

UNIDAD XOCHIMILCO
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
ÁREA DE CONCENTRACIÓN EN PSICOLOGÍA SOCIAL

ENTRE HISTORIAS Y
REPRESENTACIONES: RE-PENSANDO
LA PALABRA INDÍGENA.

TRABAJO TERMINAL QUE
PARA OBTENER EL GRADO DE:
LICENCIADOS EN PSICOLOGÍA

PRESENTAN:

CHAVEZ REYES MELVY
DIMAS GONZÁLEZ ANDREA ODETTE
GARCÍA MUÑOZ YESSICA GERALDIN
HERRERA SANTIAGO JUAN CARLOS
OJEDA CHOCOLATE MARLEN

ASESORA:
FRIDA GORBACH RUDOY

LECTOR:
RAÚL EDUARDO CABRERA AMADOR

Agradecimientos.

Para ser honesta, no terminaría por agradecer y nombrar a cada ser que me apoyó y motivó hasta este momento. En especial a ti que me inspiraste, mi más hermoso, sincero y noble agradecimiento.

Con gran amor Melvy.

Gracias a la vida, a la luz y al universo por permitirme coincidir con seres tan hermosos que junto a mi, me ayudaron a labrar mi camino. Gracias a mi papá que ha estado presente en cada pregunta, cada risa y reflexiones infinitas que resuenan desde donde está. A mi mamá que ha estado conmigo, que me ha enseñado a confiar en mí y a hacer las cosas con amor. A mi hermano que ha estado en los momentos más duros y me ha alentado a construir... No terminaría de agradecer a todos aquellos que han sido parte de este proceso, y que han dejado una huella en mi corazón. Gracias infinitas por hacer de mí, lo que el día de hoy soy.

Con todo el respeto y amor, mi alma, saluda a la suya. Namasté

A mi mamá ejemplo excepcional de esfuerzo y sacrificio, a mi abuelita que me animó a empezar e inspiró con su compañía repleta recuerdos de mi abuelito hasta el final, a cada uno de mis seres queridos, quienes me acompañaron y guiaron, siendo los pilares de los que me sostuve a lo largo de este recorrido.

Con Amor y admiración Geraldin.

A mi familia por abrir la posibilidad de encontrar nuevos caminos en mi vida, por acompañarme y cuidar de mi seguridad, por estar al pendiente de mi carrera y no soltarme estos años tan cortos y largos a la vez. Por alentarme en este camino, que me inspiro a realizar una de las metas más valiosas de mi vida.

Con amor Choco.

A nuestra asesora Frida Gorbach y lector Raúl Cabrera, quienes confiaron, comprendieron y orientaron a cada una de nosotras en todo momento, permitiéndonos descubrirnos, desplegarlos y transformarnos en cada asesoría, intercambios, reflexiones. Fueron muy generosos al permitirnos aprender de ellos, de su pasión y su ser, más allá del proyecto.

Con admiración y respeto, gracias.

A nosotras por nuestro trabajo en equipo, nuestro compromiso, amor y dulzura entre nosotras, así como la comprensión y el cuidado que nos brindamos. Por ser compañeras de desveladas, risas, tristezas, sarcasmo e ironía, por estar y ser, porque sin cada una de nosotras este trabajo no sería posible.

Con amor a los que hoy tienen en sus manos este trabajo que contiene parte de nuestros corazones.

Índice

INTRODUCCIÓN	3
Crítica Metodológica	6
Museos	9
Historización de lo indígena	9
Entre museos y representaciones	12
Museo Nacional de Antropología (Exposición “La grandeza de México”)	14
Museo Indígena	16
Subjetividad en los objetos	17
Desmontando lo aprehendido.	20
¿Quién necesita identidad?	20
El acercamiento	23
Espera, ¿Última?	24
¿Es lo indígena una identidad o solo una categoría político-social?	25
La venta de textiles	26
El contraste: Del museo a la realidad	27
Entonces, ¿eres o no purépecha?	28
Entre contrastes y vivencias	28
¿Qué papel tiene la comida?	29
¿Qué implica ser Mazahua?	32
(Des)encuentros entre ser y no ser. ---- Yajö, decuana.	34
Pensamos en el final	41
Bibliografía consultada:	46

Pueblo

Pueblos hay en todas partes
De esos pueblos que sus casas, ni tejado tienen
Sus calles llevan nombres, también sus ríos
Una gramática de fiestas y entierros.
Así es mi pueblo, es uno de ellos
Tiene un aire igual
Conserva ilustres pasados
Esa permanente población de flores
Los hombres de mi pueblo
Son hechos de barro fino
Esos hombres que resisten en el polvo
No en la carne que torna a la tierra.
Rubí Celia Huerta Norberto. Purépecha – español.

INTRODUCCIÓN

Palabras, sonidos efímeros que dan forma y materializan, paradójicamente, a pesar de su breve instante de evocación, éstas perduran como signos que se inscriben dentro del lenguaje y del imaginario social. Son estas las que permean la realidad, las que nos inscriben en un sistema lingüístico, el cual nos permite entender, nombrar, ordenar, jerarquizar y comunicar. El lenguaje le da sentido a la vida, hacemos lo que hacemos en el mundo, por la manera en cómo significamos el mundo.

Signos que son construidos, que perduran en el espacio-tiempo, y que se convierten en códigos de entendimiento, de conocimiento y nombramiento. Las palabras denotan pensamiento, ideologías, a veces procesos históricos, se trata de símbolos, de representaciones, de “un complejo sistema de ideas asociadas que se entrelazan con la más hermética casualidad” (Salas-Picón, 1944:35). Tal es el caso de la palabra “indígena”. ¿Qué es lo que implica su uso en la actualidad? ¿Bajo qué circunstancias se usa?

El recorrido que nuestro equipo (cinco estudiantes) transitó en torno a la construcción del objeto de investigación (lo indígena), estuvo lleno de matices, interrogantes en cuanto al uso de las identidades. Nos insertamos en el campo, preguntando y tratando de entender ¿qué es lo indígena y que no lo es? esto, nos llevó por diversos caminos llenos de aristas y contraposiciones en torno a lo que es y también no es "indígena". Desplazamientos, recorridos, preguntas, incertidumbre y algunas veces desarraigo. Comenzamos preguntándonos: “¿A quién o a qué se le nombra indígena?”

Así el desarrollo de la investigación nos ha permitido abordar las paradojas y las ambigüedades que existen en torno al constructo del discurso “indígena” dentro del Estado Nación mexicano. De esta

manera aparece como un término-identidad clasificatoria totalizante apoyado en mayor medida por la corriente indigenista (surgida en las primeras décadas del siglo XX), término que no deja de insertarse dentro de las dinámicas sociales de los propios sujetos que se asumen o se separan de este (lo indígena) en la actualidad.

Es preciso mencionar, que el concepto indígena, surgió dentro de la Colonia, para nombrar a todas aquellas personas con diferencias raciales a los conquistadores dentro del proceso de Conquista. Sin darnos cuenta estábamos construyendo hasta ese momento, nuestra investigación desde ese uso del concepto, desde la hybris y el punto cero del que habla Castro Gómez (2005). No obstante, al percatarnos, tratamos de desplazarnos, de movernos hacía un lugar de reconocimiento y respeto a las historias que nuestras informantes nos narraban para insertarnos en la discusión del concepto desde otras aristas posibles en torno al significante indígena, preponderando sus experiencias entre la pertenencia (o no) a alguna comunidad originaria, el uso de su lengua materna convergiendo con el castellano, así como el vínculo existente con el término indígena.

La visualidad de los objetos exhibidos dentro de los museos nos confrontó a nuestro propio entendimiento de lo indígena y permitió desde este movimiento hacer una crítica a la idea del patrimonio cultural en los cuales se basa la Historia¹. Este espacio nos confronta e interpela para ver las diferencias, las representaciones y construcciones de la identidad como objetos cristalizados, atrapados en un tiempo suspendido, pues no toda la historia mexicana puede ser representada por aquella que se encuentra plasmada dentro de los museos con corte nacionalista, la historia no se reduce a alianzas políticas ni a progreso, hay más que solo continuidad, hay contradicciones, procesos que desentonan y producen otro México, aquel que no es “digno de exposición” bajo los estándares colonialistas.

Esto nos permitió ver las ambigüedades que presentan las historias frente a las narrativas. Es por ello que nos es de interés el cómo los sujetos viven, encarnan e inscriben en sus cuerpos el constructo identitario de lo “indígena” en las constantes contradicciones de sus biografías.

¹ En lo que respecta el uso de la palabra Historia e historias, pretendemos hacer una diferenciación entre la Historia Oficial Mexicana y las historias de las mujeres que retomaremos a lo largo de esta investigación, la mayúscula en la palabra pretende representar una imposición de los discursos construidos para la unificación de una identidad contrastante a la diversidad de los discursos y personas que cuestionan esa Oficialidad en la construcción de su propia historia.

De esta manera nuestro propósito es la crítica en torno al discurso gestado sobre lo que es “ser indígena”, partiendo del análisis de la experiencia de campo, que nos llevó a pensar en la historización del país y las formas de identificación/construcción de la identidad del mexicano, unificada en la historia oficial. También nos permitió colocar al término indígena dentro de la construcción de identidad cultural y base de un discurso nacionalista en el terreno de lo que se ha llamado patrimonio cultural nacional.

Estos tres términos (indígena, identidad y lengua) forman los pilares de este cuestionamiento constante en el desarrollo y construcción de la investigación.

Crítica Metodológica

La ansiedad que genera no tener un protocolo a seguir puede ser punto de partida para hablar sobre cómo pensamos la metodología que usamos, pues nos enfrentamos constantemente con el contacto real que lleva esas ambigüedades en tanto que es un saber de cierto tema, pero a la vez no. Estar abierto a escuchar y dejarse ser trastocado por el otro, pensarse dentro de la investigación: qué posición tomamos, cómo estamos escuchando, qué se escucha en esa voz y, principalmente, algo que está latente en el corazón del trabajo, ¿qué queremos del otro? Al menos en lo que las palabras nos dan, estamos tratando de no analizar el discurso del otro, ese trabajo sería mejor dejárselo a un psicoanalista. Tomamos como punto de partida cosas dichas para reflexionar en torno a la identidad, lo indígena y la lengua, haciendo convivir nuestros tres temas ejes con nuestras dos experiencias de campo (entrevistas y visitas a museos), junto con la teoría leída y abordada. ¿Nuestro reto? Aprender a trabajar el tema con las diversas experiencias que generan afectos, y efectos diferentes, a partir de sujetos con lenguas, culturas, edades, lugares distintos, etc. También, a raíz de pensar cómo los objetos albergan subjetividad y aprender a escuchar qué nos tratan de decir.

Lecturas como “Espacios afectivos, objetos melancólicos: la ruina y la producción de conocimiento antropológico” de Yael Navaro-Yashin (2013) o “Historias de (des)aparecidos. Un abordaje antropológico sobre los fantasmas en torno a los lugares donde se ejerció la represión política” de Mariana Tello Weiss (2016) que con su narrativa nos permite un abordaje diferente para hablar del espacio y los lugares. No trata de interpretar, rechazar o darle validez a un conocimiento, en cambio permite analizar la fuerza emocional que provocan los fantasmas y sus narrativas, en ciertos espacios marcados por la violencia. Marina Tello nos hizo desposicionarnos de la visión extractivista, en la cual un museo pasa de ser un espacio de exhibición a ser un lugar que alberga historia, pasado, cultura y afectos. Logrando que la “observación participante” en los museos entretajara un diálogo entre nosotras, la teoría, nuestra experiencia con las entrevistadas y las exposiciones museográficas, para pensar ¿de qué manera nos interpelan en lo que compete al tema de la identidad, lo indígena y la lengua?, ¿cómo es plasmado el indígena?, ¿Cómo es narrado?, ¿desde qué lugar?, ¿cómo se habla de las lenguas vernáculos latinoamericanas?

En lo que compete a las entrevistas la reflexión ha apuntado a pensar cómo trabajar con los sujetos, en donde las experiencias son tan diversas y generan efectos distintos en cada una de nosotras, ¿cómo

hacer converger lo diverso en un texto? Las ambivalencias y los sin saberes abren el camino para el análisis de los sentimientos como herramienta para entender la diferencia cultural.

Las reacciones afectivas a las que alude el término "contratransferencia" se incluyen en la idea más general de posición en las redes institucionales y sus efectos reales e imaginarios. En todo caso, es necesario reconocer que el análisis de la implicación es una tarea compleja que siempre será realizada en forma parcial y limitada -como todo análisis tendrá sus elementos resistenciales y sus puntos ciegos-, no hay estrategias garantizadas para realizarla (Baz,1994).

Estos espacios se generaron porque pudo darse un vínculo, un interés de primera instancia, (un interés tramposo) que era nada más y nada menos que la lengua. Esto creaba una metodología basada en entrevistas con miras a construir historias de vida que pudieran dar luz sobre la relación entre lengua, identidad e indígena. Pero al charlar, resaltaron demandas, deseos y afectos que nos mantenían en un lugar siempre dinámico y creativo frente al otro.

En este sentido, las entrevistas directivas o clásicas, ya no servían en un campo tan dinámico, puesto que las estructuras establecidas nos limitaban a la hora de preguntar por sus experiencias, así que decidimos en un primer momento trabajar con historias de vida, para dejar que fueran nuestros sujetos quienes pudieran desplegar en sus narrativas su subjetividad, sin embargo, al escuchar cada una de sus historias, nos percatamos que nuestra mirada en torno al concepto indígena estaba sumamente sesgado y limitado por nuestros contextos ciudadanos, la falta de un contacto profundo previo con sujetos provenientes o descendientes de alguna comunidad "indígena" y, lo más importante, que fuimos nosotras mismas quienes estábamos asumiendo que nuestros sujetos por ser etno-hablantes, ya eran en sí mismo mujeres indígenas. Estábamos posicionadas desde el lado de la colonialidad, comenzamos a restarle importancia a las preguntas previamente estructuradas y darle espacio a los relatos diarios, a las incomodidades y las experiencias. Se abrió el oído para escuchar las ambigüedades y transformaciones. Se presentaron posibilidades a partir de la demanda de las entrevistas pero, sobre todo, no adaptarnos a un protocolo.

