

Edición N° 54 - junio 2009

Aprendiendo a vivir con fantasmas. Una aproximación a la representación museística de la memoria en torno a las culturas originarias de América

Por Cecilia Eleonora Melella

Cecilia Eleonora Melella. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires

La herencia es la riqueza de los muertos.
Ernst Jünger.

Este ensayo se propone reflexionar sobre la resignificación actual del museo en la construcción de la memoria de las culturas precolombinas de la antigua región inca del Collasullo (parte de los actuales países de Argentina, Bolivia, Chile y Perú), a partir de dos casos disparadores: El Museo de Alta Montaña de Salta, Argentina y el Centro Arqueológico de Tiwanaku y sus museos en La Paz, Bolivia. Ambos sitios adquirieron relevancia durante la década del noventa y del dos mil, insertándose dentro del *continuum* de los arqueológicos del mundo, lo que propició un nuevo sentido a las culturas precolombinas u *originarias* de América Latina dentro de un contexto de circulación de prácticas político-identitarias. Estas mismas prácticas dialogan con la construcción del discurso memorístico así como también con la interpelación del origen.

La creación de museos de culturas precolombinas es leída como un discurso que no sólo pone en boga y se inserta dentro de una concepción de memoria, sino que previamente es consecuencia de la pregunta por la identidad y con ella por el otro. A partir del universo conceptual sugerido por Jacques Derrida, el cuestionamiento del origen, de la herencia y lo heredado, de lo ficcional, se relacionan con las dimensiones del otro y del extranjero, del amigo y el enemigo, en un espacio donde también tienen lugar los cuestionamientos sobre la muerte y la promesa.

EL LEGADO DE VIRACOCHA

Según los análisis de Rodolfo Kusch sobre la cosmogonía andina, el dios inca Viracocha *va siendo mundo* mientras camina. Centurias más tarde, sobre esa tierra erigida por Viracocha, el hombre se propuso *invocar* al creador.

El Museo de Arqueología de Alta Montaña (MAAM) de Salta surge con el exclusivo propósito de resguardar y exhibir a *Las Momias del Llullaillaco*, nombre con que se conoce a tres cadáveres momificados y congelados de una antigüedad aproximada de quinientos años, encontrados en el volcán Llullaillaco de la Cordillera de los Andes, en la provincia de Salta. Los cadáveres corresponden a una adolescente (La Doncella), una niña (la Niña del Rayo) y un niño.

Los restos se conservan en un laboratorio a temperatura constante de -20 °C (similar a la de la cima). Desde noviembre de 2004, los ajueres ceremoniales se presentan en el museo. Recién el año 2007, y con constantes reclamos de parte de las comunidades aborígenes *-I-*, se exhibe una de las momias. La muestra está espacialmente diseñada –o esa pareciera ser la intención superficial- para que el visitante pueda elegir si desea o no observar los cuerpos.

Por otro lado, desde su declaración como Patrimonio Mundial por la UNESCO en el año 2000, el Centro Arqueológico de la Cultura Tiwanaku, adquirió mayor relevancia tanto a nivel regional como internacional. Esta acción de la UNESCO promovió distintas actividades, entre ellas la restitución a Tiwanaku del Monolito «Pachamama», conocido como Bennett, descubierto

en 1932 y usado desde 1943 como parte de la ornamentación pública de La Paz.

Además, estas actividades contemplaron la creación de dos museos internos: El museo lítico de Tiwanaku y el Museo del Centro de Investigaciones Arqueológicas en Tiwanaku, durante el año 2002.

No es un dato menor, que antes de ser declarado patrimonio de la humanidad, toneladas de monolitos y otras piezas esculpidas tiwanacotas formaron el terraplén del ferrocarril. Asimismo, piezas arqueológicas se utilizaron en la edificación de la iglesia del actual pueblo de Tiwanaku, en la pavimentación de varias de las calles de la ciudad y en la construcción de casas particulares.

