

Los dilemas de la museificación. Reflexiones en torno a dos iniciativas estatales de construcción de memoria colectiva en Colombia

The Dilemmas of *Museification*. Reflections on Two State Initiatives for Building Collective Memory in Colombia
Os dilemas da museificação. Reflexões sobre duas iniciativas estatais de construção de memória coletiva na Colômbia

Jefferson Jaramillo Marín

Pontificia Universidad Javeriana
(Bogotá, Colombia)
jefferson.jaramillo@javeriana.edu.co

Carlos Del Cairo

Pontificia Universidad Javeriana
(Bogotá, Colombia)
cdelcairo@javeriana.edu.co

El presente artículo es producto de una reflexión entre los dos autores, a propósito de sus tesis doctorales, alimentados por las reflexiones dentro del marco del grupo de investigación "Identidades y Prácticas de Poder", de la Pontificia Universidad Javeriana.

Resumen

Este artículo retoma la museificación como una forma particular de construcción y legitimación de la memoria colectiva. La museificación refiere en términos generales a las acciones políticas y culturales desplegadas por las instituciones y funcionarios estatales, orientadas a seleccionar y confinar un "objeto"—sea cultural o natural, así como personas o comunidades—dentro de lógicas y retóricas que "petrifican" los sentidos históricos y culturales de estos objetos. Aquí entendemos el museo como el lugar institucional por excelencia en el que tienden a converger las actividades memoriales estatales. En particular, el artículo explora dos casos en los que puede identificarse claramente ese proceso de museificación. En primer lugar, la controversia que generó la propuesta de incluir la toalla del reconocido jefe guerrillero Manuel Marulanda Vélez, (*Tirofijo*), en las colecciones del Museo Nacional de Colombia a comienzos del año 2001. En segundo lugar, el artículo explora el caso de algunas comunidades indígenas de las selvas del sur del país, donde las lógicas estatales de control territorial parecen reproducir un sentido sobre las poblaciones indígenas y sus tierras como análogas a "ecomuseos". Intentamos argumentar cómo las iniciativas estatales sobre la memoria social son, fundamentalmente, un campo de paradojas y luchas sociales. Para ello, nos basamos en una discusión teórica alrededor de los estudios de memoria y su relación con categorías propias de la teoría museológica.

Abstract

This article goes back to museification as a particular way of construction and legitimation of collective memory. Museification generally refers to political and cultural actions deployed by institutions and civil servants that are aimed at selecting and placing an "object"—whether cultural or natural, as well as individuals or communities— within lines of reasoning and speeches that "petrify" the historical and cultural meanings of these objects. In this paper, we understand museums as institutional places par excellence in which memorial state activities tend to converge. In particular, the article explores two cases in which the museification process can be clearly identified. First, the controversy surrounding the proposal of including the towel of the recognized guerrilla leader Manuel Marulanda Vélez, (*Tirofijo*), in the collections of the National Museum of Colombia in early 2001. Secondly, the article explores the case of some indigenous communities located in the country's southern jungles, in which the state lines of reasoning of the territorial control seem to conceive indigenous people and their lands as analogous to "eco-museums". We try to argue how state initiatives on social memory are essentially a field of paradoxes and social struggles. To do this, we rely on a theoretical discussion about memory studies and their relation to specific categories of the museological theory.

Resumo

Este artigo revê a museificação como forma particular de construção e legitimação da memória coletiva. A museificação refere, em termos gerais, às ações políticas e culturais desfraldadas pelas instituições e funcionários estatais, orientadas a escolher e confinar um objeto—sea cultural ou natural, tal como pessoas ou comunidades— dentro de lógicas e retóricas que "petrificam" os sentidos históricos e culturais destes objetos. Aqui compreendemos museu como lugar institucional por excelência no que tendem a convergir as atividades memoriais estatais. Particularmente, o artigo explora dois casos nos que pode se identificar claramente esse processo de museificação. Em primeiro lugar, a controvérsia que gerou a proposta de incluir a toalha do reconhecido chefe guerrilheiro Manuel Marulanda Vélez, (*Tirofijo*), nas coletâneas do Museu Nacional da Colômbia nos começos do ano 2001. Em segundo lugar, o artigo explora o caso de algumas comunidades indígenas das selvas do sul do país, onde as lógicas estatais de controle territorial parecem reproduzir um sentido sobre as populações indígenas e suas terras como análogas a "ecomuseus". Procuramos argumentar como é que as iniciativas estatais sobre a memória social são, fundamentalmente, um campo de paradoxos e lutas sociais. Para isso, baseamos-nos em uma discussão teórica ao redor dos estudos de memória e sua relação com categorias próprias da teoria museológica.

Palabras clave

Museificación, Memoria colectiva, Memoria y nación, Colombia

Palabras clave descriptor

Desarrollo cultural, Nacionalismo y cultura, Museografía, Luchas sociales

Keywords

Museification, Collective memory, Memory and nation, Colombia

Keywords plus

Cultural development, Nationalism and culture, Museology, Social struggles

Palavras chave

Museificação, Memória coletiva, Memória e nação, Colômbia

Palavras descritivas

Desenvolvimento cultural, Nacionalismo e cultura, Museologia, Lutas sociais

Introducción

La memoria colectiva¹ desempeña un papel central en los procesos sociales, históricos y culturales de construcción de la nación, debido a su capacidad de actuar como vehículo de cohesión, y de afectar los marcos de sentido y las huellas históricas tanto de individuos como de grupos sociales². Entre otras cosas, la memoria colectiva sirve para mantener la vitalidad de las creencias sociales, para reafirmar los vínculos colectivos del individuo, para conectar el presente con el pasado mítico de una sociedad y, en general, para imaginar periódicamente una comunidad de intereses y de tradiciones³. En su función de cohesión

social, la memoria colectiva también configura espacios de disputa alrededor del poder de representación del pasado y del presente de una nación⁴. Además, a ella se le atribuye el poder de “producir efectos de verdad” al interior de una sociedad, los cuales pueden ser ideológicamente encausados con el objetivo de legitimar o contestar órdenes sociales establecidos⁵.

En este orden de ideas, como la memoria colectiva entraña un contrapunteo entre cohesión y disputa, este artículo aborda dos casos de estudio que permiten comprender cómo se define y proyecta “oficialmente” el deber ser de una representación legítima sobre la memoria nacional en Colombia. Estos casos son: primero, la propuesta controversial de elevación como “objeto de museo” –lo que en teoría museológica se reconoce como *musealización*⁶– de la toalla del líder guerrillero Manuel Marulanda Vélez, *Tirofijo*, ocurrida en 2001. Segundo, la analogía de los resguardos indígenas como ecomuseos⁷ que subyace en los planes de control territorial del Estado en algunas zonas selváticas del sur del país. El análisis se fundamenta en la revisión comprensiva de algunas fuentes de prensa y documentos secundarios que permiten comprender los dos casos a la luz de un proceso que se denomina museificación, es decir de una particular forma de construcción, legitimación y reducción de la memoria colectiva en un país. Entendemos por museificación la acción política, cultural y social ejercida dentro de una sociedad, comunidad o Estado encaminada a “petrificar” o “momificar” un artefacto físico, cultural o natural –también una persona o grupos de personas–, sustrayéndolos de sus referencias contextuales e históricas y convirtiéndolos en reminiscencias exóticas del pasado⁸.

- 1 Aunque el concepto de memoria colectiva se aplica con más exactitud a los grupos sociales [Cfr. Josefina Cuesta Bustillo, “Memoria e historia. Un estado de la cuestión” *Memoria e Historia, Revista Ayer*, no. 32 (1998): 210-215], y ha sido fuertemente criticado por ser demasiado estático y rígido, y no reflejar la dinámica actual de las memorias [Cfr. Andreas Huyssen, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002)], en este artículo lo utilizamos a falta de un concepto mejor. En nuestra perspectiva, la memoria colectiva permite entender cómo la representación oficial del pasado y del presente de un país, de una experiencia colectiva o de un acontecimiento histórico, es construida y condensada sobre la base de marcos de sentido particulares. Esta visión es cercana a la de Maurice Halbwachs, quien muestra que el pasado no se conserva únicamente en las mentes de los individuos, sino que se reconstruye dentro de marcos históricos, sociales e institucionales que trascienden a los sujetos. Estos marcos no son simples moldes o aparatos en los que se reciclan y juntan uno a uno los recuerdos individuales; más bien, son “instrumentos que la memoria colectiva utiliza para reconstruir una imagen del pasado acorde con cada época y en sintonía con los pensamientos dominantes de la sociedad”. Maurice Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria* (Barcelona: Anthropos, 2004), 10. Igualmente, aunque utilizamos la categoría de memoria en singular, queremos connotar que se trata de “memorias” en plural porque la representación del pasado y del presente son el resultado de diversas lecturas, todas ellas en tensión y que se expresan en diversos registros. Sobre esta línea de argumentación puede consultarse: Jefferson Jaramillo, “El imperativo social y político de la memoria”, *Revista Colombiana de Sociología* 33, no. 1 (2010): 45-68. Con respecto a la articulación de memoria e identidad, consultar: Stuart Hall, “Cultural Identity And Diaspora”, en *Identity: Community, Culture, Difference*, ed. Jonathan Rutherford (London: Lawrence & Wishart, 1990), 222-237.
- 2 Paul Ricoeur, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido* (Madrid: Arrecife/Universidad Autónoma de Madrid, 1999).
- 3 Benedict Anderson, *Imagined communities: Reflections on the origins and spread of nationalism* (Londres: Verso, 1983); Homi K. Bhabha, “Narrating the Nation”, en *Nation and Narration*, comp. Homi K. Bhabha (Londres: Routledge, 1990); Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (México: Coyoacán, 1995); Maurice Halbwachs, *La memoria colectiva* (Zaragoza: Ediciones universitarias de Zaragoza, 2005); David Lowenthal, *El pasado es un país extraño* (Madrid: Akal, 1998); Eric Hobsbawm, “Introducción: la invención de la tradición”, en *La invención de la tradición*, ed. Eric Hobsbawm y Terence Ranger (Barcelona: Crítica, 2002).