Como Rosana Guber (2015) lo menciona en "observación participante y la entrevista etnográfica": en este punto hay un interés genuino de saber y entender al otro en sus propios términos, no solo en su historia sino en todo lo que le rodea. Y por qué no, también cuestionar aquellas mediaciones que nos separan del otro: como el lenguaje, las instituciones, lo sociocultural, los afectos, ¿desde qué lugar nos des-posicionamos en la investigación?

Entre historias y representaciones: repensando la palabra indígena.

El recorrido metodológico que hicimos y el constante acervo del grupo docente nos ha hecho cuestionar constantemente las formas en las que realizamos entrevistas, el pensar que no hubo un protocolo fijo, una duración establecida, un papel altamente marcado entre entrevistador-entrevistado, ni espacios específicos en dónde se realizan estas charlas; tratamos de no ser extractivos, sin embargo, es preciso preguntar ¿hasta qué punto la entrevista nos permite crear un tipo de vínculo nuevo?, ¿cómo salir de estos roles jerárquicos?, ¿esto acaso no es muy colonial, el extraer información del otro y usarla en nuestro beneficio? Una vez abordada las preguntas, inquietudes y formas en las que nos acercamos al campo, es momento de dar vuelta a la página para ver lo que el viento nos dejó.

Museos

Historización de lo indígena

Para ello hemos de empezar por lo conflictuante que es dentro de las ciencias sociales nombrar las cosas de una u otra manera, en este caso en particular lo indígena, que se presenta ante nosotras como un término cargado de historia. Que no solo ha fungido como pilar dentro de la creación de un Estado Nación, sino también como un término identitario que conlleva una carga simbólica totalizante y clasificatoria para determinados sujetos que se encuentran en ciertas condiciones.

Actualmente lo indígena se relaciona con prácticas culturales, cosmovisiones, territorios y formas de vida diferentes a las desarrolladas dentro del sistema capitalista-moderno, entre estas características están (ONAMIAP, 2015):

- Descendencia de pueblos que ya estaban en el territorio del país en el momento de la conquista europea.
- Mantener intactas las costumbres y tradiciones de nuestros ancestros.
- Estamos incorporados, aunque sea solo formalmente, a una estructura estatal que incorpora características nacionales, sociales y culturales ajenas a las de la comunidad.
- Ocupación del territorio geográfico o parte de ellos.
- Presencia de la cultura en general o en manifestaciones específicas (espiritualidad, sistema comunitario de vida, indumentaria, modo de subsistencia, estilo de vida, etc.)
- Presencia de un idioma originario (tanto si es utilizado como lenguaje único, lengua materna, medio habitual de comunicación en el hogar o en familia o empleado como lengua principal, preferida, habitual, general o normal).
- Presencia de instituciones sociales, económicas, culturales y políticas distintas al Estado Moderno.
- Auto-identificación como pueblos o personas indígenas.

Varios estudios culturales han revelado que la palabra indígena, si bien está relacionada con pueblos que enfrentaron la conquista europea, solo se utiliza para clasificar a los pueblos dentro del continente americano.

El término indígena no sólo conlleva un proceso histórico de conquista, sino también una marca identitaria del otro, un otro diferente y no tocado por la modernidad, un oasis sobreviviente de la gran

expansión capitalista, una mera resistencia a las fuerzas del mercado, consumo, ganancia y propiedad privada. De manera general se podría decir que no hay problema alguno con el término indígena, y esta investigación no tendría lugar, terminaríamos pensando que lo indígena es una manera de resistir a las lógicas del capital, terminando por asumir las mismas conclusiones de varias investigaciones culturales y etnográficas, en donde lo indígena se convierte en un medio de recuperación de nuestro origen, una identificación con nuestro pasado, con la tierra y la naturaleza.

Sin embargo, lo indígena como un significante² funciona como un constructo sobre la identidad racial homogeneizante, que esconde detrás de su discurso procesos de violencia simbólica y representacional del otro diferente, como otro no tocado por la modernidad.

Pronto nos dimos cuenta de que el constructo nos remitía inevitablemente a la formación y consolidación de la nación mexicana, en su Historia Oficial, atravesada por el (des)encuentro entre el mundo Occidental y el “nuevo mundo”; innegablemente, resaltando la cuestión racial inscrita en la diferencia de rasgos, color de piel y formas de vida.

En México lo indígena tiene contrastes bastante interesantes, nos invita a pensar no solo en una identidad, sino en una luz y la sombra en la historia mexicana. Lo indígena aparece en México de manera ambivalente, funge como un origen con miradas a la cohesión social y el sentido de pertenencia nacional, pero también como una mancha en la historia de blanquitud y progreso para el país.

Esta mirada de lo indígena como cristalización deviene de la observación participante dentro de los museos: tanto en la exposición de “La Grandeza de México” como en el museo del Indígena, que tras sus vitrinas pudimos notar cómo estos espacios se desenvuelven en torno al mismo discurso, clasificando a los indígenas desde sus vestimenta hasta el dominio de las lenguas, se exponen como cifras, conteos de personas que conservan aún prácticas, usos y costumbres, se presentan las áreas y territorios que habitan, y en la visualidad aparece constantemente un indígena marcado también por la pobreza, aunque esta pobreza es dicha desde las comodidades y miradas de una ciudad.

² Este significante está lleno de representaciones, de ambigüedades, de usos diversos como son: reconocimiento, diferenciación, preservación, patrimonio e historia nacional, raíces culturales, estrategias políticas, resistencias, entre otros, mismos que se irán desarrollando dentro de la presente investigación.

De esta manera el museo y sus narrativas sirven para construir en esta investigación lo que hemos denominado como dispositivo museográfico:

Un dispositivo museográfico es un elemento o conjunto de elementos que sirven para articular materialmente los conceptos presentes en las narrativas de un museo. Se conforman como un todo/parte: un todo debido a que responden a objetivos particulares y tienen sentido entre sí mismos, y una parte porque funcionaban dentro de una exposición determinada junto a textos, imágenes, videos, etc. (Azanazu, 2017)

Los museos aparecen como un espacio no solo de exhibición de objetos sino como uno en donde la cultura se preserva como estática, en un impasse. El sujeto se vuelve objeto no solo de exhibición sino también de consumo, la identidad se objetiviza para ser consumida, se ha instaurado un valor material e inmaterial a las zonas geográficas, objetos y tejidos e incluso historias y cosmovisiones que no se desliga de la visión conjuntista del otro, en cambio se conjuga en las propias contradicciones, la luz y la oscuridad de lo indígena.

Es por ello que decidimos trabajar desde la mirada de Victor Vich³, contraponiéndose a aquella visión esencialista y unificadora de la identidad, como unívoca y permanente. A partir de este autor, se piensa la identidad como un proceso de transformación y construcción interminable, pues permite una gama diversa de códigos fundamentales en la cultura, que conforman la biografía de cada sujeto como ente singular y colectivo. De esta manera, las identidades “no son, sino que se construyen en el tiempo, en el devenir histórico y son un proceso con principio y posiblemente, final, como tantos otros procesos históricos” (Cano: 68). Esta construcción liga las situaciones históricas con la agencia creadora de los mismos sujetos.

Con relación a lo anterior, la identidad se vive como un performance inacabable y nunca total, el sujeto se produce a sí mismo a partir de las experiencias que lo interpelan, ningún sujeto tiene una identidad fija, esta se multiplica y disemina en distintas posiciones. Por tanto, no existen identidades ni culturas “puras”, son productos de múltiples formas de contacto y determinadas relaciones de poder; todas las identidades se constituyen en la interacción con otras.

³ De acuerdo a Victor Vich (2005:266) la identidad se funda en la construcción de una diferencia, en la imaginación de un “otro” distinto; una interpelación que se constituye por la reacción del sujeto a lo que le han dicho que es, como un mandato del cual debe apropiarse, por lo tanto, no se habla de algo dado por la naturaleza sino que se trata de un proceso de asimilación y aprendizaje cultural interminable, la identidad es un rol que cumplimos y que sufre transformaciones con el tiempo y los procesos dentro de la vida de un sujeto.

Lo indígena en cambio se construye como categorización y conquista de la diversidad de culturas en el mundo moderno. Mayas, Mixtecas, Zapotecas, Otomíes, Nahuas, Tsotsiles, Mazahuas, entre otras., se convirtieron en sujetos que fueron despojados de su cosmovisión, llevando consigo una carga racial. El dominio se llevó no solo sobre sus cuerpos, sino sobre su subjetividad; catalogados como “indígenas”, formando así una idea excluyente de ese otro, de su diferencia y adaptándoles una identidad racial que sintetizó en un solo término la gran diversidad cultural de todos estos pueblos, en una especie de homogeneidad de la diferencia.

Entre museos y representaciones

La *International Council of Museums* (2022) determina que:

Un museo es una institución permanente sin ánimo de lucro al servicio de la sociedad que investiga, colecciona, conserva, interpreta y expone el patrimonio material e inmaterial de la cultura. Abiertos al público, accesibles e inclusivos, los museos fomentan la diversidad y la sostenibilidad. Funcionan y se comunican de forma ética, profesional y con la participación de las comunidades, ofreciendo experiencias variadas para la educación, el disfrute, la reflexión y el intercambio de conocimientos.

De esta manera podríamos decir que los museos como instituciones giran en torno a ejes en general que son: la adquisición, conservación, investigación, interpretación y educación del patrimonio expuesto dentro de las vitrinas. A partir de ello se generan estrategias que van desde la organización y exhibición de ciertos materiales, para servir a objetivos específicos, hasta la estructuración de las narrativas del propio museo, es decir, se entrama todo un dispositivo museográfico que impacta no solo en la visualidad de los materiales expuestos sino también en el conocimiento, concepción, representación y educación de los sujetos que frecuentan este tipo de instituciones.

El conocimiento en sí mismo presupone una relación de poder. Saberes que legitiman, que norman, describen la realidad y permean las subjetividades, ¿Qué saberes prevalecen en los museos en torno a lo indígena? Miradas coloniales que plasman discursos hegemónicos de un modelo civilizatorio de lo “indio”, disfrazado de inclusión y orgullo cultural de un supuesto patrimonio, que constantemente busca ser borrado bajo las aras del progreso de la nación. Progreso: mito eurocéntrico fundado en la razón, organización del poder en manos de aquellos “educados, letrados” que buscan colonizar, por

medio de educar, a los menos “favorecidos”; historias arrebatadas, tergiversadas y acomodadas en la gran historia de una nación “pluricultural en aras de desarrollo económico”.

Dentro de la investigación, los museos adquieren relevancia como dispositivo museográfico en el sentido en que hemos de preguntarnos ¿cómo las narrativas y representaciones del museo se entranan no solo con lo que hoy entendemos por indígena, sino también desde cómo entendemos a otros?, e incluso, ¿cómo el museo produce discursos identitarios y cómo estos discursos se entranan con las dinámicas de poder y colonialidad en la época actual? Así el museo no solo parece como un espacio-territorio de recuperación de material, apegados a lo descrito por *International Council of Museums*, sino como todo un dispositivo generador de narrativas, identidades, significaciones y subjetividad, que lo hacen relevante en esta investigación por estar ligado a la creación de un Estado-Nación y como un espacio que conlleva en sí mismo un complejo exhibitorio, en donde el otro, en este caso en particular, el indígena, se convierte en un objeto de valor para ser exhibido y con suerte de concretar en la idea de una identidad nacional.

Podemos entender entonces que el discurso en los museos cumple funciones específicas de poder, la noción de exhibición selecciona, secciona, separa, taxonomiza y clasifica; opera con la temporalidad de manera diferente por medio de la exposición y exclusión misma que, direccionó una forma de concebir al mundo moderno; y finalmente concentró y condensó un objeto o imagen en patrimonio colonial, nacional.

Pensar críticamente la importancia de la “Historia exhibida” en los museos apela a observar atentamente los cristales, aparadores, imágenes estáticas, viajes lineales, entre estética y orden, pasillos llenos de “respuestas” sobre “la identidad nacional”, la Historia “auténtica” y la Historia de lucha, dejando atrás aquellas historias⁴. Detalles claves para dar respuesta de “La Grandeza de México” y su edificación. Pasillos que evocan el nacionalismo a flor de piel, que despiertan el orgullo de “nuestras raíces” y que dan cuenta de quienes somos y de dónde venimos, una y otra vez en cada paso, el reflejo de una imagen que se introyecta produce y reproduce la historia nacional, ¿Cuál es la Historia que se cuenta y para quién?; ¿Qué es lo que resguardan estas instituciones y de quién? ¿Qué exhiben y para qué? ¿Es verdad que existen muchas formas de contar la Historia? ¿Cuáles son? ¿Es posible hacer contra-historia desde un museo? ¿Qué nos dice la noción de exhibición al respecto? ¿Qué pasa con las historias que no conforman la Historia?

⁴ historias con h minúscula porque representan las experiencias de los sujetos.

Entre historias y representaciones: repensando la palabra indígena.

El complejo exhibitorio desde la mirada de Bennet (1998)⁵ nos permite exponer que las nociones científicas de orden, jerarquía, clasificación y pertenencia se volvieron un “problema de cultura”: esto es, una estrategia pedagógico-formativa fundamental de las nuevas esferas públicas y la construcción de civilidad. Una tecnología visual con procedimientos específicos que se volvió parte de una rutina para crear ciudadanía. La exhibición se “traduce” en el ejercicio del orden y la formación de la mirada, una visión del mundo que condensaba las características evolucionistas de la historia universal, con la fe incuestionable en la retórica del “progreso”.

