

# Dimensiones simbólico-rituales de los museos-lugares de la memoria\*

LUZ MACEIRA OCHOA\*\*

## Abstract

SYMBOLIC AND RITUAL DIMENSIONS OF THE MUSEUMS AS SITES OF MEMORY. *This article analyzes school visits to national museums as practices of civil religion in Mexico; specifically as pilgrimages. It also points to the forms, characteristics and symbolic-ritualistic elements that are found in museums. With reference to contemporary rituals I discuss some social interactions and processes, as well as museographic contexts and practices, examining their articulation around a sacred and political meaning that allows for the dramatization and individual and collective experience of a national identity and the values hinged around it.*

**Key words:** sites of memory, civil religion, secular rituals, museums, pilgrimage, national identity, symbolic learning, museum education

## Resumen

*El artículo analiza las visitas de los grupos escolares a museos nacionales como una práctica de la religión civil en México, en concreto como peregrinación, identificando algunas de las formas, características y elementos simbólico-rituales que se dan en el museo. Desde la perspectiva de los rituales contemporáneos, se discuten algunas interacciones y procesos sociales, así como prácticas y contextos museográficos con el fin de analizar su articulación en torno a un sentido sagrado y político que permite la dramatización y la experiencia individual y colectiva de una identidad nacional y los valores asociados a ésta.*

**Palabras clave:** lugares de la memoria, religión civil, rituales seculares, museos, peregrinación, identidad nacional, aprendizaje simbólico, educación en museos

## Introducción

**E**n este ensayo planteo algunas reflexiones que el estudio de la antropología simbólica y de la religión me ha permitido incorporar al análisis de los museos antropológicos,<sup>1</sup> espacios centrales de mi investigación doctoral en curso, los cuales indago como lugares de la memoria que son. Analizar algunas dimensiones y prácticas en el museo desde estas perspectivas antropológicas permite reconocer elementos en los que no se ha profundizado en los estudios de públicos y en la museología, de ahí que me interese enfocarme en estas otras formas de estudiar el museo, que, desde mi punto de vista, ayudan a considerar factores cuyas implicaciones políticas y pedagógicas deben reflexionarse.

Me interesa explorar cuáles son los elementos que hacen posible caracterizar el museo antropológico como parte de un contexto de aprendizaje en que se generan prácticas particulares. En este trabajo busco comprender

\* Artículo recibido el 21/11/06 y aceptado el 04/08/08.

\*\* Docente en la Universidad Pedagógica Nacional-Ajusco. Carretera al Ajusco 24, colonia Héroes de Padierna, 14200 Tlalpan, México, D.F. <luz@maceira.com.mx>.

<sup>1</sup> Se clasifican como museos antropológicos aquellos que centran sus temas y colecciones en torno a la humanidad y su evolución histórica y cultural, por ejemplo los museos de historia, de arqueología y de etnografía.

algunas de las dimensiones formativas del museo que se enmarcan en el campo simbólico-ritual. En concreto, esta dimensión formativa se vincula aquí con la idea de la “peregrinación” al museo como práctica de la religión civil. Mi análisis se sustenta en 115 horas de observación realizadas entre febrero y noviembre de 2006 en el Museo Nacional de Historia (MNH) y en el Museo Nacional de Antropología (MNA) en la Ciudad de México, a lo largo de las cuales he seguido las interacciones y los comportamientos de los públicos en estos espacios, y a quienes apliqué 250 cuestionarios abiertos. Retomo datos sobre las visitas de los grupos escolares al museo, en las cuales identifiqué puntos de convergencia práctica y teórica con la lógica y la perspectiva de las peregrinaciones y los rituales contemporáneos.

### De inicio: un asomo a la visita al museo y a los ejes de esta reflexión

#### Visita 1

Llega al área de servicios educativos del MNA un grupo muy grande, formado por dos telesecundarias de Guerrero. La guía conduce al grupo al patio del museo para iniciar la charla de introducción. Me pide que vaya a su área de trabajo por su “apuntador y varita”. Voy por las cosas, regreso al patio, se las entrego a la guía y, por lo que me doy cuenta, hasta que no tiene en la mano su varita y su apuntador no comienza a explicar nada, pues en el momento que llego el grupo está en silencio, a la sombra, y en cuanto entrego a la guía las cosas les pide que se agrupen a su alrededor y les dice que “ahora sí van a comenzar”. El grupo permanecía mientras a la espera, en orden y silencio, frente a la guía.

#### Visita 2

El grupo escolar de 6° año de primaria viene de Monterrey. Inicia la visita guiada por personal del museo. Llegamos a la fuente, nos colocamos enfrente de ella, y la guía dice al grupo que el MNA resguarda el patrimonio del pasado y del presente, que es uno de los diez más importantes del mundo, que tiene tantas salas... Dice que el patio en el que estamos también es muy importante, pregunta al grupo por qué creen que lo sea. Como diez manos se levantan para responder, varios niños van dando respuestas conforme la guía les da el turno: “para descansar”, “porque es fresco”, “porque es grande”, “para entrar y salir”, “porque se pueden poner esculturas”... Y entonces la guía señala: “Sí, todo eso. Pero aquí es el ombligo del museo, el ombligo son las raíces... Bueno, pues ahora vamos a hacer un viaje todo pagado al ombligo del mundo antiguo. Es un viaje en el tiempo, vamos a ir a la Sala Mexica”.

Estas viñetas brindan elementos para la discusión que iré tejiendo sobre rituales y religión civil en prácticas en el museo en México. Permiten ver la existencia de un discurso verbal y no verbal que ensalza y releva la experiencia de la visita, así como hechos que crean al inicio de ésta un marco a través del cual la incursión a la sala de exposición adquirirá un sentido peculiar, o que marcan una dirección hacia algo trascendental: las funciones prácticas del patio no importan; importa su dimensión simbólica, su centralidad dentro de un universo, su conexión con cierto espacio-tiempo. La guía sólo considera iniciada la interacción cuando cuenta con apoyos para dramatizar su participación que la colocan como conductora legítima de una escena relevante sobre la que se ha creado una silenciosa expectativa. Estas imágenes permitirán reconocer en las perspectivas teóricas que planteo no sólo que es posible sino pertinente explorar la reflexión museológica desde sus dimensiones simbólico-rituales, más aún cuando nos encontramos en una coyuntura que afecta el trabajo de los museos.

Un elemento coyuntural que destacar es la transición democrática en México y el consecuente declive del nacionalismo revolucionario del Partido Revolucionario Institucional (PRI) que rigió durante tantos años con efectos concretos en los espacios culturales. Esto afecta la ideología, los hitos y los símbolos que se disponen en los lugares de la memoria. ¿Pero cómo y qué tanto sucede en los museos? Aquí pretendo ofrecer elementos útiles para responder estas interrogantes.



Otra situación se da en el contexto de la globalización, la cual ha supuesto nuevas demandas y expectativas de la sociedad hacia los museos, así como nuevas condiciones de funcionamiento. Entre ellas está la tensión entre memorias e identidades locales y la regionalización creciente que va (en teoría) borrando las fronteras y pone en crisis el concepto de nación. De este modo, cuestiones sobre la identidad cultural y la historia de cada lugar se reivindican con fuerza ante la integración de países, la internacionalización y la desterritorialización de identidades y valores, y los museos –lugares de la memoria– devienen centrales en esta coyuntura.

### **Rituales y peregrinaciones, más allá de la religión**

En la actualidad, la conceptualización de los rituales trasciende el ámbito religioso. Desde algunas perspectivas, hacerlo ha supuesto desligarlos del mundo de lo sagrado y lo profano, ya sea al ampliar los límites de lo que puede incluirse en este mundo o al asimilarlos a actos simbólicos seculares, reconociendo un desplazamiento del campo de lo ritual al deporte, al ocio, a la política, a la empresa, al espectáculo, a las festividades, etcétera. Ahora el ritual se asocia a lo especial, a lo que rompe la cotidianidad, a “lo extraordinario construido por y para la sociedad” y que marca modificaciones en el comportamiento, que a su vez crean las condiciones para que se perciban como especiales (Da Matta, 2002: 57). También existen ritos profanos sin elemento sagrado que encuentran su lógica en su efectución y tienen suficiente con su intensidad emocional (Rivière cit. en Segalen, 2005: 101); en ciertas acciones, las pulsiones emotivas que ponen en funcionamiento, a causa de las formas morfológicas que revisten y de su capacidad para simbolizar, se consideran rituales, con todos los efectos que ello conlleva (Segalen, 2005: 101).

En otros enfoques, los rituales se siguen trabajando desde el mundo de lo sagrado, pero reconociendo que la religión es sólo una de las muchas fuentes posibles de sacralidad, e igual de válida que otras, ensanchando así las perspectivas y agendas analíticas. Asimismo se reconoce que la religión no es un sinónimo de lo sagrado, por lo que no puede oponerse a lo secular (aunque haya símbolos religiosos que sean sagrados). La religión sería una categoría de actividad, mientras lo sagrado es una función (Demerath, 2000: 3). La experiencia de lo sagrado es parte de la naturaleza humana, implica respeto ante ciertas cosas que se imponen como separadas de lo común, así como experimentar actitudes absolutas, fundamentales. Responde a una necesidad profunda, la de una realidad sustantiva y trascendente,

la propia vida humana, en sus facetas individual y colectiva (Prades, 1994: 122 y ss.).

En suma, el análisis contemporáneo de los rituales se ha expandido a otras áreas, actividades y espacios –y enfatiza su flexibilidad y polisemia– derivadas de las temporalidades y situaciones específicas y de la diversidad de actores de los que resultan los rituales, cuyo carácter se define en sus relaciones con el conjunto del medio cultural.

Rito o ritual es un conjunto de actos formalizados, expresivos, portadores de una dimensión simbólica. Se caracteriza por una confirmación espacio-temporal específica, por el recurso a una serie de objetos, por unos sistemas de comportamiento y de lenguaje específicos, y por unos signos emblemáticos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo (Segalen, 2005: 30).

