

**La memoria como profanación y como pérdida:
comunidad, patrimonio y museos en contextos poscoloniales**

Mario Rufer

Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco

Introducción

Comenzaré este texto con dos disparadores textuales, dispares en género discursivo, temporalidad y espacialidad, a modo de fragmentos.

Primero:

Cuando los visitantes comenzaron a alejarse, Idriss se acercó al armario. Aquellas joyas de plata las había visto sobre su madre, en sus tías, en muchas otras mujeres de Tabelbalà. Algunas fotografías mostraban rostros cubiertos con las rituales pinturas faciales, sobre los que Idriss casi hubiera podido colocar algunos nombres familiares. Y al final, al apartarse de la vitrina del museo, vio aparecer un reflejo, una cabeza con cabellos negros y exuberantes, con el rostro delgado, vulnerable e inquieto, el suyo propio, presente de aquella evanescente manera en ese Sahara disecado. (Tournier 37)

Segundo:

Yo ya no sé. Esto es complicado. En las épocas de mis abuelos no querían que tuviéramos las piezas, que no... que no! Que esos eran ídolos, dioses de quién sabe qué. No el nuestro dios [sic]. Y ora que sí, que siempre sí son nuestras, de nuestra cultura, nuestra tradición. Y que hay que recuperar la memoria. Pero en el museo. Que el instituto [se refiere al INAH] las hace hablar y no sé qué tanto...¹

¹ Entrevista a Don Fermín, 62 años. Teotitlán del Valle, Oaxaca. [Los nombres de los entrevistados han sido cambiados].

La primera cita corresponde a *La gota de Oro*, novela de Michel Tournier. La segunda son palabras de Don Fermín, uno de los ancianos que frecuenta y protege el Museo Comunitario de Teotitlán del Valle, en Oaxaca. De diferentes maneras, ambas me permitieron entender algo que no había comprendido en mis lecturas sobre exhibiciones de la otredad: lo que los museos producen cuando exponen (en el doble sentido de la palabra: el de mostrar y el de arriesgar) los fragmentos de una cultura diferente, no es necesariamente su exotización, sino algo más singular: en el acto de glosar y explicar, de taxonomizar y periodizar, de valorar y embellecer, el museo afirma su distancia, produce la diferencia; y la *hubris* del ojo observador de Occidente *extiende su soberanía* (Bennet, Rufer, “La exhibición del otro”).² Lo que está “disecado” para Idriss es todo eso que compone su vida cotidiana. La distancia producida por la vitrina hace el efecto clave del texto: el del reflejo. En ese momento Idriss descubre la distancia. Y no es una distancia en el espacio, porque los objetos, él y París están ahí, conviven: es una lejanía en el tiempo. En París, la vida de Idriss es un reflejo del pasado. Un anacronismo dispuesto en el museo. Una belleza que prueba la soberanía de quien puede ordenarla, contemplarla y por supuesto, transformarla en su lugar de origen. Traerla a un tiempo que ya no le corresponde.

En Oaxaca, México, escenario de la segunda viñeta, para don Fermín la contradicción complicada pertenece al terreno de la política y de lo político. De los que deciden sobre qué patrimonializar, qué cuidar, qué proteger, y sobre todo, instala la pregunta sobre la significación: *¿qué significan el patrimonio y las piezas, para qué sujetos?* ¿Por qué recurro a estas citas? Considero, resumen parte de una lógica de la exhibición de la diferencia y de la gestión de políticas de patrimonio y poéticas de memoria sobre las que quisiera trabajar aquí. Desde hace algunos años investigo sobre usos sociales y políticos del pasado. He trabajado apropiaciones del pasado en ceremonias de estado, festivales nacionales, rituales conmemorativos, museos oficiales, monumentos y museos comunitarios, siempre en contextos poscoloniales

² El historiador Tony Bennett acuñó en 1988 el término de “complejo exhibitorio” para estudiar la importancia que las grandes exhibiciones y los museos adquirieron en la escena europea internacional durante el siglo XIX. De algún modo lo que Bennet intentaba exponer es que las nociones científicas de orden, jerarquía, clasificación y pertenencia se volvieron un “problema de cultura”: esto es, se tornaron parte de una estrategia pedagógico-formativa fundamental de las nuevas esferas públicas y la construcción de civilidad (incluso para las clases trabajadoras). Una tecnología visual con procedimientos específicos se volvió parte de una rutina para crear ciudadanía. La exhibición “traducía” en el ejercicio del orden (y exponía a la formación de la mirada) una visión de mundo que condensaba las características evolucionistas de la historia universal, con la fe incuestionable en la retórica del progreso (Bennet).

del sur global (específicamente he abordado estas manifestaciones en Argentina, Sudáfrica y más recientemente, en México) (Rufert, *La nación en escenas*, “La exhibición del otro”).

Me ha interesado trabajar estos soportes que he defendido como “producciones de historia” en situaciones específicas, tomando a la esfera pública de los mundos del pasado como un campo etnográfico. Y de hecho, cuando hacía trabajo de campo en Argentina y Sudáfrica sobre la construcción de memorias “subalternas” (el entrecomillado es adrede) que intentaban contestar/apelar/horadar la unilateralidad de las políticas instituidas de memoria, el subtexto que obtenía era más o menos similar en ambos casos, y lo que diferentes actores sociales me referían era aproximadamente esto: “si tenemos la intención de hablar de *nuestra* memoria, de una memoria *propia* (ya sea de nuestro relato como comunidad o de las expropiaciones, violencias o carencias históricas) tenemos que tener algo que *mostrar*, que *exhibir*, algo que sea referenciado en términos de patrimonio, *pieza* o herencia”³. Ese era un reclamo típico que de algún modo traducía una política sobre la evidencia. Algo que sea mostrable y de algún otro lado, *mirable*, era importante para que ciertos actores se posicionaran como un discurso “otro” frente al estado-nación, frente a los organismos de gestión cultural, frente a la comunidad vecina o frente a lo que, desde hace algunos años, recibe el nombre de “turismo de la memoria y del patrimonio”—y en el caso sudafricano es de notoria presencia—(Rufert, *La nación en escenas*, 117-135; Riouful).⁴

A partir de aquí, en 2011 en México inicié una investigación sobre el Programa Nacional de Museos Comunitarios (PNMC) encabezado primariamente por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (desde 1993) y los Entornos Comunitarios de Memoria en México, que funciona en parte para “rescatar” memorias locales de la diversidad cultural y promocionar formaciones locales de

³ Me refiero específicamente a la noción de “exhibición” como una “prueba de la pertenencia” que tiene, sin embargo, una lógica doble: la sola exhibición es evidencia, a la vez que es necesario una vitrinización para que se cumpla el ritual de la prueba. Así, “sin-contexto”, solamente exhibido, más allá del uso, de la explicación, de la experiencia. Más adelante desgloso este punto.