Museo Nacional de Antropología (Exposición “La grandeza de México”)

El Museo Nacional de Antropología se convierte no solo en uno de los museos más reconocidos de México sino uno que alberga la mayor cantidad de materiales arqueológicos y etnográficos de nuestro país.

La sede actual del Museo Nacional de Antropología (Chapultepec) fue inaugurada el 17 de septiembre de 1964, y por más de cinco décadas, ha cumplido con la misión de investigar, conservar, exhibir y difundir las colecciones arqueológicas y etnográficas más importantes del país.

Desde su concepción, este ícono de la arquitectura urbana del siglo XX fue ideado para ser, más que un repositorio, un espacio de reflexión sobre la rica herencia indígena de nuestra nación multicultural. (INAH, Museo Nacional de Antropología: 2015)

Si bien es cierto es una de las sedes con mayor recuperación histórica, su construcción lleva consigo un propósito nacionalista. Sus primeros antecedentes (Museo Nacional Mexicano), surge de la “necesidad de crear un estado sólido y de la construcción de una identidad común en la que el pasado prehispánico tuviera cabida” (INAH: 2015), es a principios del siglo XX que el museo comienza a fungir como herramienta de unificación surgida desde el Estado Nación mexicano, lo prehispánico es convertido en un origen común de la identidad como nación, en miras a dar un sentido de pertenencia.

La creación de este museo, de igual manera, lleva consigo la intervención de varias disciplinas: entre

⁵ El historiador Tony Bennett acuñó en 1988 el término de “complejo exhibitorio” para estudiar la importancia que las grandes exhibiciones y los museos adquirieron en la escena europea internacional durante el siglo XIX.

ellas la antropología, la arqueología y las ciencias naturales⁶, que trabajan desde enfoques y métodos científicos aplicados dentro de las ciencias sociales. En este sentido el discurso científico y etnográfico dentro del museo funge como principal pilar de “verdad y objetividad” en las representaciones dentro del mismo. La ciencia y la etnografía⁷ no solo impactan al museo en las narrativas sino también en las formas organizacionales del mismo, se convierte ya no solo en una herramienta para la creación de discursos nacionalistas sino en un referente de la Historia Oficial Mexicana.

Dentro del museo se abre una exposición titulada “La Grandeza de México”, la cual pretende exponer la multiculturalidad de la nación mexicana, para ello se arman varias salas que exponen materiales que van desde piezas arqueológicas y cerámicas, hasta pinturas en lienzo.

Las salas abiertas al público y la forma de organizarlas, no es una suerte de arquitectura organizacional, desapercibidamente están armadas para contarnos siempre un pasado, empezamos por las salas que hablan de lo indígena y las culturas prehispánicas y terminamos en las salas con mayor contenido de obras que hablan de la modernidad, entre medio de estas exposiciones se habla de la colonia, la independencia, la revolución. Que crea una visualidad de avance hacia lo moderno, una ilusión del progreso. Por lo que resulta realmente interesante como llega a este recinto de la Historia: una exposición que plantea la diferencia de unos y otros ¿cuál es la verdadera intención de estos lugares?, ¿Qué se esconde detrás de “La Grandeza de México”?

El paradigma del museo presenta la tradición, la barbarie, lo exótico, versus lo moderno, mecanizado, tecnificado y racional que al final procesa un código particular en la formulación de sensibilidades a partir de fragmentos en la forma de comprensión de una cultura o de un pueblo a través de la

⁶ A finales del siglo XIX y sobre todo en las primeras décadas del XX, las disciplinas comenzaron a separar taxativamente sus dominios y los museos separaron sus espacios de exhibición y sus lógicas de acuerdo a dos puntos básicos: el desarrollo de cada campo disciplinario, y la importancia del discurso “nacional”. Los museos de historia natural, historia (a secas) y antropología, fueron apareciendo como campos con dominios diferentes. Todos, sin embargo, abonaron al desarrollo de nociones científicas sobre el paisaje, la riqueza natural, la singularidad quiasmática de la historia y en algunos casos, la riqueza de culturas exóticas. (Bennet, 1988)

⁷ En México, la disciplina que coronó la ideología nacionalista fue en gran medida la antropología, los discursos públicos que formularon el complejo exhibitorio tuvieron que lidiar desde finales de la Revolución con un imaginario problemático de doble temporalidad: por un lado la aparición política de la nación mestiza que era el núcleo de lo que esperaba exhibirse como historia (en términos del desarrollo político de la nación que termina en 1944 en el Museo de Historia de Chapultepec). Pero por otro lado, la coexistencia, dentro del pueblo, de culturas indígenas decididamente no-modernas y estudiadas por la antropología en auge, que llevó desde la Revolución a pensar en una estrategia semiótica que permitiera homologar la noción de herencia-patrimonio, la de modernidad y la de remanente (esta última entendida como lo que la nación debía lograr con el ejercicio de la tutela política hacia quienes pertenecían aún a los estadios más “primitivos” del desarrollo) (Bennet, 1988)

Entre historias y representaciones: repensando la palabra indígena.

sinécdoque: un ejemplo de ello es “el penacho” que se exhibe dentro del museo de antropología, siendo esta una réplica del “original” actualmente resguardado por el Museo de Etnología en Viena, nos preguntamos ¿qué representa?, ¿Es este un reemplazo para hablar de los Mexicas, así como las vasijas o las esculturas?

En función de diseccionar la otredad, las exhibiciones de la antropología y etnografía presentan elementos “exóticos” sobre la diferencia: fragmentos de piezas, colecciones, objetos de tradición que podían coexistir con los elementos naturales (por proximidad) y también con las imágenes o representaciones de lugares remotos. En este esquema se dispuso la existencia de tres órdenes de exhibiciones y, por ende, tres registros de la mirada: la historia natural, la historia y la antropología.

El museo no solo funge como un elemento importante para la preservación de un pasado histórico, ligado a la relevancia de nuestros orígenes, orígenes ligados a lo indígena, sino que se construye como un dispositivo en el cual los elementos y el contenido articulan en sí mismos una narrativa de cohesión social, con miras a unificar la identidad Nacional a partir de la historización de lo indígena, pero ¿Qué se busca o cuál es la intención de estos espacios: crear lazos, empatizar, hacer conciencia o más bien hacer notorias la diferencias?

Museo Indígena

El museo indígena está regido por el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI)

Tiene la finalidad de contribuir con la conservación, fomento y difusión del patrimonio cultural indígena en México. (2020)

Es hasta el siglo XIX que el edificio (valorado también como un monumento nacional) anteriormente dedicado a las Aduanas del Pulque, se reorganiza como un museo, como un espacio para el fomento y difusión del patrimonio cultural de los pueblos indígenas en México. Con miras a “documentar la historia de los pueblos indígenas, su vida cotidiana, formas de organización social y aspectos rituales y festivos” (Museo Indígena: 2022).

A diferencia del Museo Nacional de Antropología, el museo indígena cuenta con un número de salas reducidas, pero no menos importantes, la planta baja está destinada a los pueblos indígenas, la planta alta dividida en dos salas: una destinada a la exposición e influencia de la corriente indigenista y otra

a los Mazahuaskatocholopunk, exposición de sujetos pertenecientes a algún pueblo indígena en los contextos de las urbes.

Subjetividad en los objetos

En las visitas a los museos nos confrontamos con la idea de que no solo las personas están relacionadas a la subjetividad, sino que los objetos plantean también una historia, los objetos aparecen revestidos de afectos, las exposiciones nos han hecho pensar en las marcas distintivas de lo indígena: de esta manera el museo trata de definir a lo indígena a través de la consigna de proteger y preservar el patrimonio cultural indígena pero nos cuestionamos ¿Qué se guarda, protege y preserva: la historia del sujeto o al sujeto mismo detrás de la vitrina de cristal?

Las vestimentas presentadas en el museo Indígena nos decían (los guías) que eran trajes típicos: había telas bordadas en telares, pero también trajes hechos de corcholatas de cerveza, otro más hecho de lentejuelas y plumas, había varios incluso con simbologías de cruces y vírgenes ¿trajes típicos? ¿Cuál es y desde dónde se define que una indumentaria es típica de determinada región, cultura o identidad?

La construcción de la imagen del indígena resalta sus “raíces” y orgullo cultural, funge en una sociedad multiétnica como México, facilitador para la “integración” de la sociedad étnicamente diversa (Losada, 2002), trayendo así la mezcla de razas como motor de la historia de México, mismo que data la entrada a la modernización de la sociedad nacional, para dar paso a una nueva raza: la mestiza, “solución imaginaria a un conflicto igualmente imaginario” (Navarrete Linares, 2022: 144). Sin embargo, a pesar de que este mito surgió desde el poder con el objetivo de homogeneizar a la población en creencias, pertenencia, cosmovisión y origen, para brindar una suerte de igualdad y armonía de razas, impera la creciente desigualdad entre unos y otros marcados por esta diferencia.

En el recorrido por los museos nos hemos encontrado con una narrativa que trata de englobar lo indígena en las formas de vestir, los rasgos fenotípicos, en el origen, la lengua, la pertenencia a una comunidad, en la fijeza de una historia, en un pasado. ¿Qué sentido tiene seguir enlazando lo indígena ya no sólo a los sujetos, sino a los objetos? Imágenes a través de pinturas plasmadas en la pared, objetos detrás de la vitrina, fragmentos de una historia exhibida para la “comprensión de la misma”. Ejercicio de ordenamiento a través del complejo exhibitorio (Bennet, 1988). Es preciso preguntar, ¿Cuál es la Historia que se cuenta en los museos? ¿Con qué fin se cuenta? No toda la historia mexicana puede ser representada por aquella que se encuentra plasmada dentro de los museos con corte nacionalista, la historia no se reduce a alianzas políticas ni a progreso, hay más que solo

continuidad, hay contradicciones, procesos que desentonan y producen otro México, aquel que no es “digno de exposición” bajo los estándares colonialistas.

Según Ruffer, dentro de los museos se puede vislumbrar una “tecnología de la mirada que dirige hasta hoy (con evidentes alteraciones) un código específico y jerárquico de lectura de símbolos, cuerpos y paisajes”, (Ruffer, 2012: 98) ¿En qué consta dicha lectura? En mostrar una ilusoria linealidad, continuidad y homogeneidad de una sola historia nacional, para encontrar detrás de las vitrinas un “bosquejo de las raíces de la sociedad mexicana” una suerte de tecnología visual para crear ciudadanía, una forma de cohesión social que da pertenencia, erige formas de pensamiento y norma.

Los movimientos indigenistas del país en los años 40's del siglo pasado se encargaron de brindarle a los indígenas una representación de suerte de integración al Estado-nación a partir de políticas nacionales, sin embargo, sigue vigente el orden perpetuo de separación y jerarquización de dichos grupos “minoritarios”. En donde su cultura, sus tradiciones y su conocimiento se quedan estáticos. Doble temporalidad que en sí misma se vuelve una problemática por la coexistencia de la noción del mito del mestizo y de los pueblos de culturas indígenas vivas. Ficciones superpuestas a realidades esencialistas, mestizo e indio, 2 figuras que prevalecen contradictoriamente. (Lander, 1993).

Dentro del museo se habla de multiculturalidad, que nos refiere a una diversidad de culturas, pero nos preguntamos ¿si todas las culturas tienen espacio en los museos, son todas las culturas igual de valiosas en estos espacios? Contemplemos primero que el surgimiento de Estados Nacionales conlleva una necesidad de organización y gestión del territorio gobernado, para ello se estructura qué objeto y cuál cultura debe tener un mayor valor cultural, para servir como herramienta de sentido en la cohesión social.

La forma en que las instituciones gubernamentales nos invitan a trabajar en conjunto para que las lenguas y comunidades originarias no desaparezcan, nos trasladan por alguna razón, al discurso del colonizador, por lo que cabe preguntarse; ¿de dónde proviene el discurso indigenista? Detrás de la idea de ser los salvadores del “pobre y oprimido indígena”, se puede vislumbrar una necesidad de unificar todo, y es que ciertamente no parece que se les quiera salvar, sino reiterarles "quienes son" un recordatorio de que solo pueden verse así, en blanco y negro, viviendo y trabajando en el campo.

Así pues, lo indígena es luz y sombra en la historia nacional, luz en tanto que ayudó a construir una identidad de origen, unificadora, una raíz de conexión de los mexicanos, sombra en tanto que esconde las desigualdades, violencias y resistencias mismas de las biografías e historias de vida que trata fallidamente de representar.

Desmontando lo aprehendido.

¿Quién necesita identidad?

Nuestro recorrido por esta investigación nos ha llevado por rumbos que aún, en el lapso que se lee esto, seguimos pensando; uno de ellos se da a partir de una charla/entrevista que se tuvo con Hilda, muchacha de 22 años de edad, hablante de Náhuatl y proveniente de Veracruz; actualmente reside en el Estado de México y lleva aquí al menos unos 5 años. La interrogante que puso en nosotras fue la forma en la que tratamos de darle vueltas al asunto del indígena, no preguntando directamente quién se consideraba indígena para entrevistarles, sino entrevistando a mujeres hablantes de una lengua vernácula latinoamericana para pensar este tema de la identidad. Así inicia pues esta reflexión: preguntándole directamente a Hilda si se consideraba indígena al nosotras saber que es hablante de Náhuatl. La respuesta fue un rotundo “no” seguido de una explicación en torno a cómo el término indígena discrimina. Lo interesante aquí es pensar, ¿quién es indígena?, ¿qué da el soporte a que alguien se identifique cómo indígena?, ¿ante quién o qué se da ese soporte para tener esa veracidad de ser indígena?