Los rituales tienen distintas funciones en nuestra sociedad: manifiestan valores y emociones difícilmente expresables en la cotidianidad; dramatizan atributos sociales, narrativas que una sociedad produce sobre sí misma; promueven identidades sociales al construir y al permitir sentir o experimentar (más que racionalizar) una propia identidad, características o continuidad como grupo, o el propio universo social, en todas sus contradicciones; permiten tránsitos de elementos entre distintos niveles (de lo particular a lo universal, de lo regional a lo nacional, de lo individual a lo colectivo, o a la inversa); sirven como medios para tomar conciencia de algún aspecto de la realidad social, pues son un lenguaje eficaz que hace posible cambiar el significado cotidiano de algún aspecto de la realidad e incluso darle uno nuevo, permitiendo focalizarlo, significarlo de otra forma, alimentando la reflexión y la creatividad (Da Matta, 2002: 48).

Prácticamente cualquier cosa se puede ritualizar. La ritualización parte del proceso de simbolización, del desplazamiento o la transmutación de elementos, objetos, papeles sociales o valores de un dominio a otro, convirtiéndose en símbolos. Su sedimentación histórica y el sustrato cultural influyen en su aceptación, cambio o rechazo, y en su carga simbólica (Segalen, 2005).

Las peregrinaciones son un tipo de ritual, cuya función simbólica es crear un espacio alternativo de expresión colectiva pública (Garma, 1994: 10); constituyen un comentario –múltiple, contradictorio– sobre el orden social y pueden considerarse un acto transformador de la persona (aunque ese cambio no sea radical, definitivo, ni suponga necesariamente un nuevo estatus, sino sólo la renovación a partir de una relación con las fuerzas sagradas) (Shadow y Rodríguez, 1994a: 21-

22).<sup>2</sup> La peregrinación es “un pasaje, una salida, de un dominio cultural circunscrito y exclusivo hacia uno más abierto, fluido e inclusivo: los lugares sagrados habitados por saberes que poseen significados y atracciones particulares” (Shadow y Rodríguez, 1994a: 33-34). “Constituye un movimiento por distintos espacios físicos que mediante la manipulación de símbolos y el trabajo ritual han sido convertidos” en el escenario para la comunicación de un conjunto de mensajes de un grupo (Shadow y Rodríguez, 1994b: 125).

Las peculiaridades de la peregrinación pueden asociarse de lo religioso y asociarse a aspectos seculares o de la religión civil. Las peregrinaciones remiten a distintas clases de jornadas a través de espacios textuales y geográficos que suponen encuentros con la adversidad y lo desconocido por medio de los cuales los individuos pueden autodescubrirse; son un sistema de acciones rituales que involucra a comunidades e instituciones particulares que se organizan para visitar lugares sagrados (Campos, 1998: 41). Los espacios sagrados pueden ser de lo más variados y son construidos como tales, revestidos de significados y dispuestos para cumplir con su función sagrada.

### *Sacralidad en el museo*

La formación de los museos durante los siglos XVIII y XIX condujo a su transformación en espacios sagrados seculares. El nacimiento del museo moderno se da entre varios desarrollos culturales a los que subyace una función utilitaria para el gobierno: constituir vehículos para el ejercicio de nuevas formas de poder. Los nacientes gobiernos liberales, a la luz de la Ilustración y del ulterior positivismo, requerían la cultura para transformar y regular a las cambiantes sociedades y, más adelante, para civilizar al pueblo para su autorregulación (Bennett, 1997). En este contexto, el conocimiento “objetivo” se convirtió en una verdad secular, y las representaciones del museo en creencias necesarias y útiles para el nuevo orden y bien públicos. El museo, productor, organizador y difusor del conocimiento, se constituyó en templo del saber, custodio de esa verdad trascendental, y el sitio oficial de la memoria cultural oficial (Duncan, 2004: 8). En él se celebra la idea de la modernidad basada en un racionalismo científico –que lo distingue del espacio religioso tradicional–, se genera un microcosmos de creencias sobre el orden del mundo, su pasado, su presente (Magalhães, 2005: 51-52).

Hoy en día se asume que en la esfera del patrimonio la condición especial de los objetos que se custodian y que en el museo devienen “objetos de culto” –sea que dicha condición proceda de su exotividad, valor simbólico o de cualquier otra razón– se suma al halo sacro de este espacio. El museo ha “administrado procesos de sacralización y desacralización” patrimonial, transformando objetos religiosos en objetos de saber, objetos de uso ritual en objetos del conocimiento científico (Vinson, 2003: 4), lo cual refuerza su estatus secular. Al mismo tiempo ha sacralizado sus colecciones al convertirlas en objetos de contemplación, en obras de arte, en testimonios de la historia y del saber, en símbolos de una identidad y de una memoria colectiva, incrementando su aura ritual.

Los museos simbolizan valores seculares y no creencias religiosas. Son escenarios monumentales para realizar rituales públicos –corredores y atrios que permiten la procesión y el encuentro, efigies y santuarios diseñados para el asombro–, espacios demarcados y reservados para un tipo de atención especial que proveen un marco de acción particular (Duncan, 2004: 7 y 10).

### **Religión civil**

El museo puede considerarse uno de los espacios sagrados dentro la sociedad occidental contemporánea en donde se practican rituales seculares. Me interesa ahora enfocar estas ideas desde el concepto de religión civil que hallo adecuado para el caso mexicano.

La religión puede entenderse como un “proceso de creación conceptual y categorial necesario a la humanidad no sólo para la formación y mantenimiento de su lenguaje y para la producción, andando el tiempo, de un pensamiento analítico y crítico, sino imprescindible también para cimentar la misma cohesión social” (Durkheim, cit. en Díaz-Salazar, Giner y Velasco, 1994: 11-12). La religión es parte de la vida social; incluye la presencia de “elementos credenciales, rituales, simbólicos y numinosos que son connaturales” a la humanidad (Díaz-Salazar, Giner y Velasco, 1994: 13), y deriva en distintas formas de religiosidad y formas de sacralización de la realidad.

El concepto de religión civil se refiere a prácticas y símbolos asociados a la generación de lealtad a un Estado nacional en particular, a una comunidad imaginada, a creencias, estilos y gustos que dan un sentido de unión nacional, los cuales, aunque no se den en

---

<sup>2</sup> Hay que enfatizar que el cambio que se produce en la persona no es ni totalmente transformador ni totalmente integrador en términos de las relaciones del individuo con su sociedad, sino que es de carácter dual.

las interacciones diarias entre las personas, resultan de una imagen que tienen en sus mentes sobre su mis-  
 midad. “La religión civil consiste en el proceso de sa-  
 cralización de ciertos rasgos de la vida comunitaria a  
 través de rituales públicos, liturgias cívicas o políticas  
 y piedades populares encaminadas a conferir poder y  
 a reforzar la identidad y el orden en una colectividad  
 socialmente heterogénea, atribuyéndole trascendencia  
 mediante la dotación de carga numinosa a sus símbolos  
 mundanos o sobrenaturales así como de carga épica  
 a su historia” (Giner, 1994: 133). Rousseau formuló la  
 noción de religión civil al teorizar sobre la libre voluntad  
 política de los individuos y sobre las posibles reglas de  
 legitimidad del orden civil, colocando a la patria en el  
 centro de la “adoración colectiva” que permite la uni-  
 dad de la vida social (Giner, 1994: 138), pero es Robert  
 Bellah, en 1967, quien inaugura el uso contemporáneo  
 del término.

La religión civil es pública y se configura mediante  
 creencias, símbolos y rituales que no sustituyen a los  
 de las religiones propiamente dichas, y con los cuales

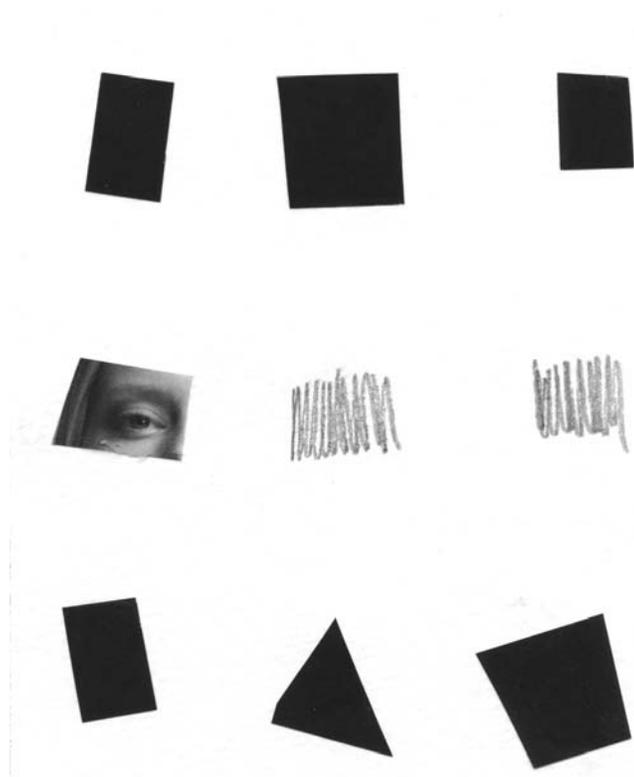
hay un acomodo pues cada una priva sobre ámbitos  
 distintos (Bellah, 1967). La religión civil es difusa, es-  
 pontánea, apartidista, popular; ha sido interiorizada  
 culturalmente, es una práctica social asumida, no del  
 todo oficial. Garantiza un modo de dominación social  
 en tanto refrenda ciertas diferencias y distinciones,  
 mantiene mitos y tergiversaciones históricas, consti-  
 tuye pilares del orden y hegemonía sociales, manteni-  
 do la desigualdad social. Sin embargo, también puede  
 permitir cambios e integrar elementos heterogéneos  
 (Giner, 1994: 155-158). La religión civil, al proveer  
 una base para la relación del individuo con la sociedad  
 moderna más amplia, ofrece ocasiones para la expre-  
 sión, imaginación o membresía de una comunidad na-  
 cional (Rowbottom, 1998: 85-86).