- 4 Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria* (Madrid: Siglo XXI, 2002).
- 5 Ana Alonso (1988), “The Effects of Truth: Re-presentations of the Past and the Imagining of Community in Mexico”, *Journal of Historical Sociology* 1, no. 1 (1988): 50.
- 6 André Desvallés y François Mairesse, *Conceptos claves de museología* (Paris: Armand Colin, 2010), 51.
- 7 A propósito de los ecomuseos, consultar Nunzia Borrelli y Peter Davis, “How Culture Shapes Nature: Reflections on Ecomuseum Practices”, *Nature and Culture* 7, no. 1 (2012): 31-47; Lesley Graybeal, “The Ecomuseum Model in Postmodern Museum Studies: Cultural Navigation and Knowledge Creation Beyond Museum Walls”, *International Journal of the Inclusive Museum* 2, no. 1 (2009): 179-188.
- 8 Desde otra óptica diferente pero complementaria a la lectura que hacemos en este artículo sobre la museificación, Natalia Parada

A diferencia de este concepto, la musealización como actividad inherente a todo museo se entiende como la transformación simbólica de un objeto en una “realidad cultural específica” que solo tiene sentido dentro de la lógica del museo⁹. En otras palabras, la museificación es una manera singular de instrumentalizar el ejercicio de musealización en función de exotizar y deshistorizar ciertos objetos y realidades sociales para que sean funcionales a un régimen de memoria colectiva específico. Son funcionales en la medida en que tienden a “estetizar” los objetos “omitendo toda referencia a [las] tensiones culturales, históricas o políticas”¹⁰ que puedan entrañar. De este modo, la descontextualización permite producir piezas “bien diseñadas” o “suficientemente exóticas” que producen fascinación o repudio en el público, pero cuya finalidad es neutralizar cualquier discusión sustantiva tanto sobre las políticas nacionales, regionales o locales de la memoria en un país, como sobre la condición de los grupos representados en ella.

En el artículo mostraremos que en el caso de la toalla de *Tirofijo* opera un proceso de *museificación política y moral*, evidente en las tensiones derivadas alrededor de la selección de ciertos objetos y exclusión de otros, especialmente de aquellos que pretenden ser incorporados en los museos oficiales y mediante los cuales se busca narrar la historia nacional. En el caso de las identidades étnicas,

se buscará discutir cómo opera una museificación retórica de ellas, presente en el argumento estatal subrepticio que asocia a los territorios étnicos con “ecomuseos”, en los que se preservan y exaltan los valores indígenas “tradicionales” y, a partir de allí, se moldea un “deber ser” de estas comunidades fuera del flujo histórico y del cambio cultural. Los dos casos analizados revelan las enormes disputas que generan las iniciativas oficiales en torno a la construcción de memoria colectiva por vía de la museificación, sea esta política, moral o retórica. También muestran cómo el ejercicio de memoria colectiva está saturado de tensiones y espacios porosos, en un contexto sociopolítico conflictivo como el colombiano, en el que entran en juego visiones divergentes dentro y fuera del aparato estatal acerca de lo que “debe” o “no debe ser” un proyecto de memoria nacional.

Memoria y nación

La memoria ocupa un lugar privilegiado en los estudios históricos, sociales y culturales desde la década de los ochenta. El “boom memorialístico”, como se ha denominado al proceso de efervescencia cultural, política y académica por la temática, ha dado lugar a la instrumentalización e ideologización de la memoria y de las memorias¹¹. Esto revela que hoy no existe unidad de criterio sobre la definición, precisión y utilidad del concepto, ni sobre sus funciones sociales, culturales y políticas¹². Por el contrario, el concepto

aborda la reflexión sobre la forma como ciertos espacios, en estos casos los museos nacionales, dan cuenta de un ejercicio de representación de proyectos nacionales por vía de la arqueologización de la diferencia, la construcción de imágenes de lo propio y lo otro, y la revelación y ocultamiento de imaginarios de nación especialmente en contextos de violencia. En esta óptica la autora también trabaja a manera de viñeta ilustrativa el caso de la toalla de Tirofijo. Cfr. Natalia Parada, *De lo sagrado a lo arqueologizado. Decolonizando el Museo Nacional de Colombia* (Buenos Aires: Clacso, 2008).

9 Desvallés y Mairesse, *Conceptos claves de museología*, 50-52.

10 Jesús Bustamante, “Museos, memoria y antropología a los dos lados del Atlántico. Crisis institucional, construcción nacional y memoria de la colonización”, *Revista de Indias* LXXII, no. 254 (2012): 15-34. La idea del museo como un espacio de contemplación heredero del ordenamiento ilustrado de las piezas museísticas que no generan controversia sino que iluminan los sentidos del pasado ha sido reevaluada a través de la idea de los museos como espacios de controversia, pluralización, mercantilización y posicionamiento de visiones alternativas sobre el pasado. Ver Adolfo Vásquez, “Estética de la virtualidad y deconstrucción del museo como proyecto ilustrado”, *Nómadas*, no. 28 (2008): 122-127; Jeffrey Olick ed., “Introduction”, en *States of memory. Continuities, conflicts, and transformations in National retrospection* (Durham: Duke University Press, 2003).

11 Cfr. François Hartog, “Ordenes del tiempo y Regímenes de Historicidad”, *Historia y Grafía*, no. 21 (2003); Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria* (Barcelona: Paidós, 2000); Pierre Nora, “La era de la conmemoración”, en *Les lieux de mémoire*, ed. Pierre Nora (Montevideo: Trilce, 2008); Huysen, *En busca del futuro perdido*; Andreas Huysen, *Modernismo después de la posmodernidad* (Barcelona: Gedisa, 2011).

12 Es significativo que el término “memoria” estuviera ausente del debate intelectual en las décadas de los sesenta y los setenta, penetrando profundamente en el campo historiográfico solo a partir de los años ochenta. A propósito, el historiador Enzo Traverso ha señalado que el término memoria no aparece en la *International Encyclopedia of the Social Sciences* (coordinada por David Sills), publicada en Nueva York en 1968. Tampoco aparece en la obra colectiva *Faire l'Histoire* (1974) dirigida por Jacques Le Goff y Pierre Nora, ni se registra en el *Vocabulary of Culture and Society* (1976) de Raymond Williams, uno de los pioneros de la historia cultural. Cfr. Enzo Traverso, *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria y política* (Marcial Pons, 2007). Sin embargo, aunque el término no aparezca claramente en esas compilaciones, no quiere decir que el debate sobre su función social no se haya

de la memoria y las luchas alrededor de ella sirven a varios propósitos. En ese sentido, diversos sectores académicos, políticos y sociales están cada vez más atentos a conservar las huellas vivas de las múltiples memorias de un país, o a exhumar a través de ellas los aspectos más oscuros o menos visibles de sus pasados y presentes¹³. Sin embargo, también se advierte un uso y abuso del trabajo de la memoria que sirve a varios intereses. Para algunos analistas, tal situación revela que asistimos, como nunca antes, a una especie de “bulimia conmemorativa” o de “ideologización de la memoria”¹⁴.

El protagonismo y abuso de la memoria se explican de dos maneras. La primera, porque la memoria social acompañó inevitablemente la emergencia de los Estados y relatos nacionales, como una estrategia de representación y cohesión de la comunidad política¹⁵. La segunda porque a partir de 1980 operó una relectura del pasado y de la tradición y una recuperación de las micro

historias y de los relatos locales¹⁶. Este “giro hacia el pasado” estuvo acompañado por la emergencia de sospechas intelectuales frente a los grandes metarrelatos culturales y teóricos de la época. A partir de allí se generaron cuestionamientos disciplinares sobre el sentido del pasado, especialmente dentro de la historia¹⁷.

La preocupación por la memoria se alimentó con la puesta en escena de las narrativas y relatos testimoniales de las víctimas, de las comunidades de sobrevivientes o de los victimarios¹⁸. Esto ocurrió también en el marco de una tendencia global a situar las narrativas memoriales bajo la forma de políticas oficiales y no oficiales de memoria. En el caso de las políticas oficiales, el debate giró en torno a los dispositivos institucionales encaminados a tramitar, gestionar y reinterpretar el pasado, el presente y el futuro de las sociedades. Por el lado de las no oficiales, el debate buscó articular demandas de justicia, memoria, reparación, verdad histórica y judicial, derivadas de iniciativas de diversos y plurales sectores, organizaciones y colectivos¹⁹.

Consideramos que el posicionamiento cultural, político o social de la memoria actúa como un elemento cohesionador, pero también configura uno de contención y lucha, que está en directa relación con el “debate de nunca acabar acerca de la

dado en ciertos círculos de las ciencias sociales. Por ejemplo, esta categoría es importante en la obra de clásicos como Durkheim, Halbwachs o Mead, solo por mencionar algunos. Cfr. Jefferson Jaramillo, “El giro hacia el pasado. Reflexiones sobre su naturaleza e impactos”, *Revista Fallos*, no. 33 (2011): 65-80.

13 Dentro de estos procesos podemos citar las iniciativas oficiales y académicas como las emprendidas por el Centro de Memoria Histórica, los proyectos distritales como el Centro de Memoria, Paz y Reconciliación en Bogotá; o el Museo Casa de la Memoria, en Medellín. También existen muchas iniciativas sociales, descentradas de las iniciativas estatales, que son lideradas por asociaciones como el Colectivo de Comunicaciones Montes de María, el Colectivo de Hijos e Hijas por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio, la Asociación de Familiares de Detenidos-Desaparecidos, el colectivo Memoria y Palabra, el Colectivo 16 de Mayo, el Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado, la Asociación Caminos de Esperanza Madres de La Candelaria, o la Asociación de Familiares de las Víctimas de Trujillo, entre otras.