Esto solo deja pensando qué es el común de los indígenas que ahora son nombrados en “comunidad” y ya no como una nación; claro está que esto es resultado de la colonización: El uso genérico del término implica a más de 300 millones de personas que repartidos en todo el mundo tienen en común descender de aquellos que “habitaban un país o una región geográfica en el momento en que llegaron poblaciones de culturas u orígenes étnicos diferentes. Los recién llegados se convirtieron más tarde en el grupo dominante mediante la conquista, la ocupación, la colonización o por otros medios”. (Gilberto, 2006: 2)

Lo indígena se ha escrito a partir de criterios coloniales y, factores como la lengua, artesanías, formas de vestir, etc., han sido determinantes en estas imágenes-representaciones que se han construido a partir del Estado-Nación. Se ha escrito al otro estando ajeno del mismo, de su situación, de su forma de vida, su pensar, de sus historias. Se ha escrito la Historia, mas no las historias. ¿esto nos habla de un malestar que es legado de la colonialidad?, ¿ser ajeno al otro y vivirnos como individuos? Hilda nos narraba su vida y, en ella, se hallaban problemas que podemos tachar de cotidianos, aunque no por ello deja de alarmar: afrontar acoso en las calles, problemas con el sistema educativo en lo que compete al aprendizaje, vaya, todo un afrontamiento en búsqueda de una “vida vivible”, diría Judith Butler. Hemos tratado de inscribir al otro en nuestros términos y nos hemos encontrado es con un

mar de preguntas, una de las principales es ¿por qué seguimos encasillados en poner la amplia diversidad cultural, que ha sobrevivido a la colonización, en una vitrina de cristal para observarle, apartándolo así de la sociedad, jerarquizando por razas?

La categoría de indio o indígena denota la condición de colonizado en tanto que es un término que homogeneiza la diversidad cultural que yace en Latinoamérica. Mayas, Mixtecas, Zapotecas, Otomíes, Nahuas, Tsotsiles, Mazahuas, etc., ¿son historia, son legado, patrimonio cultural o son solamente una cultura, resultado de la colonización, pero que trata de sobrevivir a las condiciones que le ofrece el mundo y con las herramientas que se brindan dentro de muchos “comunes” que les vuelve comunidad? El cómo son plasmadas estas culturas ya nos dice mucho, pues ¿quién inscribe este saber y cómo?

Diversos teóricos reflexionan sobre cómo nace la condición o representación de lo indígena, respecto a ello Aníbal Quijano sería un punto clave, al menos en los estudios poscoloniales y en esta investigación, para pensar como la historia del poder colonial tuvo dos implicaciones esenciales en la construcción del “indio”:

La primera es obvia: todos aquellos pueblos fueron despojados de sus propias y singulares identidades históricas. La segunda es, quizás, menos obvia, pero no es menos decisiva: su nueva identidad racial, colonial y negativa, implicaba el despojo de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad. En adelante no eran sino razas inferiores, capaces sólo de producir culturas inferiores. (2000: 221)

En este punto aparece pues la identidad como el punto de anclaje, como la homogeneización de la diversidad cultural de América latina, al inscribir a sujetos pertenecientes a estas culturas a un marco en dónde es más fácil traducirles socialmente. El Estado-Nación se ha encargado de sintetizar su vida definiéndoles dentro de una identidad indígena o, en otras palabras, una identidad cultural; esto refiere a que la cultura de cierto grupo étnico termina por formar parte constitutiva, en otras palabras, viene a ser parte de la identidad del mismo (Zimmermann: 1990). Si bien, hablando meramente del sujeto, la “identidad” se construye de múltiples cosas y es cambiante, “no son, sino que se construyen en el tiempo, en el devenir histórico y son un proceso con principio y posiblemente, final, como tantos otros procesos históricos” (Cano: 68). Es claro que estamos atravesados por el amplio mar de la experiencia, que es constitutivo en nuestra identidad, por eso partir de la lengua como rasgo de una cultura, nos sirve para desarticular lo “indígena” ¿cómo se ha naturalizado el enlace entre una lengua como rasgo distintivo de una cultura para definirles dentro de lo indígena?, ¿cómo se articula, estructura y se enseña una lengua?, ¿cómo la lengua convive con lo indígena, en sus encuentros y desencuentros?

Hilda aprendió Náhuatl a través de escuchar conversaciones familiares, su saber en torno a la lengua parte de lo familiar, aunque toda la crianza y educación que le dieron a ella y sus 5 hermanos fue a través del español. Ella es la única, de entre sus 5 hermanos, que habla náhuatl. Su madre, proveniente de Oaxaca, es hablante de otra lengua “indígena”, aunque desconozco cuál. Lo interesante aquí yace en que Hilda no aprendió esta lengua por la poca cercanía, pues su madre rara vez hablaba esta.

Lo que nos deja entrever este fragmento de lo que nos contó Hilda es cómo se prepondera una lengua sobre otra y, en la pregunta, qué criterios se siguen, podemos vislumbrar cómo parece aparecer una lógica de utilidad en la cual se habla la lengua que esté más inmediata, ¿podríamos decir que sea más útil?, pero entonces, ¿qué criterios lógicos se sigue para jerarquizar la lengua?

Al arar el papel de la lengua náhuatl, o cualquiera que es catalogada como “indígena”, con determinada cultura hablante de la misma, nos ha hecho dar cuenta que se ha opacado, jerarquizado y separado, entrando así a una lógica de utilidad. De primeras decir que “la categoría de la lengua, gracias a su papel de medio de comunicación, posibilita la cohesión de un grupo, y con ello la existencia del grupo como tal, y transmite experiencias comunes a través de su carácter de depósito de experiencias, cumpliendo ya en su mero aspecto expresivo funciones de identificación para los grupos étnicos y sociales”, pero ¿qué nos dice entonces la experiencias que nos narra Hilda, referente a qué lo más inmediato y que la lengua que posibilita la comunicación, sea ahora el español? Pensamos que se trata de desplazamiento, de una relevancia de una sobre otra, pues su ambiente más inmediato, hablamos del familiar, tiene un soporte comunicativo a partir del “español”. Por lo que nos contó, hoy en día solo habla náhuatl con sus padres, porque en la actualidad menciona un “te quiero” o “te amo” a sus personas cercanas, pero realmente toda la comunicación se da a través del uso del español. Por último, en esta lógica, la lengua que habla su madre se queda en ella, no sé abre un lazo comunicativo, ¿esto orilla directamente al olvido de determinada lengua?, ¿es lo que le está pasando a todas la diversidad lingüísticas que tiene Latinoamérica? Estos saberes distintos a los occidentales hegemónicos se han visto desplazados. Se ha colonizado el conocimiento, que sean tachadas hablas distintas porque el espacio en el que se usa se limita a una comunidad nos habla de una lógica capitalista, y claro:

Para una sociedad que sobrevive en la periferia del hiperconsumo, que organiza su vida social en torno al mercado, las lenguas indígenas no son más que rémoras del pasado que no tienen ningún valor y de las que es mejor deshacerse. Enfrentados a esa realidad, los pueblos indígenas acaban por perder su lengua y su cultura, es decir, su identidad. Una vez despojados de su lengua y su cultura,

pasan a ser objetos marginales de un mercado que termina desechándolos. Ese es el significado de perder los valores culturales propios, por ello, la cultura y la lengua, son también un espacio de resistencia [...] porque implica una forma de nombrar el mundo de manera diferente, sustentada en códigos lingüísticos propios. (De la Cruz, 2012: 109)ñ

Agregando a esto se dice que las lenguas indígenas son las expresiones más visibles de la diversidad cultural, son la esencia de su identidad, por lo que la amenaza y compromete directamente a determinada cultura (Cruz, 2011). ¿lengua es cultura? Pregunta latente en esta reflexión, parece ser que la respuesta es sí, pero la lengua no es indígena, porque en esta entrevista al menos, Hilda no se considera indígena. ¿Cómo desarticularse pues de lo indígena?, ¿cómo pensar la lengua fuera de esta categoría?, ¿cómo desnaturalizar esta estructura? Eh ahí el dilema “des-naturalizar”.

El acercamiento

Nos acercamos virtualmente por *Instagram*, a una mujer joven perteneciente al estado de Michoacán quien se considera Purépecha, se dedica a la coordinación de textiles en un proyecto local de la meseta purépecha enfocado en venta y difusión textil. La contactamos por chat, presentándonos como estudiantes porque en su biografía nos dimos cuenta de que es promotora en la difusión de la identidad y cultura purépecha, participando en conversatorios y cosas de ese estilo, razones por las cuales creímos que le gustaría la idea de hablar sobre su cultura⁸ y experiencia al ser bilingüe -que ahora sabemos- es trilingüe.⁹

Intercambiamos algunos mensajes, a lo que sus respuestas nos parecieron cortas o contundentes, ello nos motivó a contestar sus respuestas con otra pregunta con el fin de no cerrar el diálogo por chat. Posteriormente B propuso una llamada o formulario de entrevista, aceptamos la llamada, sin embargo, al momento de ponernos de acuerdo, no obtuvimos más respuesta, decidimos preguntarle si podía y quería el documento de preguntas para que así respondiera según sus horarios y labores, ella contestó un sí y que más tarde lo enviaba; después de tres días respondió el cuestionario y por la estructura de lo escrito, -le faltó responder a tres preguntas y algunas palabras no eran legibles- y los previos acercamientos, nos dio la impresión de no estar muy interesada. Nuevamente le expresamos

⁸ El contenido de su biografía en Instagram es sobre su identidad purepecha y el proyecto textil, escribe y comparte reflexiones, sentires y pensamientos, así como fotografías de la comunidad.

⁹ Quisimos que fuera ella dado que, en ese momento de la investigación, el enfoque de nuestro trabajo rondaba hacia la identidad indígena y la lengua.

que nos gustaría platicar sobre su proyecto en venta de textiles, propusimos una llamada; ella respondió un claro que sí que información ocupan, hicimos saber que nos gustaría saber el cómo surgió, se organizan y cuáles son sus metas con el fin de dar ideas o seleccionara las de su preferencia -sabiendo anteriormente que sus respuestas fueron cortas-, lo que pasó después es que no obtuvimos respuesta alguna, por tanto, creímos sería la última vez que tendríamos contacto con ella. De manera inevitable nos cuestionamos ¿Qué representamos al enunciarlos como estudiantes, ajenas a la comunidad?, ¿Quién somos ante ella? y si, ¿El resultado sería distinto de haberlo hecho desde otra posición?

Espera, ¿Última?

Al menos eso creímos, hasta hace poco, compartió un fragmento de una revista que habla sobre la narrativa del mestizaje, preguntamos si podía pasarnos la información del autor, amablemente lo hizo y nos comentó que no se dio cuenta que nunca respondió, finalmente dimos las gracias por los datos y esperamos conversar un poco sobre a qué se refería cuando nos habló de lo que pudiera cambiar sería la percepción que se tiene de indigenidad y el progreso, aunque no respondió, el texto que comparte pertenece a *T'ajsen Jiménez Ramírez*¹⁰ quien cita particularmente a dos autores que han abonado a la reflexión de este apartado: Yásnaya Elena Aguilar Gil¹¹ y Federico Navarrete¹². El texto que comparte B, habla acerca de la narrativa del mestizaje (Jímenez, 2022; Cita a Navarrete) creada por el Estado mexicano con el fin de homogeneizar a los pueblos originarios¹³ para establecer una identidad cultural artificial: la mexicana. El Estado ha hecho creer que todas las personas son

¹⁰ No se encontró su biografía por lo que comparto el medio que ella proporcionó para contactarla tlen@tajsen.com @tajsenxanat.

¹¹ Yásnaya Elena Aguilar Gil: Lingüista, escritora, traductora, investigadora y activista ayuujk (mixe). Licenciada en Lengua y Literaturas Hispánicas. Cursó la Maestría en Lingüística en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Su trabajo se centra en el estudio y difusión de la diversidad lingüística, así como de lenguas originarias en riesgo de desaparición en México.

¹² Narrador, historiador y traductor. Es doctor en Estudios Mesoamericanos por la UNAM y maestro en Antropología Social por la Universidad de Londres. Especialista en temas de historia prehispánica y de la conquista, e investigador en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM.

¹³ Nos preguntamos si ¿no primero se homogeneizaron las culturas sobrevivientes a la colonización, para después catalogarlas como pueblos originarios?.

mexicanas y descienden de los pueblos originarios; otorgando la libertad y el derecho de utilizar elementos culturales según el modo y conveniencia, pues, forman parte de “nuestra cultura mexicana”. Un discurso que sigue fomentando la subordinación, invisibilización y opresión hacia los pueblos originarios desde el propio Estado (mexicano) hacia aproximadamente 68 pueblos que no pudieron conformar Estados independientes y fueron encapsulados en lo que ahora se conoce como México (Jiménez, 2022, Cita a Aguilar).

Al seguir leyendo el artículo, direcciona dos preguntas bastante interesantes hacia lxs mexicanxs, ¿qué somos?, ¿nos quedamos sin identidad?, interrogantes que se hacen cada vez que se pretende cuestionar al mestizaje y su homogeneización, “mi respuesta sería: yo soy *tutunakú*” (Jiménez, 2022); propone que quizá la respuesta está más cerca de lo que se piensa, basta con revisar el árbol genealógico, cuestionar y reencontrar la identidad que el Estado mexicano robó y despojó¹⁴ a los padres, madres, abuelas y abuelos, tatarabuelas y tatarabuelos, a las y los ancestros¹⁵.

¿Es lo indígena una identidad o solo una categoría político-social?

