

# Sección central



# Muerte y resurrección de lo negro en el museo

## Artículo de investigación

Recibido: 1 de agosto de 2020

Aprobado: 13 de octubre de 2020

### Arley Buitrago Landázuri

Universidad Distrital Francisco José de Caldas,  
Colombia

dignidadparalahumanidad@gmail.com

—

Cómo citar este artículo: Buitrago Landázuri, Arley (2021). Muerte y resurrección de lo negro en el museo. *Estudios Artísticos: revista de investigación creadora*, 7(10) pp. 130-143.

DOI: <https://doi.org/10.14483/25009311.17517>

## Resumen

El presente artículo aborda de manera breve una de las líneas de trabajo sugeridas dentro de la investigación-creación titulada: “*En las fronteras de la masculinidad. Relato de un cuerpo tiznado*”, tesis de magister que culminé durante el año 2019 en la Maestría en Estudios Artísticos de la Facultad de Artes ASAB, Universidad Distrital FJC. Por lo tanto, en el artículo se reflexiona sobre la creación de estereotipos alrededor de las personas racializadas negras, y hace especial énfasis en las formas en que el Museo Nacional de Colombia ha difundido imágenes e imaginarios acerca de las personas racializadas negras. Finalmente se vislumbran algunos de los retos del museo en el siglo XXI.

## Palabras clave

Representación; museo; raza; estereotipo

## Death and Resurrection of Blackness in the Museum

## Abstract

This article briefly addresses one of the suggested lines of work within the research-creation project entitled: “On the Frontiers of Masculinity. Story of a Sooted Body”, a thesis that I completed in 2019 for the Master’s Degree in Artistic Studies at the ASAB School of Arts, at Francisco José de Caldas District University. Therefore, the article reflects on the creation of stereotypes around racialized black people, and places special emphasis on the ways in which the National Museum of Colombia has disseminated images and imaginaries about racialized black people. Finally, we take a glimpse on some of museum institution challenges in the 21st century.

<

Ojos (2018). David Landázuri. Imagen cortesía del autor.

## Keywords

Representation; museum; race; stereotype

## Mort et résurrection de la noirceur au musée

### Résumé

Cet article aborde brièvement l'une des pistes de travail proposées dans le cadre du projet de recherche-crédation intitulé : « Aux frontières de la masculinité. Histoire d'un corps suinté », une thèse que j'ai achevée en 2019 pour le Master en études artistiques à l'ASAB, Université Francisco José de Caldas. Par conséquent, l'article réfléchit à la création de stéréotypes autour des Noirs racialisés et met un accent particulier sur la manière dont le Musée national de Colombie a diffusé des images et des imaginaires sur les Noirs racialisés. Enfin, nous jetons un coup d'œil sur certains des défis des institutions muséales au XXIe siècle.

### Mots clés

Représentation ; musée ; course ; stéréotype

## Morte e ressurreição do negro no museu

### Resumo

O presente artigo aborda de maneira breve uma das linhas de trabalho sugeridas dentro da investigação- criação intitulada: "*Nas fronteiras da masculinidade. Relato de um corpo enegrecido*", dissertação de mestrado que realizei durante o ano de 2019 no Mestrado em Estudos Artísticos da Faculdade de Artes ASAB, Universidade Distrital FJC. Portanto, este artigo amplia a reflexão sobre a criação de estereótipos em relação às pessoas racializadas negras e faz uma ênfase especial nas formas em que o Museu Nacional da Colômbia tem difundido imagens e imaginários acerca das pessoas racializadas negras, também se vislumbram alguns dos desafios do museu no século XXI.

### Palavras chave

Representação; museu; raça; estereótipo

## Wañuska kausariska iana kaska wakachiska tiaska

### Maillalachiska

Kai mailla kilkaskapi munaku tupuchinga tapuchii iui. Maikamami challa kurikunapa kaugsai. Parlai nukanchi kikinta kaurispa, tukuchi paipa iachaiku kai watapi atun waranga chungu iskun kaura. Ruraikuna iachaikuska ASAB, Universidad Distrital FJC. Sutipi munaku nukanchita ningapa, kausanchi imasa munaskasina, sug kuna karipura, sugkuna warmipurra, nikumi chasallata llura llana tuparispa kanchi, paipa ruraipi chiruku ruraskata kai watapi XXI.

### Rimangapa Ministidukuna

Kauachii; ruraskata churadiru; nana llura nukanchi-pura; subrigcha kaugsai

## Introducción

En la Facultad de Artes ASAB, asistimos a una conferencia con Javier Ortiz Cassiani como parte del Seminario Cuerpo, arte, ciudadanía y poder de la Maestría en Estudios Artísticos. A Ortiz Cassiani ya lo había escuchado nombrar cuando el maestro Juan Fernando Cáceres nos contó acerca de él, pero no fue hasta que hice memoria que recordé que había sido nominado como afrocolombiano del año 2015. Ortiz Cassiani nos contó en su conferencia (2017) que "el cuerpo negro es visto como una anomalía, en la medida en que se puede blanquear se va superando esa anomalía. El cuerpo negro es un cuerpo que produce repudio, rechazo y a su vez produce deseo, al igual que el espacio del Caribe". Como afirma Stuart Hall, el cuerpo negro es un espectáculo. "el cuerpo negro es un cuerpo que siempre está bajo sospecha y el racismo es tan naturalizado que ni siquiera nos damos cuenta que lo reproducimos, los comentarios y actitudes racistas son un hecho normal". Hablando de estas contradicciones con mis compañeros de maestría una de ellas prorrumpió jocosamente y dijo: "yo nunca he discriminado a esos hijueputas negros", lo cual no solo me desconcertó por su carencia de respeto, sino que me hizo darme cuenta que si estos comentarios se realizan en el ambiente académico de maestría y produce risa, qué podríamos esperar de los entornos con difícil acceso a la educación.