-2-

A su vez, y partícipe de esta vertiginosa voluntad museística, fue remodelado el Museo Regional de la Cultura de Tiwanaku, localizado en La Paz, construido en 1993.

Por otro lado, en enero de 2006, un día antes de asumir como presidente de Bolivia, Evo Morales fue investido, en las ruinas de Tiwanaku, como máximo jefe indígena, como un Inca según ciertos medios de comunicación. A la ceremonia concurrieron más de veinte mil descendientes de aymaras, quechuas y mojeños, que lo aguardaban bajo el templo de Kalasasaya, además de un gran público internacional.

El museo es entonces considerado como un discurso, un discurso social en términos de Eliseo Verón, (ón, 1987) como textos incompletos, contingentes y abiertos a la contingencia. Desde esta perspectiva, el sitio arqueológico de Tiwanaku y el Museo de Alta Montaña salteño, así como los textos sobre los mismos -periodísticos como de divulgación- -3- son discursos que permiten el abordaje de una comunidad (y de la misma humanidad), de una identificación, en definitiva, del otro (en mi). El museo es un texto doblemente ficcional, en él como puesta o artificio, late la ficción de un origen. En este discurso sobre la construcción de la memoria y de la re-significación del pasado de la actualidad latinoamericana, está velada la *anamnésis autobiográfica*. Paradoja: la memoria se basa en el olvido de la ficción. Una pregunta obligada sería ¿Cuál es la parte olvidada de esa ficción llamada memoria?

EL EXTRANJERO LOCO

Los discursos sociales como el museo o la exhibición arqueológica sugieren lecturas, aunque se apunta un contrato de lectura específico, entendido como un vínculo entre el medio y el lector. Este contrato de lectura puntea que el visitante lea al sitio arqueológico de Tiwanaku o el Museo de Alta Montaña como parte del *continuum* de las exhibiciones de renombre del mundo. Es decir, que es digno de ser exhibido ante *los otros*. Y la pregunta que subyace es ¿Quiénes son esos otros? Pensando en los museos citados como espacio discursivo ¿Quién es el otro(s) que irrumpe? y ¿Cómo se lo construye? ¿Cuál es la relación con ese otro? ¿Cómo se nombra a ese otro? ¿Occidente, el blanco, español, conquistador, compatriota, profanador?

En base a lo anterior, a partir de los planteos de Derrida se puede pensar la temática de la voluntad museística andina desde varios espacios. En primer lugar, el museo, y en especial estos museos sobre lo *precolombino*, se posicionan desde un yo en relación con otro (en realidad varios otros, heterogéneos) al cual se dirige la muestra, lo que «se desea» exhibir. Se puede arriesgar que estos sitios se insertan dentro de la lógica del reconocimiento derrideana, donde el otro es el *xenos* y no el otro radicalmente otro (heteros), ese que puede realizar una pregunta aún más hosca, ininterpretable.

Esta relación con el otro posibilita una interminable identificación, un constructo que supone al otro (en mi), pero que en el mismo movimiento solapa a otro-otro (podemos pensar en un radicalmente otro) que cuestiona -incisivamente- mi lugar. Y de esta forma refutar la hospitalidad (de las culturas aborígenes, en este caso, o indefectiblemente al revés).

En segunda instancia, retomando el interrogante por el extranjero ¿Quién es el extranjero? ¿Quién hace la pregunta del extranjero? Y si es posible, también preguntarse cuál sería esa

pregunta. Quizás esa pregunta que tanto importuna hable de imposibilidad. Esta cuestión del extranjero, en los países latinoamericanos, se vincula a la tierra, a la usurpación, y necesariamente deriva en el origen, y a su vez en la herencia. Si el origen es un sinsentido –huella de la huella– para construir un estado natural, se podría pensar a los discursos creadores de un origen, como los museos citados, que por cierto interpelan a otra ficción, al otro origen, el de Occidente, como una naturalización de un orden, de un simulacro, discursivo si se quiere, como base para la instauración de un orden político visible diferente.