⁴ En algunos casos como el sudafricano, *heritage* y *memory* son insolubles. En el espacio poscolonial, la noción de memoria tiene cierto énfasis político que es recuperado en las políticas recientes del patrimonio: éste se concibe también como un “rescate” o “preservación” de las huellas del conflicto, y con una relación de indexicalidad con la pérdida (más que una evidencia de la pertenencia o del origen). Incluso cuando se trata del patrimonio nacional, en el caso sudafricano (o indio o congolés o indonesio) hay una voluntad de pensar “la diversidad cultural” en términos de una *herida*; y desde allí ejercitar públicamente la noción de patrimonio. No es, por cierto, el caso mexicano. Cf. Werbner, Peterson.

patrimonio. De esta investigación que incluyó el relevamiento de información durante cuatro años (2011-2015) en 17 museos comunitarios del Distrito Federal, Oaxaca, Coahuila, Chiapas, Yucatán y Zacatecas, salen estas reflexiones que les comparto.⁵

En realidad, el punto crucial de la investigación—más que establecer un inventario o una formalización de códigos sobre las formas locales, comunitarias, regionales de “hacer museo” y “exhibir cultura”—ha sido entender cómo opera el poder en el medio de lo que llamo “el reconocimiento del otro en tanto estampa”⁶ (Rufer, “La tradición como reliquia”). No hay manera de seguir concibiendo a los estados nación contemporáneos como productores de homogeneidad y uniformidad. Al contrario, se trata de maquinarias de formación y administración de alteridades.⁷ Aquí me interesa particularmente cómo la lógica de la exhibición que ordenó el mundo en el museo desde el siglo XIX, intenta ordenarlo ahora en la nación multicultural a partir de la festivalización, la celebración de lo propio y cierta forma de comprender el patrimonio en contextos poscoloniales.

La diferencia como reliquia

“Desconfiemos, por lo tanto, de las palabras que acompañan la exposición de nuestros pueblos”.
—Georges Didi-Huberman, *Pueblos expuestos. Pueblos figurantes*, 14.

Fui confrontado por primera vez con el problema de la “celebración” y de la exposición de la diferencia—también en su condición de estampa—cuando en 2001 era auxiliar de un proyecto sobre el rescate de memorias precoloniales en la Argentina

⁵ Para más precisiones sobre el PNMC, sus características y funciones véase Rufer, “La exhibición del otro”.

⁶ Según la RAE, una estampa es: a) reproducción de un dibujo o pintura trasladada al papel o a otra materia, desde un lugar previo en la que está grabada (litografía o piedra), b) figura religiosa por antonomasia, c) figura total de persona o animal, d) huella. Así, como reproducción/traslado, la estampa fija un signo invertido y analógico en un espacio nuevo. Al trasladar y sellar desde un “lugar previo” (la muestra, la madera), cuando sella reafirma una imagen anacrónica como la otra cara-función en la completitud del signo. La estampa es una marca de otro tiempo. Pero es marca soberana, porque hay alguien que a-signa: un estado-función. Esto me parece importante porque no se trataría simplemente de “volver a presentar” como llana iteración a los pueblos o comunidades, sino de ponerlos en perspectiva asignándoles un lugar que es diferente según quién y cómo estampe, un *lugar de distancia* (mucho más que un lugar de pertenencia, identidad propia o memoria).

⁷ Coincidimos con Rita Segato en que “todo estado—colonial o nacional, la diferencia es irrelevante aquí—*es otrificador, alterofílico y alterofóbico simultáneamente*. Se vale de la instalación de sus otros para entronizarse, y cualquier proceso político debe ser comprendido a partir de ese proceso vertical de gestación del conjunto entero y del arrinconamiento de las identidades” (Segato 138. Subrayado mío).

contemporánea, un país que se jacta de no tener indios (o de ser pocos, y tenerlos lejos). En un pueblo del norte de la provincia de Córdoba—Quilino—había entrevistado yo a Don Efrén, un descendiente del pueblo de indios de la zona. Al segundo día, supe que Efrén me estaba narrando la versión oficial del pueblo escrita por un clásico historiador de la Academia Nacional de la Historia. Primero no dije nada pero mucho después, cuando hubo confianza y fuera del formato de la entrevista, Efrén profirió:

mire...acá nadie quiere volver a las tradiciones. Queremos tener derechos, como un pueblito común, a la educación, a la salud, a vestarnos bien. A estas alturas todo es jodido: *porque lo extraño es que ya no somos muy distintos, acá ni siquiera somos indios*, y mis hijos tampoco quieren serlo [...] No. No somos distintos, nomás somos pobres. Ah, pero no escriba eso, porque a usted en la universidad no le va a servir... Diga que somos indios, que nos vestimos como los sanavirones, que usamos los mismos utensilios y que vivimos en piso de tierra...diga eso usted.⁸

En aquel entonces, cuando yo era asistente de un trabajo de investigación histórica (sin ningún entrenamiento antropológico), no hice nada con esa información. Básicamente porque no supe qué hacer. Pero como vivencia académica, lo que me impactó más que esa conversación fue el gesto de palmada de una colega antropóloga que me dijo, doce años después—cuando me animé a escribir sobre eso y ya tenía entrenamiento etnográfico—al final de mi intervención en un coloquio sobre Estudios Culturales y Antropología en México DF:

eso *nos* pasa siempre.⁹ Efrén no te quiso decir lo que sabe, lo que *tiene*. Te lo escondió. Eso fue para ti. Pero claro que saben memorias ancestrales, claro

⁸ Trabajo con detenimiento este caso y el problema de la representación de voces subalternas en los textos académicos en Rufer, “El habla, la escucha, la escritura”.