De este modo la naturalización se hizo evidente y recordé a Franz Fanon quien reflexionó frente al uso de estos supuestos chistes malintencionados, “lo vejatorio está precisamente en esa ausencia de voluntad, esta desventura, esta facilidad con la que se le fija, se le aprisiona, se le primitiviza y se le anticiviliza” (Fanon, 1973, p. 27). La naturalización logra que pensemos que es obvio que las personas negras sean escandalosas, borrachas, hipersexuadas y que huelen fuerte, esta fijación discrimina, separa a los cuerpos racializados de lo supuestamente culto, es decir establece una división entre la educación blanca situada en el extremo *bárbaro* de lo negro. Estos estereotipos son los que reproducen el racismo y se han instalado en la mente de la sociedad colombiana como normales a partir del lenguaje, así como espacios y prácticas de representación.

## Cuerpos negros: de la representación al fetiche

*“lo negro no era hermoso para antiguas edades  
o no llevaba el nombre de belleza en su viaje.  
Hoy hereda lo negro las bellas dignidades  
y lo bello es burlado por un bastardo ultraje”  
William Shakespeare*

Franz Fanón (citado por Grosfoguel, 2010) define el racismo como: “una jerarquía global de superioridad e inferioridad sobre la línea de lo humano que ha sido políticamente producida y reproducida durante siglos por el sistema imperialista, occidentalocéntrico, capitalista, patriarcal, moderno, colonial”. Es de aclarar que el racismo en la concepción de Fanón no se da únicamente por color, sino también por etnicidad, lengua, cultura o religión, así se constata que el racismo ocurre mediante la racialización, es decir el hecho de marcar los cuerpos de forma tal que unos son superiores y otros inferiores, los privilegiados configuran el yo superior y el resto del mundo son los “otros”.

Nuestra sociedad ha naturalizado estereotipos racistas a lo largo del tiempo, como parte intrínseca de los procesos de la modernidad colonial. Dicha naturalización nos lleva a prácticas cotidianas racistas evidentes en *el nombrar* y en *el hacer*. Analizando la obra de Stuart Hall (2010) podemos entender cómo se dan en los sujetos los procesos de representación y cómo se instauran los estereotipos en las prácticas cotidianas.

Para Hall, la representación se refiere a la producción de sentido de los conceptos en nuestra mente mediante el lenguaje, este vínculo entre concepto y lenguaje es lo que nos capacita para referirnos al mundo y poder comunicarnos e interpretar, es decir que la representación es la operación por la cual producimos sentido a través del lenguaje en y a través de varios sistemas de representaciones. En este orden de ideas, podemos entender la cultura como el uso compartido de estructuras conceptuales, lo que Hall llama mapas, sistemas de lenguaje y códigos que se interrelacionan mediante las prácticas. Es por esto que serán las prácticas de los sujetos las que determinen el sentido en relación con los sistemas de representación que portamos en nuestra mente.

Así, las sociedades se dan a la naturalización y la reproducción de unos sistemas de representación forjados por la escuela, la familia, los mass media, y las interacciones sociales, los que están impregnados de los conceptos e imaginarios que la cultura dominante colonial ha diseminado durante siglos, particularmente en América Latina. Esto responde en parte y superficialmente la cuestión de las representaciones como productoras de sentido y su uso por parte de la cultura dominante para generar sentido, así como esquemas de interpretación, paradigmas, modelos, tipos y estereotipos.

Stuart Hall nos cuenta en *El espectáculo del otro* (2010) acerca de las formas de representación, situándonos en los debates y significaciones que tiene la otredad en distintas áreas del conocimiento. Para los estudiosos del lenguaje se entiende que la diferencia es la base de la construcción de significados a partir del diálogo, el debate y la polarización de las interpretaciones de la realidad de las que el lenguaje busca dar cuenta, así se entiende que ningún grupo humano puede estar totalmente a cargo de la creación de los significados, pues estos se producen en la interacción y claro está en la diferenciación que un grupo de seres humanos genera frente a los otros.

Por su parte la antropología ha analizado la forma en que la noción de cultura ha sido determinante en cuanto a la diferenciación y clasificación de las sociedades, en este sentido, el otro ayuda a crear el nosotros a partir de rasgos y pautas de comportamiento que generan un imaginario colectivo.

También la explicación psicoanalítica de la otredad se inscribe en la reflexión de como la interacción simbólica del niño con lo otro da lugar a la diferencia, así pues, como afirmó Lacan la diferencia solo puede surgir mediante la interacción simbólica.

Tras seguir el rastro a las distintas definiciones de lo otro y su influencia en la constitución de lo propio Hall (2010) se remite a Franz Fanón para asegurar que existe un estereotipismo racial que se basa en la negación del blanco hacia el negro. El racismo no es pues una construcción cultural, sino que se ha forjado a través de siglos de interacción, obedeciendo a unos objetivos particulares. Esto es más claro si tenemos en cuenta los momentos de encuentro y desencuentro entre África y occidente. Se entiende que durante la edad media la relación entre África y Europa estaba mediada por la religión y no existía mayores resquemores entre los unos y los otros, la religión funcionaba así, como una manera de involucrar a los distintos en el propio mundo, existieron incluso santos negros cuyas imágenes decoraban las abadías medievales.

Tras el siglo XVI se inician las tres etapas de encuentro de occidente y Europa, la primera hace referencia a los tiempos en que el mercantilismo necesitó mano de obra esclava para cimentar el sistema mundo moderno, el segundo momento fue la colonización de África por parte de los europeos en la lógica del imperialismo. El tercer momento consistió en la migración que se dio de África y otras partes del mundo hacia Europa y Norte América tras la segunda guerra mundial.

A partir de lo anterior el autor afirma que: "Las ideas occidentales acerca de "raza" e imágenes de diferencia racial fueron profundamente formadas por aquellos tres encuentros fatídicos" (Hall, 2010, p. 424). Tras la visión ambigua que de África y los africanos se tenía durante la edad media la época de la ilustración partió de la clasificación de los individuos y las sociedades en una escala evolutiva donde lo exterior a Europa era considerado como barbarie hasta llegar a la cúspide donde el eurocentrismo se autoproclamó como civilización.