La presencia del *extranjero blanco* –en realidad *mestizo, todos lo somos*– como vecino, como miembro de la comunidad, de esa otra comunidad cotidiana, comunidad de la vida, del día a día, como par y como enemigo, devela la imposibilidad de un origen (y la existencia de varios), de una verdad, de una certeza, de la concreción de una promesa. Esa pregunta (nos) suspende, condena al *entre*, a lo trágico de la existencia, nos pone en duda y nos asegura sólo la finitud, la mortalidad en tanto seres incapaces de abarcarlo todo. El anfitrión se convierte en extranjero.

En tercer lugar, pero en la misma línea, la persistencia en un origen, que me posibilita en tanto *mi mismo (ipséité)*, ya sea para dar hospitalidad al otro, requiere de una autonomía, que necesariamente implica una violencia. Es decir, construir un lugar en el que se puede ser hospitalario –una comunidad–, por lo tanto mío. Uno puede volverse totalitario para proteger su hospitalidad.-4-

AB-ORIGINE O LA HERENCIA DE UN ORIGEN

Derrida plantea, a propósito de la lengua, la imposibilidad de su posesión, de su pertenencia, ya que ésta siempre viene del otro. Esta conjetura impide la posibilidad de una identidad natural, sino que siempre es un constructo, un punto de partida erigido para paliar el *vacío* que implica el fondo sin fondo, la disyunción constante, la no linealidad entre el pasado, el presente y el futuro. Una prótesis del origen implicaría una juntura en el tiempo disyunto que una lo que no se mantienen unido. Un artilugio en el que es necesario creer.

La identificación –y no identidad, sinónimo de *dada*– sería un proceso fantasmático, ya que estaríamos ante una huella de algo que no tuvo lugar –ese fondo sin fondo– que intenta producir una verdad, un origen, que cómo no existe, hay que idearlo. Ese origen se entrelazará –aunque ficticiamente como causa, velando el proceso simultáneo de constitución– con la memoria. La memoria de lo que no tuvo lugar, va a apuntar Derrida.

Pensando en el caso concreto de los dos museos precolombinos elegidos, el complejo museístico de Tiwanaku, esta explícitamente diseñado a partir de una problemática vinculada al origen, como principio de la cultura de los pueblos originarios latinoamericanos, en especial de los aymará y quechua, entre otros.

Por un lado, la condición central que portan las piezas exhibidas, como objetos antiguos, se construye desde la misma disposición espacial o de los facilitadores visuales. Los vestigios pertenecientes a un pasado ancestral, parecieran no tener tiempo y no incidir en el presente, estableciéndose como una verdad *dada*, estática, trascendente. Es el esfuerzo por simular que hay un origen, una sustancia fundante. -5-

Por ejemplo, en el museo interno del sitio arqueológico de Tiwanaku, se erige una línea de tiempo comparativa que describe los hechos más importantes de las principales culturas antiguas fundacionales de Occidente, como Egipto, Súmer y Roma. Debajo de ésta línea se encuentran los principales sucesos de la cultura Tiwanakota, sugiriendo anterioridad o al menos una contemporaneidad con las primeras.

Por otra parte, durante el recorrido didáctico dentro del museo de Tiwanaku, al llegar a la piedra lapislázuli allí exhibida, el guía relata su historia. Dice que la piedra, que se cree no originaria de América sino de Asia, fue encontrada en las excavaciones realizadas en el lugar. Recordemos que la piedra lapislázuli es generalmente asociada a las civilizaciones del actual

Próximo Oriente, como los sumerios, los babilonios y los asirios. Es decir que el hecho de haber encontrado una piedra lapislázuli perteneciente al período de la civilización de Tiwanaku, sugiere un contacto entre América y Asia anterior a la llegada de los españoles al continente americano. Más allá de la veracidad de estas hipótesis, lo importante es la disputa sobre el origen, ya no de un pueblo sino prácticamente del inicio de la cultura occidental hoy dominante. Esta lucha entre dos ficciones nos manifiesta la imposibilidad de un origen, del Origen y expone su carácter de artificio.