⁹ El “nos”, por supuesto, incluía a los antropólogos, entre los que claramente yo no estaba contemplado. No importa que mi posgrado haya consistido en un entrenamiento fuerte en teoría antropológica, en técnica etnográfica y en antropología histórica. Mi diploma dice otra cosa, tengo un título en Estudios de Área (cosa rara en estos tiempos). Además, la marca a fuego de mi formación de historiador en la licenciatura, empañaba la posibilidad de ver “estructuras sincrónicas”, como se me dijo alguna vez. Recuerdo la cara de estupor que puse cuando un profesor visitante del posgrado que cursé en El Colegio de México, al explicarle mi investigación sobre los imaginarios de la temporalidad en situaciones de excepción como el apartheid sudafricano y la dictadura argentina, me dijo: “El tiempo lo tiñe todo de una bruma demasiado entusiasta. Sí claro, cambia...todo cambia. Pero muchas veces hay que despejar el cambio. El camino es como la flecha, pero en las grietas se ven las estructuras...que acechan”. En ese momento no entendí el guiño borgiano. Hace poco tiempo, mientras preparaba una clase, cayó en mis manos el poema introductorio de Borges a la traducción que hace Richard Wilhelm del *I-Ching*: “...pero en algún recodo de tu encierro / puede haber una luz, una hendidura / el camino es fatal, como la flecha. / Pero en las grietas está Dios... que acecha” (Borges 3). Aquella anécdota no sucedió cuando Lévi-Strauss escribía *Las estructuras elementales del parentesco*. Fue apenas en 2007; y estoy seguro de que alguna noción de estructura sigue siendo deidad para más de un antropólogo actualmente.

que tienen otras vestiduras, por supuesto que transmiten sus memorias desde la colonia. Pero se lo guardó, y tú no estuviste el tiempo suficiente para extraerlo y verlo claro, es todo.

Los debates sobre evidencia etnográfica, co-presencia y sobre la no transparencia del texto, que ameritó tanto encono en las corrientes disciplinares desde los años setenta del siglo pasado, se borran súbitamente para producir la “alegoría etnográfica de Occidente” (Clifford): en el fondo, parecía querer decirme mi colega, la verdad está escondida en ellos, y hay que saber mirar mejor. No importa qué digan. Tampoco importa tanto lo observable en situación etnográfica. Importa la capacidad inquisitiva para saber extraer de esa situación, la pura diferencia. Son depositarios ancestrales básicamente porque si no, ¿qué serían? (*Nomás pobres*, diría Efrén).

No sería en vano recuperar aquí las palabras de Edward Said:

diferencia y otredad adquirieron en nuestra época propiedades talismánicas (...) Es evidente que hoy resulta imposible quedar al margen de lo mágico, incluso metafísico que ellas destilan dadas las operaciones deslumbrantes a que las sometieron antropólogos, filósofos, teóricos de la literatura y sociólogos. (Said 37)¹⁰

Si pensamos en México, la exhibición que el estado-nación procura de “el” huichol, “el” mixteco, etc. (en fiestas conmemorativas, en las estrategias de promoción turística, en la mayoría de los *displays* museográficos) es en efecto una mostración de que *aún* existen en esa metonimia que expresa un carácter exhibido (un cacharro, un traje, una pieza de artesanía). Ahí *están*. Incluso cuando los actores sociales hacen una labor de apropiación de esa exhibición con estrategias locales,

¹⁰ Desde la antropología, Tanto Michael Taussig (*Mimesis and alterity*, 1993) como Peter Wade (“Los guardianes del poder”, 2004) o Jean & John Comaroff (*Etnicidad S.A.*, 2012)—entre otros—habían mostrado que la pulsión epistémica de algunas antropologías no es más “educar al soberano” ni modernizar al indio, ni siquiera definirlo. Al contrario, se cifra en la necesidad de encontrar en el *Gran Otro* una parcela del ánimo prístino de los guardianes de algo puro, algo maravilloso que eche luz ante las voluntades del Capital de subsumirlo todo (real, formal y sógnicamente). Taussig hace un estudio ejemplar sobre la capacidad mimética que Occidente ve en los “primitivos”. La incorporación que hacen algunos indígenas de la tecnología sería, a ojos de Occidente, la exteriorización de su poder “mágico”. Peter Wade trabaja con sutileza de qué modo los indígenas en Colombia se han vuelto “guardianes” del medio ambiente en décadas recientes; esto sería menos por el análisis de contextos de uso y contacto históricos, que por la creencia sostenida (del estado, de ciertos agentes y también de activistas) de que ellos son depositarios de una fuerza ancestral, poderes “mágicos” como patrón prístino de cultura que de algún modo la evolución del capital ha sustraído a los que somos simple y llenamente “modernos”. Por supuesto, esto tiene consecuencias políticas complejas. Por último, los Comaroff han desarrollado con agudeza de qué modo diferentes presentaciones de la etnicidad, entraron en la mercantilización y en la reificación del fetiche haciendo uso—entre tantas otras cosas—de una modalidad de pasado atávico que confiere al sujeto étnico poderes de acción inexistentes en el presente moderno.

particulares y con aditamentos de la memoria local, los agentes de estatalidad (promotores locales, agencias delegacionales, ayuntamientos) intentan que eso sea vehiculizado como la grandeza de *una parte* del todo mayor: la nación mexicana. En este caso la tradición exhibida pasa a ocupar el lugar de lo que aquí quisiera denominar *reliquia*: no es “representación” ni “símbolo” del pasado (en tanto mimesis de segunda naturaleza); es un fragmento-testigo, un resto de él mismo. Muestra viva, como sinécdoque, de un pasado magnífico que es digno de veneración. Y bien sabemos que la veneración, como cualquier acto de contemplación que emana del dogma, bloquea el argumento e impide la profanación. A su vez, si es concebido como resto directo, manifestación objetiva del pasado, la temporalidad se anula sobre el fondo de un no-tiempo. En síntesis, la reliquia bloquea la posibilidad de *pensar históricamente*. Y, sobre todo, la reliquia existe sólo cuando una voz exterior es capaz de autorizar el vínculo de lo venerable. No hay reliquia sin autoridad. Este lugar es, obviamente, ocupado por el estado. Podríamos decir, *grosso modo*, que, si el estado renuncia a plantear la existencia de una sola temporalidad de la nación múltiple, de la que emanarían diferentes “memorias”, el lugar de la otredad, de los gobernados, de la marca de la racialización y de la conquista, estaría signado por la forma de la reliquia. Ellos *son* el pasado en el presente, cuyo certificado de autenticidad está donado por ese mismo estado que reconoce su legitimidad, ahora sí, “cultural”.