Durante esta época surgieron una cantidad de discursos que buscaban asignar a África como un territorio sin historia, sin educación y sin respeto por todo lo sagrado, incluso Hegel afirmó que

África no era parte del mundo ni de la historia, al no tener avances o desarrollos claros que mostrar al resto del mundo. A medida que avanzaban las ideas de modernidad y la expansión económica propia del capitalismo, la publicidad cumplió un papel determinante en cuanto a la configuración de representaciones hacia los negros y las mujeres principalmente. Por ello Hall (2010) afirma que la publicidad fue racializada y las razas se convirtieron en una cuestión de espectáculo al generar una avalancha de signos y símbolos para representar y clasificar a los otros.

En este sentido McClintock afirma:

Las imágenes de la conquista colonial fueron estampadas en cajas de jabones latas de galletas, botellas de whisky, latas de té y barras de chocolate. Ninguna forma pre-existente de racismo organizado había anteriormente sido capaz de alcanzar una masa tan grande y tan diferenciada de populacho. (McClintock en Hall, 2010, p. 428)

Mientras tanto en las plantaciones de los Estados Unidos, las ideologías racistas propiamente dichas no aparecieron hasta que surgieron los intereses por la abolición de la esclavitud. Así, la idea de la contaminación de razas inundó los imaginarios norteamericanos y europeos con base en la polarización entre lo blanco civilizado y lo negro salvaje. Se consideraba por entonces que la revolución haitiana de 1791, -por demás silenciada en la historia oficial- era el resultado del salvajismo y la beligerancia natural del negro, quien se contagió de la afición por la civilización, algo que debía frenarse pues un levantamiento de negros salvajes solo podía devenir en el derramamiento de sangre y el retorno al salvajismo. Por ende, el racismo se concreta en marginación, violencia, silenciamiento y exclusión de los cuerpos que han sido racializados, es un discurso que se concreta en las prácticas de otredad, en la manera en que imaginamos y tratamos el otro que es diferente e inferior.

Hall igualmente hace una diferenciación de lo que representaba el binarismo cultura/naturaleza entre blancos y negros, las teorías raciales afirmaban que la cultura del blanco constituida por una evolución y un aprendizaje permanentes era distinta y opuesta a la naturaleza del negro que basaba su relación con el mundo en instintos naturalmente salvajes.

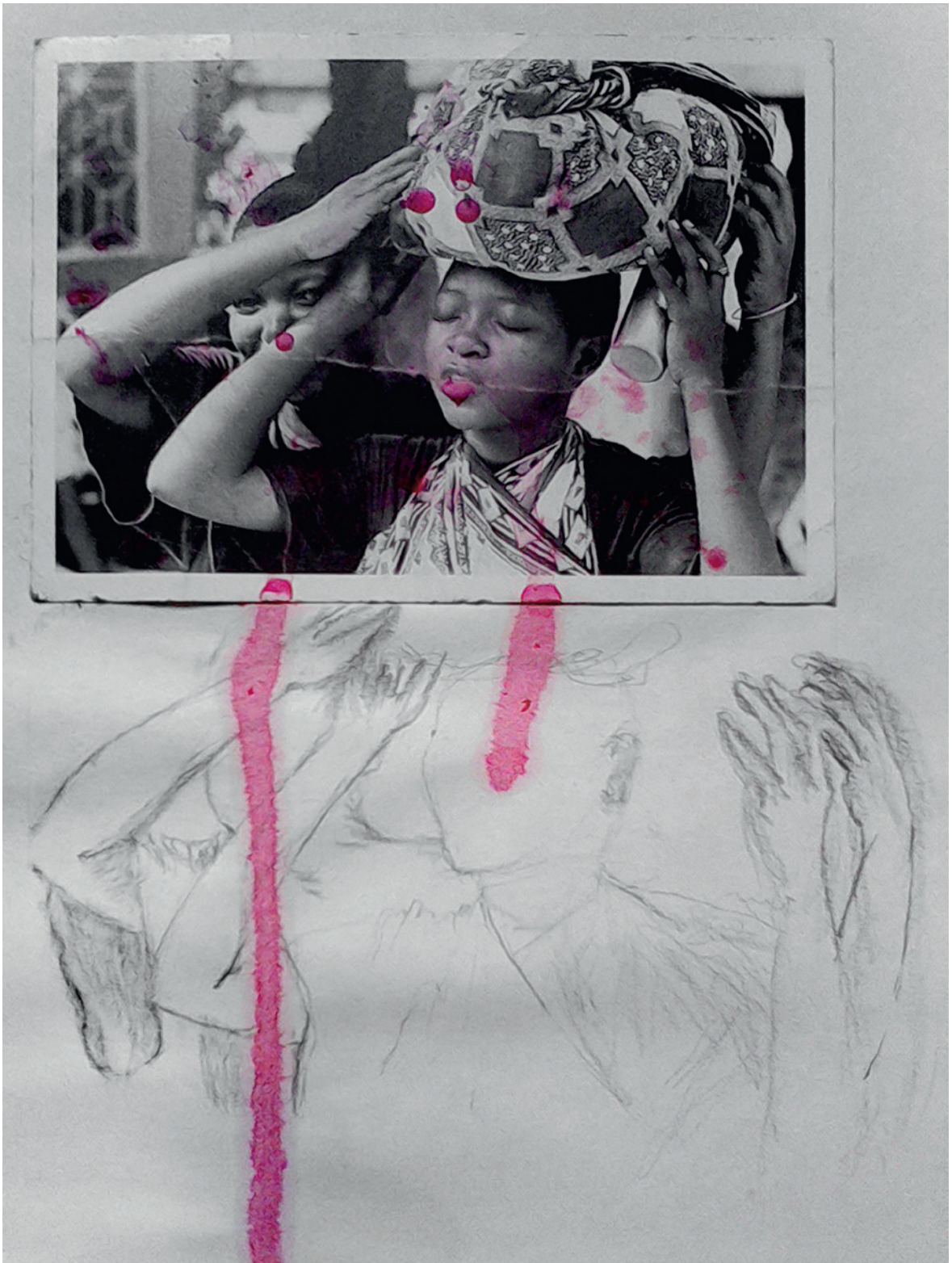


Imagen 1. *Memoria en sangre* (2018). David Landázuri. Imagen cortesía del autor.