Además, la invención de esta prótesis puede pensarse como un artilugio discursivo para poder actuar políticamente en el presente. La legitimidad de este origen mítico ancestral, representado por Tiwanaku, argumenta las acciones en el presente. Se otorgan características del presente a los objetos del pasado y viceversa, creando un *continuum*. El resultado es la constitución de un nosotros quechua, aymará, en definitiva originario, que actúa en la Bolivia actual.

A su vez, inevitablemente constitutiva del origen –y viceversa- es la herencia ¿Puede algo no heredarse y luego pasar a ser heredado? Si esto es pensable ¿Qué queda fuera en la construcción de esta memoria de lo precolombino?

La herencia sin testamento, va a especificar Derrida, la que cualquiera se puede adjudicar, y a su vez es inapropiable. La herencia que (me) es dada, es modificable –performativa- porque es el legado de una amnesia de la imposibilidad del origen y al igual que éste, tiene que ver con la creencia. Tiene que ver con la elección de una posibilidad entre tantas, aunque el don sea inevitable, y con esa elección la responsabilidad.

Podemos pensar éstos museos como la insistencia en crear un testamento, de cierta forma son el testamento, y su exposición, de una herencia, que delimita la pertenencia de los herederos. La perseverancia en su exhibición ante el otro, el *xenos*, permite acentuar la creencia en lo recibido, ya que se desoye su pregunta. Se olvida que todos somos herederos de *lo precolombino*, tanto los *indios*, como los blancos, occidentales u *originarios*. Se relega también que eso que heredamos no necesariamente debe ser bueno e idílico. No hay una partida, una salida, como no hay una lengua de preestreno, sino que es una llegada. No hay identidades puras por posesión originaria, ya sea de sangre, de tierra; y esa imposibilidad de anclaje, de devenir constante, es lo que angustia. Nuevamente ¿Es la pregunta del extranjero? Aunque esta imposibilidad no implica que no sea necesario transformar la herencia y así confirmarse, re-crearse como comunidad. Un acontecimiento por venir, una promesa.

Asimismo, desde el cosmos derrideano, la herencia tiene que ver con la muerte en una multiplicidad de sentidos. Se hereda de un muerto, se hereda algo muerto –específicamente ni vivo ni muerto, que está y no está, un espectro dirá Derrida-. Ese espectro al que se invocará para construir el mundo, para recordar eso que no ocurrió y tratar de localizar a los muertos. Esta circunscripción permitirá reconocer a los muertos –identificar sus restos- y hacer el duelo.

Contingentemente, en el Museo de Salta, identificar los restos humanos, nombrarlos –La Niña del Rayo, la Doncella-, contribuye a paliar la duda, dibujar el mapa hacia el *origen perdido*, anclar y permitir el duelo. Literalmente la memoria como profanación del muerto. No importa ya quién profana, la nueva disputa es en torno a la propiedad de los restos. -6-

La inexistencia de la propiedad natural es conjurada. Esta apropiación natural de los cadáveres también es parte de la herencia.

AMIGO - ENEMIGO

Por otro lado, pero bajo la misma lógica, también se evoca a los muertos, a sus espectros, para recordar un origen, un nacimiento y por ende una genealogía, una relación fraternal. Esta igualdad de nacimiento, que naturalmente –en la ficción legal del origen, biológicamente- *nos (los) hace* hermanos, permite la creación de una comunidad fraterna, de sangre, que comparte. Es dueña de una tierra, de un origen, de una memoria, de una ley. Esa fraternidad esta compuesta por

los herederos de los muertos, y con ellos de la tierra en que yacen: los *descendientes* de los pueblos *originarios*, de los que están exhibidos en los museos de Salta y Bolivia. Pero si bien *el otro, la disyunción*, fue olvidado primeramente bajo la ficción del origen, reaparece en la figura del enemigo. La constitución de discursos que tienen que ver con un origen fundante de las culturas *originarias* de América, ¿Puede operar como artificio para salvar la lucha fratricida? ¿O para potenciarla?