Ahora bien, ¿cómo responde el ethos comunitario en su aparente “deber de hacer memoria propia”, generar y custodiar su propio patrimonio? ¿Cuáles son los procesos reales, locales y anclados de significación y acción del patrimonio? En 2013, mientras hacía una entrevista en el museo comunitario (de reciente creación y aún en ciernes) en San Pedro Actopan en la Delegación de Milpa Alta del Distrito Federal, Doña Juana me aclaraba:

‘Es nuestro patrimonio’, y otra vez con lo del patrimonio. Este parece notario [se refiere al promotor del museo entre risas]. Es que yo, le digo, yo quería que habláramos de las fotografías, ¿vía? Dice que son nuestro patrimonio también. ¿Entonces? Todas esas tierras alrededor las hemos perdido por concesiones que ni sabemos de dónde salieron...los títulos de propiedad los tenemos, las cédulas del Rey, todo tenemos, pero ándele...que eso no. Que no, que el que [sic] nuestro patrimonio... Y ahí nos tiene, contando figuritas y con su cartelito...¹¹

Aquí emerge un punto crucial sobre qué es lo que principalmente escinde las discusiones sobre patrimonio y *memoria*. Cuando en Sudáfrica, en el Caribe o en

¹¹ Entrevista con Doña Juana, participante activa en la limpieza, orden y recolección de fotografías del Museo Comunitario (en creación aún) de San Pedro Actopan. 20/03/2013.

ciertos espacios de Argentina se promueve, por ejemplo, la creación de museos comunitarios, hay una preocupación por regenerar el vínculo colectivo a partir de las memorias como un recurso fundante (no como una *herencia*). Hay una clara noción de que el insumo que funda la ocasión de significar, es el *ejercicio de memoria* expresada en soportes como el relato, la creación de archivos visuales con recursos propios, la valoración colectiva de objetos, la narración y reconstrucción conjunta de los paisajes acechados por la violencia, la depredación urbano-industrial o el crecimiento poblacional desregulado (Riouful; Prosalendis & Rassool). Esas memorias son siempre plurales, muchas veces disonantes. Por supuesto, suelen tener poco que ver con “lo que realmente pasó”. Pero ese no es necesariamente el asunto de la memoria: la especificidad de la pregunta en los ejercicios de memoria no es tanto qué pasó sino “cómo fue posible” (Schmucler 21). Lo que hace efectiva, en estos casos, la existencia de un “patrimonio comunitario” es justamente la posibilidad de articular un relato del desacuerdo, una narrativa sobre lo que está, al decir de Didi-Huberman “expuesto constantemente a la desaparición” (Didi-Huberman 14) y por eso mismo es patrimonializable (en irrupción o al menos en tenso diálogo con las narrativas que intentan articulaciones hegemónicas sobre patrimonio y legado). Sin embargo, lo que encontraba en campo en México era sensiblemente diferente a estas diatribas.

A quienes nos interesamos por los trabajos de la memoria y por los usos del pasado nos importa menos la fidelidad al acontecimiento (que es ausencia pura en todo caso), que la producción de sentido a partir de narraciones articuladas. Y en México es muy difícil encontrar este tipo de estructuras narrativas que unan ejercicios de memoria en tanto patrimonio cultural negativo (no me convence esa denominación pero es incluso usada por la UNESCO al referirse a espacios de violencia pasada [centros clandestinos de detención, antiguos mercados de esclavos, etc.] que se conservan y se conmemoran por su valor pedagógico). Y no porque los pobladores no lo perciban necesario (“otra vez con lo del patrimonio... Yo quería que *habláramos de las fotografías... todas esas tierras las hemos perdido...*”). El problema es que a veces, los procesos de patrimonialización, a través de la pulsión por exponer la cultura en tanto identidad o diferencia, captarla, vitrinizarla, asedian las formas más contingentes y ocasionales de memoria.

Podemos recurrir al célebre cuento “Funes el memorioso” de Jorge Luis Borges, que aborda un dilema central que hace sentido aquí: su personaje, Irineo Funes, retiene en la memoria todos los detalles, todos los números, todas las fechas y

todo el archivo del mundo. Pero es incapaz de *pensar*.¹² Juana de Actopan quiere hablar, discutir, quiere *pensar* las fotografías, el tiempo, la sequía, las expropiaciones. Pero el encargado del museo, el “maestro”, la inhibe. Se conforma con clasificar y describir: “contar figuritas” y escribir su cédula (su *cartelito*). El punto es la necesidad impulsada por las instituciones del estado (sin olvidar los matices de una afirmación así) de volver de algún modo *solemne* a toda discusión centrada en el pasado y en el legado. Para la voz institucional, el patrimonio debe servir para enorgullecer; la “posesión” local de ese patrimonio, para enaltecer a la comunidad inculcando esa memoria que es *propiedad de la nación*. La memoria local custodia un estandarte siempre más amplio. Como hace Juana, contar figuritas y su cartelito.

A mediados de 2012 en San Andrés Mixquic, en la víspera de la celebración de Día de Muertos, tuve una entrevista con uno de los colaboradores del museo comunitario del lugar; tal vez la única que explícitamente suturó sedimentaciones particulares de memoria.

Ya vio...en este país estamos ocupados en sacar lo enterrado porque es nuestra historia, hay que conservar todo, así nos capacitan... Pero enterramos en cualquier basurero a los muertos jóvenes, a toda esa gente que muere por la violencia. Aquí hay desaparecidos, ¿sabe usted? Todos dicen no pues en Mixquic cómo cree...no pues sí, hay algunos. Vinieron a verme familiares, que si poníamos las fotos aunque sea para ayudar. Pero imagínese, los de arriba...me cuelgan. No, no. Esto es un museo dicen... Para la memoria, dicen. Pos sí, es cierto. Un museo. ¿Y qué es un museo?¹³

Este fragmento da cuenta de algo en lo que he insistido en otros trabajos: *el trabajo político de la memoria sobre el tiempo no es tanto un trabajo de rememoración sino de conexión* (Rufer, *La nación en escenas*, 295-296). Cuando se intenta suprimir un hecho sobre la memoria colectiva, no se reprime necesariamente el acontecimiento. Lo que se intenta reprimir es la conexión del acontecimiento con los tiempos discontinuos de la experiencia. Ese es el punto fundamental que las narrativas sobre patrimonio no pueden perder de vista en contextos marcados por la diferenciación, la desaparición—de memorias, de tradiciones, de lenguas—, la exclusión y la racialización (en términos de la definición de capitales positivos y negativos sobre lo visible, lo estancado-estampado, lo diferente-relicario). Mostrar este peligro es esa la apuesta de Benjamin

¹² “Funes no sólo recordaba cada hoja de cada árbol de cada monte, sino cada una de las veces que la había percibido e imaginado (...). Pensó que en la hora de la muerte no habría acabado aún de recabar todos los recuerdos de la niñez. (...) Sospecho, sin embargo, que no era muy capaz de pensar. *Pensar es olvidar las diferencias, es generalizar, abstraer*. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos.” (Borges 170. Énfasis mío).