14 Cfr. Nora Rabotnikof, “¿Memoria presentista? Acerca de una tesis de François Hartog”, en *Memorias (in)cógnitas: contiendas en la historia*, ed. Gilda Waldman y Maya Aguiluz (México: UNAM/CEIICH, 2007); Henry Rousso, *Vichy: L'événement, la mémoire, l'histoire* (Paris: Gallimard, 2001); Beatriz Sarlo, *Tiempo Pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2005); Hartog, “Ordenes del tiempo”; Nora, “La era de la conmemoración”; Santos Juliá, “Presentación”, en *Memoria de la guerra y del franquismo*, dir. Santos Juliá (Madrid: Taurus, 2006); Huyssen, *En busca del futuro perdido*. Huyssen, *Modernismo después de la posmodernidad*.

15 A propósito del tema consultar Anderson, *Imagined communities*. Para una revisión sobre este tema, elaborada desde perspectivas poscoloniales y subalternas, se recomienda Bhabha, “Narrating the Nation”; Partha Chatterjee, *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos* (Buenos Aires: Siglo XXI-Clacso, 2008); Mario Rufer, “La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales”, *Memoria y Sociedad* 14, no. 28 (2010): 11-31.

16 Jaramillo, “El giro hacia el pasado”.

17 Algunas de estas crisis serán alimentadas, entre otros autores, por Hayden White, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica* (Barcelona: Paidós, 1992); Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010); Carlo Ginzburg, *Il giudice e lo storico* (Torino: Einaudi, 1991); Saul Friedlander, *Probing the Limits of Representation. Nazism and the “Final Solution”* (Cambridge/Mass/Londres: Harvard University Press, 1992); Reinhart Koselleck, *Futuros perdidos. Para una semántica de los tiempos históricos* (Barcelona: Paidós, 1993).

18 Cfr. Gonzalo Sánchez, “Tiempo de memorias y tiempo de víctimas”, *Análisis Político*, no. 63 (2008): 3-21.

19 Cfr. Alexandra Barahona de Brito, “Verdad, justicia, memoria y democratización en el Cono Sur”, en *Las políticas hacia el pasado. Juicios, depuraciones, perdón y olvido en las nuevas democracias*, ed. Alexandra Barahona de Brito, Paloma Aguilar y Carmen González (Madrid: Istmo, 2002); Paloma Aguilar, *Políticas de la memoria y memorias de la política. El caso español en perspectiva comparada* (Madrid: Alianza, 2008); Reichel Sieder, “Políticas de guerra, paz y memoria en América Central”, en *Las políticas hacia el pasado. Juicios, depuraciones, perdón y olvido en las nuevas democracias*, coordinado por Alexandra Barahona de Brito, Paloma Aguilar y Carmen González, 247-287 (Madrid: Istmo, 2002); Ricard Vinyes ed., *El Estado y la memoria: Gobiernos y ciudadanos frente a los traumas de la historia* (Madrid: RBA del Nuevo Extremo, 2009).

continuidad y reproducción de la sociedad”²⁰. En este debate, como también lo ha sugerido George Bensoussan, las reivindicaciones sobre la memoria que hacen diversos sectores sociales cumplen un papel central porque les permiten encontrarle sentido a un mundo privado de este²¹.

En ese orden de ideas, la memoria colectiva configura un campo en el que se reivindica con fuerza la necesidad de encontrar vectores de solidaridad, pero también de disputa política. Y lo es porque, pese a las críticas que se han realizado desde otros campos de estudio –como la crítica literaria–, la memoria colectiva condensa diversas apuestas sobre el “deber ser” alrededor del patrimonio y de la identidad de una nación²². Es decir, esa memoria actúa como una especie de caja de resonancia de “tradiciones inventadas” –evocando la conocida expresión de Hobsbawm– que ayuda a condensar y a tensionar un conjunto de prácticas y valores que dan continuidad o generan fracturas con el pasado nacional en el presente.

Pero ¿qué supone la nación en esta línea argumentativa? Hay diversas percepciones de esta poderosa categoría en el pensamiento social y en el espectro político²³. Sin embargo, la idea de la nación como comunidad imaginada, soberana y limitada, en el sentido planteado por Benedict Anderson, resulta básica y útil en nuestra argumentación. En efecto, permite explorar el papel

que juega la memoria en los proyectos nacionales pese a las críticas que recibe esta categoría por su insuficiencia explicativa en contextos poscoloniales²⁴. Nuestra posición es que la vinculación de los ciudadanos a un pasado común o a un pasado inmemorial se canaliza a través de la memoria que elaboran alrededor de ello unas representaciones sociales, frente a las cuales siempre existirá disputa. Estas representaciones generan vínculos de adscripción filial entre los ciudadanos, a través de una “genealogía metafórica y una cronología histórica” que portan un efecto de verdad²⁵.

Sin embargo, lo anterior no puede simplificar las relaciones entre memoria y nación ya que estas no son tan claras como suelen representarse²⁶. Por ejemplo, las denominadas memorias nacionales encierran retóricas nacionalistas o “modelos memoriales” que son alimentados por ciertos ordenes políticos, tradiciones historiográficas y narrativas antropológicas sobre el pasado nacional²⁷. Además, estas memorias nacionales están arraigadas en fundamentos culturales, contingencias ideológicas y condicionamientos políticos que sencillamente no se pueden ignorar, debido a que los discursos hegemónicos sobre un pasado común encarnan un desafío permanente a las formas subalternas que contestan y subvierten dicho pasado y su deber ser. Como se verá a continuación, las retóricas que analizaremos y que se tejen sobre la memoria para el caso colombiano parecen converger en lo que aquí hemos llamado “museificación”. Se trata de un proyecto liderado por instancias estatales como el Museo Nacional de Colombia o por algunas políticas públicas que, por su campo de acción,

20 David Berliner, “The Abuses of Memory: Reflections on the Memory Boom in Anthropology”, *Anthropological Quarterly* 78, no. 1 (2005): 203.

21 George Bensoussan. *Auschwitz en héritage? D'un bon usage de la mémoire* (París: Mille et une nuits, 1998).

22 Pierre Nora. “La aventura de Les Lieux de mémoire”. Si bien Nora y un equipo de historiadores europeos ha defendido la idea de la existencia de memorias nacionales condensadas e institucionalizadas en los denominados “lugares de la memoria” (*lieux de mémoire*), críticos literarios como Huyssen, consideran que no existen algo así como memorias colectivas nacionales en estado prístino, o en espacios puros y exentas de influencias. Estas memorias están cada vez más politizadas, mediatizadas, mercantilizadas, en constante conflicto y porosidad cultural. Cfr. Huyssen, *Modernismo después de la posmodernidad*.

23 Sin ser exhaustivos frente al tema, podríamos mencionar que entre las percepciones más influyentes alrededor del tema están la marxista estructuralista que concibe la nación como aparato ideológico de poder estatal (vg. Althusser); la de los estudios de la cultura popular que la considera una expresión emergente del sentimiento nacional-popular (vg. Bajtín); la del marxismo culturalista que la concibe como una forma de elaboración cultural que produce, crea y guía la movilización social (vg. Gramsci), o la de los estudios poscoloniales que la perciben como un sistema de significación cultural ambivalente y poroso (vg. Bhabha).

24 Cfr. Anderson, *Imagined communities*; Hall, “Cultural Identity and Diaspora”.

25 Alonso, “The Effects of Truth”, 40.

26 Olick, “Introduction”.

27 Esto lo ha mostrado para el caso mexicano Annick Lampérière. Ella destaca cómo, a partir del Régimen Porfirista (1876-1910) y de la Revolución Mexicana, se acomete la consolidación de dos modelos memoriales, evidentes en la celebración de los dos centenarios de la independencia mexicana (1910-1921), pero también en la crisis y auge de dos disciplinas (historia/antropología). En el primer modelo, la memoria es utilizada a manera de fastuosa conmemoración política y es soportada por un discurso histórico. En el segundo, la memoria es pensada en su función de vehículo que celebra y recupera la identidad cultural y es soportada por un discurso antropológico. Cfr. Annick Lampérière, “Los dos centenarios de la Independencia Mexicana (1910-1921): De la historia patria a la Antropología Cultural”, *Historia Mexicana* XLV, no. 2 (1995): 318-320.

podría considerarse que poco o nada tienen que ver con la función memorial del Estado, pero que un análisis más minucioso permite entrever las implicaciones que entrañan sobre las narrativas acerca del pasado y del presente del país. Estas retóricas fabrican, posicionan y legitiman unas formas de sobreescenificación de las piezas de museo o la diferencia cultural, y por supuesto, expresan las enormes tensiones y disputas que existen entre diversos sectores alrededor de la representación de un “deber ser” nacional.

La moralización de un objeto-relato de nación

Los museos oficiales son los lugares por excelencia donde se exhiben imágenes y se potencian narrativas que pretenden legitimar un proyecto de nación. Es decir, son instituciones que, además de conservar y exhibir piezas, alimentan “discursos expositivos que intentan expresar cómo una sociedad quiere ser vista y cómo ve o quiere ver a las demás, en el presente y en su pasado”²⁸. Como han demostrado varios autores, los museos sirvieron para institucionalizar y configurar ordenes simbólicos y legitimar espacios de representación oficial sobre el deber ser de la nación en los emergentes Estados nacionales hispanoamericanos del siglo XIX²⁹. Lo hicieron mediante mecanismos de depuración, conservación, clasificación y exhibición de objetos, que buscaban garantizar el ideario de unidad de un territorio y el control retórico de la diversidad³⁰. En

ese camino, los museos han separado lo deseable y lo indeseable, privilegiando unas voces y subordinando a otras³¹.