En este sentido Green afirmó: "En un intento por trazar la línea de determinación entre lo biológico y lo social, el cuerpo se convirtió en el objeto tótem y su propia visibilidad la articulación evidente de la naturaleza y la cultura" (Green en Hall, 2010, p. 431). Las representaciones populares de la "diferencia" durante la esclavitud se basaban en dos discursos principales, el primero se refería al negro como nacido y dotado naturalmente para la servidumbre y la segunda se basaba en el primitivismo de los negros, su ser básico y ausencia de patrones culturales, hecho que no podían trasgredir debido a su naturaleza bárbara. Así, la estrategia de representación se basa en fijar la diferencia del otro y asegurar que esto no puede ser cambiado por cuestiones de *naturaleza*, esta es la base de la naturalización y del confinamiento de las personas racializadas negras en las fronteras del sistema racial/civilizado.

Los estereotipos hacia la gente negra se basaron en fijar las representaciones que de ellos se hacían a partir de su fisonomía, de esta manera aparece el estereotipo como práctica significativa que reduce a las personas a unas características básicas que son naturalmente dadas. Los tipos son por tanto la asignación de unas características sencillas a un todo, mientras los estereotipos reducen el todo de una persona a estos rasgos básicos, por esto la persona está simplificada y atrapada en los discursos que de su tipo, de su naturaleza o cultura se han creado.

La estereotipación divide, genera fronteras, logra separar aquello que es aceptable de lo que no, lo normal, de lo anormal exiliando todo aquello que no encaja en el origen de su narrativa. En vista como afirma el mismo Hall que los tipos son instancias que indican aquellos que viven de acuerdo con las reglas, este proceso es llamado por el autor como *estrategia de hendimiento. Uno de los grupos gobierna y los otros deben obedecer.*

Hall (2010) retoma ideas de Foucault, quien entendía el estereotipo como una especie de juego "poder/conocimiento" que clasifica a la gente según una norma y construye al excluido como "otro"; mientras Gramsci se referirá a esta categorización e implementación de instituciones de control y adoctrinamiento de lo otro como hegemonía.

Por tanto, es claro para Hall que el poder no obedece únicamente a la dominación económica y la coerción de los individuos, existe un poder que logra clasificar y fijar a los individuos en unos estereotipos dados, haciendo evidente un poder de la cultura dominante. Es así a la luz del análisis de las reflexiones de Gramsci y Foucault se comprenderá que el poder también es productivo al crear discursos, teorías y prácticas para legitimar su superioridad y la subordinación de los otros.

Es por esto que vivir en un cuerpo racializado es estar condicionado por los estereotipos que sitúan a la persona por su fisonomía en los límites de lo normal, la racialización implica ser desplazado a las fronteras del sistema-mundo.

La estereotipación es, en otras palabras, parte del mantenimiento del orden social y simbólico. Establece una frontera simbólica entre lo "normal" y lo "desviante", lo "normal" y lo "patológico", lo "aceptable" y lo "inaceptable", lo que "pertenece" y lo que no pertenece o lo que es "Otro", entre "inter-nos" y "externos", nosotros y ellos. (Hall, 2010, p. 435)

Por ello la raza no es solamente un motivo de orgullo, hablar de *Black is beautiful* es insistir en una resignificación bella, ingenua y en su momento necesaria, pero la raza no es solamente huella y memoria, de hecho, si tiene este significado es porque primero fue narrada desde la diferencia con la intención de hacerla escafandra y prisión para el cuerpo racializado.

Otro ejemplo claro de lo anterior es la forma que se ha estereotipado la sexualidad del hombre y la mujer negros como excesivamente activos e inmorales por naturaleza, así aparecen denominaciones contradictorias como la del hipermacho negro que es llamado *boy* con el fin de infantilizarlo y reducirlo a la subordinación constante.

## Lo negro y lo museal

De esta manera mediante la estereotipación de lo diferente se llega a la fetichización. Saartje (o Sara) Baartman, conocida como la "Venus Hottentot" fue llevada a Inglaterra en 1810 y vivió una existencia terrible de servidumbre, siendo exhibida y estudiada como el icono de la inferioridad racial y la diferencia, "Sara Baartman no existió como una "persona", había sido desensamblada a sus partes



Imagen 2. Guerrero banyoles. Postal Museo Darder. Imagen recuperada de: [«http://www.bbc.com/mundo/noticias-37384599»](http://www.bbc.com/mundo/noticias-37384599)

relevantes. Fue “fetichizada”: convertida en un objeto.” (Hall, 2010, p. 437).

Historia similar es la del guerrero africano que en 1830 tras su muerte fue secuestrado, disecado y exhibido por un comerciante francés Jules Verreaux quien presenció su funeral en Botsuana (África) y decidió robar aquel cadáver al anochecer. Fue el holandés, Frank, quien en 1893 tras encontrarlo en el museo Darder de historia Natural de Banyoles en Cataluña (España) e impactado por tan vergonzoso hallazgo decidiera investigar el caso y escribir la historia; 170 años después de su secuestro en el año 2000, *El Negro* como era conocido abandonó el museo y realizó su último viaje, esta vez no para asistir a una exposición interestatal sino para tener un segundo funeral sin sobresaltos en su Botsuana natal. Estas historias son un buen ejemplo de cómo funciona la estereotipación fijando al ser en un espectro cerrado de comportamiento, en un cuerpo tullido que puede ser incluso, contenido y disecado para su análisis, la naturaleza del negro fue considerada en su dimensión eminentemente física. Cualquier atributo, psíquico, mental o espiritual hallado en una persona negra fue considerado una anomalía.