¹³ Entrevista con Don Alberto, 55 años, San Andrés Mixquic, 23 de octubre de 2012.

en las tesis sobre el concepto de Historia (Benjamin, “Tesis”). Para decirlo llanamente: podemos afirmar que es cierto que en México se habla de la Conquista, de su violencia, de sus consecuencias inmediatas. Pero cierta historia parece haber conjurado la *conexión* de la conquista con las violencias en la larga duración que la transforman en un síntoma del presente nacional, en una matriz que formula posición de sujetos sociales en sus jerarquías, diferencias y ambivalencias (Gorbach 52-71).¹⁴

A partir de aquí me interesa mostrar de qué manera y repetidamente, las narrativas de patrimonialización suelen funcionar para suprimir las conexiones peligrosas de memoria; peligrosas en tanto intentan disociar las relaciones férreamente instituidas en los complejos pedagógicos de la estatalidad. Si bien no lo expresa de manera literal, Don Alberto siembra la duda: ¿por qué no poner junto con las piezas desenterradas prehispánicas—enterradas por una forma específica de violencia de conquista y colonización—, el rostro de jóvenes enterrados ahora por la violencia necropolítica del estado postcolonial? ¿Será cierto que eso no tiene nada que ver? ¿Y cómo tendrían que ver?

La profa-nación: para una memoria de la pérdida

Articularé este apartado con tres viñetas de campo. Dos que corresponden al momento de campo en México, otra que se refiere a un episodio particular en Sudáfrica (y que, por la relevancia del argumento, considero pertinente aquí).

Durante la caravana que hicieron por Chiapas los padres de los 43 normalistas desaparecidos de Ayotzinapa en México en julio de 2015, específicamente en San Cristóbal de las Casas, un familiar de uno de los estudiantes desaparecidos dijo a la prensa local lo siguiente: “Arrastramos siglos de muerte como una maldición, la fosa es nuestra historia, lo que está grabado en todos nosotros es eso. Nuestros héroes luchan con los libros pero no están ahí, están perdidos, y nosotros buscamos. Siempre buscamos. Nomás que ahora sí nos ven...”¹⁵

¹⁴ Como digresión vale la pena recordar que en ocasión del 40 aniversario del Museo Nacional de Antropología de México, Roger Bartra expuso que dicho Museo “renunció a hacer una etnografía de la modernidad” al superponer el espectáculo arqueológico con los “zombis” que deambulan por el piso superior: el indígena-maniquí de la vitrina pluricultural (Bartra 345). Según Bartra, la estrategia escogida fue enviar “las expresiones culturales de las etnias sobrevivientes a las buhardillas del Museo, a las salas del piso superior, para sugerir una correspondencia entre pasado y presente. Lo que se logró fue hacer evidente la terrible catástrofe que ha asolado a las sociedades indígenas desde la Conquista española, *pero sin explicar el proceso*” (ibídem, 347. Mi énfasis).

¹⁵ “Inició la caravana del Sur por Ayotzinapa, en San Cristóbal de las Casas”, Chiapas Paralelo, 30 de julio de 2015. Audio.

En marzo de 2012 me encontraba haciendo un relevamiento sobre el programa de entornos comunitarios de memoria en Coahuila, específicamente en Francisco I. Madero, en un contexto de extrema sequía y despojo empresarial de los recursos naturales de la zona.¹⁶ Después de visitar el museo comunitario y los elementos que la comunidad “dispone” como “tradición local”, el guía del museo y “profesor local” me dice lo siguiente:

de hecho, en el corazón lagunero, que sería aquí...bueno, y otras partes, dicen que hay una presencia, un espíritu digamos, y que protege la zona. Y dice la gente de por aquí, los ancianos pues, que hasta que no sepamos quién tiene la cabeza de Villa, la de él, la original digamos, la laguna va a estar seca. No es que yo ande creyendo esas cosas, tampoco quisimos poner nada de eso en el museo, se supone que este es un museo de historia o de la memoria pero sí aceptamos las banderas mexicanas... Aunque sí pusimos el acta de nacimiento de Villa, bueno con su nombre original [José Doroteo Arango]. La tenía una vecina de la comunidad que dizque era su hija... Dicen que trae buena suerte... El problema nuestro es la cabeza perdida.¹⁷

Sabemos que la tumba de Pancho Villa fue profanada en 1926 (tres años después de su asesinato), y su cabeza separada del cuerpo. De ahí en más, las leyendas sobre el destino de la cabeza de Villa alimentan con tintes mágicos los núcleos de nación, frontera, heroísmo y mexicanidad: se dice que la tiene como trofeo algún descendiente de Obregón; que científicos de Chicago la llevaron a Estados Unidos para estudios de frenología; que está enterrada en un paraje entre Parral y Jiménez; que la sociedad secreta *Skull and Bones* de Yale (a la que pertenecerían los Bush) la tiene celosamente guardada en Estados Unidos.¹⁸ Lo que en todo caso importa resaltar es la injerencia (póstuma) conferida al héroe (nacional-popular) en el curso de los acontecimientos de la comunidad: las fuerzas (mágicas) del estado interfieren en el curso de los acontecimientos. Porque si el poblado de Francisco I. Madero *también es*

<http://www.chiapasparalelo.com/noticias/chiapas/2015/07/inicio-caravana-del-sur-por-ayotzinapa-en-san-cristobal-chiapas-audio/> Último Acceso: 25 de octubre de 2015.

