

## Intervenciones

# OTRO RELATO

## ANOTHER STORY

### Cristóbal Gnecco

#### Universidad del Cauca

*Es Doctor en Antropología por la Universidad de Washington. Actualmente es Investigador Permanente de la Universidad del Cauca en Popayán, Colombia, donde dirige el Doctorado en Antropología. Sus investigaciones versan sobre arqueología y decolonialidad y sobre estudios críticos del patrimonio, los extractivismos y las memorias alternativas, específicamente en contextos indígenas. Entre sus publicaciones se encuentran Indigenous Peoples and Archaeology in Latin America (Routledge, 2012), Ethics and Archaeological Practice (Springer-Palgrave, 2015). Con Alejandro Haber publicó en español Arqueología y Decolonialidad (Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2015); y ha publicado artículos en revistas como Current Anthropology, Antiquity, Revista Colombiana de Antropología. Es el traductor de algunas obras importantes del pensamiento poscolonial al español (El tiempo y el Otro de Johannes Fabian, y El lado más oscuro del Renacimiento, de Walter D. Mignolo, ambos editados por la Universidad del Cauca).*

Contacto: [cgnecco@unicauca.edu.co](mailto:cgnecco@unicauca.edu.co)

ORCID: 0000-0002-2405-5888

**I**

Te voy a contar una historia. No es la historia de la nación y sus objetos, sino la historia de todos quienes fuimos sometidos por ella. No es la historia del silencio, sino la de las voces que hablan de otra manera. Porque, te sigo contando, la verdad es que nos habían impedido hablar. Unos sujetos adustos decretaron nuestro silencio. En virtud de su decisión fuimos rebajados a objetos medidos y catalogados. Objetos silenciosos. Fuimos convertidos en objetos mudos. Los arqueólogos y los museógrafos quieren que seamos "cosas". Habitantes del mundo de lo empírico, dicen. Que no seamos abstracciones ni manojos de símbolos, sino "cosas" concretas, tocables, observables. Acaso han permitido, desde hace unos años, que seamos mediados por la teoría. Curiosa mediación, cuando ellos usan la teoría apenas como un instrumento que atrapa datos. (Para ellos somos datos curiosos – nos llaman cultura material, cómo te parece–, pero datos, al fin y al cabo).

Pero antes de eso ya había pasado una historia larga, un tiempo relativo que ellos, nuestros guardianes, nunca llegarán a comprender –no porque no puedan, sino porque no quieren–. A pesar de ese duro silencio seguimos existiendo en los resquicios de un edificio disciplinar ortodoxo. Hablamos, aunque pocos estén dispuestos a escucharnos. Hablamos porque somos seres animados, a pesar de lo que digan los modernos. Ellos, tan dados a catalogar y fijar, permitirían que fuésemos así sólo en la medida en que pudieran ubicarnos dentro de las prácticas animistas que, como sabemos, asignan a los salvajes y a los primitivos, esos pobres seres localizados en las partes más bajas de la escalera evolutiva. El animismo, dicen es pre-moderno; sólo exotismo, simple forraje etnográfico. Pero, vaya paradoja, los modernos son animistas. El mercado, una de sus creaciones más insidiosas, tiene vida propia, incluso consciencia. Seres curiosos, los modernos, y violentos. Niegan en ellos lo que atribuyen a otros. Su mundo es una casa limpia y aséptica en cuyo sótano reina la fiesta de las relaciones, de los múltiples, de los heterogéneos. Sólo que los modernos lo niegan; niegan el animismo y lo atribuyen a tiempos pasados, no importa que sean tan contemporáneos. No somos parte de mundos animistas, entonces; somos seres animados, sin más.

¿Cómo nos llamamos? ¿Cosas vivas? Suena bien, aunque la parte de "cosas" me produce urticaria, quizás porque el diccionario define cosa como "objeto inanimado, por oposición a ser viviente". Cosas vivas es raro, entonces, porque habla de objetos inanimados, pero vivos. No puede ser,

¿no? Que no sea cosas vivas, pues ¿Podríamos llamarnos seres, simplemente, lo que es, existe o puede existir? ¿Qué tal si le sumamos no humanos, que captura mejor el sentido de lo que somos? Ni esto ni lo otro, ni cultura ni naturaleza, sino una mezcla singular de todo. Seres no humanos, así nos llamamos.