### *¿Existe una religión civil en México?*

¿Puede existir una religión civil en países donde predo-  
 mina una religión –como la católica en México– y en  
 donde además ha habido una fuerte tradición de cul-  
 tura laica? Sí, ya que cada tipo de religión domina es-  
 feras distintas. La tradición de cada país define las for-  
 mas de la religión civil al incorporar la cultura popular  
 y la ideología nacional, más variaciones locales e in-  
 cluso sectoriales que satisfacen necesidades específicas  
 y facilitan la afirmación política de los grupos, aumen-  
 tando así la integración de la sociedad (Giner, 1994).

El nacionalismo revolucionario<sup>3</sup> puede verse como  
 una religión civil que se ha arraigado y transformado  
 a lo largo del tiempo en el país. Los esfuerzos, durante  
 70 años, del gobierno del PRI por consolidar este nacio-  
 nalismo tuvieron gran impulso en los ámbitos cultura-  
 les y, en concreto, en operaciones museográficas me-  
 diante las cuales se “teatralizaban” y “ritualizaban” el  
 patrimonio y el nacionalismo político (cf. Morales,  
 2007; García Canclini, 1990).<sup>4</sup>

Considero que en los museos mexicanos, al menos  
 en los que he estudiado y según profundizaré adelante,  
 se puede constatar la sacralidad patriótica colectiva  
 que cohesiona a la comunidad, que sostiene la política  
 y a su vez es sostenida por actores políticos. El hábito  
 misterioso y ceremonial con que inician las visitas al  
 museo –como las referidas–, el respeto que se guar-  
 da en estas introducciones, y la adhesión silenciosa a



<sup>3</sup> Una forma compleja de dominación ideológica basada en la producción de símbolos estatales que crean y recrean la idea de una nación en la que se exalta la historia prehispánica y se sacraliza el origen de los mexicanos (Morales, 2007: 344-345).

<sup>4</sup> Señalo además que los discursos de la religión civil no pueden ser neutrales. Su parcialidad no sólo tiene sesgos de clase, etnia, grupo social y político, sino también de género, aspecto poco estudiado. Las narrativas y lenguajes del museo suelen tener un carácter androcéntrico; el sexismo es parte de los componentes simbólico-culturales que se promueven en el museo mexicano (cf. Maceira, 2008).

la liturgia que glorifica el pasado invitan a pensar la visita como práctica de la religión civil. En este ejercicio no es ocioso recordar las muchas dificultades y esfuerzos para configurar y consolidar una “identidad mexicana”; idea llena de complicaciones, difícilmente homogénea y, sobre todo, cambiante, que no puedo pormenorizar aquí. Sólo destaco que el desarrollo de la idea de “lo mexicano” durante los procesos de Independencia y construcción de la nación se apoyó en un concepto de patria en el que los “bienes sagrados” de México se ligaron a símbolos como la tierra y sus restos materiales, entre ellos, sitios prehispánicos que eran parte de la tierra, y simbólicamente aludían a México y no a la Nueva España (Lomnitz, 1993: 358-359). Más tarde, durante la definición de la nación, estos símbolos ayudarían a consolidar el mestizaje como el bien nacional a lo largo del siglo xx. Poco a poco se añadieron o modificaron símbolos de nacionalidad que durante los gobiernos posrevolucionarios se consolidaron en una idea de “mexicanidad”, cuestionada a partir de 1968 y con el arranque de procesos democratizadores.

Es evidente que todo ritual, al responder a la sociedad que lo genera, tiene un carácter histórico, es decir, los símbolos y funciones que están en juego se van modificando, los valores que sustentan se transforman, etcétera. Los cambios en todo ritual no prescinden de éste. El complejo y largo proceso de consolidación de “lo mexicano” ha requerido oficiantes que narren la épica y conmemoren hitos y figuras sagrados de esta difícilmente lograda comunidad, donde los museos nacionales han jugado un papel clave al simular que hay un origen o la existencia de un México-nación como referente común (cf. Vázquez, 1996). El museo es parte de los dispositivos de la religión civil<sup>5</sup> mexicana actual, pues aunque se han cuestionado el nacionalismo

revolucionario y la museografía nacionalista (cf. Morales, 2007), y sus condiciones han cambiado, persisten en él contenidos centrales de la religión civil<sup>6</sup> –sedimentada en la sociedad y cuya transformación puede no correr de manera paralela en ritmo y velocidad a la de la realidad social–:

Es orgullo para todos los mexicanos celebrar el 40 aniversario del MNA, recinto que alberga con vigor emblemático el asombroso devenir de nuestra identidad. El invaluable significado de este espacio de la memoria [...] consiste en que en su corazón palpitan los orígenes y las primeras manifestaciones de nuestra nacionalidad [...]. Es uno de nuestros templos de luz destinados al conocimiento, donde se concentra el saber y donde nace y crece el entrañable amor por la herencia cultural que habita nuestras venas (Fox, 2004: ix).

### **La peregrinación al museo, práctica de la religión civil**

Durante el trabajo de campo encontré las salas de los museos llenas de escuelas en peregrinación, uno de los principales públicos de los museos. Los ceremoniales cívicos tienen como una de sus características actuales su masificación y difusión a través de los medios de comunicación,<sup>7</sup> sin embargo, “la piedad pública exige participación y no puede confinarse a la recepción pasiva de imágenes televisadas, por muy importantes que éstas sean, el peregrinaje [...] es esencial” (Giner, 1994: 160). En el caso de las peregrinaciones a los museos, la meta sigue siendo un espacio sagrado: el santuario de la identidad nacional. El museo es un universo espacial determinado, tiene su propio plano, su espacio social con sus propias reglas y lógica, que

---

<sup>5</sup> Existen otros dispositivos. La escuela promueve de manera activa la religión civil por medio de los libros de texto y el currículo –particularmente el de historia y civismo–, de la organización de saludos a la bandera, de concursos de himno nacional, de periódicos murales, de la celebración de fiestas patrias, de la participación en desfiles, etcétera, que memoran la épica nacionalista o de la mexicanidad; así como de la asistencia a los museos nacionales, para la que hay mecanismos institucionales –a través de la Secretaría de Educación Pública o de las coordinaciones de zona– que favorecen o incluso obligan dicha asistencia.

<sup>6</sup> Otros hechos que evidencian tal persistencia son que aún se estimulan las visitas escolares al museo, que los museos aquí analizados no han cambiado sus contenidos –de hecho, sus reformas se realizaron antes de la alternancia en el gobierno– y que tampoco han modificado sustancialmente las estrategias para la puesta en escena del patrimonio cultural: la monumentalización y la ritualización nacionalista de la cultura (García Canclini, 1990: 164 y ss.).

<sup>7</sup> Una interrogación al margen es en qué medida la afluencia creciente y masiva a los museos y exposiciones en el país es parte de una espectacularidad estimulada por los medios de comunicación y no de una ideología nacionalista. Sin duda, hay una influencia de los medios, pero no es claro si explica por sí misma dicho interés por el museo. La globalización ha supuesto una democratización de la cultura que amplía el acceso a espacios culturales, a los que se acude en ese contexto de tensión por recuperar o fortalecer memorias e identidades locales. Además, el aumento y difusión de exposiciones temporales, aunque estimule una respuesta mediática basada en cierto afán por la simple moda, también es una oferta cultural nueva para los públicos asiduos y una oportunidad única para cualquier visitante, por lo que el interés por ir al museo puede trascender el mero espectáculo. Más allá de esto, ni la publicidad ni la moda obligarían a las escuelas a asistir al museo de manera sistemática, cosa que sí hacen los mecanismos institucionales que favorecen este tipo de peregrinación.

tiende a reproducir la sociedad, pero no de manera directa ni automática. Los museos de tipo antropológico –lugares de la memoria– refuerzan unas u otras historias, valores y elementos de ciertos grupos sociales, y establecen una vinculación e identidad colectivas resultantes de un proceso de negociación y producción de los sujetos.

Estos museos-lugares de la memoria pueden considerarse un lugar mítico donde, parafraseando a Shadow y Rodríguez, es posible experimentar sensorialmente los sucesos clave de cierta época o grupo. En este caso concreto, ¿qué buscan los *performances* que ahí se desarrollan? Diría que recrear la gloria del pasado, marcar el tránsito entre el mundo colonial y el moderno (como el MNH) y entre un país sin identidad común y uno con una identidad nacional (en el caso del MNA). Los acontecimientos, sitios y personajes que se consideran paradigmáticos y fundantes del carácter nacional podrían ser los objetivos institucionales de dicha dramatización.

Desde el punto de vista de las y los peregrinos, posiblemente se compartan algunos de esos significados. En el contexto de las visitas escolares, la peregrinación a los baluartes de la identidad y la historia tiene un sentido didáctico, se busca el acercamiento a los valores, saberes y símbolos que se expresan en esos espacios. La visita se inscribe en un marco institucional, por lo que las creencias o los símbolos que pondrán en juego durante el peregrinaje no escapan ni contravienen a las instituciones. Este ritual no está separado de otros rituales de la religión civil ni de otros ámbitos de la vida social. A pesar de que los públicos que asisten al museo no son homogéneos y de que las visitas escolares pueden cubrir múltiples objetivos, observé grupos de escuelas públicas y privadas, rurales y urbanas, del Distrito Federal y de once estados de la República Mexicana, sin notar diferencias fundamentales aparentes durante su peregrinaje.

Más allá de reconocer la heterogeneidad de los públicos, y de que la visita al museo es una situación donde interactúan sujetos con agencia que negocian y producen contenidos, valores, significados, etcétera (de entender que el consumo cultural implica siempre un nuevo proceso de producción cultural –al seleccionar, apropiarse y usar de manera individual los bienes materiales y simbólicos a los que se accede–, práctica con la cual cada quien se integra y se distingue en la sociedad [García Canclini, 1995]), identifiqué que la participación activa del sujeto no excluye la posibilidad de involucrarse en el ritual del peregrinaje y de ser partícipe en mayor o menor medida de esos sentidos compartidos que dan origen a la peregrinación y que surgen también durante ésta. Reconocer la agencia de los sujetos (*versus* la recepción pasiva y unívoca) tampoco

debe suponer que el sujeto debe, puede o quiere siempre resistirse a los discursos y símbolos en juego en el museo, pues el contexto en el que sucede esta interacción es particular: se da en un espacio sagrado, de gran intensidad, altamente emotivo y sensorial, que invierte de un sentido profundo los mensajes e interacciones que suceden en éste. Los símbolos que circulan en esta peregrinación se suman y refuerzan a los que se ponen en juego en otros muchos espacios, formando parte de una amplia red de prácticas y medios por los que se comunica la religión civil de modo sistemático y permanente, la cual forma un sustrato fértil para su interiorización cultural. A pesar de su relativa autonomía, los sujetos tienen finalmente una posición subordinada respecto a los emisores hegemónicos, el consumo se da en una coexistencia de tradiciones culturales diversas, y tiene un resultado desigual (García Canclini, 1990: 145).