Las dos historias anteriores nos remiten al museo como espacio de representación simbólica y generación de imaginarios, por ello su papel es determinante como lugar de exhibición ritual del otro, que es lo extraño, lo anómalo, el enemigo que vencido ofrenda sus ruinas para la exhibición museal, para el deleite del espectador que glorifica a la nación por permitirle espacios para el goce estético y el reconocimiento histórico. Los casos de Sara Baartman y del guerrero banyoles son ejemplos de representación de un cuerpo negro dentro de un espacio considerado artístico como lo es el museo, y es a partir de la representación que se legitiman los discursos en torno a ese otro como cuerpo exótico y objeto de análisis.

La profanación de secuestrar un difunto y exhibirlo nos permite ver el respeto que se tenía para con la persona racializada negra, así como la degradación ritual a la que podía ser sometida en pro del establecimiento de lo blanco como superior. Además, si tenemos en cuenta la importancia que tienen dentro de la cosmovisión africana y por herencia en la diáspora los rituales fúnebres y el culto a los muertos, bien podemos citar a Jaime Arocha quien pone de manifiesto que la ritualidad fúnebre es objeto de profanación y esta



profanación es por ende una más de las caras del etnocidio (Arocha y González, 2009).

Esta es una constante en las representaciones sobre los cuerpos negros en occidente que están intrínsecamente unidas al pensamiento binarista de la realidad que fragmenta la naturaleza y la clasifica de manera jerárquica en razas. El hombre negro es fijado aún hoy en lo salvaje y la animalidad y las representaciones que de los cuerpos racializados se hacen por lo general son exotizadas con fines comerciales, siempre partiendo de un conjunto definido de estereotipos.

En el caso colombiano la burguesía burocrática que se hizo con el poder tras la guerra de independencia, siempre tuvo muy claro en la gran mayoría de los casos que el pueblo indígena, negro, de mujeres y mestizos debía ser controlado si querían perpetuarse en el poder, así pues, los padres de la patria como Simón Bolívar y Antonio Nariño representaron los intereses de la elite criolla y el ánimo de replicar el eurocentrismo.

Entonces el museo debía narrar la nación y educar a las poblaciones. El Museo Nacional de Colombia fue fundado en 1824, el modelo que los criollos emplearon para su construcción se basó en el modelo francés como tantas otras instituciones de la republica naciente durante el siglo XIX.

Manuel Rodríguez afirma textualmente: "La primera colección permanente del museo, al igual que sus intenciones y actividades principales, tienen como condición de posibilidad la narrativa de América creada por el imperio español" (Rodríguez, 2004, p. 4). Esto quiere decir que los gobernantes criollos se limitaron en cierto modo a repetir los imaginarios acerca del salvajismo y el carácter exótico propio de la población que conformaba la nación, de este modo la elite criolla se encargó de crear una narrativa museológica que principalmente buscaba ordenar el territorio y controlar los grupos sociales mediante la negación de sus historias en los discursos nacionales, se dio entonces una representación racializada y elitista que acogió lo francés y excluía lo propio como una manera de publicitarse ante el "viejo continente".

Rodríguez (2004) nos habla también del surgimiento de una *instancia performativa* al tener

en cuenta que la nación deviene en sistema de significación cultural, representa la vida social, no representa la realidad social sino más bien construye universos de relaciones y condiciones de poder donde la elite siempre es fundante, ellos son los héroes de la patria por habernos permitido a un montón de indios, mestizos y negros acariciar la modernización.

"los intereses de las potencias europeas en la historia natural, la cartografía, la producción de flores y herbarios que eran una expresión de su compromiso por mantener y expandir su control sobre el mundo" (Nieto en Rodríguez, 2004, p. 7). Así, el imperialismo ecológico (Crosby, 1988) se dio no solo al pretender reproducir la fauna y la flora de los continentes colonizados, sino además al intentar clasificar y diferenciar la naturaleza del colonizador, de la del colonizado que era por demás inferior, rara y exótica. Por ello durante el siglo XVIII los centros culturales mostraban colecciones de especímenes naturales, plantas, animales o minerales de lugares remotos.

Además, frente a la tarea del Museo en la creación de relatos nacionales el autor afirma: "El museo nacional expresaba las intenciones criollas de negar las tradiciones locales. Es como si la nueva república deseara olvidar (o prevenir) el pasado precolombino y colonial y crear narrativas de sí misma que invitaran a los nuevos estados distintos de España a descubrirla" (Rodríguez 2004, p. 7). El museo fue un espacio estratégico para la realización del otrocidio (Galeano, 1993), es decir el silenciamiento y aniquilación del "Otro", diferente al blanco. El museo fue para la elite criolla además, un lugar para promocionarse, "*nosotros poseemos tantas especias, tantas plantas y flores como ustedes necesitan para la industria científica*", el museo podría entenderse también como una de las primeras vitrinas que exhibió el país ante los ojos del "primer mundo".

El Museo Nacional aunque se originó en la época del surgimiento de la episteme moderna, se relaciona más con el gabinete de curiosidades propio de las colecciones de las monarquías y del interés por clasificar y exotizar los objetos. El gabinete de curiosidades está relacionado con la empresa europea de coleccionar el mundo durante los siglos XV y XVI. Se asocia también con la

construcción de la diferencia desde una representación basada en lo exótico, lo extraño, lo inexplicable. En este marco de ideas podemos ver como el museo fue uno de los lugares donde la élite pudo establecer un panóptico para observar, clasificar y controlar a la población gracias al uso de las disciplinas científicas, la educación y las artes:

“La empresa museológica encuentra su motor epistemológico en la necesidad de convertir un montón de cachivaches y cadáveres y piedras en series homogéneas” estas series homogéneas darían cuenta del ideal de normalizar a las culturas no occidentales e integrarlas a la interpretación moderna del mundo ubicándolas en el lugar de la subordinación a las clases ilustradas. Las comunidades no tenían voz para contar sus historias ni para relacionarse con sus objetos que dentro de una interpretación de la realidad ancestral eran más que simples artilugios y herramientas, poseían en muchos casos un carácter ritual y una explicación mítica, incomprensible para el pensamiento materialista moderno. “Como un texto la narración museológica busca así controlar el supuesto sentido único y trascendente de sus series, al incluir un principio único originario metafísico de organización que usualmente le proveen las grandes narrativas científicas” (Rodríguez, 2004, p. 13).