## II

Ya que somos de los tiempos de antes de la conquista de los europeos bien vale la pena preguntar cómo nos han tratado. (Aunque ya lo sabes, hablo en el plural genérico del nosotros, los no tan modernos, esos mismos que los modernos llamaron sus otros. Pero, ¡qué digo! No somos los mismos. Somos nosotros, una colectiva gigantesca y cuidadosa que desdeña, rechaza y subvierte la vieja catalogación.) Lo primero que hicieron fue desarraigarnos, separarnos del mundo de las vidas que vivíamos (vidas distintas, claro, no esta vida condenada a la oscuridad del depósito o a la brillantez de la vitrina). No éramos "cosas" (inanimadas), sino seres palpitantes, excesivos, partes activas de redes de relaciones en las que se movía de todo: personas, bienes, acciones, propósitos, valores, espíritus, tiempos, fiestas, duelos.

De eso que éramos, partes vivas de muchas redes, nos sacaron brutalmente para ser "objetos arqueológicos" y –en una estrategia que los retóricos llaman sinécdoque (el juego de la parte por el todo)– para que representáramos las "culturas" antiguas que ellos mismos crearon y nombraron (no los retóricos, claro, sino los arqueólogos). Tremenda tautología.

Pero no sólo de tautologías viven los arqueólogos; son expertos, además, en la estética de la descontextualización. Al separarnos de los mundos en amplia relación en los que interactuábamos (al excavarnos, o al comprarnos cuando la excavación fue hecha por alguien menos escrupuloso) nos instalaron en medio de un mundo fracturado, estético, que mide el valor por la belleza que alguien determina y, sobre todo, por el valor aislado del objeto, no por su valor en relación. Este es un cambio tremendo, como puedes imaginar. De ser parte de relaciones pasamos a ser "cosas" aisladas. Esta es la acción de fractura sobre el mundo que los modernos han ejercido de manera tan prolija.

Nos convirtieron en "cosas" separadas, pero elogiadas. Algunas más que otras, claro: las piezas de oro (brillantes y sofisticadas) fueron a los museos, mientras otras (las más modestas piezas de cerámica y cestería) fuimos confinadas a los depósitos. También nos asociaron con una reputada civilización que atribuyeron a los indios del pasado (pero no del presente). Curioso: esa civilización atribuida encarnó en "objetos arqueológicos" en desmedro de las sociedades que circulaban por las mismas redes. Encarnó en objetos y en una desubicada idea romántica (desubicada porque no fue

reaccionaria, como en Europa, sino impostada, colonial). El elogio del pasado glorioso que nos hicieron representar fue bucólico y estético; por contera, silenció la tragedia de la conquista y siglos de colonialismo. Así se instituyó una operación doble: la pasteurización del pasado (mostrándolo como una suma aséptica de acontecimientos, suprimidos el dolor y la sangre) y la eliminación de la continuidad histórica (por un lado, los indígenas del pasado, representados por nosotros, pero sólo por nosotros; por otro, los indígenas del presente, excluidos y tratados con la insultante categoría de "problema").

¿Qué hicieron después? Crearon un relato en el que nosotros somos actores principales. Un relato extraño, eso sí, que buscó un lugar histórico para los seres liminares que crearon estas naciones –y que, al mismo tiempo, nos crearon como "cosas"–. Liminares, claro, porque sabían que no eran europeos, pero tampoco nativos. Una especie media, así se llamaron. Una especie que buscaba un destino, pero también un origen. Que buscaba un lugar que definiera su naturaleza. Para eso inventaron al mestizo (ni lo uno, ni lo otro, sino una mezcla de todo, aunque siempre tendiendo hacia el blanco, el color supremo), ese sujeto arquetípico que los arqueólogos ayudaron a crear y custodiar. El mestizo necesitaba una historia y, bingo, nos forzaron a proveerla. Nos hicieron participar de una historia sin colores que el mestizo (la nueva raza, traicioneramente desligada de cualquier marca étnica) usó para participar en una guerra racial basada en principios de eliminación, segregación y normalización de la sociedad. Esa temporalidad racializada fue civilizadora, teleológica y progresiva y desplazó otras temporalidades (como los tiempos en los que nosotros contábamos). Desde entonces el mestizo se hizo con el control del relato histórico, de los museos, de los planes de estudio, de los libros de texto. El mestizo ejerció el control cultural que necesitaba sobre el tiempo y el espacio. Creó una historia étnica nueva que se convirtió en historia nacional. Para hacerlo redujo las "culturas" indígenas a objetos exhibidos y guardados.