Debido a lo anterior, los museos pueden pensarse como espacios que generan polémica en diferentes niveles. Kratz y Karp sugieren la noción de “*fricciones de museo*” para reflejar las contingencias y disputas alrededor de estas instituciones de la memoria³². Con esa categoría, los autores denominan las controversias asociadas a la regulación y control simbólico de estos espacios y los objetos e imágenes que ellos contienen. Es decir, más que simples lugares de exhibición, los museos funcionan como “tecnologías sociales” que proyectan narrativas y retóricas sobre el pasado (lejano o reciente) de una nación o de un grupo, sin reparar en que los objetos, piezas o imágenes estén localizados físicamente dentro de ellos³³. En nuestro caso, la noción de fricción permite comprender la controversia alrededor de la toalla de *Tirofijo*, un objeto asociado a un polémico personaje que fue públicamente candidatizado para ser incluido en las colecciones del Museo Nacional de Colombia. Este hecho provocó lo que llamamos la moralización de un objeto-relato de nación³⁴.

Tirofijo fue un guerrillero de izquierda y máximo líder de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). No hay duda que en torno a su figura convergen representaciones e imaginarios muy contradictorios entre sí. De una parte, se le asoció con un campesino humilde, de hablar sencillo y sin mayor educación formal que logró conformar una guerrilla que puso en jaque al establecimiento del país, pero también como un personaje cerial en su ideario político-militar, que lo caracterizó desde que inició su actividad guerrillera en 1948 hasta su muerte en 2008. *Tirofijo* portaba la mayor parte del tiempo una toalla

28 Bustamante, “Museos, memoria y antropología”, 18.

29 Vale destacar que la función pública y científica de los museos fue diferente en Europa y en América desde sus orígenes. En el primer caso, estos “nacieron sobre todo como escaparates del colonialismo basados en el valor de lo diferente y exótico”, mientras que en América Latina, “se asocian desde el principio a lo que es propio, a lo que es local y su objetivo es todo aquello que define o puede definir la identidad de los Estados nacidos tras las independencias”, Bustamante, “Museos, memoria y antropología”, 18-19.

30 Cfr. Amada Carolina Pérez, “Hacer visible, hacerse visibles: la nación representada en las colecciones del museo. Colombia, 1880-1912”, *Memoria y Sociedad* 14, no. 28 (2010): 85-106. Desde luego, los museos son tan solo uno de estos vehículos, pero no son los únicos ni los más importantes. En efecto, también están los archivos, las estatuas, los bustos, las placas y otros objetos-insignia como monedas, medallas y estampillas, que funcionan como referentes de identidad colectiva y como vectores de versiones oficiales sobre la historia. A propósito de esto último Cfr. Sandra Rodríguez, “Conmemoraciones del cuarto y quinto centenario del

12 de octubre de 1492: debates sobre la identidad americana”, *Revista de Estudios Sociales*, no. 38 (2011): 64-75.

31 Cfr. Monika Therrien, “Paisaje y patrimonio cultural en Villa de Leiva”, *Revista de Antropología y Arqueología* 11, no. 1-2; Parada, *De lo Sagrado a lo Arqueologizado*.

32 Corinne Kratz e Ivan Karp, “Introduction”, en *Museum frictions. Public cultures/Global transformations* (Durham: Duke University Press, 2006): 1-31.

33 Kratz y Karp, “Introduction”, 2.

34 Al respecto de este caso, consultar la perspectiva de Natalia Parada, *De lo Sagrado a lo arqueologizado*. Esta autora ha abordado el mismo tema a partir de lo que llama la “arqueologización del museo”.



Fig. 1.
Titular de prensa "El de la toallita roja", *El Espectador* [Bogotá], 1 de marzo, 2001.

sobre uno de sus hombros, a la manera en que los campesinos de las regiones cafetaleras del país llevan su *poncho*. Si bien la prenda ya era reconocida desde hacía varios años por sus apariciones esporádicas en fotografías o videos que circulaban por medios masivos de comunicación, esta se hizo más popular durante los diálogos de paz entre las FARC y el gobierno de Andrés Pastrana Arango (1998-2002), cuando las imágenes del *guerrillero más viejo del mundo* –nacido en 1930–, fueron continuamente publicitadas en periódicos y noticieros nacionales e internacionales.

Elvira Cuervo, por entonces directora del Museo Nacional de Colombia, concedió una entrevista al diario nacional *El Tiempo* a comienzos de 2001 en la que expresó su interés en adquirir la toalla de *Tirofijo* con el argumento de que “el Museo Nacional tenía que recolectar ya la historia contemporánea y ‘*Tirofijo*’ era parte de ella”³⁵. Esta propuesta ocurrió luego de que la funcionaria visitó la “zona de distensión”, o área eximida del control armado y político estatal según exigencia de las FARC para dialogar con el gobierno nacional. De alguna manera, la iniciativa puede asociarse con un esfuerzo de la funcionaria por transformar la toalla en un emblema de reconciliación simbólica entre los colombianos, luego de

una guerra interna de varias décadas de duración y cientos de miles de muertos. Aunque resultaba inusitada la iniciativa de la directora del Museo, lo cierto es que esta se apoyó en el resultado de una encuesta nacional realizada en 1999, que indagó por los objetos que las personas consideraban deberían ser incluidos en las colecciones del museo. La encuesta hizo evidente la necesidad de representar la historia reciente del país, que fuera más allá de 1948³⁶. La propuesta generó una aguda controversia en la opinión pública colombiana que ganó muchos detractores y pocos defensores. La estrategia de la directora para legitimar su propuesta fue acudir a la función memorialística que debería caracterizar al Museo Nacional, y a la necesidad de preservar objetos de valor simbólico que fueran representativos de los tiempos actuales para ser exhibidos en el futuro. A pesar de haber sido atormentada por amenazas contra su vida, tildada de “apologeta” del terrorismo en algunos foros virtuales y de hacer explícito su “presunto” alineamiento ideológico con la guerrilla, Elvira Cuervo –una mujer perteneciente a la elite política y diplomática colombiana– insistió en la importancia de trascender la visión de un museo circunscrito solo a la exhibición de unas piezas gloriosas. En tal sentido, propuso avanzar hacia la politización de la función museo. Incluso llegó a cuestionar lo siguiente en una columna de opinión publicada en el diario *El Espectador*:

En medio de un país en guerra, ¿qué Museo queremos los colombianos? ¿Sólo podemos concebir un museo de vencedores, de héroes, un santuario de glorias decimonónicas? ¿Estamos dispuestos a contar una historia en la que todos estemos representados? ¿Seremos capaces de contar nuestra historia contemporánea mientras estemos vivos? ¿Qué mostramos, qué escondemos?³⁷.

El argumento era aparentemente contradictorio a los ojos del grueso de la opinión pública toda vez que en una columna posterior expresaría: “La gente piensa que le vamos a construir un altar a ‘*Tirofijo*’ y eso no es cierto. Nosotros sabemos cuánto daño le ha hecho la guerrilla al país”³⁸. Lo interesante

35 Luis Noé Ochoa, “La toalla de la discordia”, *El Tiempo* [Bogotá], 16 de febrero, 2001. Es preciso mencionar que en el momento en el que ocurrió esta iniciativa, las colecciones del Museo Nacional (divididas en las secciones de Arqueología, Etnología, Arte e Historia) abarcaban del periodo prehispánico hasta el año 1948 cuando sucedieron los eventos mencionados de *El Bogotazo*. De la segunda mitad del siglo xx solo había exhibiciones públicas de colecciones de arte. Cfr. Museo Nacional de Colombia, *Política de Colecciones del Museo Nacional de Colombia* (Bogotá: Ministerio de Cultura, 2007).

36 Ochoa, “La toalla de la discordia”.

37 “El de la toallita roja”, *El Espectador* [Bogotá], 1 de marzo de 2001, sección 1, 16.

38 “Continúa debate sobre la toalla de *Tirofijo*”, *El Tiempo* [Bogotá], 4 de marzo, 2001, sección 2, 3.

Fig. 2. Marulanda y su toalla. "Proceso de paz". <http://noticias.latam.msn.com/co/especiales/proceso-de-paz/>



de la posición de Cuervo era que apuntaba a la idea de que los objetos contenidos en las colecciones del Museo no deberían ser exclusivamente piezas de culto y de glorificación de la nacionalidad, sino que también deberían reflejar las dificultades y épocas aciagas por las que había atravesado el país. Sin embargo, este argumento resulta difícilmente digerible para alguien que ve en el Museo Nacional el panteón de las glorias y próceres del pasado, como suele reproducirse, por ejemplo, en los currículos del sistema público de educación. De hecho, un editorial del periódico *El Espectador* cuestionó si con la toalla en el museo "se trivializaba la realidad del país o se hacía memoria"³⁹. En su defensa, la directora evocó que una de las funciones del Museo Nacional era recolectar aquellos objetos paradigmáticos en la historia del país, además de mencionar que la exposición de tales objetos no era inmediata sino que debería operar un distanciamiento temporal adecuado entre la sociedad y las piezas museológicas:

El Museo jamás ha dicho que va a exhibir la toalla de 'Tirofijo'. Nuestra función es recolectar objetos. Somos conscientes de que no se puede mostrar la historia reciente de Colombia. Sabemos que hay que presentar todo esto en un momento preciso, oportuno y bastante lejano⁴⁰.

Las críticas a la incorporación de la toalla de *Tirofijo* en las colecciones del museo fluctuaron entre dos extremos "en fricción" que podemos resumir así: la fetichización forzada y el simbolismo evocador. El primer extremo se caracterizó por el siguiente argumento: aunque el objeto per se fuera vacío se correría el riesgo de ritualizarlo de manera exagerada, y terminaría asignándosele

39 "El de la toallita roja".

40 Cfr. "Continúa debate sobre la toalla de *Tirofijo*", sección 2, 3.



Fig. 3. "Uno de los extremos en fricción, *El Tiempo* [Bogotá], 17 de febrero, 2001.

dignidad social y lugar histórico en el relato nacional a un guerrillero y terrorista que no lo merecía, y sobre todo, a un "trapo tan negro y manchado como la historia que vivimos"⁴¹. El segundo extremo reconoció el valor simbólico de la prenda y su capacidad para evocar los tiempos contemporáneos, advirtiendo no obstante el riesgo de hacer una apología de la violencia por el tipo de sujeto que era el portador del objeto. Entre los primeros, un reconocido poeta colombiano como Juan Manuel Roca, escribió:

La toalla de "*Tirofijo*", como las casacas del General Santander y como otros fetiches de la llamada historia nacional más que en un museo, deberían estar en un ropavejero, en una venta de falsos sueños de segunda mano. Si bien es cierto que a un museo nacional le atañen muchos aspectos de la museografía de un país también es cierto que más allá de los fetiches deberían estar elementos fundamentales de nuestra historia como por ejemplo los originales de la defensa de Nariño o el epistolario de Bolívar y Manuelita⁴².