### *Características de la peregrinación*

A partir de las consideraciones planteadas, y con el riesgo de simplificación que supone todo análisis, identifico características de las peregrinaciones a los museos antropológicos y del proceso ritual en ellos. En términos generales, destaca el carácter *voluntario* de la peregrinación, la cual es individual, aunque siempre se da en un contexto *colectivo* con connotaciones sociales. Peregrinar implica ser partícipe de un proceso común, es una actividad organizada, compartida, realizada a la luz pública, vista y vigilada por la comunidad, y efectuada bajo la autoridad moral del grupo de referencia y de sus dirigentes (Shadow y Rodríguez, 1994b: 123). El extracto de una charla con un docente refleja que la visita al museo es voluntaria y tiene una dimensión colectiva –e incluso institucional–:

*L.:* ¿De qué grado es el grupo?

*Maestro:* Son de 6° y vienen nomás diez de 1°.

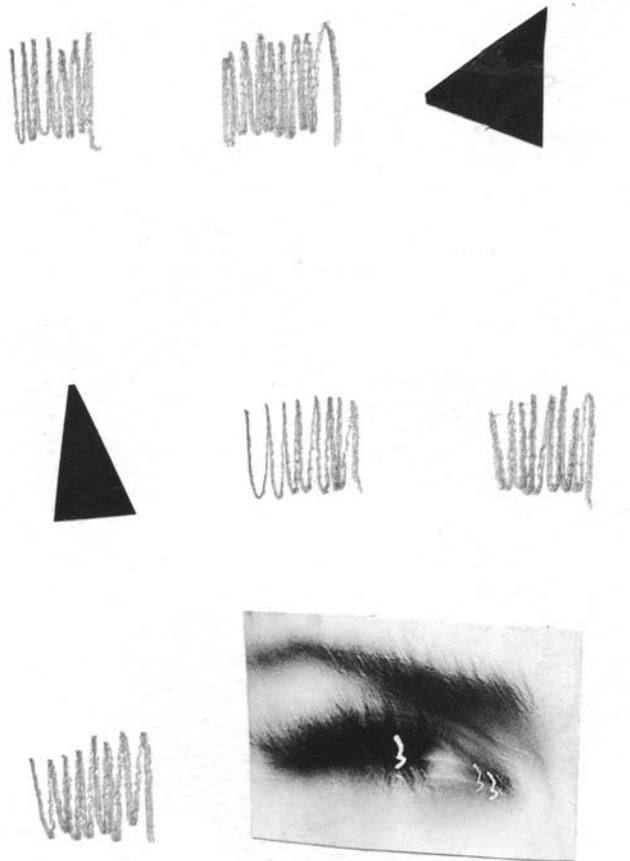
*L.:* Ah, ¿y cómo los escogieron o por qué nomás diez de 1°?

*Maestro:* No, los que quisieran. Es que nadie quería venir. Entonces de mi grupo (6°) nomás se juntaron 28, y me faltaban pa' completar... entonces le dije a la maestra y pues se trajo a los otros chiquitos.

*L.:* ¿Y los que no quisieron venir se quedaron en la escuela?

*Maestro:* Sí, trabajando. Quién sabe por qué no quisieron venir, ¡yo sí quería venir!

Sobresalen la elección individual y el respeto a ésta incluso en los márgenes muchas veces estrictos del entorno escolar y de un arreglo formalizado para la visita al museo.



Otro elemento de las peregrinaciones es el manejo de *mitos* e imágenes, representaciones que ratifican elementos fundamentales de la propia historia e identidad, a partir de un aspecto emocional. En las peregrinaciones religiosas, lo mítico y lo *emocional* subordinan a lo histórico y lo racional. La museografía “subordina el conocimiento conceptual a la monumentalización y ritualización nacionalista [al] espectáculo de [la] historia” (García Canclini, 1990: 177); creo que en las peregrinaciones museales hay una tensión entre lo emocional y lo racional. El museo es una institución que ofrece información científica (en cédulas y explicaciones) a la cual acceden en mayor o menor grado los públicos; y la visita escolar al museo puede suponer un objetivo didáctico, de aprendizaje. No obstante, este polo conceptual se tensa con el emocional, pues observo que en muchos casos las personas de todas las edades no pueden, omiten o evitan hacerse de la información científica: no leen las cédulas y no hacen preguntas a sus guías; no siempre se intenta un acercamiento racional a lo que se mira ni interesa un significado histórico o la explicación “objetiva”, sino que se da un significado más individual o se vive la experiencia sin racionalizarla. Por ejemplo: en la vitrina “La evolución de la vida social” de la sala Introducción a la Antropología hay una

escena de un parto de una homínida. Se acercan dos chavos de secundaria o prepa y se ponen frente a ella:

*Chico 1:* ¡Está teniendo un bebé!

*Chico 2:* No, está haciendo del baño.

*Chico 1:* No, es una mujer.

*Chico 2:* ¡Ah, no mames!

[Se acerca una chava y les dice:] Esas tres están embarazadas.

*Chico 2:* ¡No manches, qué feo!

Entonces el chico hace un gesto, como si tuviera un escalofrío, se dan la media vuelta y se van, sin buscar siquiera el lugar de la cédula ni mucho menos otro tipo de información más allá de lo que supusieron o reconocieron.

La forma prevaleciente de acercarse e interactuar con el museo es mediante lo estético o la emoción, como se identifica en el ejemplo citado. Pero también es muy frecuente que la gente relacione a los personajes de los dioramas, pinturas o vitrinas consigo misma, con sus amistades o personas cercanas, así como que exclame: “¡Imagínate...! (vivir aquí, estar en ese tiempo, usar esa ropa, etcétera)”, lo cual expresa que la identificación es una forma clave de contacto con el museo, con el espacio sagrado, con el cual se establece una relación personal *imaginaria*. Hipotetizar, jugar, proyectar, imaginar, son ejercicios que vinculan a las personas –de todas las edades– con el entorno que visitan, y que ofrecen mucho más que la mera lectura y apropiación de los datos históricos del museo. En el MNH atestigüé lo siguiente: un grupo de señoras concluye la visita guiada en la planta alta del Alcázar. Nos dirigimos a las escaleras para bajar al patio. Empiezo a bajar, cuando una señora que está junto a mí exclama:

*Señora 1:* ¡Bajemos como si fuéramos las Carlotas!, ¡déjame agarrarme de aquí! [La señora quita a otra para tomarse del barandal, y comienza a bajar la escalera con paso solemne.]

*Señora 2:* ¡Hazle así a tu vestido! [hace ademán de alzarse la falda].

*Señora 3:* ¡Hazle así a tu pañoleta! [hace ademán de echarla al vuelo].

[La señora se alza la falda y ondea una pañoleta imaginaria, al tiempo que sigue bajando “como si fuera Carlota”. Las señoras que van detrás están riendo, alguna llama a la directora de la escuela, que va más abajo, para que vea. La directora voltea y les dice:]

*Directora:* ¡Aquí está esperando Maximiliano!

*Señora 4:* ¡Ése ya se murió!

*Directora:* Bueno, Alejandro Fernández.

*Señora 4:* ¡Ay, no, otro!

*Directora:* Bueno, ¿a quién quieres, cuál te gusta?  
*L.:* Está esperando el carruaje.  
*Directora:* Sí, está el carruaje.  
*Señora 4:* Los cadetes.  
*Directora:* ¡A mí un general, un cadete parecería mi hijo!...

Una de las funciones de las peregrinaciones estriba en operar y reafirmar una *identidad* social propia frente a la de *otros*. Esto sucede en distintos planos en las peregrinaciones al museo. Por un lado, en el sentido más amplio, se encuentra que el peregrinaje a estos sitios implica acercarse a las fuentes y los símbolos de identidad nacional; en tales espacios, visitantes nacionales y extranjeros delimitan sus fronteras, apropiándose los primeros de “nuestros símbolos” y distanciándose los otros de ellos, además de que ahí tiene cabida el contraste y existe la posibilidad de mirarse a sí mismo/a. La idea de apropiación y valoración del patrimonio, de la posesión de un pasado y una cultura gloriosos, se reiteran en las visitas guiadas que he observado en ambos museos.<sup>8</sup> En una ocasión vi como entraba el grupo de primaria a la sala de orientación del museo. Hay pantallas, maquetas de las pirámides, y unas gradas frente a éstas, en las que nos sentamos. El señor de la sala se coloca enfrente del grupo. Comienza con una introducción diciendo:

Esta sala se hizo para ustedes, para que quieran mucho a su país, para que vean qué tan grande es su país. Las gentes que hicieron este video también quieren mucho a su país y quieren que vean que no tenemos nada que pedirle a nadie, así que quiero que se pongan bien vivos y vean el video.