Para hacerlo se apropió de "cosas" ajenas (que no eran "cosas", pero tampoco eran suyas; éramos seres no humanos en los mundos indígenas). Nosotros fuimos elevados a símbolos nacionales y ocupamos nuestro lugar en un guion ya asignado: fuimos mostrados como restos (lo que queda, lo que elimina) de las civilizaciones que la conquista europea volvió asunto pretérito; civilizaciones del pasado, dijeron, sin conexión con las sociedades indígenas de la época, aplastadas sin contemplación. Nosotros fuimos exaltados como expresión suprema de la identidad de sociedades nuevas que apenas estaban siendo creadas. Las "culturas" indígenas fueron objetivadas y congeladas en algunos de los seres con los que con-vivieron (nosotros), los que más se parecían a lo que pretendía la idea de la civilización; así nos situaron en las raíces, bien escondidas, del árbol nacional.

Ese relato, el de la nacionalidad, es un relato violento, pero calla la violencia que lo hizo. Esa idea fue realizada por el deseo de la nación que quiere que el ser nacional (colombiano, peruano, mexicano, tú escoges) resida en una composición de "cosas" concretas (una vasija, un cuadro, una escultura) y de sentimientos abstractos (el trópico, la variedad de razas y su realización mestiza, la creatividad de unos pocos traspasada al orgullo de todos). Curiosa esa nacionalidad enterrada junto a los muertos de los indios de hace siglos y ahora desenterrada y mostrada en vitrinas, cuando no guardada. ¿De qué quiere el Estado-nación que se sientan orgullosos sus ciudadanos? ¿De esas "cosas" de otros (pero ahora "suyas") o de la violencia que las produjo, violencia que las arrancó de los indios hace siglos, violencia que las arranca ahora de las huacas en nombre de una disciplina irrespetuosa, cuando no de su contraparte ilegalizada, que aquella condena? Paradójica disyuntiva, pero no tan paradójica. Las "cosas" de otros, signadas por la violencia: esa, quizá, pueda ser una historia mínima de la nación latinoamericana. Materia dúctil, la identidad, en las manos tramposas del Estado-nación, esa caja de engaños, de la que somos víctimas.

¿Hay algo más? Sí, hay algo más: mercancías. Comercian con nosotros, para exhibirnos en los museos y para adornar sus casas. Piensa en las piezas de oro. Riqueza mercantil desde hace siglos y riqueza para mostrar la riqueza. Paradójica inversión: dinero convertido en oro como antes el oro fue convertido en dinero. Pero hay otras riquezas del oro, dicen los museos que lo exhiben; riquezas históricas y culturales, milagrosamente transmutadas en identidad. Los museos hacen un esfuerzo titánico, descomunal, por ocultar que la riqueza del oro que exhiben no es la de la mercancía que insulta la decencia aristocrática, sino la del símbolo cultural que place su medida: el olor del oro, la potencia simbólica de su color, su sagrado lugar atemporal en las entrañas de la madre Tierra. Pero los museos mienten, ocultan la verdadera riqueza. ¿Estarían igualmente exhibidas esas piezas si fueran de barro, tan modesto? ¿Serían tan nacionales, tan raíz, tan origen? En los museos que nos muestran, la nacionalidad tiene un referente concreto, no contaminado por otros significados, por la ambigüedad de otros símbolos. Allí se exhibe la riqueza de las sociedades prehispánicas que, según cuentan, representa la identidad nacional. Punto. Pero ni riqueza ni emoción, nada. Pura identidad, monda y lironda.

¿No ves? Todo lo que han dicho sobre nosotros en realidad ha sido dicho sobre ellos; no nuestra historia, sino su historia; no nuestro lugar en el relato histórico, sino su lugar en él.