Este complejo adánico del pensamiento colonizador denota la manera en que las élites criollas colombianas instauraban una nueva historia donde la razón era el eje de la historia y del estado. La razón solo podía ser detentada por los blancos y por ende fueron los autoproclamados para administrar el estado y educar la nación.

Así mismo, la noción moderna de *estilo* como algo *inmanente e inseparable* a los objetos, es colonial, es decir, el estilo estaba dado naturalmente por la relación de su creador con el territorio, por ende los estilos europeos siempre debían ser imitados, incluso en la América colonizada y posteriormente “independiente”, el estilo era una muestra del gusto burgués, gusto que en nuestro caso solo nos podían enseñar los criollos mediante su gobierno e instituciones basadas claramente en el racismo. “El museo construía la ficción de una condición humana que trasciende la historia y la localidad de la cultura, para demostrar la arbitrariedad de un

principio organizador de la colección museológica” (Rodríguez, 2004, p. 14).

De esta manera la creación de un relato nacional buscó instaurar una estabilidad que se basó en el mantenimiento de un poder criollo que por poseer una cultura más refinada debía dirigir los destinos de la nación, en este sentido el museo viene a actuar de forma performativa, al ser el espacio donde la narración de nación de la élite criolla logra repetirse, afianzarse y expandirse en el imaginario nacional.

La *dimensión performativa* del texto nacional insiste en el doble sentido del discurso, el pueblo es el sujeto del discurso nacional y el objeto de la pedagogía nacionalista. Así el pueblo, ahora naturalizado y convertido en objeto de colección, acecha la estabilidad de los signos nacionales y establece límites a sus retóricas. (Rodríguez, 2004)

El museo así aparece como incapaz de activar las memorias mientras funcione en pro de unos fines imperialistas que lo fundaron, pero que deben ser revalorados.

Por todo lo anterior se hace necesario pensarnos y de ser posible como plantearía Foucault *genealogizar* la historia de nuestras naciones, de nuestros valores, expresiones e imaginarios, pues al ver tan solo el ejemplo de como el museo ha servido para el adoctrinamiento ideológico de los pueblos, vemos como en su conjunto la constitución de una nación moderna ha tenido por condición intrínseca la diferenciación, pero también la negación y la dominación de esa diferencia, en este sentido se hace necesario rastrear las representaciones que de los afrodescendientes se han hecho y se hacen en nuestros museos como una manera de contar la historia desde los centros de poder.

Igualmente, Pedro Pablo Gómez (2008) reflexiona frente a la secularización de la sociedad y el papel del museo en la expansión del proyecto moderno. Esto a partir de una serie de nuevas trascendencias que se instituyen en la vida social mediante la cultura moderna, estas serían: la patria, la ciencia, la democracia, el progreso, la historia y el arte, y sus funciones: investigar, mostrar, conservar, educar y comunicar. Se trata de una crítica al humanismo pero ante todo al humanismo ideologizado, que incluye una clasificación y una negación de lo otro,

esto debe llevar hasta su destrucción, pues amenaza el orden hegemónico, este proceso de separación, de escisión que constituye al sujeto como negación, instauro las bases para que la identidad que define la clasificación de las razas se situó en la cúspide de la supuesta evolución dictaminando el lugar de los otros desde su visión hegemónica que pretende ser omnipotente. Ante esta idea el autor retoma a Žižek, para quien el universal y la imposición de sus concepciones son el resultado de una batalla política por la hegemonía ideológica; batalla ideológica que tiene que ver con la lógica sacrificial. Entonces, el sacrificio es la garantía de que el otro existe, como otro puede ser apaciguado por el acto sacrificial.

Y continúa...

La víctima sufre un desarraigo sistemático de los objetos que configuran el orden de su experiencia cotidiana para transferirlos a una cadena diferente en la que se inscriben dichos objetos en la cadena de mercado a través de los "servicios culturales" (Gómez, 2008).

En este sentido partiendo del desarraigo de sus formas culturales, de la destrucción de sus edificaciones, para luego exponer los restos como trofeo de batalla, las comunidades han sido objetivadas y sacrificadas y en el fondo de este sacrificio el interés es también económico, ante esta perspectiva el sacrificio nos dice que "el fin justifica los medios" ya que como afirma el autor el sacrificio es de muchos a nombre de uno. El museo es en este orden de ideas una máquina de la ideología del universal (Gómez, p. 32).

Gómez también nos cuenta la manera en que la monumentación es la manera de hacer de cualquier cosa que entra en el museo un monumento; por tanto, la tarea del monumentador será la reconstrucción de aquello que ya no es por su naturaleza, evanescente. La elaboración de la memoria es el resultado de la monumentación museal, en tanto que el museo puede hacer de un resto bruto un monumento.

Además, Gómez (2008) se refiere a la crisis de la modernidad y del arte contemporáneo, así como a las contradicciones y problemas que plantean al arte, la renovación y la progresiva mercantilización de la estética y la estetización del universo de las mercancías. La crisis del arte se hace evidente al

monumentalizar la representación de una cultura en crisis, condicionada por unos imaginarios y prácticas en decadencia, a esto hace referencia Gómez cuando afirma: "La distancia entre la belleza sublime y el espacio excrementicio de la basura se reduce hasta llegar a la identidad paradójica de los opuestos", o "los objetos bellos de hoy pueden ser la basura con la que se nos bombardea constantemente" (2008, p. 37).

En consecuencia, los museos han sido durante la modernidad el lugar de organización de la mente occidental, patriarcal y sus interpretaciones de la realidad basadas en el racismo, el sexismo, la superioridad racional y espiritual.