Por otro lado, en un plano más acotado, es interesante observar que en las visitas escolares al museo los grupos visten sus uniformes y añaden otros emblemas o distintivos que los identifican: gafetes, paliacates, listones de colores, gorras, playeras con leyendas, etcétera. Aunque el día de la peregrinación (de la “excursión”) sea un día extraordinario –como lo son los rituales–, de asueto y de evasión del espacio y tiempo escolares, los grupos emplean la ropa que los hace ver como parte de un solo grupo, de un grupo específico (“escuela fulana” o “grupo de 1º B”). Asimismo, cada grupo mantiene su identidad y prácticamente no interactúa con los otros; conserva su propio orden, su dinámica, su independencia. En todas mis observaciones se ratifica la distancia o la falta de interacción con

otros grupos, lo cual no supone que no utilicen el mismo espacio o que no se relacionen indirectamente. Por ejemplo, es común ver que un grupo se forme o espere rezagado a que otro se aleje de la vitrina o sala a la que se quiere acercar, aunque hubiera espacio para hacerlo. En un grupo pueden retomarse comentarios escuchados en otro, pero hasta que éste se haya alejado, pues no hay interacción directa. Los límites entre un “contingente” o grupo y otro se mantienen por lo general bastante claros. Además, el hecho de portar el uniforme escolar no sólo significa que confirman su identidad como parte de un grupo, sino también una identidad más personal: “vengo al museo vestido/a de escolar”, es decir, ratifican su papel en la peregrinación: vienen a aprender, y remiten a su posición en la estructura social-escolar.

Otro aspecto ya referido de la peregrinación es el *sacrificio*, el cual supone usar el cuerpo para entrar en contacto con lo sagrado, ya sea como medio de penitencia que refleja el compromiso con las fuerzas sagradas a las que se pide protección, sabiduría o consuelo, o también trascender los propios límites para disponer de un estado psíquico y físico distinto del habitual. El sacrificio está presente en las peregrinaciones escolares al museo. Durante una visita, una niña se queja y la maestra le dice: “aprovecha tu cansancio porque no sabemos cuándo vamos a volver a venir”. Frases como ésta no son extrañas en los grupos que peregrinan al museo; que han caminado mucho pero no detienen la visita, para “aprovechar más, ya que venimos de tan lejos”. Es común que haya cansancio provocado por el recorrido y que deba subordinarse a la experiencia de estar ahí, la visita no puede ser acortada ni suspendida pues “hay que ver todo”; es decir, el recorrido tiene que hacerse de principio a fin independientemente del agotamiento. También hay cansancio como resultado de toda la jornada hasta llegar al museo. Un claro ejemplo es el de un grupo de primaria proveniente de una comunidad rural en Guanajuato, de donde había salido a las 3:00 a.m. para llegar al Museo del Templo Mayor y al Zócalo, luego al MNH, y que seguiría su recorrido con otras visitas para “aprovechar la oportunidad de viajar y ver lo más que se pueda”, como dijo el maestro del grupo. Además del desvelo, en esta larga jornada están presentes el hambre –“apenas dizque almorzamos”, dijo una niña– y la sed, pues no se pueden introducir bebidas al museo. Es usual que los grupos en peregrinación vengán de lugares distantes y estén en medio de un día extenuante que inició hace horas. El

<sup>8</sup> Para un estudio sobre las estrategias y los discursos del museo para fomentar dicha apropiación mediante las prácticas de “educación patrimonial” en el Museo Nacional de Antropología, véase Massa (2004).

sacrificio no es una metáfora: quienes peregrinan hacen un sobreesfuerzo en distintos sentidos para conseguir la meta.

También observo que la peregrinación, más allá de ser en sí misma una manera de involucrarse activamente en los rituales de la religión civil, ofrece distintas formas de *participar*. Por un lado, quien produce y controla el ritual es por lo general una autoridad –en el nivel más próximo es el personal docente, en uno intermedio el personal del museo, y en uno más alto los grupos políticos que tienen injerencia en la configuración del espacio sagrado–. Sin embargo, las y los peregrinos son partícipes de los rituales. Una de las formas en que lo hacen es a través de la mirada, es decir, contemplando las exhibiciones, con lo cual se conocen, reconocen y legitiman el poder, la historia o la identidad que se narran en el museo. Mirar no es algo pasivo o una respuesta meramente fisiológica, sino que puede considerarse un acto, en tanto la mirada remite a la significación; es un acto cultural que se inscribe en un contexto histórico-social e individual desde el cual se prioriza, selecciona, comprende e interpreta aquello que se mira. Así, encuentro que hay quienes pueden mirar la “injusticia social” o, por el contrario, el “pasado glorioso” en la misma sala del Alcázar, o quienes pueden ver “belleza” frente a la representación de una casa en las salas etnográficas, mientras que otros sólo “tosquedad”. Mirar, pues, es dar o no sentido a los símbolos que se presentan en el museo, sumarse en distintos grados a la liturgia civil.

Hay otro modo de participar en la peregrinación en cuanto ésta es en sí misma tránsito (que abordo más adelante) y quienes peregrinan esperan un cambio para sí (aprender, divertirse, conocer), por lo que tendrán una interacción más o menos intensa y visible, a veces sólo subjetiva (emocional o racional), a veces física (pegarse al vidrio de la vitrina, agacharse para mirar desde distintos ángulos alguna cosa, tomar una fotografía, tocar los objetos, etcétera). Se espera que las y los peregrinos se involucren y se apropien del drama que se representa al contactarse con éste a través de los objetos y símbolos expuestos.

Otros elementos de los rituales contemporáneos presentes en las peregrinaciones al museo son la *conmemoración* y la *autocelebración*. En ellas, el video y la fotografía juegan un papel importante (Segalen, 2005). Pueden tener un mero significado instrumental –captar la imagen para realizar una tarea escolar–, pero además pueden cumplir una función más social en el momento de la peregrinación, como el deseo de expresar algo o de retener una imagen emotiva que remitirán a un momento social de lectura de esas imágenes –el cual constituye un momento de dramatización en el que

se repite o conmemora el ritual (Segalen, 2005: 158-159)–, o que favorecen el reconocimiento de una experiencia compartida. En la peregrinación al museo es muy frecuente que niños, niñas, jóvenes y personas adultas lleven su cámara fotográfica o de video o saquen su teléfono celular y registren distintos aspectos de su peregrinación. En la mayoría de los casos fotografían los objetos y símbolos del museo, aunque también es común que se retraten a sí mismos/as en el espacio del museo, generando así un registro material en primera persona o de autoría propia que inscribe y constata su participación en el peregrinaje.

Vinculado a este punto está la compra de *souvenirs*, que valida y marca la experiencia de la peregrinación, ya sea porque se adquieren productos que sirven para procurar, reforzar o expresar una cierta identidad en términos de esa memoria histórica, como en el caso de postales, glifos prehispánicos, reproducciones y otros objetos similares, o para conmemorar claves de la historia nacional o de la propia historia personal durante la peregrinación. En las ocasiones que he visitado las tiendas de los museos me ha sorprendido encontrar niños y niñas comprando este tipo de objetos, haciendo largas filas para pagar y llevárselos, o al menos deseando hacerlo.

Otra característica de los rituales contemporáneos es que son cada vez más *lúdicos*, en atmósferas de distensión y de poca solemnidad. Esto se ve en los museos, los cuales se han preocupado cada vez más por generar exposiciones interactivas, por hacer recorridos lúdicos o visitas dramatizadas, por convertirse en centros de exploración en los que se demanda involucrarse de manera sensorial, mental y manual-corporal. En mis datos, esto puede palparse en distintos niveles, desde aquel más espontáneo donde la exploración del museo se da de forma libre y distendida, o donde el o la guía se apoyan en chistes y bromas para celebrar la liturgia civil, hasta las actividades estructuradas que pretenden ofrecer un acercamiento con la historia por medio del juego, las actuaciones u otras actividades colectivas. En éstas, los grupos pueden sentarse en el suelo de las salas, ponerse a escribir, colorear o hacer concursos que disminuyen la tensión y en los que acaban acostados de panza en el suelo mientras desarrollan la actividad. Hay risas y emoción. Esto supone un modo diferente de experimentar el ritual y el tránsito por el espacio sagrado, pero no deja de ser otra forma de ritualidad; físicamente, el espacio es vivido de otra manera y en cierto grado se invierte la lógica de silencio por una de algarabía.

La acción ritual supone el uso de un *lenguaje* local o particular en el que está cifrada la liturgia civil y en el que se apoya para su celebración. En la

peregrinación al museo las y los peregrinos se exponen a palabras o términos ajenos a su lenguaje cotidiano y de los cuales se apropian rápidamente, al menos durante la peregrinación, como pueden ser los nombres de regiones o grupos indígenas, de personajes o de lugares sagrados para la épica nacional, o los conceptos que apuntalan el museo (“antropología”, “arqueología” o “museografía”). Los términos que se presentan al grupo y se utilizan en la peregrinación son un lenguaje comprensible y significativo en ese contexto, del que sólo participarán quienes peregrinan. Además, configuran relatos que “narran historias en las que somos narrados” (Massa, 2004: 24). Las fórmulas usadas en las explicaciones orales de las visitas guiadas ayudan a “construir un discurso rítmico” y son un recurso mnemotécnico. Lo normativo y formulativo es central en todo ritual pues el pensamiento así expresado es difícil de ser recuperado eficazmente, ya que no lo forman elementos simples sino grupos de entidades, términos, locuciones y epítetos que cristalizan expresiones. También esta clase de habla resulta redundante o copiosa, con lo que mantiene a hablante y oyentes en una misma sintonía, en un tipo de reciprocidad en el que se establece más una lógica de persuasión y una actitud de empatía que una lógica interactiva y una actitud crítica ante lo narrado (Massa, 2004: 25 y ss.).

### *El proceso ritual: los momentos clave de la peregrinación al museo*

Además de los rasgos generales de las peregrinaciones al museo, hay otros expresados en la estructura misma del proceso ritual. El ritual de la peregrinación no sólo consiste en lo que acontece en ese momento específico, sino en el desarrollo de una serie de actividades y estrategias en distintos plazos y momentos: habrá un periodo de *planeación* operativa y logística, de preparación del grupo, de arreglos institucionales que permitirán que la peregrinación tenga éxito y que también pueden constituir en sí mismos espacios en donde se va forjando una identidad del grupo peregrino (Rowbottom, 1998), una red y unas expectativas que forman parte de las estructuras y actitudes rituales que operan en la peregrinación. Es fácil imaginar los arreglos escolares con el museo y con madres y padres de familia, y la predisposición que, de distintos modos se irá configurando entre el grupo que irá al museo.