### III

¿Recuerdas *Axolotl*, ese relato peculiar de Julio Cortázar sobre la transformación ontológica? De tanto mirar a los axolotles en un acuario el

hombre que los ve, y que relata, termina convertido en uno de ellos. Cambia el lugar de la visión (y de la narrativa): el final es contado por el axolotl, no por el hombre; cuenta que ve a un hombre mirándolo y trata de imaginar qué piensa. Hay una cosa que no me gusta, sin embargo, y es cuando dice que "Yo era un axolotl y sabía ahora instantáneamente que ninguna comprensión era posible. Él estaba fuera del acuario, su pensamiento era un pensamiento fuera del acuario" (ref.). Esto de la incompreensión y esto del afuera son tan modernos, tan dolorosamente dañinos. ¿Por qué no pensar, más bien, en la posibilidad de comprender? ¿Por qué no pensar en la abolición del afuera, de la distancia? Esa obsesión del conocimiento moderno con lo universal, objetivo, neutro y externo ha hecho de la comprensión un sueño; qué digo, ha hecho imposible su postulación. En la modernidad el entendimiento entre diferentes (entre un axolotl y un hombre, claro, pero también entre un moderno y alguien no tan moderno) ni siquiera está contemplado. El lenguaje moderno tiene una sola dirección; es monológico, no dialógico.

El lenguaje moderno habla y los otros escuchan. Entre el axolotl y el hombre que lo ve podría haber entendimiento, pero se asume como imposibilidad. Si no es posible, ¿para qué siquiera intentarlo? ¿Cómo puede haber comprensión en una comunicación que no es dialógica, que no escucha voces distintas, que sólo transmite el mensaje de la civilización, el progreso, el desarrollo, el mensaje de la identidad nacional? Por eso para ellos nosotros somos mudos, no porque no podamos hablar, sino porque en los graves recintos modernos nadie nos escucha. Para los modernos somos "cosas", al fin y al cabo, y las "cosas" no hablan. Se las hace hablar, a lo sumo, para que hablen ellos. Por eso a través de nosotros dicen mucho, pero su sentido es el suyo, no el nuestro.

#### IV

Ayer vinieron los arqueólogos. Seres extraños, los arqueólogos. Nos tratan como hechos naturales o como cuestiones de hecho: piensan que estamos allí, simplemente, esperando ser encontrados por ellos, por sus excavaciones. (Violentas, ellas, las excavaciones, que nos arrancan de nuestro lugar en el mundo vivo y nos depositan en otro lugar detenido, donde nuestra vida transcurre fuera del ritmo acompasado de todo lo que acompaña). Lo que no saben los arqueólogos es que, en realidad, nosotros somos quienes los encontramos. Nos tratan con una condescendencia ingenua porque no saben (¿no quieren saber?) lo que hacemos con ellos. Piensan que ese mundo "inanimado" sólo tiene sentido cuando lo arrancan de su lugar y lo llevan a sus laboratorios y sus museos, poniéndole etiquetas, volviendo objeto lo que es sujeto, objetivando. No reconocen (¿no quieren reconocer?) que nuestra existencia no es sólo crucial para todo lo que dicen, sino para el sentido de lo moderno y las políticas de la identidad que crean y defienden, así no las

conozcan bien o pretendan que su trabajo es, apenas, lo que llaman un ejercicio empírico.

Extraño como pueda parecer, nosotros –estos seres no humanos cuya existencia los arqueólogos niegan de manera rutinaria– incluso dictamos las agendas disciplinarias. Los congresos y las publicaciones, cada vez más esotéricos, se dedican a tratar con estas “cosas” que, desde su profundo silencio, de alguna manera nos arreglamos para decir a los arqueólogos a dónde ir, cómo encontrarnos. Por eso es por lo menos irónico que todo un gremio se construya alrededor de objetos “inertes” que controlan hasta sus pasos más insignificantes. Es por lo menos paradójico que el mundo de las “cosas” determine el milenarismo mundo humano, consumando una inversión de grandes dimensiones: el supuesto determinado termina determinando. Sería cómico, sino fuera trágico. Porque este mundo de determinaciones está estructurado por una mediación que casi todos creen: son ellos quienes se solazan en la idea redentora de que su trabajo descubre el mundo. Pero no lo descubren, lo hacen, y lo hacen a la manera tan moderna: eliminando relaciones, creando compartimientos separados allí donde antes había conjuntos múltiples y relacionados, creando oposiciones binarias, una de cuyas partes marca y segrega a la otra. Creando “cosas”, pues, donde antes había seres vivos.