¿B realmente se considera indígena? Al entrar en su biografía de Instagram¹⁶, la estructura de su presentación inicia con su nombre “+ /Indigenous Purépecha”, sin embargo, en la mayoría de sus publicaciones se refiere a pichpiricha y comunidad purépecha, dejando de lado la palabra indígena. B nos cuenta que habla inglés, purépecha y español porque desde niña convivió con las tres lenguas, dice que las aprendió con mucha naturalidad, y al preguntarle de donde se sentía parte contestó: de la Sierra Purépecha, Comachuen. Por otra parte, en el texto anterior que comparte B, la autora nos habla de si fuera posible, simplemente sería *tutunakú* sin ninguna otra categoría -como lo indígena-

¹⁴ ¿El estado les robó una identidad y les despojó?, ¿o les impulsó la carga de ser indígenas a raíz de su cultura?, ¿cómo entonces se responde al yo soy *tutunakú*, purépecha, mazahua, etcétera, cuando lo indígena se ha vuelto necesario para identificarse con los otros?

¹⁵ El artículo destaca la importancia de erradicar el discurso vasconcelista que habla de una “Raza cósmica”, y la idea del mestizaje que ha sido impulsada por los gobiernos federales, locales y municipales, y ahora con el de la Cuarta *Transformación*, quien no solo ha despojado de su territorio a diversos pueblos a costa del capital, sino que ha puesto en venta las tradiciones y formas de vida de estos pueblos. Para mayor información, véase [1].

¹⁶ Es una red social para contenido visual y una aplicación de fotos para teléfonos móviles. Esta plataforma nació con la idea de ser una comunidad para compartir imágenes y vídeos de corta duración e interactuar con personas afines a tus intereses (seguidores).

Entre historias y representaciones: repensando la palabra indígena.

para ser aceptados por el Estado Mexicano. Si lo indígena es impuesto como una identidad, recuperamos a Hall (2003) quien expresa que la identidad funciona como zona de identificaciones y adhesión por su capacidad de exclusión -de dejar fuera- algo y el establecimiento de una jerarquía, por ello la constitución de la identidad es un acto de poder. El uso político, social y económico de la identidad indígena como estrategia de unificación para el estado-nación mexicana.

“En un mundo sin Estados, la categoría “indígena” deja de tener sentido”.

(Coppel, 2022, cita a Aguilar)

Navarrete (2008) explica que se concibe a los indígenas como una “minoría” claramente distinta a los mestizos, quienes supuestamente son la “mayoría” de los “mexicanos”. Esta concepción ya coloca a los indígenas en una posición subordinada, definidos y señalados por sus diferencias con los demás mexicanos: son ellos los que hablan idiomas distintos a la “lengua nacional” el castellano; son ellos los que tienen costumbres diferentes, los que se visten de otra manera, son ellos los extraños en ciertos espacios, son ellos nuestro pasado, los que no se han “integrado”¹⁷ plenamente a la nación y a la mayoría mestiza. Por eso esta minoría indígena constituye un problema para México, el cual debe ser resuelto integrando a los indígenas a la nación, haciendo que sus formas de vida se conformen a la norma definida por el mestizo. B, nos contaba que una de las expresiones que cambiaría de la sociedad es la percepción que se tiene de la indigenidad e ideas del progreso, ¿A qué tipo de progreso se refería? Nos miramos y pensamos si nuestros ojos están educados al progreso occidental, ¿qué tipo de aspiraciones o necesidades tiene B?. El abandono de la lengua, otro tema que surgió en la entrevista, considera es un fenómeno muy normal por ideas del falso “progreso” y discriminación. ¿Cómo han llegado los cambios de la modernidad a su comunidad? ¿Cómo y de qué manera ha significado la comunidad purépecha lo “de afuera y lo exterior”?

La venta de textiles

Lo que más le gusta a B de la cultura en Michoacán es el arte popular y la cosmovisión purépecha, tres características importantes para ella sobre su cultura son la lengua, la indumentaria, las ceremonias y los rituales. Ella coordina el proyecto local de la meseta purépecha desde una página

¹⁷ ¿Qué es lo integrado? ¿El abandono de la cosmovisión de su propia cultura?

de Instagram, enfocado en venta y difusión textil, siendo su red social la principal herramienta para dar a conocer su cultura y ofrecer los productos mediante imágenes de las prendas textiles, nos hemos cuestionado desde la reflexión sobre si ¿la categoría indígena es lo vendible? ¿Qué prendas están a la venta?, ¿que se vende, la prenda o el significado que trae consigo? ¿A quién corresponde o no la venta de prendas textiles de la meseta purépecha? , ¿habrá una exotización de las culturas con el fin de vender?, ¿Por qué se logra exotizar una cultura y hacerla vendible?, ¿porque se mueve dentro de lo indígena? ¿Por qué la gente adquiere esto? ¿Existe algún filtro para decidir a quién se le vende -o no- sus creaciones textiles, o estas se encuentran a la venta para todo el público?.¹⁸

El contraste: Del museo a la realidad

B escribe: “K’umanchikueca/ hogares

Es diferente. Es nuestro. No es malo o feo, es diferente. Que no se metan en nuestra cabeza con el ideal de casa o forma de vivir” (Alonso, 2021).¹⁹

Esta publicación nos movió en distintos sentidos lo visto en los museos, por un lado, en una sección del museo la Grandeza de México observamos una maqueta en miniatura de la cocina mexicana, esta muestra un diseño meticulosamente planeado sobre el orden de los utensilios, el lindo dúo de la mesa y sillas acolchadas, la armonía en los colores de paredes y el piso, así como la decoración de plantas y pinturas con paisajes de flora y fauna.

Por otro lado, las fotografías con las que B acompaña su escrito son botes-latas hechos macetas, y macetas sobre ladrillos enlazados uno tras de otro en orden, sucesivamente hay ollas de barro acomodadas sobre una tabla de madera y caja de plástico; son canastos colgados en una pared de madera y otros artículos como cuerdas, una escalera, un reloj y plantas; son pedazos de telas y listones de colores vibrantes, encima de una silla de madera.

Podemos ver que en los museos el lenguaje influye con expresiones desde lo pasado, se teatraliza y romantiza la vida del indígena, mostrando lo “bonito”, la tradición y riqueza cultural, presentando el cómo es, podría o debería ser lo “indígena” , como únicas representaciones de la esencia “pura”.

¹⁸ Partiendo de que es una página comercial abierta a todo usuario de *Instagram*.

¹⁹ Post del *Instagram* personal de B.

Navarrete (2008) explica que otra visión generalizada de los indígenas en México, es su marginación económica y social. Las imágenes que nos vienen a la mente son de hombres y mujeres, ancianos y niños empobrecidos, ya sea que vivan en comunidades rurales aisladas y atrasadas, “como han vivido desde hace siglos”, o que, por el contrario, hayan emigrado a las ciudades para trabajar. Es por eso que en nuestra sociedad la palabra indio se suele asociar con el estigma de la pobreza, el atraso y la ignorancia. Así, los indígenas son concebidos como un grupo al que se le debe ayudar; pues constituyen un “problema” para México que corresponde solucionar a los no indígenas. ¿Qué papel juega el museo en la representación del indígena y la marginación?

Entonces, ¿eres o no purépecha?

En un post de *Instagram* aparece una imagen de B caracterizada de catrina, hemos decidido presentarlo por un gran interés en lo que escribe, porque nos muestra la multiplicidad de las identidades que pueden habitar en cada sujeto. No es malo, no es bueno, simplemente es, reconocer que un día somos y otro no según el modo de concebir la realidad y cosmovisión propia de cada individuo. B escribe que la catrina realmente no la representa y es una tendencia en los últimos años, folklorizando la cultura, pero también añade “que en esta vida estamos de paso y es parte de nuestro andar” (Alonso, 2020)²⁰. Al final, de acuerdo a Vich (2005) la identidad no es dada por la naturaleza, es un proceso de asimilación y aprendizaje cultural interminable, es un semblante, un rol que cumplimos y que va transformándose con el tiempo. Es un performance²¹ dado que la identificación nunca es total y durante la repetición de aquel modelo, el sujeto tiene el control sobre la producción de sus variantes, motivos por los cuales ningún sujeto tiene una sola identidad, esta se multiplica y disemina en distintas posiciones, presenta el autor el siguiente ejemplo: uno puede ser peruano, pero también negro, pero también desempleado y mujer.

Entre contrastes y vivencias

Los relatos que aparecen en este apartado nos han dado herramientas para cuestionar y re-pensar las narrativas que hemos encontrado en los museos, cuestionarnos el papel que hemos fungido en la

²⁰ Post de Instagram del perfil personal de B.

²¹ Performance es una palabra de origen Inglés que significa actuación, realización, representación, interpretación, hecho, logro o rendimiento. La palabra performance viene del verbo inglés to perform que significa realizar, completar, ejecutar o efectuar.

investigación y también, por qué no, el vínculo en los encuentros.

La informante, una mujer de 22 años, estudiante universitaria, hija menor de tres hermanos, descrita así misma como descendiente Mazahua, proveniente del Estado de México, específicamente del municipio de Ixtlahuaca en la localidad de San Pedro de los Baños, es a quien nos referimos durante este pequeño subapartado.

El encuentro se dio de manera inesperada, una de las integrantes del equipo, compartía alimentos con ella, se charlaron temas diversos que poco tenían que ver con la investigación. Y en esa interacción aparecían las vivencias familiares y entre ellas la experiencia de provenir de una familia hablante de una lengua originaria (Mazahua). Punto que convergió en el interés de saber la relación que tenía con esta ascendencia. Posteriormente a esta primera interacción siguieron muchas más, a las cuales llamaremos “pláticas banqueteras”²², es decir no había grabadoras, ni preguntas ensayadas, simplemente una charla, nos juntábamos en las tardes a tomar café casero, compartíamos las comidas cuando había un tiempo libre.

¿Qué papel tiene la comida?

Para este momento las interacciones se daban compartiendo la comida, en un principio, se pensó que el camino de apertura para el acercamiento fue cuando nuestra informante relató la pérdida de su padre, sin embargo, compartir la mesa fue lo que abrió caminos para el vínculo y posteriormente la amistad.

La comida adquiere un proceso de preparación en donde la mayoría de las mujeres participan, y platican en la cocina. La comida aparece como una posibilidad de creación de un vínculo, los platillos y postres de la abuela, las comidas que su madre le hacía a su padre, las comidas de su padre en las fiestas. Un rechazo a la ofrenda del otro es un rechazo a los afectos que van ligados a esta comida.

La comida apareció aquí como un artefacto metodológico que permitió acercarnos, crear un espacio en común. ¿Por qué hablamos de artefacto y por qué la comida se convierte en uno? Es necesario

²² Me cuestiono ¿qué es la formalidad? ¿desde dónde está mediada con un distanciamiento del otro en posición investigador-informante? ¿Esta formalidad se refiere a objetividad? Pláticas que se dan sin un intermediario, sin la angustia de la grabadora, en donde se habla de todo, se combinan tiempos, vivencias y experiencias, pláticas que te dejan ver al sujeto en su cotidianeidad y en la dinamicidad de su biografía.

mencionar que la antropología clásica prepondera herramientas sobre otras en el trabajo de campo, las bitácoras y las entrevistas, los registros y ciertas voces, pero ¿qué pasa con las interacciones cotidianas, no se produce en estas un cambio, una transformación y un conocimiento²³?

De esta manera los artefactos metodológicos podemos entenderlos como aquellas interacciones del Yo del investigador y el Yo del informante. Frente a la angustia del ¿Cómo acercarme? Expande sus horizontes a la emergencia del encuentro con el otro, de esta manera considera tomar las posibilidades aparecidas en el campo para acercarnos al otro en un espacio en común. Aparece entonces un proceso constante de negociación, ya no con el “objeto de investigación” sino son un sujeto que aparece vivo, múltiple y dinámico, con intereses y afectos, un sujeto que vive y cuenta su vida desde sus experiencias.

Este es un punto importante pues la informante dentro de estos relatos, abre el camino a cuestionar la imagen cristalizada de lo que hemos entendido por indígena. Entre los encuentros menciona una particularidad a la pregunta: ¿te consideras Mazahua?

Si y no, soy descendiente de una familia Mazahua, sé que en parte soy Mazahua, no solo por la familia de mi mamá, sino también por la de mi papá, pero yo no hablo la lengua así que no, o tal vez no tanto, yo creo que para considerarte una Mazahua debes hablar la lengua, por eso yo digo que soy descendiente.

En su historia su abuela materna es la que aún habla la lengua, su madre en cambio solo la entiende, pero no la habla, ella por otro parte no la habla ni la entiende.

En este sentido la lengua aparece como una característica innegable de ser mazahua²⁴. Aparece entonces de nueva cuenta la cuestión de la lengua, este entendimiento para inscribirse Mazahua no deviene desde una experiencia singular, sino más bien desde una construcción sociocultural en la

²³ Conocimiento del otro, pese a la angustia que genera esa diferencia, una inquietud y curiosidad de saber del otro.

²⁴ Así la lengua parece como una característica indudable de lo otro, detrás de esa máscara indígena, la lengua aparece como característica inmaterial del sujeto adscrito como indígena, y esta relación ha permanecido y sido como verdadera, así como cuestionada en variadas investigaciones culturales.

mirada que detona en el otro, y que se ha acuerpado en los sujetos. El interés con nuestra informante fue precisamente su ascendencia de una familia mazahua, creyendo erróneamente, que ella se enunciaba como indígena.

La colonialidad es un dispositivo que ha facilitado la opresión estructural y transversal contra los pueblos indígenas, lo que significa que la colonialidad está institucionalizada y diseminada en la práctica de la sociedad y el Estado en general, puesto que se "respira diariamente" en el trato de las instituciones, gobiernos y funcionarios de un determinado país; se proyecta en los medios de comunicación, en el sistema educativo, en el lenguaje cotidiano, etcétera, pero, sobre todo, ha sido incorporado en el habitus de los sujetos colonizados. (Garsón, 2013)

Nos cuestionamos constantemente la incorporación de lo indígena en nuestro lenguaje, entendimiento y representación, ¿de dónde viene? En este sentido vuelve a parecer una de las nociones que hemos dado vuelta y repensado en el trabajo de investigación: ¿Qué es ser indígena? ¿Quién es el indígena y quién no?, ¿quién define estas categorías?, ¿qué criterios tomamos en consideración para nombrar lo indígena?