¹⁶ Francisco I. Madero es un poblado de alrededor de 26500 habitantes según el censo de 2010, a unos 30 km. de San Pedro de las Colonias, extendido sobre un valle seco y salobre de vegetación escasa. Fue, como toda la comarca lagunera, una zona de experimentación clave de la Reforma Agraria cardenista.

¹⁷ Palabras de Carlos, el “chavo del gobierno” como todos me indicaron para llegar a él. Carlos tenía 25 años en aquel entonces, había sido bailarín en Monterrey y había regresado al poblado para hacerse cargo de la Casa de la Cultura.

¹⁸ A esto se suma un rumor de amplia circulación en el norte, que sostiene que nadie pudo robar la cabeza de Villa porque él habría ordenado que, en caso de su muerte, sus soldados fieles cambiaran el cuerpo en la noche para enterrarlo en algún lugar incógnito de Parral que nadie conociera a excepción de sus allegados. Lugareños afirman que esto es lo que sucedió, y que el cuerpo (sin cabeza) trasladado a la capital mexicana en 1929 para ser enterrado en el Panteón de los Héroes es el de una mujer no identificada.

la nación, es también *responsable de la pérdida de la cabeza de Villa*: por eso anda penando “aquí y en todo México”, y secó la laguna (aunque *no todos creamos en eso*). También el desperdicio y el revés de la comunidad están atados a la historia de la nación, como un campo semántico ordenado por una lógica que lo precede.

La tercera viñeta que abriré, tiene que ver con mi trabajo en Sudáfrica sobre memoria y usos del pasado desde la caída del apartheid. La quiero traer a colación aquí porque para sostener ciertos argumentos sobre sensibilidades poscoloniales que disloquen las mitologías de la excepcionalidad nacional, hay que poder salirse de la exclusividad nacional (sin perder, por supuesto, especificidad histórica). Pero hay algo que esta viñeta “tiene para decir” sobre nuestros contextos latinoamericanos. En Sudáfrica, desde 1994 la narración de las comunidades xhosa en Sudáfrica unen la dificultad de pacificación nacional post-apartheid al hecho de que no se hallara nunca el cuerpo del rey de la comunidad xhosa, Hintska ka Khawuta, asesinado por los británicos en 1835. Tom Mgaleka, un joven trabajador xhosa que vive en las afueras de ciudad del Cabo, planteaba lo siguiente:

la cabeza de Hintska es el assegeis (eje) de la rebelión. Está robado. Voluntariamente perdido. Pero en algún lado está. En 1994 no volvió Hintska. Pero lo veremos reaparecer como voluntad colectiva: el cuerpo, la muestra del cuerpo, ya no está. *Pero es su pérdida la que genera un nuevo tiempo*. No el futuro, todo el tiempo: el presente, el pasado y lo que vendrá. En la pérdida. Ese es el eje de la rebelión.¹⁹

La pérdida articula estos relatos como algo más general que considero propio de la condición poscolonial como temporalidad agónica: hablar desde la pérdida implica por supuesto no reconocer que “se perdió”, sino que desde esa pérdida se articulan los tiempos de la identidad. Me interesaron las estampas citadas en las viñetas porque escapan al rótulo que el orden multicultural provee incluso para la memoria como condición de la cultura. Se podría existir con memorias propias que no habrían sido reconocidas, que están ahí, que tienen sus propios mecanismos de transferencia y reproducción, que son lo que atestiguan el resguardo de algo más o menos diferente.

Desde que empecé a trabajar con “escenas de patrimonialización”, tengo instalada la pregunta por la significación del tiempo, una particular sensación de que no hemos sabido pensar (más allá de la reflexión historiográfica) sobre las formas en

¹⁹ Entrevista reproducida en Exposición Temporal (fotografía comentada), Responsable Andre Mohammed, Mayibuye Archive y Biblioteca de la University of the Western Cape (Belville), octubre 2006.

que la temporalidad, en tanto densidad heterogénea de la memoria, marca la experiencia histórica de las sociedades poscoloniales con el buril de la diferencia. Estamos así ante un campo de heteroglosia constante en el que no hay lugar para purezas y nativismos. La vía poscolonial no parece ser la de plantear el “rescate” de memorias alter-nativas, no oídas, no contaminadas por el tiempo vacío del capital y de la nación. Nuevamente, ese puede ser el camino para la instauración de una nueva pedagogía para el Otro; por el contrario, sostengo que el contrarrelato de la resistencia es justamente el que exhibe el exceso, el que puede enunciar el acto poderoso de la secrecía, el que logra demostrar que los relatos del poder, del pasado histórico y de la historia misma, están imbricados de las temporalidades múltiples no de un Otro aprehensible (definible y domesticable en una vitrina), sino de los tiempos yuxtapuestos de las violencias que *se narran como continuidad*, de los dolores que se perciben como constante histórica, de la Conquista que no se termina de nombrar—pero se inscribe en lo que no tiene lugar en el lenguaje y sigue, sin embargo, marcando el texto iterativo de lo mismo.

Las viñetas de las que partí anteriormente hablan desde otro lugar de enunciación: en todo caso, de la noción de montajes de tiempo para articular narrativas de pérdida que son evidentemente metonímicas (en la pérdida de los líderes se refiere a la pérdida de proyectos; en la pérdida de los huesos, la pérdida de la evidencia y de un archivo; en la desaparición forzada aquí referida, la pérdida constante frente a la constante dominación colonial que es también un triunfo del proyecto extractivo y de la racismo como condición de administración poblacional). Considero que hemos generado, en el ámbito de los estudios de memoria-historia-patrimonio, poca reflexión en torno de la pérdida como condición poscolonial de vinculación con el pasado.