Nosotros reunimos, además. Todo lo que gira a nuestro alrededor, reunido, no sería este grupo formado sin nosotros.

## V

Curioso este mundo moderno y sus ideas. Piensa en una de ellas, tan extendida: ellos dicen que lo que hace peculiar a la arqueología (y a la museología, pues, si a eso vamos), más que cualquier otro asunto, en su relación experta con “artefactos”, especialmente si son antiguos. (Artefactos es una palabra muy querida por los arqueólogos porque les permite diferenciar lo hecho por la cultura de lo hecho por la naturaleza, haciendo eco de una separación insidiosa y violenta. Por eso dedican buena parte de su tiempo a saber qué es artefacto y qué no, una inmensa pérdida de tiempo). Durante la mayor parte de la historia de la disciplina los “artefactos” fueron cosas inertes, exteriores y calladas destinadas a mediar entre la cultura y la naturaleza. Sin embargo, cuando la ciencia apareció en la casa de la arqueología hace unas décadas (lo que fascinó a los arqueólogos, obviamente, felices de entrar al club de la modernidad) los artefactos comenzaron a ser considerados de una manera más amplia e interactiva como parte importante de lo que llamaron “cultura material”. (¿Debimos alegrarnos? Ya no fuimos simples “cosas” o artefactos, sino “cultura”, así fuera material. Pero no, no había motivo para alegrarnos. Espera, déjame contarte por qué).

El uso de "material" como adjetivo de "cultura" (pero no al revés) señaló un cambio importante: las relaciones sociales entraron al campo antes sellado y autónomo de los artefactos. Una consecuencia de ese cambio fue que la arqueología se involucró en discusiones relacionadas con otros campos (filosofía, economía, historia) y plantó su tienda en segmentos de tiempo y temas antes ignorados. La arqueología, uniendo fuerzas con otras disciplinas alrededor de la cultura material, comenzó a hablar sobre mercancías, consumo y constitución de personas sociales, restando importancia al determinismo económico como medio para entender las escogencias humanas relacionadas con opciones técnicas y tecnológicas y mostrando que esas escogencias son usualmente dictadas por fuerzas poderosas que no pueden ser explicadas por criterios funcionales.

Hace pocos años los arqueólogos importaron teorías sobre agencia a los estudios de cultura material, mostrando cómo los seres humanos se posicionan, activamente, hacia las "cosas" y cómo estas participan en la producción y reproducción de la vida social; en esas teorías, sin embargo, las "cosas" no participan como seres, sino como objetos naturalizados. La agencia se otorga a los humanos, no a las "cosas". Los estudios de cultura material están sostenidos por preceptos que separan, rigurosamente, a los no humanos de los humanos, tanto como la mente es separada de la materia.

Los arqueólogos se han desplazado por la superficie de las "cosas", mirándolas sólo para percibirlas, conformándose con el mundo tal cual es, sin exigir a las "cosas" más que su presencia. ¿El mundo tal cual es? Pues sí, ese mundo hecho a su medida, el mundo del orden y el conocimiento. El mundo del logos. ¿El lugar de las "cosas" en esa disposición? Pues sólo su presencia, el acto que atestigua la forma contenida, ordenada, estructurada del mundo. Mira los museos, cuya vocación es puramente racional (la concreción de un imaginario colectivo), pero que también podría ser emocional, si quisieran. Más que una poderosa aporía se trata de una posibilidad. ¿Sueño?

## VI

Nos sacan, a veces, para llevarnos a las vitrinas de los museos. Un viaje singular, ese que te estoy contando. ¿Un viaje en el tiempo? Claro: de nuestro tiempo al suyo, pero no en esa medición de los relojes, sino en la forma como contamos lo que pasó y lo que sucede; también, cómo no, lo que habrá de suceder. Los arqueólogos y los museógrafos hacen un relato del tiempo del que no formamos parte a pesar de que, supuestamente, somos parte central. ¿Un viaje en el espacio, nuestro viaje a las vitrinas y, antes, a los anaqueles de los depósitos? Sí, un viaje en el espacio. Pasamos de un lugar a otro, a otro, una vorágine de desplazamientos dañinos e intencionados. Un viaje que arranca, que corta, que mutila. Pero más que un viaje en el tiempo y en el