Entre los segundos, Álvaro Valencia Tovar, influyente general en retiro del Ejército y columnista en periódicos y revistas de opinión, sentenció:

Para mí los museos son la presencia material de la historia en la vida de un país. Por consiguiente los elementos que se atesoran en el museo, han recibido ya la

41 Ochoa, "La toalla de la discordia", sección 1, 16.

42 Ochoa, "La toalla de la discordia", sección 1, 16.

consagración del tiempo. Y los méritos que acreditan la presencia de tales objetos en un sitio destinado a la cultura y a la ilustración no solo de adultos sino principalmente de jóvenes y niños que tratan de penetrar en el pasado de la patria. La mitad del siglo xx está salpicada de sangre y de hechos que a mi juicio no ameritan su perpetuación histórica. Sería preferible que el tiempo con su transcurrir le diera a los objetos materiales de esa misma época la presencia que deban tener ante las generaciones futuras⁴³.

Un sondeo en la página electrónica de *El Tiempo*, en el que participaron 251 personas, reveló que el 81% estaba en contra de que el Museo Nacional adquiriera la toalla del curtido líder guerrillero⁴⁴. En el foro público, el grueso de la opinión en contra de la iniciativa parecía coincidir en una argumentación simple: “el poseedor de la prenda es un terrorista o criminal”, razón por la cual resultaba inconcebible que el Museo Nacional adquiriera la prenda para sus colecciones porque haría una “apología del delito”.

Frente a todo lo anterior es posible argüir que, en su acepción más clásica, los museos están estrechamente vinculados con proyectos nacionales deseables en la óptica estatal. Esto ayuda a configurar un “ritual de ciudadanía” en las personas que visitan el museo⁴⁵. Esa premisa permite explorar la idea según la cual los ciudadanos colombianos que han estado expuestos a la retórica escolar de la nacionalidad, a través de los libros de texto o a través de la divulgación de imágenes e impresos sobre la nación, podrían tener la tendencia a asumir el Museo Nacional como un referente ideal y sacro del espíritu nacional. Según esa óptica, el Museo representaría el reservorio sagrado de la memoria nacional. Esta representación estuvo presente en el argumento de no pocos columnistas que escribieron sobre el tema, y se reprodujo en las opiniones expresadas en foros públicos (principalmente en páginas de Internet) en contra de la iniciativa de museificar la toalla del líder guerrillero. Todo ello estaría soportado además en lo que aquí denominamos la moralización de un objeto-relato de nación.

43 Ochoa, “La toalla de la discordia”, sección 1, 16.

44 Ochoa, “La toalla de la discordia”, sección 1, 16.

45 Corine Kratz e Ivan Karp, “Wonder and Worth: Disney Museums in world showcase”, *Museum Anthropology* 17, no. 5 (1993): 38.

A través de estos discursos moralizadores parece operar un sometimiento del objeto en disputa al escrutinio, censura y filtro del sistema de valores nacionales y ciudadanos. El resultado de ese escrutinio es el de determinar si el objeto es más digno que otros⁴⁶ de convertirse o no en una pieza que relata con autoridad o que condensa legítimamente una parte del proyecto nacional. Además, al moralizar el objeto y al evocarlo como símbolo, se advierte el interés de ciertos sectores por enmarcarlo en relación con las estructuras de significado externas al museo⁴⁷. Tanto para los que se indignaron con la iniciativa como para los que la vieron necesaria, resultó imposible deslindar el objeto en sí mismo (la toalla) del sistema de significados en el que estaba inserto. Es decir, la decisión de exhibir o no el objeto, —de otorgarle el carácter de fetiche o asignarle a la pieza un valor simbólico— estaría determinada por las estructuras de significado social que lo acompañan. Estas estructuras hicieron del objeto no solo una marca por excelencia del líder de la guerrilla con mayor poder armado del país, sino también una “huella del terror” o una prenda “infame” para la nación.

Finalmente, la moralización de la toalla del líder guerrillero, ya sea por vía de la fetichización o la evocación de su valor histórico-sentimental, remite a un tema central con el que introdujimos este artículo: la representación del pasado y del presente nacional. Vale citar a Alonso quien argumenta que “[p]ara ser creíbles, las historias deben ser autoritarias: [y en ese orden de ideas] los efectos de verdad son también efectos de poder”⁴⁸. Es decir, la controversia en torno a la toalla de *Tirofijo* demuestra que no solo es objeto de disputa “aquello que realmente pasó”, sino que también lo es la pieza a través de la cual se representa lo que pasó. En este caso, las piezas

46 Por ese entonces, se esgrimió el argumento de que la toalla de *Tirofijo* debería entrar en competencia con otros objetos museificables, entre “tantas prendas de uso privativo de los infames”. Así lo señalaba una persona en carta dirigida al director de *El Tiempo*, que afirmaba que de surtir efecto dicha propuesta habría que preguntar por qué no incluir entonces “los anteojos de Reyes, la boina del Mono Jojoy, las camisas Ralph Lauren de Castaño, el bigote de Gabino”. “El Museo tiró la toalla”, *El Tiempo* [Bogotá], 17 de febrero, 2001.

47 Stephen Greenblatt, en Kratz y Karp, “Wonder and Worth”, 32.

48 Alonso, “The Effects of Truth”, 50.

son motivo de una censura pública o de una evocación simbólica, para otorgarle legitimidad al proceso de museificación. Estas disputas memoriales adquieren además un carácter particularmente sensible y visceral cuando se trata de objetos que condensan sentidos del pasado reciente de violencia y de guerra.

La nostalgia del buen salvaje

Un caso muy distinto al de la moralización de un objeto-relato de nación como el que encarna la controversia alrededor de la toalla de *Tirofijo*, lo constituyen ciertos estereotipos esencializados sobre las minorías indígenas que permean la agenda de algunas instituciones estatales en las zonas más periféricas de las selvas del sur del país. A pesar de sus diferencias, el caso resulta interesante para ilustrar otra manera en que opera la museificación de las huellas de la memoria nacional. En efecto, pareciera que en algunos de esos lugares periféricos (v.g. Amazonia colombiana) se advierte una nostalgia por el *buen salvaje*, que se traduce en un intento por imponer un derrotero de lo que hoy les estaría permitido hacer a los indígenas contemporáneos de la región. De allí que argumentemos que los resguardos son percibidos desde la lógica de muchos funcionarios y en los enfoques de varias políticas públicas como una suerte de “ecomuseos” que albergan poblaciones que viven en un pasado constante que se perpetúa incólume en el presente. En términos generales, los ecomuseos se definen como “museos basados en la comunidad o proyectos de patrimonio que favorecen el desarrollo sostenible”⁴⁹. Es decir, son escenarios habitados por personas cuyo comportamiento resulta ejemplar según los ideales occidentales de conservación ambiental.

En nuestro criterio, a esa categoría subyace una percepción esencializada y ahistórica de la diferencia cultural atribuida a los indígenas, que hunde sus raíces en el proyecto colonial constitutivo de la

modernidad occidental. En este caso, la metáfora del indígena como *buen salvaje* opera detrás de esa idea de museificación de los indígenas y sus territorios, y actúa como un poderoso mito del pensamiento occidental que sirve para modelar y legitimar las políticas de integración y la violencia simbólica que históricamente el Estado ha desplegado en esas poblaciones. El origen de esa metáfora suele atribuírsele al filósofo ginebrino J.J. Rousseau, para quien el buen salvaje representa aquel sujeto en *estado de naturaleza* colmado de armonía, relaciones carentes de poder, cercano a su entorno natural y que lleva una vida frugal, sin penurias, conflictos o preocupaciones trascendentales⁵⁰. Desde entonces esta metáfora pasó a representar una construcción retórica muy cercana a aquella de las *tribus perdidas* de la tradición judeo-cristiana. En efecto, de acuerdo con Kirsch, las tribus perdidas “evocan la nostalgia de un pasado simple, sugiriendo la posibilidad de redención [y de] que de ellos podemos aprender verdades olvidadas pero fundamentales”⁵¹.

En el caso colombiano, la percepción del buen salvaje ha permeado formas de intervención estatal en distintos momentos. Esto será evidente desde el proceso mismo de expansión colonial en el que se justificó un tratamiento “privilegiado” a los *indios de paz*, a diferencia de las que se desplegaron contra los *indios de guerra*. También actuó en la reivindicación de los americanistas en la segunda mitad del siglo XIX que veían en la estatuaría prehispánica de gran envergadura la prueba fehaciente de que los indígenas habían aportado un legado importante a la construcción de la nación⁵².

En tiempos recientes, la visión romántica del buen salvaje –reeditada según criterios que refuerzan la vocación ecológica de los indígenas– logró tener un impacto singular en la manera como el Estado colombiano empezó a relacionarse desde la década de los ochenta con ciertas minorías étnicas indígenas localizadas en zonas marginales del país, particularmente en la selva amazónica. De

49 Peter Davis, “Ecomuseums and Sustainability in Italy, Japan and China: Concept Adaptation Through Implementation”, en *Museum Revolutions: How Museums Change and are Changed*, eds. Simon Hnell, Suzanne MacLeod y Sheila Watson (London: Routledge, 2007): 31.

50 Terry Elligson, *The myth of the Noble Savage* (Berkeley: University of California Press, 2001).

51 Stuart Kirsch, “Lost Tribes: Indigenous People and the Social Imaginary”, *Anthropological Quarterly* 70, no. 2 (1997): 58.