En la mujer Purépecha (del apartado anterior) la lengua es un elemento importante para nombrarse purépecha, la lengua la conecta a su cultura y a su particular cosmovisión y transmisión de conocimientos. Según la informante de este apartado, la lengua también es un elemento importante para enunciarse como Mazahua, ¿pero es la lengua un factor significativo para decidir quién es y quién no es un Mazahua, un Nahua, o un Purépecha?

Al interesarnos por lo indígena no hemos preguntado directamente a las informantes su opinión respecto a este término, en cambio, tomamos un camino diferente en el que vislumbramos la lengua como una característica de inscripción de pertenencia, así como una categoría que nos hablaría de la noción de indígena. Nos preguntamos, ¿qué tan inscrito está en nosotras la palabra indígena? ¿Cómo la hemos relacionado con las mismas características que se han construido socialmente alrededor del otro nombrado indígena? ¿Desde dónde y cómo la lengua comienza a perfilarse como un elemento de inscripción? Esto nos hace pensar en el proceso de colonización, el otro no castellanizado tenía que ser colonizado ya no solo por métodos violentos sino también simbólicos y ¿qué hay más simbólico que el lenguaje?

Entre historias y representaciones: repensando la palabra indígena.

Un estudio expuesto por la COPRED (Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación en la CDMX) nos relata que hay que tomar en cuenta tres elementos esenciales para ubicar quién es una persona indígena en la actualidad, esto es por:

- a) El manejo de una lengua indígena,
 - b) la autoadscripción (es decir, reconocerse como tal) y
 - c) la pertenencia a un hogar donde hay una persona que habla una lengua indígena.
- (2015)

En este sentido la lengua aparece como una característica porque puede ser cuantificable, se tienen registros de cuántas personas son hablantes de Mazahua, del Náhuatl, o del Purépecha. La lengua se usa como característica para inscribirse y nombrarse perteneciente a una identidad, pero no cualquier identidad sino una que también se sustente en la conformación de una comunidad, de un grupo de personas que compartan las mismas características, porque es allí en donde la identidad se sustenta en los registros oficiales. Las comunidades o pueblos indígenas se volvieron unidades concretas y solidificadas del ser como vivencia, las identidades y la lengua como indicador para ser llamado indígena.

¿Qué implica ser Mazahua?

“Bueno, una vez mi abuela me dijo que las trenzas son parte de las Mazahuas, me dijo que las trenzas las conectaban con la tierra, si yo fuera Mazahua creo que tendría que utilizar trenzas, faldas tejidas, cocinar y hablar Mazahua, las enaguas les llaman, pero no, a mí no me gusta peinarme así, yo utilizo pantalones y blusas diferentes.”

Aquí aparece otro elemento importante, un elemento que lleva a pensar en la visualidad y en la representación. Hay un constructo de lo que es ser Mazahua, una imagen que les identifica y lleva a repensar en las imágenes detrás de las vitrinas de los museos, imágenes cristalizadas, en los tejidos, en las máscaras en las mujeres vestidas con “trajes típicos”, pero, ¿Si las mazahuas no tuvieran su vestimenta, su lengua, sus peinados o su comida, dejarían de ser mazahuas? ¿Qué es aquello a lo que

los sujetos se aferran que les hace inscribirse en tales identidades? ¿Qué les hace llamarse mazahuas? Es vital recordar que la identidad es movable, viva y cambiante, misma que no puede ser fija ni total para tratar de explicar que es una persona en su totalidad.

En su relato la abuela una mujer Mazahua, que viste, habla, se peina y cocina como mazahua, es la representación de esa imagen y es a través de esta que ella se inscribe como descendiente.

Pero Amsel plantea no vivirse en la lengua, en las indumentarias o en las costumbres, ella se vive diferente, cuestiona su cultura: ella es descendiente y en ese sentido el uso de su identidad coloca una distancia de las mazahuas, un sí y un no conviviendo en su biografía, porque con sus acciones cuestiona si hay una única forma de vivirse mazahua: si trenzamos nuestro cabello, si nos vestimos como ellas y hablamos mazahua ¿Podríamos convertirnos en mazahua? La identidad va más allá de características como la indumentaria, la lengua y las costumbres, el “ser” está ligado a procesos más subjetivos e incluso me atrevería decir a lazos y vínculos, más que características específicas.

Ella tiene un vínculo con su abuela a través de esa lengua que no entiende, de los peinados, de su comida y de la encarnación de lo mazahua. Simplemente en las decisiones del no vestirse, peinarse o hablar, denota una nueva forma de vivirse mazahua, de plantear su identidad sin que la descendencia de esta comunidad originaria sea el protagonista o se contraponga a lo demás, porque ella es muchas cosas más, es estudiante, es hermana, es lectora, escritora, es mujer, es mazahua, en una constante convivencia.

Explora la posibilidad de vivirse con pantalones, con el cabello corto, con blusas diferentes, no solo en lo que se dice del ser. Evidencia un constante ir y venir de su identidad, conformada por múltiples elementos. Es un cuestionamiento directo a su cultura y el deber ser, que choca con aquellas narrativas construidas desde una mirada antropológica. Describe una identidad caleidoscópica, múltiple y movable, se vive y corporaliza desde este caleidoscopio en donde el ser está complementado con múltiples elementos que parecieran contrapuestos entre sí, pero que están, existen y conviven, dentro del sujeto, en la cotidianeidad y en las experiencias que marcan su biografía.

Los relatos de la informante nos presentan una imagen del ser Mazahua, que es incorporada desde

nuestro imaginario, que empata con lo que entendemos como indígena, la clásica imagen de la mujer revestida con indumentarias, una representación que aparece en nuestra mente que no solo habla de la mazahua sino de lo indígena incorporado mediante procesos que plantean formas homogéneas para comprender, asimilar y re-organizar la validez de los saberes y experiencias de los otros. Este contraste de la visualidad de la infórmate y la descripción de la visualidad de su abuela hacen pensar en las influencias de los pensamientos y construcciones sociales en el cuestionamiento constante de la mirada a la diferencia.

(Des)encuentros entre ser y no ser. ---- Yajö, decuana.

Encuentros, desencuentros, tensiones, redes que se tejieron a través de las palabras intercambiadas entre mujeres. Paisajes narrados, otros habitados desde diversos recursos como los recuerdos de Yajö, mapas que plasman su lugar de origen e incluso que transitan su propia lengua materna (decuana). Escenarios y recorridos distintos a la Ciudad de México que tomaban un sentido completamente fuera de nuestra cotidianidad, de la vida citadina.

El contacto con Yajö se estableció a partir de que una de las integrantes del equipo fue su roomie por un tiempo. El interés de colaborar fue mutuo, tanto de su parte hacia nuestra investigación, como de nosotras hacia ella, pues es preciso mencionar que Yajö es una mujer venezolana proveniente de una comunidad etno-hablante e indígena del Amazonas, llamada Decuana, así como Licenciada en Antropología por la Universidad de Venezuela y Maestra en Lingüística por el Centro de Investigaciones de Estudios Superiores en Antropología Social en la Ciudad de México (CIESAS).

Se estableció el acuerdo de que ella colaboraría con nosotras en esta investigación a través de una serie de encuentros que nos permitirían escuchar su historia de vida, así como nosotras ayudaríamos con su proyecto personal para la preservación y promoción de su lengua materna, nuestro papel en esta petición era simplemente ayudar a grabar una serie de cápsulas en donde ella contaría un poco de la forma de vida dentro de su comunidad a través de cuentos, con los cuales pretende llegar a los infantes.

Los encuentros comenzaron a transitar y pronto se dejaron ver empapados por los espacios, algunos más complejos que otros, pero que al final logramos recorrer juntas. Durante el primer encuentro

nosotras como investigadoras esperábamos escuchar de ella su historia, para que nos guiara a rastrear otras preguntas, las cuales clarificarían un poco nuestras interrogantes en torno al uso de su lengua materna, la convivencia con el castellano dentro de los contextos ciudadanos, otras comunidades indígenas del Amazonas e incluso su propia relación con ambas lenguas. Mientras que Yajö esperaba una típica entrevista llena de preguntas donde ella pudiera responder con la “verdad”, por lo que en un principio nos habló desde la Academia, evitando así partes de su propia historia, el haberla enfrentado a otro tipo de entrevista, en donde como tal no hubo preguntas, pero si respuestas, provocó que se posicionara evasiva, crítica y desde un lugar del saber académico positivista.

Fue de esta manera que el primero de nuestros encuentros, estuvo lleno de saberes aprehendidos y encarnados en los discursos de nuestra informante, dejando una sensación de lejanía e incomodidad. En algunas ocasiones, cuando Yajö se permitía desplegar un poco hacia su experiencia, de pronto abandonaba ese camino y se interrumpía diciendo: “No estoy siendo objetiva, hay que analizar cada caso en particular” o bien en su defecto, “me estoy yendo por otras ramas”. ¿Acaso ella creía que nosotras la buscamos con el objetivo de que ella fuera una asesora epistemológica más y no nuestra entrevistada? ¿Qué es lo que resguardaba tan sigilosamente dentro de estas ramificaciones?

No pudimos evitar pensar en el concepto de “Rizoma” de Deleuze y Guattari, pues tal como ellos proponen en *Capitalismo y Esquizofrenia* (1973), nos permitió observar de cerca “una imagen de pensamiento”, que no tiene centro, sin embargo, en el caso de Yajö, partía de sus saberes académicos, mismos que se anteponían a su propia experiencia, ¿cómo movernos de aquella posición de jerarquización de saberes y experiencias validadas? ¿Cómo desprenderse de lo aprendido si eso supone ser lo correcto? Sobre la mesa se desplegaban constantes resistencias y ambigüedades dentro de su propio discurso, pero ¿cómo saber qué había detrás de estas?

Otro de los puntos sumamente interesantes que se desplegó dentro de los caminos que Yajö recorría entre los diversos rizomas que conforman su experiencia, fue al narrarnos un pasaje de su historia en el cual la discriminación tomo un lugar importante, una de las primeras experiencias en torno a este fenómeno fue en Puerto Iyacucho, la capital del Amazonas, en donde ella acudía a la escuela para aprender el castellano y recibir educación básica junto a otros niños de otras comunidades indígenas residentes en la selva amazónica o cerca de la ciudad. Ella nos narró cómo un grupo de niños se burlaban de ella por ser etno-hablante. Dicha situación nos abrió el panorama y nos permitió reflexionar que el fenómeno discriminatorio también está presente entre personas que pertenecen a grupos social y racialmente similares, no es exclusivo de grupos radicalmente diferentes, sino que

basta con alguna sutil característica o diferencia para ejercer y posicionarse desde un lugar de poder o superioridad. ¿Acaso hablar castellano en lugar de una lengua los hacía ser menos indígenas y estar más cerca de ser blancos? ¿Hay quienes son más o menos indígenas que otros?

Hay una lógica colonial detrás de esto (a pesar de que se dé por sentado que aquella época ya está en el pasado) no sólo por la aspiración a querer ser otro sino por desprenderse de lo que otros suponen que un sujeto es en esencia. Es por ello que las “Identidades actuales deben entenderse como resultado del proceso de colonización y no solo de expresión de una diversidad de comunidades locales que forman, cada una de ellas, un pueblo distinto. (Bonfil, 2006;50).

Debemos tener en cuenta que Yajö también se encuentra inscrita en estas lógicas coloniales, pues si bien, en un primer encuentro, ella hablaba desde el lado de la Antropología clásica, en dónde mencionaba que las comunidades indígenas de su país estaban sumamente atrasadas en cuanto a derechos de reconocimiento cultural, lo que más nos llamó la atención fue el uso de la palabra “atraso”. Contextualizando un poco más en lo que nos comentaba, ella hacía una fuerte comparativa entre la forma en que se manejan los derechos de las comunidades indígenas mexicanas y las de su país, especialmente las que residen en el Amazonas. En este tramo de nuestra entrevista, ella constantemente se alejaba del término indígena y sólo lo usaba para referirse a su comunidad u otras, situación que contrastaba al decir que ella no se considera indígena, sino decuana. ¿Quién dice quiénes son indígenas? ¿Quién puede hablar de las comunidades indígenas y que hace válido el propósito?

Todo esto nos llevó a reflexionar respecto a las formas en cómo nos nombramos y nombramos a aquellos que no son “yo”. ¿Qué es lo que hace que Yajö se separe de su comunidad? ¿Desde dónde habla cuando ocurre este distanciamiento? ¿Por qué surge este distanciamiento? repensar las formas en cómo una puede retomar el discurso de otros, también es nombrarse; “... (hablar en el otro, con el otro, contra el otro, con las voces del otro en uno, todo en un mismo acto de habla)” (Rufer,2012;78), es por ello por lo que hablar va más allá de uno mismo, estamos contruidos, al igual que atravesados por el discurso de otros, cada uno desde su otredad, por lo que de igual forma nos pensamos desde las voces externas.

A palabras de Laura Quintana:

“Lo que los movió no fue la fuerza del mejor argumento, sino el deseo de ser de otro modo, el reconocimiento de ciertas condiciones de precariedad compartida, los afectos de fragilidad y solidaridad, desde la evocación también de historias fallidas de su pasado: al cruzar su pasado con su propio presente; al asumir esos fragmentos de pasado derrotado como inspiración para seguir actuando, recusando las identificaciones compactas del campesino ignorante, del pobre incapaz de reflexionar sobre sus problemas y sus razones” (Laura;2020)

Yajö no se aisló de lo que conformaba su historia y la de sus compatriotas, hizo posible la confrontación de la Historia en un mismo sujeto, pues intentó ser objetiva, como la Academia le enseñó, en el campo de la antropología y lingüística, mostrándonos otra forma de ser indígena, diferente a la representación que estamos acostumbrados a encontrarnos en los museos, pues para hablar de su comunidad debía de alejarse del fuerte significante de este constructo, pero lo utilizaba en los momentos adecuados para no solo nombrar a su comunidad u otras, sino que ella insistía que teníamos que revisar caso por caso, nombrar desde lo general, lo indígena, era lo más adecuado y seguro, dentro de lo políticamente correcto.