Llegada la hora de emprender la peregrinación, viene *la salida*. Toda peregrinación implica momentos de despedida del grupo peregrino y de separación ritualizadas, hay amonestaciones, bendiciones y otras fórmulas que anuncian la transición espacio-temporal y

abren el paso hacia el espacio sagrado. Su función es disponer social y anímicamente para ello. En el caso de las visitas escolares imagino que hay un primer paso de despedida y separación: el grupo se reúne en la escuela, toma provisiones y provisiones, recibe recomendaciones de sus familiares y del personal escolar, etcétera.

Hay un segundo momento de anuncio de la *transición*. He observado que, ya en el museo, en los atrios o patios con que cuenta, los grupos –previa espera– son recibidos por el personal del museo, quien ofrece discursos de bienvenida y explicaciones que disponen al grupo para entrar al recinto sagrado. En el MNH suele enfatizarse la importancia prehispánica del cerro y bosque de Chapultepec (sitio sagrado, lugar de observación, espacio de la nobleza, lugar de convivencia y recreación) y las funciones coloniales y modernas que ha tenido: de la construcción –en varias etapas– del Castillo como sede del Colegio Militar donde los Niños Héroes lucharon contra los invasores, a su conversión en casa imperial y luego presidencial hasta que “el presidente Lázaro Cárdenas decidió que éste sería parte del patrimonio de todos los mexicanos, que debía ofrecerse para el conocimiento y disfrute de todas las generaciones”, convirtiéndolo en un espacio público que alberga “importantes elementos de nuestra historia: el museo, en donde está nuestro patrimonio, del cual podemos sentirnos orgullosos y que también somos responsables de conservar”. Como se vio al inicio de estas páginas, en el MNA también hay introducciones que otorgan un aura especial a las salas a las que se accederá.

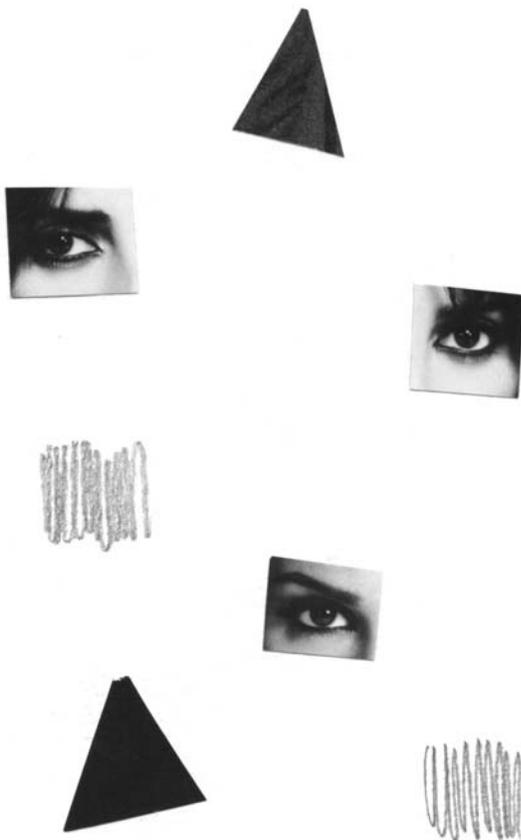
Hay un espacio-tiempo específico para resaltar la importancia del museo y los mitos, valores y símbolos que encarna o de los testimonios que resguarda, así como formas particulares de aproximarse a ellos –mediante la espera, la ubicación frente a la bandera nacional en el patio del Castillo o a la columna de la fuente en el MNA, y la predominancia del o la guía que se coloca delante del grupo y marca su distancia, haciendo de oficiante en el acto litúrgico o ritual en el que se participa– que sin duda pintan un tono emotivo a la peregrinación y tras lo cual comienza el recorrido. Es usual que se haga un corte para separar el momento introductorio del inicio propiamente del recorrido, ya sea por medio del discurso, con frases como “y ahora iremos en un viaje al pasado” o “y ahora sí, pasemos a las salas para observar toda esa grandeza”, o con el cambio de personal que dirige la introducción y el recorrido en las salas. Incluso hay casos, como el que describo a continuación, donde se da una doble transición: Termina la charla introductoria frente a la fuente. Nos dirigimos a la sala. La guía se detiene en la entrada de ésta

y dice al grupo que visitaremos la Sala Mexica, que no es la más importante porque todas son importantes, pero que sí es la más cercana en el tiempo a nosotros y que por lo mismo ha sido la más estudiada. Y añade: “Esta sala está diseñada para darnos la sensación de que vamos a entrar a una iglesia. ¿Lo ven? Tiene su bóveda de cañón, al final está el altar con la Piedra del Sol, que tiene una iluminación especial, y a los lados, las capillas, del lado derecho tenemos...” Mientras la guía explica, el grupo mira atento la sala, y cuando ella hace referencia al “altar”, varios niños dicen en voz baja “Piedra del Sol”, reconociendo la pieza antes de que ella la mencionara. Comenzamos a avanzar, entrando, ahora sí, a la sala. Algunos niños exclaman: “¡ya entramos!”, “¡ehh!”, o hacen algún movimiento o gesto corporal como si saltaran o hubieran traspasado un límite. Nos detenemos de nuevo, a unos pasos de donde estábamos, sólo que ahora estamos “dentro” de la sala, frente a la cédula introductoria, y comienza una nueva explicación.

*El recorrido.* Según Da Matta, “en el mundo ritual, o mejor dicho, en el mundo desplazado del rito y de la conciencia [...] lo que se vuelve importante es el tránsito [...], la caminata, que se convierte en el elemento realmente ritualizado. [...] El objetivo y la jornada se vuelven más o menos equivalentes”, hay un desplazamiento que supone que el punto de llegada del camino

se difumina, ni siquiera es algo concreto, y el propio caminar adquiere significado (2002: 112). Además, la ruta implica *organización y reglas* para el funcionamiento del grupo. Estos dos elementos se hacen visibles en las visitas que analizo, pero también se reconoce la variedad de formas que pueden tomar. Hay grupos escolares sumamente organizados, que recorren el museo en formación y sin perder el orden, y a pesar de las limitantes que esto ofrezca. Por ejemplo, no es raro que se pida que se formen de un lado los niños y del otro las niñas, y en esa alineación entran a las salas, aunque esto suponga que si no hay vitrinas a ambos lados, unos u otras no vean la exposición. También es común que las y los peregrinos recorran de manera muy rápida las salas, sin detenerse a mirar ningún objeto o sin recibir explicaciones detalladas sobre el contenido de las vitrinas, sólo “desfilan” entre éstas en una sola dirección; la marcha pareciera convertirse en el objetivo y no existir un destino que la detenga, ni siquiera momentáneamente. Hay otros grupos que se organizan de modo más flexible y fluido, que tienen posibilidades de hacer un recorrido más libre entre las vitrinas, dividiéndose en pares o en pequeños grupos que se dispersan a su gusto en toda la sala, que van y vienen entre los distintos objetos, pero en este caso no deja de haber un orden pues finalmente nadie cambia de sala ni decide concluir su recorrido hasta que lo haga el grupo completo. Más allá del ritmo, y con todo y las “paradas” para detenerse a mirar la exposición o escribir alguna información, que constituyen parte del ritual, la marcha tiene un sentido en sí misma, es el medio de exploración del espacio sagrado, de reconocimiento de los símbolos que ahí se ponen en juego, de encontrar y encontrarse frente a algún objeto o contenido que será particularmente significativo, y no sólo un medio para llegar a un lugar.

Durante el recorrido, están presentes distintas *formas de ritualización*, como la exploración del museo, o la definición de roles a lo largo de la visita, que identifico principalmente como el de guía-hablante y el de escucha. Cuando el recorrido se hace con guías del museo o externos su papel es bastante formalizado en comparación con otras situaciones en donde el papel de guía lo puede tomar cualquier miembro del grupo, siendo más inestable o momentáneo. El tono de voz y en muchas ocasiones el silencio son parte de la ritualización, como lo son también los comportamientos permitidos y la distancia que se impone respecto a la exposición, la cual se marca con barreras físicas, alarmas, cámaras de seguridad y personal de vigilancia que continuamente supervisa a la gente y controla o prohíbe el uso de cámaras y equipos fotográficos, y que promueven la disciplina de los cuerpos.



Un proceso que puede tener lugar en el recorrido es la *identificación* de quien peregrina con los sucesos o personajes simbólicos: la *comunidad*. Como señalé, encuentro con frecuencia expresiones y prácticas de autorreferencia o de autoubicación de las personas en los contextos o escenas que ven en el museo: “ahí estás sembrando”, “ésa eres tú”. También hay expresiones de una apropiación o identificación con esa historia que se memora y sus consecuencias, como se refleja en esta frase: “¡Qué bueno que [Carlota y Maximiliano] no tuvieron hijos, si no, imagínate cómo nos hubieran dado lata!”. En estos momentos las y los peregrinos no sólo tienen un contacto más profundo e íntimo con el entorno sagrado, sino que además se asumen como parte de esa historia o colectividad, se identifican. En esta situación se transita entre los contextos íntimo o personal, el comunitario y el público y se establecen intercambios simbólicos entre ellos; se da un proceso de apropiación-creación respecto al patrimonio.

Un punto central del ritual es la generación de *communitas*, noción que alude a la idea de la *sociedad experimentada*; a la relación directa, inmediata y total entre individuos; al vínculo espontáneo, libre, igualitario, anónimo, humano, que conforma el “nosotros esencial” o un sentimiento de “compañerismo”, de “estar con”. Esta relación discrepa con fases o relaciones de estructura, de diferenciación y de restricción de acciones que se dan en la sociedad; es un espacio en el que puede establecerse “una inversión de los roles sociales entre los de abajo y los poderosos” (Turner, 2002: 58 y 64). La noción de *communitas* ha sido ampliamente debatida, pero hay acuerdo en que no es una condición permanente de la sociedad, sino un momento específico –e incluso fugaz– que coexiste dialécticamente y de forma perenne con la estructura. Asimismo, se considera que hay distintos niveles<sup>9</sup> de *communitas*, pues no es real que en toda experiencia se rompa por completo con todas las estructuras y roles, existiendo una indiferenciación total, y que sus resultados pueden o no ser favorables para el grupo, en cuanto los momentos de *communitas* es posible que funcionen como catalizadores que refuercen la integración social o, por el contrario, que profundicen los antagonismos sociales.