Sobre la pérdida, las palabras de Giorgio Agamben son de fuerza peculiar: “lo que exige lo perdido no es el ser recordado o conmemorado, sino el permanecer en nosotros y con nosotros en cuanto olvidado, en cuanto perdido, únicamente por ello, como inolvidable” (Agamben 47).²⁰ De algún modo la pérdida articula la

²⁰ Continúa Agamben: “De aquí se sigue la insuficiencia de toda relación con el olvido que pretenda simplemente restituirlo a la memoria, conservarlo en los archivos o en los monumentos de la historia o, llevado al límite, construir para él otra tradición, la de los oprimidos, la de los vencidos, que se escribe con documentos diversos a la de las clases dominantes, pero que no difiere sustancialmente de ésta. Contra esta confusión es conveniente recordar que la tradición de lo inolvidable no es una tradición; es más bien la que marca a toda tradición con el marchamo de la infamia o de la gloria y, a veces, las dos cosas a la vez. Lo que hace histórica a toda historia y transmisible a toda tradición, es justamente el núcleo

simultaneidad de la conciencia política *porque vertebra el sentido de historia como continuidad (la pérdida es la continuidad: pérdida de tierras, de cabezas, de cuerpos, de lengua)*. Lo robado/no devuelto, lo desaparecido, lo extraído bajo la fuerza es justamente lo que la lógica patrimonial (que exige la naturaleza referencial del resto de la exhibición) no puede abarcar. Resumiría mi intervención con esta advertencia: ante la obsesión por la reliquia, hablemos de la pérdida. La pérdida como narrativa expone una noción de tiempo “en rebelión” que es permanente y que afecta al tiempo homogéneo; lo saca de su aparente exterioridad con respecto a los procesos: sólo la pérdida como acontecimiento que funda y a la vez explica el tiempo vivido de las comunidades, parece ser capaz de articular la historia. El humor melancólico que exige la pérdida en los fragmentos citados, impide hacer presente (en la reliquia impoluta o en el cuerpo zombi) al objeto perdido para clausurarlo. Curiosamente, al romper la clausura del duelo y del tiempo homogéneo del recuerdo hecho tradición, la melancolía adquiere una dimensión política—justamente lo que en la concepción psicoanalítica sería imposible, porque la melancolía es la anulación del sujeto y el triunfo del ánimo pusilánime. Pero aquí la enunciación propia, la historia propia si queremos, se hace posible *solo en tanto señalamiento de esa acción de haber perdido*. Los pliegues de la memoria se abren allí donde se generó una fractura que sólo puede ser suturada con la narración agónica de ese tiempo continuo de la pérdida.²¹

Reflexiones finales

Quisiera terminar con un diálogo que tuve con Doña Ángela, una de las cocineras de Tehuacán cuando visité el museo comunitario en 2014, y activa en el reclamo de tierras a los hacendados del Estado de México que avanzaron sobre los ejidos comunales.

Queríamos hablar de todo lo que nos habían robado los zánganos estos. Y dijimos pos nos vamos a juntar con los viejos planos y las fotos ahí en la casa de cultura. Y entonces nos vino a decir el del gobierno, el de cultura, que eso era así porque nos traían a la modernidad. ‘Esa ha de ser chilanga’, le dije en broma nomás ‘pa molestar. Uta, y que vengo y ya estaba el museo y los guajes de mi abuela todos así ordenaditos en los estantes. ¿La modernidad? Pura cosa vieja como todo esto [señalando el pueblo], y como yo! Y que me

inolvidable que lleva dentro de sí. Aquí la alternativa no está entre olvidar o recordar, ser inconsciente o tomar conciencia: solo es decisiva la capacidad de permanecer fiel a lo que— aunque sea continuamente olvidado— debe permanecer como inolvidable, exige permanecer con nosotros de alguna manera, ser aún posible para nosotros de algún modo” (Agamben, 47-48).

²¹ La melancolía deja aquí el espacio de la jaula explicado por Bartra, para volverse condición política en la exigencia del tiempo no-clausurado, tiempo rebelde.

dice el licenciado ‘noooo ña Ángela, viejas no. Tradicionales’. ‘Aaaah pos así sí’, contesté yo. Pero no entendí.²²

Este fragmento me parece revelador de una estructura temporal. Lo que se desplaza de la ambigüedad entre tiempo nuevo y tiempo atávico planteada por Bhabha y aludida más arriba es lo siguiente: la temporalidad atávica habita el presente multicultural no simplemente como “huella del pasado” en tanto índice que ya no existe, sino como algo *testimonial, vivo*, de ese tiempo en el presente. Algo que he denominado en este texto, *reliquia*. Como lo venerable que deja de ser histórico, pensado, disruptivo. Es imposible continuar planteando que se desconocen las culturas indígenas o la constitución pluri-cultural de los estados poscoloniales. El punto está en distinguir, nuevamente, con qué herramientas esa incorporación se produce y de qué modo el estado-nación actual es, como ya adelantamos, alterofílico, alterofóbico y otrificador al mismo tiempo (Segato 138).

Doña Ángela habla del episodio cuando en el museo comunitario de Tehuacán encontró piezas idénticas a las que había en su casa, herencia de su abuela materna. La *modernidad*, en este reducto local, no está en las antípodas de la tradición. Es la acción de re-ordenar los elementos del contexto (algunos en dinámica de uso, otros tan lejanos para los sujetos como los héroes nacionales) y especificarlos como *tradición*. En contextos poscoloniales es fundamental que la modernidad incorpore la visión de la (I)radición como un respaldo que *tiene sus guardianes* vivientes. Este discurso genera una doble promesa que encuentra en el campo de la cultura la excusa más acabada para no entrar en contradicciones consigo misma. La primera promesa tiene que ver con la ruptura, el quiasma, la necesidad de reformar, renovar. Y si queda alguna metáfora persistente del difusionismo como pilar epistemológico del colonialismo, ésta es la idea de que lo moderno es “traído” (a un cronotopo peculiar que une tiempo y espacio: es traído *de la capital*—es “chilanga” dice doña Ángela—y tiempo porque *viene desde algún punto* hacia “todo esto” viejo). La idea de modernidad como ruptura es lo que sigue presente con cambios mínimos en el discurso público estatal, respaldando las nociones de progreso, desarrollo, reforma económica, activación (Comaroff & Comaroff, “Introduction”; Coronil)

Pero doña Ángela terminó así su conversación conmigo aquella tarde. Volvió a mirar los objetos en las vitrinas y me dijo: “N’ombre. Esto no somos nosotros

²² Conversación con Doña Ángela, Tehuacán, Puebla. 14 Octubre de 2014. Doña Ángela no reveló su edad, que calculo entre 65 y 70 años aproximadamente.

solamente. No. Nosotros somos lo que ya no está. De eso también hay que hablar. No nomás de los guajes. *Hablemos, aquí mismo, en el museo, de lo que ya no está...*”