Al tomar en cuenta la vida profesional de Yajö, nos enfrentó a lidiar con un prejuicio que resonó en nosotras, en cuanto a los lugares que ocupan los indígenas dentro de la sociedad. Si bien pudimos pensar en un primer momento que su entorno fue privilegiado desde la oportunidad que tuvo al acceder a la educación, así como de viajar y de hasta vivir en una zona del sur de Tlalpan, pronto nos dimos cuenta de que no podríamos pensarlo como un privilegio, ya que no solamente es resultado de los programas gubernamentales creados para sujetos provenientes de comunidades indígenas, sino también, que estas posibilidades han sido resultado de su esfuerzo y dedicación.

Yajö tuvo que ceder a que estos programas la llamaran indígena, para aprovechar las oportunidades y tomar aquello que por ley le corresponde, como es una matrícula, el derecho a estudiar, así como acceder a oportunidades de igualdad. Al mencionar que Yajö cedió a que la nombraran indígena, no queremos proponer que se contradice, más bien queremos pensar en las ambigüedades en las que se puede habitar el ser o no ser, así como los posibles usos de la enunciación. Indígena o no, parte del uso de la identidad, teniendo previsto que esta misma es un constructo, una estrategia del Estado-nación para unificar, por lo menos en los sentires de la población, sin olvidar que también es vista como parte del patrimonio cultural.

Más que aceptar el juego de las políticas sociales a las cuales para acceder se debe cumplir y adaptarse a ciertas características, ciertamente no hace que un grupo que la sociedad vulnerabiliza se vuelva privilegiado porque hasta el hecho de tener acceso a eso surge de la importancia de nombrar, tal es el ejemplo de la constitución que a través de sus artículos ratifica los derechos, de cada uno de los

ciudadanos. Lo indígena no es solo lo que se piensa, lo indígena se puede vivir de distintas formas no se tiene que forzar desde la homogeneización. A lo largo del tiempo la Historia ha sido contada por los vencedores, omitiendo las historias de aquellos que padecieron su victoria. Con palabras de Echeverría, "...el re-encuentro de las dos opciones básicas de historicidad del ser humano: la de los varios "orientes" o historicidad circular y la de los varios "occidentes" o historicidad abierta."(Echeverría, 2000,20)

La lengua tiene sonido, la Historia ha sido contada desde los vencedores, se narra a los sujetos desde los términos occidentales, pero parece ser que "lo personal es político" al denotar incomodidad en la posición en la que se encuentra el "indígena", el de "otra cultura" que no está en sintonía con occidente; que recuerda las rémoras del pasado. En ese sentido, aparecen demandas desde el vivir, para demostrar como en lo indígena se encuentra un juego político, reivindicando el término: sujetos viviendo dentro y fuera del mismo. Hay una deuda histórica que se está saldando a partir las nuevas generaciones, el discurso de los colonizadores ha inundado la memoria colectiva de los sujetos, con discursos que aún se encuentran vigentes y se encarnan en la subjetividad de la sociedad, por lo que nos surge la siguiente pregunta, ¿Por qué a pesar de la violencia que se ejerció durante el proceso de conquista, prevalecen estos discursos, desde términos como lo es indio e indígena?, que terminan por categorizar, minimizar y violentar a los sujetos. La forma en la que nos enseñaron a ver el mundo parece que ubica el valor de los sujetos ya sea en qué tan blanca es su piel, o qué tan blancos son sus conocimientos, porque esos son los correctos y por ende representan la verdad absoluta del mundo, estigmatizando y condenando así a la marginación de todo lo que representa históricamente la figura del "indígena".

Es interesante ver cómo la memoria aparece y es pensada desde lo superficial, se dice que ésta le pertenece al pueblo, que se construye a partir de los más, sin embargo, es preciso preguntar ¿Quién construye las memorias? ¿Es el Estado-Nación, el cual legitima las historias que se plasman dentro de la historia oficial? ¿Son los pueblos pertenecientes al Estado-Nación, los cuales se abordan desde procesos colectivos? ¿Desde dónde se piensa la memoria colectiva dentro de la historización del Estado-Nación?

Las memorias se desarrollan alrededor de coyunturas históricas en común para los habitantes del Estado-Nación, sin embargo, es preciso mencionar que estos hechos no impactan de la misma forma

las diversas regiones y distintos lugares de los países, teniendo en cuenta su contexto particular. Es de esta manera que reflexionar desde lo que representan las memorias colectivas y la forma de historización se vuelve sumamente compleja, pues casualmente se crean espacios dentro del imaginario social para hablar sobre los acontecimientos y coyunturas históricas legítimas. Cabe entonces preguntar: ¿Cuál es el verdadero lugar de la memoria? ¿Cómo se juega ésta en los museos donde prevalece un constante discurso sobre la memoria y la historia? ¿La memoria es también una estrategia o herramienta de los discursos que buscan reproducirse dentro del Estado-Nación?

Dichas preguntas nos surgieron a partir de uno de nuestros encuentros con Yajö, quien nos acompañó a la exposición “La Grandeza de México”. En este recorrido que hicimos a través de esculturas, aparadores y pinturas, ella constantemente repetía para sí misma “esto es parte de la historia y nada se puede hacer con ello.” De esta manera nos preguntamos al respecto sobre aquellas historias que se han perdido o que son disidentes de la Historia oficial. ¿Cómo recuperarlas y como no perder más?

Para dirigir la atención a ciertos puntos de interés, no se niega la veracidad de los hechos discursivos desde las memorias colectivas que inundan los museos, los libros de historia de educación básica, así como la discusión de la misma en lo cotidiano, sino que cuestionamos la pulcritud con la que se nos enseña a recordarlos y memorizarlos. Queremos reflexionar acerca de los usos de estas historias-memorias que se construyen fuera de la mirada y discursos de los sujetos que nombran, otorgándoles características esenciales.

Encontrarnos con Yajö, nos permitió ser testigos de la posibilidad de habitar lo indígena desde distintos sitios, también nos evocó a reflexionar de otra manera la memoria, pues regularmente la pensamos como una forma de nombrar recuerdos, fragmentos o pasajes de la historia de nuestras informantes, sin embargo ¿qué y a quién escuchamos cuando nuestras entrevistadas nos narran sus historias? ¿la historia que es contada desde la memoria colectiva ²⁵¿qué tanto es historia o Historia? ¿De qué forma repercute en la subjetividad de las historias de los sujetos, la forma en la que se piensa la memoria?

Es interesante reflexionar que de alguna forma se ha normado a esto que llamamos memorias colectivas, cabe preguntar ¿quiénes y por qué las normaron? ¿bajo qué lógicas se define lo que deben recordar u olvidar los sujetos? ¿Cómo se aprehenden estas memorias y se encarnan en los sujetos? ¿Cuáles son las estrategias políticas detrás de estas memorias colectivas normadas? Si bien, dentro

²⁵ Ideas de Memorias colectivas como deber social, (2010).

Entre historias y representaciones: repensando la palabra indígena.

de la forma más ortodoxa de hacer ciencias sociales “... la descalificación de la palabra nativa y la promoción de la del etnógrafo, cuya actividad parece consistir en hacer un desvío (...) con el fin de verificar que sólo él posee algo...” (Favret;2013) nos preguntamos ¿cómo podemos desarticular la forma en la que se naturalizan las memorias? ¿Cómo pensar el discurso sin romantizar o victimizar las condiciones de vida de los sujetos?

Pensamos en el final

Un vínculo nos une a esta investigación, un año, un tema: uno. Sin fin de lecturas confrontando nuestro ser. Pensamos en el final. Mil presupuestos, varios caminos que tomar. Caos. Confusión. Pasión. Revenderse el hambre por saber y conocer. Viene el final, más la única forma en la que podemos confrontar este sentir, este pensar, es a través de nuestra escritura, vayamos pues a pensar en el fin.

El interesarnos en el tema de lo indígena sin ser pertenecientes a una cultura que se clasifica dentro de estos parámetros, es algo que nos ha hecho ir con más cautela, aunque seguramente no nos salvaremos de cometer errores o presupuestos, creemos que de eso se trata una investigación: reflexionar, pensar y, aprehender de otro.

En esta investigación peleamos contra esta forma institucionalizada que se tiene de lo indígena, por eso hablamos de las ambigüedades del mismo término. Tuvimos que ceder ante el nombramiento de lo “indígena” o “pueblos originarios” para tratar de desarticular el discurso que se ha gestado desde el Estado-nación que lleva, por un lado, a la exotización de estas culturas nombradas “indígenas”, a la romanización y/o teatralidad de lo indígena, haciéndolo estético, capitalizándolo, transformándolo en “vendible”, ¿ante quién?, ¿quién compra lo “indígena”?, ¿para qué lo compra?, ¿por qué se logra exotizar a una cultura y hacerla vendible?, ¿por qué se mueve dentro de lo indígena? Por otro lado, se ha gestado en este mismo discurso una discriminación latente a estas culturas. Todo esto nos ha hecho reflexionar y pensar cómo aprendemos a ser ajenos al otro, esta es una de las hipótesis que se logra articular en esta investigación, cuando nos inscribimos al otro en nuestros términos, traducimos sus saberes y lo moldeamos para nuestro entendimiento, lo “exhibimos en un museo” sin preguntarle si quiere estar en una vitrina de cristal. Una visita por el museo indígena nos hizo dar cuenta de esto:

Al encontrarnos frente a la “máscara de borrado” para Semana Santa de la cultura Cora, perteneciente a Nayarit, nos hemos visto envueltas en un dilema en torno a su lugar en el museo, ¿por qué está aquí? Aclaremos esta pregunta. En el relato que nos hicieron los guías en la exposición de este museo, nos narraron que la máscara fue “recuperada” de un río cercano a esta comunidad. Lo impactante es que el rito llevado a cabo durante esta celebración se hace con estas máscaras, pero poco se sabe sobre cómo se realiza, e inclusive de la existencia de estas máscaras. La cultura Cora quemaba, borraba, ahogaba, trataba de desechar todo rastro de esta tradición con el fin de que no llegara a manos de sujetos fuera de su cultura. ¿Nuestra sorpresa? Encontrar este objeto en el museo indígena.

El hecho de que esta máscara esté frente a una vitrina de cristal con malformaciones a raíz de que fue

recuperada del río, la pintura ya gastada, entre otros trazos; nos deja pensando ¿es prudente que esté ahí sabiendo que el otro no desea eso? ¿Acaso esto no se vuelve extractivista? Parte del fenómeno del complejo exhibitorio, exhibir, mostrar, bajo el nombre de “recuperar”. Repetimos y reiteramos, escribimos al otro, lo exponemos en museos, estando ajenos a él, ¿pensarán acaso las instituciones estas nociones antes de poner esos objetos en vitrinas de cristal?

La estructura que nos da este espacio de los museos, la forma en la que están ordenadas, las piezas seleccionadas, solo nos hace abrir mediaciones sobre cómo se piensa esta curación. Es innegable en este punto que los museos son un espacio donde se alberga subjetividad, algunos se incomodarían si ven su cultura resguardada dentro de cuatro paredes y narradas desde el otro y no desde su misma cultura, otros lo verían como un medio para conocer a una cultura distinta, ¿realmente la gente se pregunta qué ve en los museos y qué narrativa ofrece? Al menos los museos que visitamos tienen consignas como “conservar y preservar el patrimonio cultural indígena” o, más cínicamente, narrando que estas exposiciones son “la grandeza de México”.

Parece que la ecuación es: *indígena es pasado y esto es “la grandeza de México”*, el legado, el patrimonio. Estos museos tienen envueltos en sí mismos un discurso indigenista, que construido desde pilares como José Vasconcelos o Julio de la Fuente Chicoséin, han tenido unas intenciones que podríamos tachar de loables. A través de un proyecto de integración nacional, apuntando a una “raza cósmica”, termina por homogeneizar la diversidad cultural, compactándola, borrando su singularidad, unificando sus voces y dejando de lado las problemáticas que surgen en cada cultura.

No es opción seguir pensando que México es “pluricultural” cuando la educación que se da a hablantes de lenguas vernáculas Latinoamericanas es a base del castellano, en la mayoría de los casos, esto lo podemos ver sobre los cimientos que se crea la Secretaría de Educación Pública (SEP) encabezada por José Vasconcelos, pues aquí surge el Departamento de Educación y Cultura Indígena, encargado de “unificar la nación” a través de una educación con mecanismo de integración a diferentes poblaciones. En este sentido apareció una forma de colonizar, introduciendo un saber occidental a través de la educación, pero esta alteridad étnica-lingüística no fue tomada en consideración sino a raíz de los movimientos de pueblos indígenas, los cuáles han tenido como una de sus demandas principales la implementación de una educación bilingüe intercultural (Cruz, 2011), esto nos habla que la enseñanza ofrecida en México ha sido mayoritariamente monolingüe por el

empleo del castellano en el desarrollo de actividades pedagógicas.

La investigación cualitativa realizada por Óscar Cruz Pérez, en “La castellanización y negación de la lengua materna en la escuela intercultural en Chiapas” (2011), expone el ejercicio de poder que se vive en el acto pedagógico de escuelas interculturales bilingües, específicamente se centró en la educación primaria de comunidades originarias; en esta investigación se expone cómo la enseñanza se imparte a través de la lengua hegemónica (el castellano) y esta idea se fue naturalizando a partir de que la mayoría de los docentes consideraban esta lengua como un “estorbo” por diversos factores, a esto se le agrega la exigencia de los padres de familia al preferir que sus hijos aprendan el castellano como segunda lengua, por sus experiencias de marginación y discriminación que han sufrido por ser nombrados “indígenas” y hablar su lengua materna.