El enemigo, el otro, se puede pensar construido como Occidente, a partir de la reconstrucción discursiva de un origen primigenio. Pero a su vez, los discursos de ese occidente blanco, sus descendientes, están amalgamados con los *originarios*. ¿No es al *xenos* al que se dirige la exhibición acerca de la potestad del origen, de la llegada?

En términos de Derrida, la lógica schmittiana del enfrentamiento entre amigo/enemigo posibilita una repolitización. El discurso de Evo Morales en Tiwanaku, le otorga la mística necesaria para conllevar la comunión de los presentes y elevar el mensaje (de reivindicación social – identitaria) al mundo, a modo de bisagra monumental. Lo fantasmático como ficción legal tuvo un efecto simbólico de discurso. La posición de Evo con respecto a la política de los gobiernos anteriores (mayoritariamente de blancos terratenientes a favor de un liberalismo económico), le dio lugar a reproducir el pasado mítico-ancestral para legitimar su poder. El símbolo del carisma, es pues convertido en la posesión del cargo, y el acto de conducción política en la realización de la *promesa*. -7-

A manera de epílogo

Por último, si partimos de la concepción derrideana de que no hay una traducción única, se puede pensar que si el museo, es una traducción –imposible–, también es una promesa. Un texto que necesariamente se abre al juego de la *différance*, que reenvía a un nuevo(s) escenario, en donde nuevos interrogantes pueden ser planteados, nuevas respuestas esbozadas y donde, al igual que el dios Viracocha, se *vaya siendo* la herencia presente, pasada y futura.

NOTAS

- 1- La Ley Nacional n° 25.517 Restitución de restos aborígenes, establece que: deberán ser puestos a disposición de los pueblos indígenas y/o comunidades de pertenencia que lo reclamen, los restos mortales de aborígenes, que formen parte de museos y/o colecciones públicas o privadas.
- 2- Véase el hipervínculo: <http://www.bolivianet.com/tiwanacu/>
- 3- Ambos museos poseen páginas web diversas donde se difunde su información. www.maam.org.ary www.bolivianet.com/tiwanacu.
- 4- En el afán de afirmar mi soberanía de anfitrión, el extranjero, *al estar en mi lugar*, se convierte en enemigo, calificativo totalitario.
- 5- Un caso interesante es el Museo de la Pachamama de Amaicha del Valle en Tucumán, que no se compone de piezas antiguas sino de creaciones artísticas contemporáneas realizadas con la técnica de los pueblos aborígenes de la región Calchaquí.
- 6- Ley Nacional n° 25.517 habla sobre la restitución de restos aborígenes.
- 7- Promesa de acabar con el Estado colonial y con el modelo neoliberal» Véase el discurso de Evo Morales en Tiwanaku. <http://www.barrioflores.net/weblog/archives/2006>.

BIBLIOGRAFÍA

Derrida, Jacques y Dufourmantelle (2000): *La hospitalidad*. Ediciones de la Flor. Buenos Aires.

_____ (1998): «El amigo aparecido (en nombre de la democracia)» y «Juramento, conjuración, fraternización o la ‘cuestión armada’» en *Políticas de la Amistad*. Editorial Trotta. Valladolid.

_____ (1997): *El monolingüismo del otro*. Editorial Manantial. Buenos Aires.

_____ (1995): «Exordio», «Inyunciones de Marx», «Conjurar – el marxismo» y «Desgastes» en *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Editorial Trotta. Valladolid.

_____ (2000): *Dar la muerte*. Editorial: Paidós. Barcelona.

Kusch, Rodolfo (2007): «América profunda» en *Obras completas*. Fundación Ross. Rosario

Verón, Eliseo (1987): *La semiosis social*. Fragmentos de una teoría de la discursividad. Gedisa. Buenos Aires.