“¿Y qué es un museo?”, se preguntaba Don Alberto en Mixquic en la cita que figura más arriba. Pienso seriamente que un museo de tradición o etnográfico o comunitario, puede responder hoy a cuatro fuerzas narrativas: la épica, el monumento, la reliquia o la memoria. En la primera un relato cerrado impide la reformulación, la intervención temporal y la experiencia subjetiva (podríamos decir que es la narrativa de la conquista en el Museo Nacional de Antropología). La segunda erige las glorias muertas que se reifican como “antepasado” pero sin explicar el proceso que las mató (es la narrativa arqueológica en el mismo museo). La tercera sí es una novedad más reciente como discurso de diversidad: es una narrativa que expone a la cultura diferente como un *testigo vivo* de la pluralidad nacional. Al hacerlo, ensalza la “belleza” de esa pluralidad. Sin embargo, la narrativa de la reliquia deja dos cosas intactas: por un lado, el silencio sobre la jerarquía y la racialización de ese objeto-cultura que viene de otro tiempo, con una belleza que se sostiene sólo en el marco de la vitrina y de la asepsia. Por otro lado, deja también incólume la sutura del poder: como dijimos, la reliquia sólo existe cuando una autoridad dicta la *religio*, el vínculo. Esa autoridad sigue siendo el estado que al embellecer actúa y al nombrar, como en toda la historia, conquista y extiende soberanía.

La cuarta, la narrativa de memoria es, al menos en el caso mexicano, una posibilidad, un horizonte. El soporte del museo-entorno comunitario para establecer conexiones subversivas, dimensiones políticas a los discursos más extendidos sobre patrimonio. No puedo asegurar que la nueva museología haya impactado en formas alternas de construir la historia local a partir de narrativas comunitarias. Pero evidentemente los espacios comunitarios sí son cruciales para alterar el relato de lo mismo, sembrar la duda, construir el suplemento dialógico de la narrativa fuerte del estado-nación (incluso en su vertiente multicultural). En efecto, exigen una presencia al inscribirse en la narrativa maestra, pero allí mismo la cuestionan: “ni tan tradicionales, ni tan bonitos”, parecen decirnos. Sujetos históricos y dialógicos, con una capacidad notoria para leer la opacidad con la que el estado-nación sigue proclamando sus voluntades de soberanía y dominación.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la Carta de los Romanos*. Trad. Antonio Piñero. Madrid: Trotta, 2006.
- Bartra, Roger. “Sonata etnográfica en no bemol”. *El Museo Nacional de Antropología. 40 Aniversario*. Mexico: CONACULTA-Equilibrista, 2004.
- Benjamin, Walter. “Tesis sobre la filosofía de la historia”. *Discursos interumpidos I*. 1era. Ed. 1942. Trad. Jesús Aguirre. Madrid: Taurus, 1970.
- Bennett, Tony. “The exhibitionary complex”. *New formations*. London: Lawrence & Wishart, 4 (1), 1988: 73-102.
- Borges, Jorge Luis. “Para una versión del I Ching”, en *I Ching. El libro de las mutaciones*. 1era. Ed. 1970. trad. R. Wilhelm. Buenos Aires: Sudamericana, 1995.
- _____. “Funes el memorioso”. *Cuentos completos*. 1era. Ed. 1944. Buenos Aires: DeBolsillo, 2013.
- Clifford, James. “On Ethnographic Allegory”. James Clifford y George Marcus (eds.). *Writing culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986. 98-121.
- Comaroff, Jean and John Comaroff. “Introduction”. Jean Comaroff and John Comaroff(eds.) *Modernity and its malcontents. Ritual and power in postcolonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 1993. XI-XXXVII.
- _____. *Etnicidad S.A*. 1ra. ed. 2010. Buenos Aires: Katz, 2012.
- Coronil, Fernando. *The Magical State. Nature, Money, and Modernity in Venezuela*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- Didi-Huberman, Georges. *Pueblos expuestos. Pueblos figurantes*. Buenos Aires: Manantial, 2014.
- Gorbach, Frida. “La ‘historia nacional’ mexicana: pasado, presente y futuro”. Rufer, Mario (ed). *Nación y Diferencia. Procesos de identificación y producciones de otredad en contextos poscoloniales*. México:ITACA, 2012. 105-122.
- Peterson, Bhekizizwe. “The archives and the political imaginary”. Carolyn Hamilton et al. (eds.). *Refiguring the Archive*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002. 29-37.
- Rassool, Ciraj y Sandra Prosalendis (eds.) *Recalling community in Cape Town: creating and curating the District Six Museum*. Cape Town: District Six Museum Publishers, 2001.
- Riouful, Veronique. “Behind telling: post-apartheid representations of Robben

- Island's past", *Kronos. Journal of Cape History*, 26, 2000: 22-41.
- Rufer, Mario. *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales*. México: El Colegio de México, 2010.
- _____. "El habla, la escucha, la escritura. Subalternidad y horizontalidad desde los estudios poscoloniales". Sarah Corona y Olaf Kaltmeier (eds.). *En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*. México: Gedisa, 2012. 55-81.
- _____. "La exhibición del otro. Tradición, memoria y colonialidad en museos de México". *Antíteses. Dossier Usos sociales del Patrimonio Londrina, Universidade Estadual de Londrina*, vol. 7, núm.14, julio-diciembre de 2014: 94-120.
- _____. "La tradición como reliquia. Nación e identidad desde los estudios culturales". Carmen de la Peza y Mario Rufer (eds.). *Nación y estudios culturales. Debates desde la poscolonialidad*. México: UAM-Itaca, 2016.
- Said, Edward. "Representar al colonizado". Trad. Xavier Calvo. Beatriz González Stephan (ed.). *Cultura y Tercer Mundo*. Caracas: Nueva Visión, 1996. 24-59 .
- Schmucler, Héctor. "Las exigencias de la memoria". *Punto de Vista*, 68, diciembre 2000: 8-11 .
- Segato, Rita. "Raza es signo". *La nación y sus otros*. Buenos Aires: Prometeo, 2007. 131-150.
- Taussig, Michael. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. London: Routledge, 1993.
- Tournier, Michel. *La gota de oro*. Madrid: Alfaguara, 1992.
- Wade, Peter. "Los guardianes del poder. Biodiversidad y multiculturalidad en Colombia". Eduardo Restrepo y Ariel Rojas (eds.). *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca, 2004. 249-269.
- Werbner, Richard. "Introduction. Beyond oblivion: Confronting memory crisis". Richard Werbner (ed.). *Memory and the postcolony. African Anthropology and the Critique of Power*. London & New York: Zed Books, 1998. 1-20.