espacio se trata de un viaje en el sentido. Déjame que lo diga de una manera más prolija: se trata de un viaje en el discurso. Nos sometieron a sus reglas del habla, a lo que se puede decir, a lo que se debe callar. Nos sometieron a sus regímenes de verdad, a sus regímenes de violencia. Nuestro lugar en largas cadenas de significación no estaba determinado por nuestra materialidad y, mucho menos, por nuestro aislamiento. Éramos parte de mundos amplios y abarcadores. Partes, no singularidades. Nuestro lugar estaba decidido, significado, por nuestro anidamiento en otros lugares, con otros seres. Decíamos en relación, cuidábamos en relación, interpelábamos en relación. Nuestra presencia era, más bien, co-presencia. Fuera de ella somos algo distinto, eso que llaman "cosas". También nos llaman "objetos arqueológicos" o, más brutalmente, "evidencia arqueológica" porque hacemos evidente lo arqueológico, y nada más. No somos evidencia de nuestro mundo, desde luego, sino del suyo. Nuestro nuevo sentido se encuentra en el relato moderno. Ese es el viaje en el sentido del que quería hablarte.

¿Qué restituye la vitrina? A nosotros, nada. No podría hacerlo, porque entre el mostrar y el ser media una distancia abismal, establecida por la forma como los modernos cuentan el relato del tiempo. El mostrar tiene un propósito que, como ya te dije, está lejos de lo que somos. En el mostrar ocurre la conversión que nos imponen: dejamos de ser seres relacionados con otros para ser "cosas" que representan a sociedades eliminadas, extirpadas y sometidas. Nuestra relación con esas sociedades a las que pertenecíamos dejó de ser orgánica y trenzada para ser apenas testigo, pero ya ni siquiera de su aparición, sino de su vacío. Esto sería apenas una mera curiosidad, si acaso no fuera pura violencia: nos hacen representar a quienes las destruyeron, afanados, como están, en procurarse un lugar, una ontología.

Déjame dejarlos, cansado ya de su presencia. Ahora veamos otra parte de este gigantesco aparato de exhibición. Ese voyeur que nos mira, ¿qué ve? No se pregunta por lo que hay detrás de las "cosas", por lo que somos como signo –excepto, claro, como imagen de ese esperpento colectivo que llaman nacionalidad y que nadie sabe bien qué es, cómo se despliega, salvo en ciertos momentos rituales, como el fútbol, que cementan un consenso interpretativo que evade, deliberadamente, lo que podría crear un sentimiento colectivo orgánico, de todos, integrador, generoso–. Ese voyeur, ¿ve los mundos perdidos de los que fuimos partes, esos inmensos tejidos de relaciones? No. Sólo nos ve como objetos, acaso excitado por lo que le dijeron sobre la pertenencia a una sociedad. Pornografía. ¿A quién importa esta colección de "cosas" en la que nos hemos convertidos? ¿Por qué coleccionar? ¿Por qué mostrar? En todo este asunto hay una violencia no dicha, una violencia que no se dice, y de la cual nos hacen participar. El logos, otra vez, que cataloga y exhibe. "Cosas" en los espacios ordenados del Estado-nación. "Cosas"

ordenadas por el orden de los arqueólogos y de los que hacen los museos. "Cosas" silenciosas, silenciadas. El museo calla lo que podría decir. El museo es silencio solemne: exige ver sin hablar. Pero no. El museo habla, y mucho. El museo es abundancia de lenguaje. La voz del logos habla por todas partes: en la disposición de las salas, en las etiquetas de las "cosas", en los textos en las paredes, en el lugar del museo en el imaginario nacional. El museo habla la voz de los expertos, ahora guardianes de lo que antes fueron inmensos mundos en relación. Pero no. El museo sí calla. Silencia una violencia no dicha: no una violencia indecible (porque se puede decir, se debe decir), sino una violencia que no se dice. El museo calla, pero dice con abundancia lo que quiere el imaginario de la nación: la curiosa conexión entre las "cosas" viejas de los indios y el orgullo nacional. Entonces, ¿de qué son signo las "cosas" trabajadas y mostradas en el museo? ¿Acaso ícono de lo irremediabilmente ido pero fijado en la imaginación colectiva? ¿Acaso de esa violencia no dicha que debemos decir, contar, gritar? Lugar de contradicciones simbólicas, estos museos, casas de "cosas" cuyo sentido mercantil se oculta tras el sentido estético, poderosamente fuera de lugar en lugares cuya vocación es racional, a pesar de que pretenden ser íconos de emociones compartidas.