52 Roberto Pineda, “Reliquias y antigüedades de los indios. Precursores del americanismo en Colombia”, *Journal de la Société des Américanistes*, no. 83 (1997): 9-36.



Fig. 4.
"Los últimos nómadas verdes", *El Tiempo* [Bogotá], abril de 1988.

hecho, algunos eventos mediáticos de trascendencia regional o nacional ayudaron a reforzar la imagen de los nativos amazónicos como reductos de las épocas pretéritas de la humanidad. Por ejemplo, hacia 1988 se hizo popular la noticia del "descubrimiento" de los nukak-makú⁵³, la "última tribu nómada del mundo" o de "los últimos nómadas verdes", como se les nombró en ese momento. Su desnudez y nomadismo reforzaron el estereotipo de los nukak como vestigios en el presente de la edad de piedra o "sobrevivientes del paleolítico"⁵⁴ que reflejaron y reforzaron el mito del buen salvaje amazónico.

La escenificación mediática de un indígena amazónico prístino y abstracto se enmarcó en las iniciativas estatales en materia de control territorial a partir de la constitución masiva de resguardos indígenas en la Amazonia en los años ochenta. En ese proceso es interesante observar las retóricas "verdes" de los Estados porque se convierten en "los más poderosos productores de mensajes medioambientales"⁵⁵. En este marco, las políticas estatales en materia ambiental en la región amazónica exponen ideas que equiparan a los indígenas con una reedición del *buen salvaje* y, a partir de allí, ubican el papel que deben desempeñar los indígenas y sus territorios en los planes

de desarrollo regional, de administración de recursos o de declaración de áreas protegidas. El marco más influyente en el que se materializó esa retórica fue una política regional amazónica que se formuló en 1990⁵⁶, en la que se estableció un complejo marco discursivo—sustentado principalmente en investigaciones antropológicas— para proponer una comprensión revitalizada de los indígenas de la región (a diferencia del "salvaje" ignorante y pobre de antaño) como comunidades humanas cuyas formas de intervención en el medioambiente resultan plenamente congruentes con los principios de conservación ambiental forjados en Occidente. Esta política estableció un marco de referencia sin precedentes en la región que se tradujo en un argumento político bastante persuasivo para justificar la asignación de varios millones de hectáreas de selva amazónica en manos de varias comunidades indígenas amazónicas.

Lo interesante de esa política para nuestra argumentación es que fija una concepción de los indígenas amazónicos como sabedores milenarios, y por ende en la condición de ser depositarios de una ética ecológica ejemplar que minimiza el impacto de sus acciones sobre el medioambiente⁵⁷. En esa percepción se destaca la comunión simbólica profunda entre los indígenas y su medio natural, congruente con las versiones más clásicas del buen salvaje. El nodo de esas atribuciones radica en que su ética conservacionista responde a un modelo cultural sustentado en unos pilares míticos que se actualizan a través de sus prácticas rituales⁵⁸. De esta manera se asume

53 La forma correcta de escribir el etnónimo de este pueblo es: nukak. Para un análisis reciente sobre este pueblo y las visiones de los investigadores sobre sus integrantes, ver: Carlos Franky, *Acompañarnos 'Acompañarnos contentos con la familia'. Unidad, diferencia y conflicto entre los Nukak (Amazonia colombiana)* (Wageningen: Wageningen University), 2011.

54 Margarita Serje, *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie* (Bogotá: Universidad de los Andes/CESO, 2005): 242.

55 Peter Mühlhäsler y Adrian Peace, "Environmental discourses", *Annual Review of Anthropology*, no. 35 (2006): 460.

56 Se trata de la "Política Amazónica" que es el nombre abreviado del documento titulado "Política del Gobierno Nacional para la defensa de los derechos indígenas y la Conservación Ecológica de la Cuenca Amazónica" (República de Colombia, 1990). Es un documento que fija la política para "convertir el Amazonas Colombiano en un gran territorio amparado legalmente mediante la constitución de Resguardos, Parques y Reservas Naturales, con el fin de hacer realidad la preservación de la inmensurable riqueza cultural y ecológica que allí existe". República de Colombia, *Política del Gobierno Nacional para la defensa de los derechos indígenas y la Conservación Ecológica de la Cuenca Amazónica* (Bogotá: República de Colombia, 1990), 65.

57 Cfr. República de Colombia, *Política del Gobierno Nacional*.

58 Una exploración más detallada de estas asociaciones se encuentra en: Carlos Del Cairo, "La política amazónica y la construcción de un régimen de representación sobre lo étnico en Colombia", en *Biopolítica y filosofías de vida*, comp. Javier Tobar y Olver Quijano (Popayán: Universidad del Cauca, 2006): 111-140.

que el modelo tradicional de producción indígena controvierde los principios económicos básicos del sistema capitalista de mercado, centrado en la transformación de la naturaleza en mercancía a través del trabajo, y en la búsqueda de lucro a través de la maximización de la ganancia en la transacción comercial. En otras palabras, la percepción de la política es que los indígenas amazónicos son ajenos a la depredación que promueve el sistema capitalista en virtud de la racionalidad mítica que se les atribuye y que dicta sus pautas de comportamiento social.

Lo problemático de la configuración de los territorios indígenas como ecomuseos es que niega la incorporación de estrategias capitalistas que ocurre en varias comunidades indígenas de la región, al tiempo que desconoce los siglos de explotación de las que fueron objeto estas poblaciones por diversas oleadas de migrantes. Además, reduce las expectativas de estas comunidades a una vida por fuera de la historia, detenida en el tiempo, caso que ha sido descrito por Trouillot como el “nicho del salvaje”⁵⁹. En tal sentido, estas percepciones museificadas de la diferencia cultural amazónica configuran una esencialización y petrificación ahistórica de las alteridades étnicas de la región que se articula a un proyecto ecológico sustentado en la valoración positiva de los conocimientos medioambientales de estas poblaciones locales. En este sentido, Olick y Robbins sugieren que es común para algunos considerar que las “sociedades premodernas viven en un continuo pasado”⁶⁰. Por tanto es posible argumentar que este tipo de visiones que operan sobre ciertas comunidades indígenas amazónicas confina su vida actual a patrones culturales ancestrales que se perciben como una proyección pura del pasado en el presente; con ello se hace operativa una retórica de museificación de las comunidades indígenas contemporáneas para que puedan replicar ese modelo de virtudes ancestrales en el presente⁶¹.

59 Michel-Rolph Trouillot, *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno* (Popayán: Universidad del Cauca/Cesao/ Universidad de Los Andes), especialmente el capítulo 1.

60 Jeffrey Olick y Joyce Robbins, “Social Memory Studies”, *Annual Review of Sociology*, no. 24 (1998): 121.

61 La categoría de “alocronismo” de Johannes Fabian destaca el dispositivo retórico desplegado por cierta antropología que hace del otro un sujeto que vive en un tiempo diferente al del antropólogo.

Estas políticas reproducen, además, una concepción genérica del indígena amazónico como aquel modelo de virtudes que configura lo que Alcida Ramos denominó el *indio hiperreal*, a propósito del contexto brasileño⁶². El aspecto más interesante de la estereotipación de los indígenas que se rastrea en algunas políticas públicas, como la mencionada Política Amazónica, refiere a la atribución de un supuesto estado de naturaleza e incivilidad, propio de las formaciones precapitalistas. En efecto, la valoración positiva de los conocimientos indígenas en el marco del conservacionismo “ha sido posible, paradójicamente, precisamente gracias a la concepción que naturaliza al indígena como salvaje, que lo ve como ‘natural’, como inmerso en las leyes de la Naturaleza”⁶³.

La nostalgia por el buen salvaje pretérito es encapsulada en buena parte de los territorios indígenas amazónicos del presente, de acuerdo con la fórmula estática de hacer de los resguardos unos ecomuseos; se les piensa como espacios apropiados para la protección de la continuidad histórica del pasado de estas comunidades en el presente. Sin embargo, esto tiene implicaciones en otros niveles. Por ejemplo, prefigura unos modos adecuados de discurso étnico que deberían reproducir los líderes indígenas. Esto puede ocasionar que algunos líderes experimenten ciertas constricciones a la hora de comunicar su discurso (en su contenido y, sobre todo, en su forma) para plegarse a un modelo discursivo que, como claramente lo ha señalado Laura Graham, *debe* demostrar autenticidad y pureza porque de lo contrario será interpretado por audiencias externas (funcionarios de gobierno, activistas de ONG, etc.) como poco prístino y muy contaminado, minando la eficacia de su valor simbólico⁶⁴. Así, el discurso de ciertos portavoces indígenas

Esta categoría tiene implicaciones espaciales en tanto el lugar del otro (y el “viaje” para acceder a él) aparece también como un desplazamiento hacia el pasado. En otras palabras, el ejercicio de representación antropológica más convencional supone la negación de la coetaneidad de la otredad. Ver: Johannes Fabian, *Time and the other. How anthropology makes it object* (Nueva York, Columbia University Press, 1983).

62 Alcida Ramos, “The hyperreal Indian”, *Critique of Anthropology*, no. 14 (1994): 153-171.

63 Serje, *El revés de la nación*, 233.

64 Laura Graham, “How should an Indian Speak? Brazilian Indians and the Symbolic Politics of Language Choice in the International Public Sphere”, en *Indigenous Movements, Self-Representation*,

de algunas localidades amazónicas se convierte en una *voz metonímica* que articula “las preocupaciones de pueblos en peligro, quienes –por su misma naturaleza– practican el conservacionismo medioambiental”⁶⁵. Así, los tocados de plumas o las referencias constantes a la *madre tierra* pueden convertirse en un requerimiento necesario para potenciar la eficacia de su discurso ante audiencias occidentales.