Algo latente en las entrevistas y de lo que partimos, es haciendo un enlace de lo indígena con personas hablantes de una lengua “indígena”, sin embargo esta noción fue y es cuestionada incluso ahora: ¿La lengua es cultura? Esta pregunta ha dado origen al desarrollo de múltiples investigaciones culturales, y no pretendemos darle una respuesta conclusiva, pero hemos vislumbrado una relación entre lengua y cultura, así como lengua e identidad.

Dentro de la categoría indígena para ubicar a las culturas se utilizaban las características tales como el habla, las formas de vestir, el acento, color de piel, rasgos fenotípicos, etc., pero juega en un movimiento de categorización, en tanto que registra estadísticamente la diferencia, y paradójicamente niega ciertas culturas. Hablemos con claridad, lo que se rechaza es lo “indígena”, que aparece con tanta naturalidad dentro de culturas sobrevivientes a la colonización, y en paradoja, es aceptado desde la exotización, la capitalización y lo comprable-vendible.

Hablar de cómo existe un juego político entre nombrarse indígena y no, para usar los beneficios que esto otorga, reflexionamos en un primer momento como si estos fueran un “privilegio”, pero ¿por qué no usar ese beneficio que brinda el Estado-nación al nombrarse “indígena”? Ese juego, esas ambigüedades, son lo que quisimos abordar en nuestra investigación, esa especie de “identidad cultural” nos hizo caer en esta crítica a la identidad, desde autores como Victor Vilch (2005), Stuart Hall (1996), entre otros, dando cuenta que la identidad no es dada por naturaleza, sino que es un proceso de asimilación y aprendizaje, es construida desde múltiples formas, maneras, sabores, etc. La identidad es un performance dado que nunca es total, sabiendo esto preguntamos, ¿cuándo sé es indígena y cuándo no?, ¿hay quienes son más o menos indígenas?

Uno de los datos más fuertes que encontramos a raíz de tratar estas temáticas, es el valor funcional que ha adquirido el castellano para desarrollarse en la sociedad mestiza, esto causa que diversas culturas abandonen lentamente sus propios códigos lingüísticos, aún adentrándose a las grandes ciudades en busca de una “mejora”, se enfrentan al ser catalogados como “indígenas” y ubicados a raíz de ciertos patrones lingüísticos (léxicos, fonéticos, entonativos, etc.) o formas de vestir.

Una de las problemáticas que ha causado el deterioro en lo que compete a la identidad cultural, es el hecho de la emigración de estos poblados y pensar qué los ha llevado a integrarse al sistema capitalista neoliberal:

Si bien en algunos países las comunidades indígenas tienen personalidad jurídica propia, a veces derivada de la situación colonial anterior, en otras circunstancias se han desintegrado por la pérdida de sus terrenos, las difíciles condiciones económicas obligando a la gente a emigrar, así como por la incorporación a espacios urbanos en expansión, o múltiples otras condiciones que contribuyen a su transformación o desaparición eventual (Stavenhagen, 2010: 174)

En esta noción de civilizar, el tema de la educación hecho que naturaliza y prepondera el castellano ante la lengua materna, nos habla de un disciplinamiento que se hace ante una identidad étnica lingüística que los niños reciben de sus padres y es producto de una memoria histórica, ¿es acaso la lengua una forma en la que los pueblos han resistido a la colonización?, ¿es por esto que se enlaza la identidad cultural con la lengua?

El capitalismo ha instaurado en la sociedad contemporánea un afecto hacia el consumo, una vida organizada por lógicas utilitarias. “Para una sociedad que sobrevive en la periferia del hiperconsumo, y que organiza su vida social en torno al mercado, las lenguas indígenas no son más que rémoras del pasado que no tienen ningún valor y de las que es mejor deshacerse” (López, 2006:109).

La lengua es resistencia, porque es un “común” de las comunidades sobrevivientes a la colonización, parece ser que la lengua es algo que sobrevivió a esta colonización, pero ¿en qué lugar la sitúan los sujetos en su vida cotidiana?, ¿Se remite al ámbito privado o simplemente se le orilla a un olvido?, ¿qué tanto de la colonialidad está impregnada en la subjetividad de sujetos provenientes de

comunidades originarias y cómo resisten ante ello?, ¿cómo desarticular esto?, ¿cómo salvar a estas culturas de este genocidio lingüístico? Tristes realidades nos invaden, ¿cómo combatir ese sentimiento? Al menos en la escritura hallamos una forma de repensar estas temáticas.

Nos hemos topado con una pared al darnos cuenta de que estamos ajenos al otro, que basamos nuestra vida en una única forma de vivirla, que inscribimos saberes desde nuestras lógicas, estructuras y formas de vivirnos, desde nuestro ser “civilizado”. ¿Realmente se puede salir de lo social? Creemos que la respuesta es no, pero al menos intentamos rastrear una posible respuesta. Rechazamos el conocimiento del otro, lo seccionamos y diseccionamos en museos, en saberes, pero ¿qué hacer si la educación que nos marcan los libros de texto es así?, ¿si la historia que se cuenta posiciona al “indígena” desde un lugar que nadie desea tomar? Desarticulemos lo naturalizado. Podemos tomar partido desde las investigaciones que realizan las ciencias sociales sobre cómo se escribe lo que tiene que decir el otro:

La superioridad asignada al conocimiento europeo en muchas áreas de la vida fue un aspecto importante en la colonialidad del poder en el sistema-mundo. Los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados. Desde la Ilustración, en el siglo XVIII, este silenciamiento fue legitimado sobre la idea de que tales conocimientos representaban una etapa mítica, inferior, premoderna y precientífica del conocimiento humano. Solamente el conocimiento generado por la élite científica y filosófica de Europa era tenido por conocimiento "verdadero", ya que era capaz de hacer abstracción de sus condicionamientos espacio-temporales para ubicarse en una plataforma neutra de observación. (Grosfoguel y Castro-Gómez, 2007: 20)

Combatamos ese estar “ajenos al otro”, ese borramiento de saberes, tratando de tener una metodología no con un protocolo fijo, no con preguntas cerradas, sino con una escucha activa que exige y requiere un intercambio. Usemos las herramientas que tenemos a partir de lo que los sujetos nos pidan. En un mundo con tanto ruido, ¿cómo aprender a escuchar?, ¿cómo aprender a redactar?, ¿cómo no hacer el oído sordido ante el otro, ante la desigualdad, ante el caos y, por último, ante aquello que se naturaliza? Gracias por escuchar, o leernos, con estas palabras que marcan el final de nuestra universidad.

Bibliografía consultada:

- Alonso, Beth. (2020) Recuperado por: <https://www.instagram.com/p/CHG6MYZDh2g/?igshid=YmMyMTA2M2Y=>
- Alonso, Beth. (2021) Recuperado por: https://www.instagram.com/p/CKMfYx-j_IQ/?igshid=YmMyMTA2M2Y=
- Azanzazu López, Carlos Uriel, Bahamon Cardona, Carlos Augusto y Beltran Cardona, Diego Felipe. (Noviembre 2017). “Narrativas Museográficas Interactivas” en Instituto Tecnológico Metropolitano, Trilogía Ciencia Tecnología Sociedad, Vol. 10, núm.19.
- Baz, Margarita. (1994) “Reflexiones sobre la propia implicación con la problemática. B implicada”, Metáforas del cuerpo. Exploraciones sobre la subjetividad de la mujer con base en el discurso de bailarinas Tesis de doctorado, UAM-X., pp.142- 146.
- Bennett, T. (2013) El complejo expositivo. Recuperado de https://issuu.com/marialightowler/docs/tony_bennett_-_el_complejo_expositivo
- Bergalli Russo, Roberto y Rivera Beiras, Iñaki. (2010). Memorias colectivas como deber social, Anthropos editorial, Barcelona
- Cano Aguilar, Rafael. “Lengua e identidad en Andalucía: visión desde la historia” en La identidad lingüística de Andalucía. Pp. 67-75.
- Coppel, Eugenia. (2022) Yásnaya Aguilar: La defensora de lenguas que imagina un mundo sin estados. MAGIS. Recuperado por: <https://magis.iteso.mx/nota/yasnaya-aguilar-la-defensora-de-lenguas-que-imagina-un-mundo-sin-estados/>
- COPRED. (2015). Pueblos indígenas y sus integrantes. Recuperado de <https://copred.cdmx.gob.mx/storage/app/uploads/public/5a1/efe/2d9/5a1efe2d9536d568189415.pdf>
- Cruz P., O. (2 de diciembre de 2011). “La castellanización y negación de la lengua materna” en la Escuela Intercultural de Chiapas. Estudios sociales y humanísticos, vol. IX (2). Pp.30-42
- De la Cruz, I.,& Mena, F. (2012). Las lenguas indígenas como espacios de diálogo intercultural. Recuperado por: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/7/3098/6.pdf>
- Sarah Corona; Olaf Kaltmeir. (2012). El habla, la escucha y la escritura. Subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial . En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales (55-84). Barcelona: Gedisa.

- Echeverría, Bolívar. (2010). “La modernidad y la anti-modernidad de los mexicanos” en *Modernidad y blanquitud*, Ediciones Era, México. Pp. 231-243.
- Echeverría, Bolívar “Malintzin, la lengua”, en *La Modernidad de lo barroco*, México, Ediciones Era, 2000. pp. 19-31
- Ernesto Licona. (enero-junio 2015). “La etnografía de los “otros” cercanos: la implicación antropológica en las metrópolis”. *Graffylia*, BUAP; año 13, núm. 20.
- Garsón L., P. Pueblos indígenas y decolonialidad: sobre la colonización epistemológica occidental. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1870-00632013000200016&script=sci_arttext
- Guber, Rosana. (2015). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, México, Siglo XXI, “La observación participante”, y “La entrevista etnográfica, o el arte de la “no directividad”, pp. 51- 92.
- Hall, Stuart. (1996). “Introducción: ¿Quién necesita identidad?” en *Cuestiones de identidad cultural* (Stuart Hall y Paul du Gay comp.), Amorrortu, Buenos Aires, Argentina. pp. 13-39
- INAH, Museo Nacional de Antropología. (2021). “La institución”, “Historia y orígenes del Museo Nacional” y “Museografía”. Recuperado de: www.mna.inah.gob.mx
- Jeanne Favret- Saada. (2014). “Ser afectado” como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico ISSN: 1515-2413 (impreso); 1851-1694 (on-line) Presentación y Traducción de Laura Zapata y Mariela Genovesi, pp. 49-67
- [1]Jiménez Ramírez T’ajsen. (2022). Uso de textiles de los pueblos originarios: Los Voladores de Papantla. Ichan Tecolotl. Recuperado por: <https://ichan.ciesas.edu.mx/uso-de-textiles-de-los-pueblos-origenarios-los-voladores-de-papantla/#ftnt1>
- Lander, Edgardo. “Presentación” y “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos” en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Edgar Lander (comp.), Colección CLACSO, 1993.
- Lander, Edgardo. “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos” en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Edgar Lander (comp.), Colección CLACSO, 1993.
- Losada Ramirez, Deni. (2002). reseña “Mitos nacionalistas e identidades étnicas. Los intelectuales” en *Estudios Sociológicos*, vol. XX, núm. 3, septiembre-diciembre, El Colegio de México, A.C. Distrito Federal, México pp. 742-748
- López y Rivas, Gilberto. (2006). *Pueblos indígenas*, D.F. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Museo Indígena, Antigua Aduana de Peralvillo. (abril 2022). Red Nacional de Información Cultural, Coordinación Nacional de Desarrollo Institucional/SIC. Recuperado de: http://sic.gob.mx/ficha.php?table=museo&table_id=1560
- Navaro-Yashin. (2013). "Espacios afectivos, objetos melancólicos: la ruina y la producción de conocimiento antropológico" en bifurcaciones num.13
- Navarrete, Federico. (2008). "¿Qué significa ser indígena en el México de hoy?" en *Los pueblos indígenas de México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas* (CDI), México. Recuperado de :http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/353/monografia_nacional_pueblos_indigenas_mexico.pdf;jsessionid=E892F1898C0FF54F8275EB82BAFD086A?sequence=1
- Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú (ONAMIAP). (Junio 2015). "¿Que nos identifica como pueblos indígenas?". Recuperado de: <https://onamiap.org/2015/06/que-nos-identifica-como-pueblos-indigenas/>
- Quijano, Aníbal. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Rosaldo, R. (2000). *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Ecuador: ABYA-YALA
- Ruffer, Mario. (2014) *La exhibición del otro: tradición, memoria y colonialidad en museos de Mexico*. Antítesis. V 7, n 14. México. Pp 94-120.
- Stavenhagen Rodolfo. (2010) "Las identidades indígenas en América Latina" pp. 171-189.
- Tello Weiss. Mariana. (2016). "Historias de (des)aparecidos. Un abordaje antropológico sobre los fantasmas en torno a los lugares donde se ejerció la represión política". *Estudios de Antropología Social, Nueva serie* 1 (1) 33-49, enero-julio.
- Vich, Víctor (2005). "Las políticas culturales en debate: lo intercultural, lo subalterno y la dimensión universalista" en *El Estado está de vuelta: desigualdad, diversidad y democracia* CLACSO, IEP, Lima. Pp. 265-278.
- Zimmermann Klaus. (1990). "Lengua, habla e identidad cultural" en *Estudios de Lingüística Aplicada*, núm. 14,1991, Ibero-Amerikanisches Institut, Berlin. Pp. 7-18