## VII

¿Qué vamos a hacer? Dudo que nos vuelvan a donde estábamos, tranquilos; que nos restituyan a esas relaciones con los otros mundos, ya cortadas. Pero no queremos seguir aquí, en este depósito, en estos museos. Queremos escapar de estas prisiones, no sólo las físicas que nos aíslan y objetivan, sino las del sentido, las que nos dicen que somos quienes no queremos ser. ¿Podemos escapar? ¿Tenemos otras posibilidades, otras suertes? Quizás, y viven en la ambigüedad de los significados, en nuestra no especificidad específica, donde podríamos habitar con mejor destino. Tenemos cómplices y nos tenemos nosotros. La fuga está en el mundo histórico, el mundo del acontecimiento, el mundo de lo que puede ser. Ese mundo generoso que lucha contra la naturalización puesta en marcha por los modernos.

## VIII

Este es otro relato "porque no puede ser que no haya otra cosa", como escribió Cortázar que dijo Johnny Carter en *El perseguidor*. Porque no puede ser que lo que hacen los arqueólogos y los agentes de los museos sea esta naturalización desaforada; este desinterés por lo que sucede alrededor, en este tiempo; porque no puede ser esta meta-realidad tan irreal, este dar la espalda al mundo en movimiento, al mundo múltiple, al mundo como desaforado; porque no puede ser esta acomodación oportunista a la reorganización global de la sociedad y la política; porque no puede ser esta entrega brutal al mercado; porque no puede ejercer esta violencia tan abarcadora sobre otros

seres; porque no puede ser. Porque no puede ser que no haya otros relatos. El futuro no tiene por qué ser el lugar de reproducción de lo moderno. Hace un tiempo un amigo nuestro, Hugo Achugar, señaló que “entre las muchas cosas que han entrado en crisis o están siendo cuestionadas se debe agregar la idea de la fundación como momento de clausura de un pasado y de comienzo de una nueva época, única e irrepetible en el tiempo”. Esta observación inquietante pone el dedo en la llaga: desde hace unas décadas la nación que nos condenó bien puede haber sido alterada, pero ¿no hay un nuevo momento fundacional a mano? Me parece que sí, y me parece que quizás esté en lo que dijo otro de nuestros amigos, César Aira: “He difundido cosas parecidas, pero fíjese qué curioso caso de transformación, lo hice siempre de un modo poético. En estos casos es importante que la gente empiece creyendo. Ahora, sucede que los mapuches, en este punto, no necesitamos creer nada porque hemos pensado siempre que los cambios se producen realmente. Basta un soplo de brisa a mil leguas de distancia para que una especie se transforme en otra. Simplemente hay que ver lo que es visible, o sea, cualquier cosa, sin excepciones. Pues bien, si todo está ligado, como es evidente, ¿por qué no lo estaría lo homogéneo con lo heterogéneo?”

Una cosa más, y con esto termino, y es lo que dijo otro poeta, otro amigo, Gonzalo Rojas, sobre su poesía: “Pero las palabras arden: se me aparecen con un sonido más allá de todo sentido, con un fulgor y hasta con un peso especialísimo. ¿Me atreveré a pensar que en este juego se me reveló, ya entonces, lo oscuro y germinante, el largo parentesco de las cosas?” ¡Qué bello! Ese largo parentesco de las cosas es el canto a los mundos en relación, a los mundos que los modernos no ven porque no quieren ver, pero que nosotros, que los habitamos, estamos dispuestos a defender. A la espera de uno real, te mando un abrazo en el aire.

## Bibliografía

- ACHUGAR, HUGO. “Ensayo sobre la nación a comienzos del siglo XXI”. En *Imaginario de nación. Pensar en medio de la tormenta*, (Ed.) Jesús Martín-Barbero. Bogotá: Ministerio de cultura, 2001, pp. 75-92.
- AIRA, CÉSAR. *La liebre*. Emecé, Buenos Aires, 2014.
- CORTÁZAR, JULIO. *Los relatos*. Alianza Editorial, Madrid, 1976.
- ROJAS, GONZALO. *Obra selecta*. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1999.