La forma en que el museo actúa ante los objetos de las culturas ajenas puede ser vista desde una lógica sacrificial, donde un grupo humano que se autodenomina como superior es capaz de sacrificar a los demás, los inferiores en pro de su propia grandeza.

Ante este escenario se hace necesario pensarnos la necesidad del arte y del acto creativo desde una potencialidad emancipadora, crítica, dialogada y reflexiva. Como expresión de humanidad el arte nos permite recodificar los lenguajes establecidos y comunicarnos mediante entidades simbólicas, que guiadas por un sentido de responsabilidad política deben llevar a las prácticas artísticas a enunciarse como contra-hegemónicas, a favor de la vida, por qué ser artista debería ser una posición contra-hegemónica al estar en favor de la vida.

## **"Velorios y santos vivos"**

Durante el año 2009 tuvo lugar en el Museo Nacional de Colombia la exposición *Velorios y santos vivos* que constituyó una experiencia alternativa acerca de la entrada de las representaciones del pueblo negro colombiano en el museo. Esta exposición se realizó con la obligatoria participación de líderes afrocolombianos, así como investigadores y estudiosos de la cuestión negra y afro en el país. Una de las curadoras de la exposición afirmó que el objetivo de la misma era "transmutar la capacidad del museo de incorporar derechos, necesidades e inquietudes de las comunidades afrodescendientes" (Lleras Figueroa, 2009) y reconoció el hecho de que la invitación a participar del

círculo de personas afrocolombianas y expertas no era entendido por el museo como una manera de “compartir”, pues esta postura parte de la superioridad del museo como elite simbólica. Por tanto, se buscó que no fuera el museo quien controlaba las muestras, la forma y el contenido.

Se menciona en su reseña curatorial que otra de las encargadas del museo, Amparo Carrizosa, se refirió a la necesidad de una museografía participativa, todo esto con la intención de que “las muestras reflejen la alteridad, al desenmascarar la representación como herramienta de poder, incluso hacer de ella objeto para mostrar” (Lleras Figueroa, 2009, p. 3).

La exposición en cuestión es de gran importancia pues permite la entrada de las representaciones de las personas afrocolombianas en el museo, desde su propia experiencia y entendimiento de su cosmovisión, además la elección estratégica de la temática de la ritualidad negra alrededor de la muerte, da cuenta de una necesidad por dar vida al pensamiento y las tradiciones que en la diáspora se mantuvieron en torno a los rituales fúnebres. Muchos de los altares que se construyeron al interior del museo fueron pensados como homenaje a personas que han muerto como parte del conflicto armado en el país. Es interesante y necesario mencionar que la exposición no fue ingenua y que las curadoras blanco-mestizas entienden que estos ejercicios están cargados de tensiones y contradicciones propias del racismo estructural y el neoliberalismo globalizador actual, en tanto llama la atención acerca de la necesidad de cuidarse de caer en la exposición de la cultura y la tradición que hacen del patrimonio un atractivo para el turismo en general y critica además la conformación de centros culturales como una manera de reiterar las políticas nacionales del multiculturalismo, al circunscribir a las comunidades a espacios limitados y particulares.

Recordemos que en Colombia la Constitución Política de 1991 confirma que somos un país multicultural, pero las diferencias se asumen como lo otro, no como lo propio y por ende no se reconocen los aportes de nuestras raíces negras e indígenas a los relatos y tradiciones nacionales, tampoco se piensa el racismo como problema estructural que debe ser confrontado desde la educación y la

participación ciudadana, ni se busca generar diálogo entre las múltiples culturas del territorio, sino que más bien se establecen categorizaciones que continúan fijando los cuerpos en la periferia de una estructura social que clasifica a los humanos ya no basándose únicamente en la fisonomía (raza) sino también en las prácticas y tradiciones (etnia). Dicha clasificación como es de esperar reproduce el ya viejo conocido del racismo estructural.

En consonancia, la Ley 70, que deriva de la Constitución Política de 1991 se ha quedado corta, no solo porque promueve la racialización de la geografía, definiendo lo afrocolombiano como circunscrito en unos lugares específicos, sino también porque la cátedra de estudios afrocolombianos, se ha convertido en la mayoría de los casos en un espacio para el fortalecimiento de los estereotipos de lo negro en el país, promoviendo celebraciones en las instituciones educativas donde se asocia el ser negro con bailar mapalé, comer chontaduro y tomar jugo de borojó, que si bien son prácticas propias de las comunidades del pacífico, no dan cuenta de la gran riqueza de la comunidad afrocolombiana y no enfrentan la naturalización del racismo, lo cual denota nuevamente el racismo estructural del estado.

El trabajo de Catherine Walsh sobre interculturalidad crítica, nos permite comprender los peligros del multiculturalismo al analizar el fenómeno extendido por Latinoamérica y el mundo inicialmente en los años 90's, Walsh pone en cuestión las políticas públicas que han venido a proponer esquemas multiculturales de gobernabilidad por su cercanía con las estrategias y los intereses del neoliberalismo.

En este sentido, el reconocimiento y el respeto a la diversidad cultural se convierten en una nueva estrategia de dominación, que apunta no a la creación de sociedades más equitativas e igualitarias, sino al control del conflicto étnico y la conservación de la estabilidad social con el fin de impulsar los imperativos económicos del modelo (neoliberalizado) de acumulación capitalista, ahora “incluyendo” a los grupos históricamente excluidos en su interior. (Walsh, 2008)

Entonces, el neoliberalismo toma las diferencias, las exotiza convirtiéndolas en objeto de consumo, las tradiciones son objeto de intercambio económico, los deportistas y cantantes negros se convierten

en modelos de campañas publicitarias y objetos sexuales que a manera de fetiche generan un mercado de oferta y demanda de cuerpos racializados.