En síntesis, se puede decir que la percepción esencializada de las identidades étnicas en muchos lugares de la Amazonia está estrechamente vinculada con discursos occidentales sobre la diferencia cultural, y desde hace un par de décadas en relación con la retórica de los movimientos *verdes* sobre las identidades étnicas y el medio ambiente. No es gratuito entonces que cuando se nombra a los *nükak*, por ejemplo, se les catalogue metafóricamente en esta óptica como los últimos nómadas verdes, y por ende como los últimos buenos salvajes. Ahora bien, esta museificación de los indígenas de la región a través de la conversión retórica de sus territorios y prácticas en “ecomuseos” no puede pensarse como una estrategia completamente sólida ni duradera; de hecho, algunos consideran que esas ideas que fueron particularmente potentes en décadas anteriores, poco a poco han perdido su eficacia y su fuerza por cuenta de factores y lógicas neoextractivistas de los recursos naturales de la región⁶⁶. Este debilitamiento ha supuesto que el posicionamiento de los indígenas y los discursos de las organizaciones que les apoyan estén transitando de qué es lo que *hacen* los indígenas a qué es lo que *saben* sobre su medio⁶⁷.

Finalmente, los indígenas amazónicos que habitan en resguardos y que siguen sus costumbres ancestrales terminan por encarnar el mito del buen salvaje contemporáneo, cuyas identidades son retóricamente museificadas. Para ellos y para los

que legitiman la mirada del buen salvaje, el tiempo se detiene y se congela. En ese orden de ideas, sus territorios pueden terminar convirtiéndose en ecomuseos útiles para atraer turistas ávidos por conocer “en vivo” –y ya no en el museo oficial– el pasado inmemorial de la humanidad que encarnan los buenos salvajes, un tipo de humanidad que algunos añoran y por el cual sienten nostalgia. Dentro de esos museos no convencionales y periféricos ocurre también una verdización de sus identidades etnizadas y la recuperación retórica de unos vestigios de ancestralidad. Lo llamativo es que en algunos lugares de la Amazonia, ese proceso va acompañado de una exploración de mercados eco y etno-turísticos que, para algunos analistas, implica la necesidad de preparar especialistas, entre ellos antropólogos, que

[...] puedan ayudar a los turistas a comprender las maneras por las cuales muchas comunidades locales conservan los recursos limitando la caza y la pesca en ciertas épocas del año, limitando la tala de árboles, reforestando áreas, y haciendo un uso completo de aquello que toman de la naturaleza⁶⁸.

En ese sentido, consideramos que en la base de esta concepción de lo étnico (esencializado, museificado y periférico) hay intereses convergentes por mercantilizar las memorias étnicas al servicio de ciertas estéticas esencialistas de la diversidad⁶⁹.

Conclusiones

La museificación opera como un dispositivo para “petrificar” objetos, personas o comunidades a través de retóricas esencialistas, y en ese proceso emergen intensas disputas sobre la representación legítima de lo que se busca museificar. También revela tensiones alrededor de lo que significa la proyección del pasado en el presente y hacia el futuro de una comunidad o de una nación. En ese orden de ideas, consideramos que los dos casos aquí analizados –diferentes en sus características y en sus alcances– ofrecen la posibilidad de comprender y explorar más

and the State in Latin America, ed. Jean Jackson y Kay Warren (Texas: University of Texas Press, 2002), 188.

65 Graham, “How should an Indian Speak?”, 181-182.

66 Beth Conklin y Laura Graham, “The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics”, *American Anthropologist* 97, no. 4 (1995): 695-710.

67 A este respecto se puede consultar el trabajo de Sonja Pieck, “Opportunities for transnational indigenous eco-politics: the changing landscape in the new millennium”, *Global Networks* 6, no. 3 (2006): 323.

68 Palma Ingles, “More than nature: Anthropologists as interpreters of culture for nature-based tours”, *NAPA Bulletin*, no. 23 (2005): 228.

69 Ana Alonso, “The politics of space, time and substance: State formation, nationalism and ethnicity”, *Annual Review of Anthropology*, no. 23 (1994): 397.

ampliamente las tensiones que depara la museificación. De una parte, la moralización de la que fue objeto la toalla de *Tirofijo* revela que existen unos valores bastante conservadores entre la gente del común y entre sectores sociales denominados “cultos” en cuanto a lo que es o no digno de ser museificado, y por ende lo que debe entrar legítimamente dentro del relato nacional de los colombianos del futuro⁷⁰. En ese marco, llama la atención cómo la propuesta de la entonces directora del Museo Nacional generó una fuerte reacción a pesar de que su iniciativa respondía a los debates globales en torno al papel de los museos, especialmente en la dirección de politizar y no moralizar la memoria nacional. Por otra parte, la museificación de las identidades indígenas en ciertos lugares de la Amazonia revela que el Estado colombiano, en su afán por legitimar la protección del “buen salvaje ecológico”, apela a la estatización de la experiencia indígena fundada en valores primigenios. Según esta lógica, ahistórica y esencialista, se asume que la vida de las comunidades del presente debe ser equivalente en su forma y contenido a lo que se presume fue la vida de las comunidades indígenas del pasado, evocando lo mejor del buen salvaje, es decir, los valores primigenios de igualdad social y mimetismo perfecto de un grupo humano con el entorno natural. La idea de equiparar retóricamente a los resguardos amazónicos con una suerte de ecomuseos revela la función ejemplarizante que deberían cumplir esas sociedades indígenas amazónicas, en la perspectiva de algunos actores institucionales y públicos externos. Lo más discutible de esa museificación es que se

convierte en el modo ideal en el que estas comunidades históricamente marginadas deben ser y habitar en el territorio nacional.

A pesar de las diferencias que se identifican en los dos casos, consideramos que ambos son estrategias que responden al interés estatal de plegar objetos y personas a un *deber ser* particular, a unos discursos de moralización y estetización de la historia y de la diferencia cultural, a una construcción memorial que se traza desde las presunciones que subyacen a ciertas políticas públicas o a las convicciones de algunos funcionarios públicos. Estas convicciones legitiman visiones de país que se institucionalizan y terminan revelando retóricas estatales sobre la representación del pasado, el presente y el futuro que tienen y defienden ciertos sectores sociales del país. Son retóricas que alimentan imágenes de un proyecto nacional al que se desea museificar a partir de próceres emblemáticos, gestas libertadoras e indígenas que importan más mientras se comporten adecuadamente como piezas de exhibición y no como sectores con agencia política.

Finalmente, los procesos de museificación reseñados aquí son parte de una historia reciente, que involucran percepciones sobre el pasado y el futuro que se quiere preservar y mostrar. Lo sugestivo es que la *museificación* en el caso de una nación puede operar por vías tan diversas como la de moralizar ciertos objetos o la de esencializar ciertas comunidades. Profundizar en la comprensión de otros tipos de museificación puede aportar a la comprensión de cómo se juega la construcción y sedimentación de la memoria colectiva en un país.

Bibliografía

- “Continúa debate sobre la toalla de *Tirofijo*”. *El Tiempo* [Bogotá], 4 de marzo, 2001, sección 2, 3.
- “El de la toallita roja”. *El Espectador* [Bogotá], 1 de marzo, 2001, 6B.
- “El Museo tiró la toalla”. *El Tiempo* [Bogotá], 17 de febrero, 2001.
- “¿Gran colombiano o alzheimer histórico?”. *Revista Semana* [Bogotá], 25 de junio, 2013. En: <http://www.semana.com/nacion/articulo/uribe-gran-colombiano-alzheimer-historico/348740-3>
- Ochoa, Luis Noe. “La toalla de la discordia”. *El Tiempo* [Bogotá], 17 de febrero del 2001, sección 1, 16.

⁷⁰ Las disputas sobre aquello que debe o no entrar legítimamente dentro del relato nacional queda plasmado recientemente con el concurso “El gran colombiano” patrocinado, entre otros, por el canal *History Channel* y algunos medios de comunicación nacionales. Luego de tres meses de concurso y de una encuesta aplicada en el país resultó elegido con amplio margen de votos sobre sus demás competidores el expresidente Álvaro Uribe Vélez, quien obtuvo el 30,3% de los 1,1 millones de sufragios. En la votación siguieron Jaime Garzón, con el 17,5%; Manuel Elkin Patarroyo, con el 4,85%; Gabriel García Márquez, con el 4,78%, y Antonio Nariño, con el 4,7%. En algunos medios del país, especialmente en *Revista Semana* y *El Espectador*, se reaccionó a la elección por considerar que esta figura no solo condensa el relato de nación deseable para el país, sino también colocando en evidencia los riesgos que desencadena someter a escrutinio público la historia nacional. Ver: “¿Gran colombiano o alzheimer histórico?”, *Revista Semana* [Bogotá], 25 de junio de 2013.