A su vez, como consecuencia de estos dos posibles resultados, se pueden fortalecer o mermar la estructura social cotidiana y sus jerarquías (Turner, 2002; Da Matta, 2002; Shadow y Rodríguez, 1994a y b).

En la peregrinación al museo-lugar de la memoria es posible crear un tiempo-espacio para experimentar el “nosotros”. Hay grupos en los que puede no haber momentos de *communitas*<sup>10</sup> y otros en los que éstos se alternan con momentos de estructura. Hay casos en donde la organización del grupo escolar es relativamente flexible, y otros en los que pueden formar parte de la comitiva –además de docentes y estudiantes– sus mamás, abuelas, novios y hermanas/os, que alteran la relación jerárquica usual al ser actores con una posición poco clara en el grupo. Además, el ambiente emotivo y lúdico de la visita puede disponer un clima de cercanía entre miembros del grupo: la sorpresa ante un objeto, el sobresalto estético, el juego de “imaginarse en...”, etcétera, pueden sobreponerse a la relación cotidiana más formal o distante, generando un espacio-tiempo en que docentes, familiares y estudiantes disfrutan el recorrido y comparten la experiencia de la peregrinación. En ella pueden dudar, leer, aprender, reír y encontrarse juntos/as, bajo una lógica de igualdad y de vínculo directo. Es común que el personal docente deje de desempeñarse como vigilante o “pedagogo” todo el tiempo para convertirse temporalmente en una entre otras varias personas responsables –si acaso– de mantener más o menos reunido al grupo (cf. Maceira, 2007-2008). Incluso si hay una persona externa funcionando de manera formal como guía, el personal docente se sustrae de la responsabilidad de controlar o aglutinar al grupo, sumándose a éste en una relación similar a la que asumen las y los estudiantes respecto al guía, mezclándose con todo el grupo y eliminando su jerarquía.<sup>11</sup> Se relajan las normas, las responsabilidades, la disciplina académica, los parámetros cotidianos de actividad, etcétera, y aunque subyace una supuesta intencionalidad educativa a la visita al museo, ésta no se traduce íntegramente en prácticas “pedagógicas” (apuntes, cuestionarios, ejercicios de memorización). Los momentos de *communitas* referentes a la estructura y jerarquía grupales tarde o temprano son sustituidos por un orden reestablecido por el o la docente o guía.

<sup>9</sup> No me refiero aquí a los distintos tipos o modalidades de *communitas* (existencial, normativa e ideológica) de los que habla Turner, sino a los grados de comunión, anonimato e indiferenciación posibles que se dan en la fugaz experiencia de *communitas*, y en el proceso que necesariamente supone tender a una estructura, sea ésta la cotidiana u otra temporal que organizará las relaciones entre los individuos.

<sup>10</sup> Hay grupos en los que todo el tiempo se mantiene un control y disciplina rígidos por parte del personal docente, y en donde es difícil generar un tipo de relación distinto entre las dos posiciones usuales y claramente jerarquizadas de estudiante-docente.

<sup>11</sup> Turner dice que debido a esta transgresión o eliminación de las normas que rigen e institucionalizan las relaciones y estructuras cotidianas, la experiencia suele vivirse con mucha fuerza y puede incluso considerarse sagrada. Esto resulta, en gran medida, gracias a la involucración total o “en cuerpo y alma” a la experiencia (1988: 134).

Otro momento posible de *communitas* en la peregrinación al museo-lugar de la memoria concierne a discursos, objetos o momentos del rito religioso-civil que pueden ocasionar una experiencia individual y colectiva de asombro, de emoción, de conmoción, de identificación común, que produzca ese momento en que se percibe la unidad. Si bien estos momentos pueden ser pocos, cambiantes para cada grupo y además difíciles de identificar por una observadora externa, reconozco que estas experiencias tienen lugar. Como cuando grupos de comunidades rurales han descubierto en el museo piezas similares a las que encuentran en sus campos de arado, demostrando asombro y alegría, al mismo tiempo que una cierta autoafirmación por conocer ya y de forma directa esas piezas, relacionándose a sí mismos con el pasado y con el museo. Otro momento puede darse cuando, ante una explicación, el grupo, atento, abre los ojos demostrando sorpresa y, en silencio, afirma con la cabeza, reconociendo o aprehendiendo algún mito o elemento del ritual, siendo las únicas expresiones posibles la emoción o la impresión inmediatas: “¡ah!”, “tsss” o “¡qué hermosura!”, y con una demostración de orgullo o satisfacción por saberse parte o propietario/a de esa mexicanidad, de esa riqueza que se mira y se valora. Aunque así descritas estas experiencias pueden carecer de fuerza, su vivencia parece significativa y rica para quienes logran en ese instante vincularse entre sí y con el grupo y con la historia o la nación, transgrediendo los límites y estructuras comunes que restringen, impiden o pautan de otra manera esas interrelaciones.

*Clímax.* Es difícil ubicar un momento culminante generalizado en la peregrinación por el museo. Creo que cada visitante identificará un instante o un espacio (o varios) en donde satisfaga su expectativa emocional o considere cumplida su meta, aunque hay casos en donde sí existe ese momento generalizado, pues la religión civil marca personajes o símbolos de especial relevancia y que se supone constituirán un punto álgido en la comunicación de la identidad e historia nacionales.

El recorrido en el MNA por la Sala Mexica tiene su clímax frente a la Piedra del Sol; incluso la disposición física del escenario lo indica. También es notorio que cuando la visita guiada no se concentra en la Sala Mexica suele incorporarse por lo menos una rápida “asomada” a la Piedra del Sol, ya que no puede faltar en el itinerario. En el caso del MNH, aprecio menos consenso sobre cuál o cuáles son los símbolos que más fervor ameritan. He visto una gran variedad de énfasis que cada guía hace respecto a los héroes nacionales, sin embargo rara vez se omite detener al grupo frente al mural de Benito Juárez y dedicar algunas palabras

sobre sus acciones “determinantes en la historia mexicana”. La placa que marca el sitio de la muerte de algunos de los Niños Héroes se incluye también entre las menciones relevantes. Desde el punto de vista de muchas personas que acuden sin guía al museo, suelen ser Carlota y Maximiliano y los Niños Héroes los personajes míticos significativos.

Más allá de personajes o símbolos con un peso institucionalmente asignado, son fundamentalmente los objetos expuestos en el museo los que median entre los públicos y la historia-identidad. Entre las y los peregrinos y lo sagrado la relación es directa, y ésta es una experiencia individual y particular. Puede haber cierta intervención de quienes actúan como guías llevando la atención a ciertos aspectos a los que cada persona responderá o no según su propio interés. Cada una determina el clímax de la peregrinación para sí misma. Éste puede estar cifrado en la novedad de la experiencia, imagen o contenido al que se accede en cierto lugar o momento a partir de un objeto, en la distancia o la cercanía que hay entre éstos y la propia experiencia personal, en la belleza de algún objeto y en el efecto que producen las dimensiones, la antigüedad o el valor económico que se le atribuya. En el momento en que un objeto o escena “atrapa” a una persona y se detiene a mirarlo, puede observarse en un profundo silencio, en una experiencia íntima o, por el contrario, manifestando su emoción mediante exclamaciones, gestos y posturas corporales que hacen extensiva su conmoción a las personas o amistades cercanas.

Finalmente, la peregrinación inicia su *regreso*. Yo sólo he observado sus preparativos: fuera de los museos, en bancas y patios, el grupo descansa, se refresca, consume los alimentos que trae o se apresura a conseguir algunos. Comienzan también las formaciones y los conteos para subir a los camiones que los llevarán de vuelta a la escuela, en donde tal vez habrá una ceremonia de bienvenida: personal escolar, padres y madres esperando, y quizá algunas actividades en el aula o tareas en las que se vuelve a establecer el vínculo entre las y los peregrinos y su vida y grupo escolares: el retorno a la cotidianidad.

### **Museos, memoria, rituales, educación, investigación: algunas ideas a manera de cierre**

Los ejemplos de la experiencia de la peregrinación a los lugares de la memoria, museos-recintos para la religiosidad civil, permiten identificar la polisemia del ritual más allá de una mera liturgia o narrativa política, su adaptabilidad a distintas circunstancias y su

recreación por los actores sociales que participan en ellos. Si bien hay una serie de discursos que se refrendan y conmemoran, cada persona se coloca frente a ellas, y las evade, las asume o combina con los sentidos que produce individualmente o en su pequeño grupo.

Pese a reconocer la capacidad de consumo productivo o creativo de los bienes simbólicos, no debe olvidarse que éste sucede en un contexto propicio para la práctica de la religión civil. La peregrinación como *performance* de identidad nacional es un tipo de ritual más instituyente y reforzador de posiciones que una oportunidad de impugnar discursos oficiales, aunque en todo ritual haya una participación de un sujeto-agente. No observé a grupos ni personas que abiertamente se desmarcaran del discurso dominante o que expresaran una falta de vinculación con el contenido general de la liturgia política de la peregrinación, aunque sí ciertos desacuerdos en contenidos concretos, a partir de los procesos de interpretación individual de la exposición que no necesariamente suponen una confrontación abierta o total a la narrativa nacionalista.

Desde una perspectiva simbólica, una de las riquezas del análisis del espacio museístico y de las prácticas que tienen lugar en éste es que requiere estudiar la experiencia y la interacción, generalmente subordinadas a aspectos discursivos y museográficos en la museología y otros estudios semióticos del museo. Los estudios de público sí han puesto en el centro a las personas que visitan el museo y destacan varios elementos de sus experiencias en él, pero rara vez atienden a una lógica colectiva. En otras palabras, con frecuencia se estudia al visitante individual: su perfil, comportamiento, actitudes, aprendizajes, opiniones, recorridos, formas de apropiación, etcétera (cf. García Canclini, 1990; Schmilchuck, 1996; Moreno, 2001), pero no a los grupos de visitantes, dejando de lado aspectos políticos, organizativos y simbólicos de la experiencia y prácticas colectivas en el museo. Faltan estudios empíricos y aportes conceptuales para comprender estos procesos. El ejercicio de acercamiento al museo desde otras disciplinas aquí realizado permite observar algunas prácticas en las visitas a estos lugares de la memoria desde otros ángulos, profundizando su sentido o su valor al incluir la dimensión simbólico-ritual.