A pesar de esto las fisuras del multiculturalismo hacen posible el diálogo y la recodificación de las representaciones acerca de lo negro. Mientras los mass media continúan bombardeándonos con imágenes de cuerpos exuberantes y sexualizados de piel oscura y cuerpos racializados resisten generando otras formas de comprender los cuerpos racializados negros, reivindicando el ritmo, la tradición y las cosmovisiones como conocimiento y experiencias que son activadas hoy en respuesta y a manera de resistencia al neoliberalismo.

Vargas (2015) nos remite a Jaime Arocha, quien habla del *etnoboomb* para referirse a la presentación de lo afro y lo indígena como recurso a explotar. En la realidad de la multiculturalidad contemporánea que reconoce la diferencia y la explota en términos mercantiles. Los cuerpos exotizados de las personas negras son hoy recurrentes en los mass media, pero además se hace evidente que las representaciones de los cuerpos negros se han hecho más amplias y en ocasiones ponen en tensión los estereotipos existentes.

En Colombia la población afrocolombiana ha sido marginada por la pobreza, la falta de oportunidades y el olvido estatal, situando a estas poblaciones en lugares distantes al ejercicio del poder. Vargas (2015) reconoce que existe un capital simbólico afrocolombiano que es a su vez producto de la representación. Es así como la corporalidad de las personas negras es fundamental a la hora del reconocimiento identitario, el cuerpo, su expresividad y su posicionamiento en escenarios locales, son ejes de la definición de la identidad negra. Estas representaciones, han forjado la identidad del cuerpo negro basándose en los estereotipos de vigor, resistencia al dolor, fuerza para el trabajo y potencia sexual. "Las representaciones de lo afro pasan por múltiples ámbitos desde políticas públicas hasta chistes callejeros. Lo afrocolombiano ha sido reiteradamente estereotipado, marginado o exotizado según convenga al discurso hegemónico" (Vargas, 2015, p. 10). Pese a todo lo anterior se reconoce que las representaciones son también creadas por cuerpos que resisten desde el autoreconocimiento, el trabajo comunitario y la interacción social.

Por ende, la exposición *Velorios y santos vivos* hace parte de lo que Hall llamó codificación y descodificación de las representaciones sociales, e instaura un momento crucial para que el museo y las comunidades se piensen frente a la representación como espacio de multiplicación de racismos o como estrategia de reflexión.

## Conclusiones

En conclusión, se entiende que la raza como se mencionó con anterioridad no es una condición natural, es más bien un discurso, una estrategia del mundo blanco dominante y colonial por crear imágenes e imaginarios de esos *otros* cuerpos racializados. Esto con el fin de justificar su inferioridad y la necesidad de subordinarlos y explotarlos con una excusa civilizatoria.

En este sentido, la representación se materializa en las relaciones desiguales propias del racismo estructural y es el museo uno de los espacios donde las élites han narrado su historia, su visión del mundo y la historia de los pueblos colonizados, desde una perspectiva centrada en sí misma.

Si bien han surgido iniciativas y se han realizado esfuerzos por incluir los aportes de la población negra al relato nacional, es mucho lo que falta y son bastantes los retos de esta visibilización de las diferencias en el contexto neoliberal y de globalización que atraviesa actualmente el mundo, puesto que el aprovechamiento de *lo otro* desde una mirada exótica hace parte de los intereses de consumo del mercado global.

Por esto es pertinente la experiencia y la voz en sí misma de los cuerpos marcados con la idea de diferencia racial, es únicamente a través de la puesta en evidencia de estas voces e historias que la nación puede continuar un diálogo orientado a la superación del racismo, lo cual es un proceso arduo y enfrentado a múltiples tensiones que se resolverá de buena voluntad con el paso de un par de siglos. Se hace necesario por el momento continuar con el estudio de las imágenes que de los cuerpos negros e indígenas se han hecho en Latinoamérica y en nuestro país, no solo en el museo, sino además en la prensa, la publicidad, la televisión y el cine, pues es a partir de estos

estudios y reflexiones que podemos pensarnos la humanidad sin razas como condición *a priori* y es así como se develan las estrategias del poder político y colonial, aún vigentes hoy.

## Referencias

Arocha y González. (2009). Museos, etnografía contemporánea y representación de los afrodescendientes, *Antípoda*, pp.137-163.

Crosby, A. (1988). "Imperialismo ecológico: la expansión biológica de Europa 900-1.900", en A. Crosby, *Imperialismo ecológico: la expansión biológica de Europa 900-1.900*, Barcelona: Crítica.

Fanon, F. (1973). *Piel Negra, Máscaras Blancas*, Buenos Aires: Abraxas.

Galeano, E. (1993). *Ser como ellos y otros artículos*, Barcelona: siglo XXI.

Gómez, P. P. (2008). La máquina-museo: la monumentación museal y la estructura de la sublimación. *Calle 14 Revista de investigación en el campo del arte*, 2(2), 30-39. <https://doi.org/10.14483/21450706.1238>

Hall, S. (2010). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Popayán, Colombia: Envión Editores.

Lleras Figueroa, C. (2009). Etnicidad, investigación y representación en la exposición: Velorios y santos vivos, *Cuadernos de Curaduría*. (IX ed.), pp. 1-14, Museo Nacional de Colombia, disponible en «[www.museonacional.gov.co](http://www.museonacional.gov.co)»

Rodríguez, V. M. (2004). "La fundación del Museo Nacional de Colombia. Gabinetes de curiosidades, ordenes discursivos y relatos nacionales", en *Pensar el siglo XIX. Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia*, (pp. 165-184). Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana / Universidad de Pittsburgh.

Walsh, C. (2008). "Interculturalidad crítica, pedagogía decolonial". En: Villa W. y Grueso A. (comp.). *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional/Alcaldía Mayor.

Vargas, L. M. (2015). Azúcar: Entre la invención del mestizaje y la puesta en escena de lo negro en Colombia, *Ciudad Paz-Ando*, pp.13-31.

Viveros Vigoya, M. (2016). *Dionisios negros: estereotipos sexuales y orden racial en Colombia*, Bogotá: Biblioteca Digital Universidad Nacional.