- “Los últimos nómadas verdes”. *El Tiempo* [Bogotá], abril, 1988, 4d.
- “Proceso de paz”. <http://noticias.latam.msn.com/co/especiales/proceso-de-paz/>
- Aguilar, Paloma. *Políticas de la memoria y memorias de la política. El caso español en perspectiva comparada*. Madrid: Alianza, 2008.
- Alonso, Ana. “The Effects of Truth: Re-presentations of the Past and the Imagining of Community in Mexico”. *Journal of Historical Sociology* 1, no. 1 (1988): 33-57.
- Alonso, Ana. “The politics of space, time and substance: State formation, nationalism and ethnicity”. *Annual Review of Anthropology*, no. 23 (1994): 379-405.
- Anderson, Benedict. *Imagined communities: Reflections on the origins and spread of nationalism*. Londres: Verso, 1983.
- Barahona de Brito, Alexandra. “Verdad, justicia, memoria y democratización en el Cono Sur”. En *Las políticas hacia el pasado. Juicios, depuraciones, perdón y olvido en las nuevas democracias*, coordinado por Alexandra Barahona de Brito, Paloma Aguilar y Carmen González, 195-245. Madrid: Istmo, 2002.
- Bhabha, Homi K. “Narrating the Nation”. En *Nation and Narration*, compilado por Homi K. Bhabha, 1-7. Londres: Routledge, 1990.
- Bensoussan, George. *Auschwitz en héritage? D'un bon usage de la mémoire*. París: Mille et une nuits, 1998.
- Berliner, David. “The Abuses of Memory: Reflections on the Memory Boom in Anthropology”. *Anthropological Quarterly* 78, no. 1 (2005): 197-211.
- Borrelli, Nunzia y Peter Davis. “How Culture Shapes Nature: Reflections on Ecomuseum Practices”. *Nature and Culture* 7, no. 1 (2012): 31-47.
- Bustamante, Jesús. “Museos, memoria y antropología a los dos lados del Atlántico. Crisis institucional, construcción nacional y memoria de la colonización”. *Revista de Indias* LXXII, no. 254 (2012): 15-34.
- Chatterjee, Partha. *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*, Buenos Aires: Siglo XXI-Clacso, 2008.
- Conklin, Beth y Laura Graham. “The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics”. *American Anthropologist* 97, no. 4 (1995): 695-710.
- Cuesta Bustillo, Josefina. “Memoria e historia. Un estado de la cuestión”. *Memoria e Historia, Revista Ayer*, no. 32 (1998): 203-246.
- Davis, Peter. “Ecomuseums and Sustainability in Italy, Japan and China: Concept Adaptation Through Implementation”. En *Museum Revolutions: How Museums Change and are Changed*, editado por Simon Hnell, Suzanne MacLeod y Sheila Watson, 198-214. London: Routledge, 2007.
- Del Cairo, Carlos. “La política amazónica y la construcción de un régimen de representación sobre lo étnico en Colombia”. En *Biopolítica y filosofías de vida*, compilado por Javier Tobar y Olver Quijano, 111-140. Popayán: Universidad del Cauca, 2006.
- Desvallés, André y François Mairesse. *Conceptos claves de museología*. Paris: Armand Colin, 2010.
- Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Coyoacán, 1995.
- Elligson, Terry. *The myth of the Noble Savage*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- Fabian, Johannes. *Time and the other. How anthropology makes it object*. Nueva York: Columbia University Press, 1983.
- Franky, Carlos. *Acompañarnos contentos con la familia'. Unidad, diferencia y conflicto entre los Nükak (Amazonia colombiana)*. Wageningen: Wageningen University, 2011.
- Ginzburg, Carlo. *Il giudice e lo storico*. Torino: Einaudi, 1991.
- Friedlander, Saul. *Probing the Limits of Representation. Nazism and the “Final Solution”*. Cambridge, Londres: Harvard University Press, 1992.
- Graham, Laura. “How should an Indian Speak? Brazilian Indians and the Symbolic Politics of Language Choice in the International Public Sphere”. En *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*, editado por Jean Jackson y Kay Warren, 181-228. Texas: Texas University Press, 2002.
- Graybeal, Lesley. “The Ecomuseum Model in Post-modern Museum Studies: Cultural Navigation and Knowledge Creation Beyond Museum Walls”. *International Journal of the Inclusive Museum* 2, no. 1 (2009): 179-188.
- Halbwachs, Maurice. *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos, 2004.
- Halbwachs, Maurice. *La memoria colectiva*. Zaragoza: Ediciones universitarias de Zaragoza, 2005.
- Hall, Stuart. “Cultural Identity and Diaspora”. En *Identity: Community, Culture, Difference*, editado por Jonathan Rutherford, 222-237. London: Lawrence & Wishart, 1990.

- Hartog, Francois. "Ordenes del tiempo y Regímenes de Historicidad", *Historia y Grafía*, no. 21 (2003): 73-101.
- Hobsbawm, Eric. "Introducción: la invención de la tradición". En *La invención de la tradición*, editado por Eric Hobsbawm y Terence Ranger, 7-21. Barcelona: Crítica, 2002.
- Huysen, Andreas. *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Huysen, Andreas. *Modernismo después de la posmodernidad*. Barcelona: Gedisa, 2011.
- Ingles, Palma. "More than nature: Anthropologists as interpreters of culture for nature-based tours". *NAPA Bulletin*, no. 23 (2005): 219-233.
- Jaramillo, Jefferson. "El imperativo social y político de la memoria". *Revista Colombiana de Sociología* 33, no. 1 (2010): 45-68.
- Jaramillo, Jefferson. "El giro hacia el pasado. Reflexiones sobre su naturaleza e impactos". *Revista Folios*, no. 33 (2011): 65-80.
- Jelin, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI, 2002.
- Juliá, Santos. "Presentación". En *Memoria de la guerra y del franquismo*, dirigida por Santos Juliá, 15-26. Madrid: Taurus, 2006.
- Kirsch, Stuart. "Lost Tribes: Indigenous People and the Social Imaginary". *Anthropological Quarterly* 70, no. 2 (1997): 58-67.
- Koselleck, Reinhart. *Futuros perdidos. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Kratz, Corinne e Ivan Karp. "Wonder and Worth: Disney Museums in world showcase". *Museum Anthropology* 17, no. 5 (1993): 32-42.
- Kratz, Corinne e Ivan Karp. "Introduction". En *Museum frictions. Public cultures/Global transformations*, editado por Corinne Kratz e Ivan Karp, 1-31. Durham: Duke University Press, 2006.
- Lempérière, Annick. "Los dos centenarios de la Independencia Mexicana (1910-1921): De la historia patria a la Antropología Cultural". *Historia Mexicana* XLV, no. 2 (1995): 317-352.
- Lowenthal, David. *El pasado es un país extraño*. Madrid: Akal, 1998.
- Mühlhäsler, Peter y Adrian Peace. "Environmental discourses". *Annual Review of Anthropology*, no. 35 (2006): 457-479.
- Museo Nacional de Colombia. *Política de Colecciones del Museo Nacional de Colombia*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2007.
- Nora, Pierre. "La aventura de Les Lieux de mémoire". En *Memoria e Historia. Revista Ayer*, no. 32 (1998): 17-34.
- Nora, Pierre. "La era de la conmemoración". En *Les lieux de mémoire*, 167-199, Montevideo: Trilce, 2008.
- Ochoa, Luis Noé. "La toalla de la discordia". *El Tiempo* [Bogotá], 17 de febrero, 2001, sección 2, 8.
- Olick, Jeffrey ed. "Introduction". En *States of Memory. Continuities, conflicts, and transformations in National retrospection*, 1-16. Durham: Duke University Press, 2003.
- Olick, Jeffrey y Joyce Robbins. "Social Memory Studies". *Annual Review of Sociology*, no. 24 (1998): 105-140.
- Parada, Natalia. *De lo sagrado a lo arqueologizado. Decolonizando el Museo Nacional de Colombia*. Buenos Aires: Clacso, 2008.
- Pérez, Amada Carolina. "Hacer visible, hacerse visibles: la nación representada en las colecciones del museo. Colombia, 1880-1912". *Memoria y Sociedad* 14, no. 28 (2010): 85-106.
- Pieck, Sonja. "Opportunities for transnational indigenous eco-politics: the changing landscape in the new millennium". *Global Networks* 6, no. 3 (2006): 309-329.
- Pineda, Roberto. "Reliquias y antigüedades de los indios. Precursores del americanismo en Colombia". *Journal de la Société des Américanistes*, no. 83 (1997): 9-36.
- Rabotnikof, Nora. "¿Memoria presentista? Acerca de una tesis de François Hartog". En *Memorias (in)cógnitas: contiendas en la historia*, editado por Gilda Waldman y Maya Aguiluz, 61-83. México: UNAM/CEIICH, 2007.
- Ramos, Alcida. "The hyperreal Indian". *Critique of Anthropology*, no. 14 (1994): 153-171.
- República de Colombia. *Política del Gobierno Nacional para la defensa de los derechos indígenas y la Conservación Ecológica de la Cuenca Amazónica*. Bogotá: República de Colombia, 1990.
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Ricoeur, Paul. *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid: Arrecife/Universidad Autónoma de Madrid, 1999.

- Rodríguez, Sandra. "Conmemoraciones del cuarto y quinto centenario del 12 de octubre de 1492, debates sobre la identidad americana". *Revista de Estudios Sociales*, no. 38 (2011): 64-75.
- Rouso, Henry. *Vichy: L'événement, la mémoire, l'histoire*. París: Gallimard, 2001.
- Rufer, Mario. "La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales". *Memoria y Sociedad* 14, no. 28 (2010): 11-31.
- Sánchez, Gonzalo. "Tiempo de memorias y tiempo de víctimas". *Análisis Político*, no. 63 (2008): 3-21.
- Sarlo, Beatriz. *Tiempo Pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- Serje, Margarita. *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Universidad de los Andes/CESO, 2005.
- Sieder, Reichel. "Políticas de guerra, paz y memoria en América Central", en *Las políticas hacia el pasado. Juicios, depuraciones, perdón y olvido en las nuevas democracias*, coordinado por Alexandra Barahona de Brito, Paloma Aguilar y Carmen González, 247-287. Madrid: Istmo, 2002.
- Therrien, Monika. "Paisaje y patrimonio cultural en Villa de Leyva". *Revista de Antropología y Arqueología* 11, no. 172-210.
- Todorov, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Traverso, Enzo. *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria y política*. Marcial Pons, 2007.
- Trouillot, Michel-Rolph. *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Popayán: Universidad del Cauca/Ceso/Universidad de los Andes.
- Vásquez, Adolfo. "Estética de la virtualidad y deconstrucción del museo como proyecto ilustrado". *Nómadas*, no. 28 (2008): 122-127.
- Vinyes, Ricard ed. *El Estado y la memoria: Gobiernos y ciudadanos frente a los traumas de la historia*. Madrid: RBA del Nuevo Extremo, 2009.
- White, Hayden. *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Paidós, 1992.

- Fecha de recepción: 4 de marzo de 2013
- Fecha de evaluación: 14 de mayo de 2013
- Fecha de aprobación: 10 de junio de 2013

Cómo citar este artículo

Jaramillo Marín, Jefferson y Carlos Del Cairo. "Los dilemas de la museificación. Reflexiones en torno a dos iniciativas estatales de construcción de memoria colectiva en Colombia". *Memoria y sociedad* 17, no. 35 (2013): 76-92.