Complejizar las miradas usuales sobre el museo y las prácticas en éste es importante para la museología y la antropología, así como también para comprender y favorecer el ejercicio de la ciudadanía (¿de nuevas formas de ciudadanía?) implicada en el acceso, consumo-apropiación, producción y distribución de bienes materiales y simbólicos (cf. García Canclini, 1995). Igualmente es relevante para el campo de la educación. En la dimensión ritual y simbólica del museo y de la expe-

riencia de la visita hay elementos clave que deben ser examinados desde una perspectiva formativa. El ritual es parte de un proceso y de un contexto de aprendizaje social, grupal. La evidencia empírica documentada señala que los públicos interactúan con la exhibición del museo mediante prácticas simbólico-rituales que aluden a expresiones de adscripción, identificación, pertenencia; a actitudes de reverencia, sacralización y legitimación de contenidos y símbolos que comunica el museo; además de las prácticas mismas de la religión civil, como la peregrinación aquí analizada.

También indica que en muchas ocasiones el museo concede prioridad a aspectos más vinculados a la memoria que a la historia: las formas tan relajadas que he observado de inducir (o no) a personas que se integran a través del servicio social para conducir visitas guiadas demuestran laxitud respecto al carácter “científico” de lo que se comunica, resultando en discursos más emotivos o simbólicos que “históricos”. Las explicaciones del personal del museo combinan ambos elementos. Muchas veces la museografía –o al menos la manera en que se percibe– enfatiza menos los objetos que podrían ser asociados a datos históricos que aquellos elementos más “memoriosos”, más afectivos o estéticos que cognitivos.

Lo que sucede en el museo-lugar de la memoria puede conceptualizarse como parte de un proceso de “aprendizaje simbólico” (González, 2005), el cual alude a *a)* la comunicación-interpretación de “imágenes-desentido” que favorecen la construcción de imaginarios y de referentes histórico-culturales; *b)* la apropiación o creación de símbolos, relatos, mitos, valores, creencias; y *c)* a la formación de subjetividades e identidades sociales. Esta clase de aprendizaje tiene su base en comportamientos rituales que se aprenden/aprehenden de los códigos y mensajes que se comunican, de la experiencia de la sacralidad, del medio emotivo y lúdico que predisponen un tono y un ambiente propios para la autorreflexión, para el intercambio, para la confirmación del propio ser o del propio grupo social.

El aprendizaje simbólico remite a un tipo de contenidos no unitarios, paradójicos, complejos, metafóricos, que se comunican con imágenes y símbolos mediante un conjunto de mecanismos y sistemas semióticos –sin palabras– que suelen tener mayor eficacia afectivo-relacional que cognitivo-conceptual. Aspectos del ritual y de su práctica y posible experiencia denotan factores clave para la formación en un sentido amplio y con una clara dimensión política, por ejemplo los procesos de interiorización, de identificación, de concienciación, de significación, de identidad y de reforzamiento/institución de posiciones basados en elementos más emotivos y sensoriales (que persuaden o generan

empatía) que racionales o críticos. Evidentemente esto forma parte de un proceso formativo sutil que es necesario comprender mejor, más aún cuando la investigación sobre educación y museos se ha centrado en cuestiones didácticas y vinculadas a la educación escolar, y la que estudia la comunicación no ha profundizado en elementos discursivos más allá de su intencionalidad y menos aún de su recepción (Pérez-Ruiz, 1998: 102-103).

Por último destaco que el franco retroceso de la ideología nacionalista puede ponerse en duda, o al menos su efecto en el museo-lugar de la memoria, pues hay discursos y prácticas que la mantienen viva, aunque tenga variantes e intensidades distintas. Mi estudio se suma a otros (cf. Massa, 2004) y a hechos recientes que corroboran que dicha ideología (en alguna de sus vertientes) persiste; tal vez haya cambios, mas no rupturas francas. Los discursos gubernamentales en torno al 40 aniversario del MNA (2004) no carecen de fervor patrio ni restan legitimidad a la labor “religiosa” del museo en pro de la construcción identitaria nacional que orgullosamente “heredamos” (cf. Solís, 2004). Los próximos festejos del centenario y bicentenario de la Revolución e Independencia mexicanas serán oportunidades para valorar los elementos de la épica nacionalista persistentes y los emergentes. En este sentido destaca el interés reciente de muy diversos grupos por revisar la historia y recuperar figuras (como los cristeros o algunas heroínas); sin embargo, estos afanes revisionistas o “inclusivos” todavía no han llegado a las salas de los museos nacionales ni a las peregrinaciones a ellos.

## Bibliografía

- BELLAH, ROBERT  
1967 “Civil Religion in America” <[http://www.robertbellah.com/articles\\_5.htm](http://www.robertbellah.com/articles_5.htm)>.
- BENNETT, TONY  
1997 *The Birth of the Museum. History, Theory, Politics*, Routledge, Londres y Nueva York.
- CAMPOS, JUAN EDUARDO  
1998 “American Pilgrimage Landscapes”, en *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 558, pp. 40-56.
- DA MATTA, ROBERTO  
2002 *Carnavales, malandros y héroes*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México.
- DEMERATH, N.  
2000 “The Varieties of Sacred Experience: Finding the Sacred in a Secular Grove”, en *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 39, núm. 1, pp. 1-11.
- DÍAZ-SALAZAR, RAFAEL, SALVADOR GINER Y FERNANDO VELASCO  
1994 “Prefacio”, en Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 11-16.
- DUNCAN, CAROL  
2004 *Civilizing Rituals: Inside Public Art Museums*, Routledge, Nueva York.
- FOX, VICENTE  
2004 “Palabras del C. Presidente”, en Felipe Solís (coord.), *Museo Nacional de Antropología. México. Libro conmemorativo del cuarenta aniversario*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta)/Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)/Turner, México y Madrid, p. ix.
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR  
1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México.  
1995 *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, México.
- GARMA NAVARRO, CARLOS  
1994 “Prefacio”, en Carlos Garma y Roberto Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas. Una aproximación*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (UAM-I), México, pp. 7-13.
- GINER, SALVADOR  
1994 “La religión civil”, en Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 129-171.
- GONZÁLEZ, ROSARIO  
2005 “Aprendizaje simbólico”, en *Sinéctica*, núm. 26, Tlaquepaque, pp. 85-93.
- LOMNITZ, CLAUDIO  
1993 “Antropología de la nacionalidad mexicana”, en Lourdes Arizpe (coord.), *Antropología breve de México*, Academia de Investigación Científica/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México (CRIM-UNAM), México, pp. 343-371.
- MACEIRA OCHOA, LUZ  
2007-2008 “Públicos escolares, ¿visitas educativas?”, en *Gaceta de Museos*, núms. 42-43, INAH, México, pp. 62-65.  
2008 “Género y consumo cultural en museos: análisis y perspectivas”, en *La Ventana*, núm. 27, Guadalajara, pp. 205-230.
- MAGALHÃES, FERNANDO  
2005 *Museus, património e identidade. Ritualidade, educação, conservação, pesquisa, exposição*, Profedições, Oporto.
- MASSA PERBORELL, DIANA A.  
2004 “Los objetos que nos narran. La transmisión de ideas sobre el patrimonio cultural a escolares en el Museo Nacional de Antropología”, tesis para obtener el grado de Maestra en Museos, Universidad Iberoamericana (UIA), México, mecanoscrito.
- MORALES MORENO, LUIS GERARDO  
1994 *Orígenes de la museología mexicana. Fuentes para el estudio histórico del Museo Nacional, 1780-1940*, UIA, México.  
2007 “Vieja y nueva museología en México”, en Ma. Luisa Bellido Gant (ed.), *Aprendiendo de Latinoamérica. El museo como protagonista*, Trea, Gijón, pp. 343-374.
- MORENO GUZMÁN, MARÍA  
2001 *Encanto y desencanto. El público ante las reproducciones en los museos*, INAH, México.
- PÉREZ-RUIZ, MAYA LORENA  
1998 “Construcción e investigación del patrimonio cultural. Retos en los museos contemporáneos”, en *Alteridades*, año 8, núm. 16, pp. 95-113.

- PRADES, JOSÉ  
 1994 "La religión y el centro sagrado en la sociedad", en Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 117-128.
- ROWBOTTOM, ANNE  
 1998 "The 'Real Royalists': Folk Performance and Civil Religion at Royal Visits", en *Folklore*, vol. 109, pp. 77-88.
- SCHMILCHUK, GRACIELA  
 1996 "Venturas y desventuras de los estudios de público", en *Cuiculco*, núm. 7, vol. 3, México, mayo-agosto, pp. 31-57.
- SEGALÉN, MARTINE  
 2005 *Ritos y rituales contemporáneos*, Alianza Editorial, Madrid.
- SHADOW, ROBERTO Y MARÍA RODRÍGUEZ  
 1994a "La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas", en Carlos Garma y Roberto Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas. Una aproximación*, UAM-I, México, pp. 15-38.
- 1994b "Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma", en Carlos Garma y Roberto Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas. Una aproximación*, UAM-I, México, pp. 81-140.
- SOLÍS, FELIPE (COORD.)  
 2004 *Museo Nacional de Antropología. México. Libro conmemorativo del cuarenta aniversario*, Conaculta/INAH/Turner, México y Madrid.
- TURNER, VICTOR  
 1988 *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Taurus, Madrid.
- 2002 *Antropología del ritual*, INAH/Conaculta, México.
- VÁZQUEZ OLVERA, CARLOS  
 1996 "La puesta en escena del patrimonio cultural mexicano en el Museo Nacional de Historia", en *Cuiculco*, vol. 3, núm. 8, México, pp. 19-34.
- VINSON, ISABELLE  
 2003 "Editorial", en *Museum Internacional*, núm. 218, UNESCO, pp. 4-6.