

Memoria, continuidad,

multitemporalidad

William Rowe

1. LAS DIFERENTES TECNOLOGÍAS DE LA MEMORIA

El sistema de la memoria renacentista que traza Frances Yates en su famoso estudio *El arte de la memoria* es, evidentemente, un sistema urbano y letrado. Se asemeja a los modelos romanos de la memoria, en que un individuo recorría un gran espacio arquitectónico donde estaban expuestos los trazos del recuerdo, trazos que él mismo había dispuesto en sus lugares, a manera de estatuas que ocupan diferentes salas de un gran palacio. Se trata, es claro, de las bases de un sistema de mnemotecnia. Sin embargo, todo sistema de la memoria no sólo ordena lo ya conocido sino incide en la conformación del conocimiento. El teatro de la memoria renacentista es también una sistematización del conocimiento: las características espaciales del teatro sirven para construir un microcosmos que reflejara todos los órdenes del conocimiento.

Los sistemas de la memoria, en situaciones de la transmisión oral del conocimiento, son obviamente muy diferentes. En las culturas andinas, el arte de tejer suministra un soporte material importante para los procesos de la memorización y la transmisión. El trenzar de los hilos se asemeja al manejo de las frases en el dominio del arte verbal; las formas visuales del tejido registran espacio-tiempos determinados. El paisaje también es lugar para las trazas de la memoria, sea como puntos de referencia en el *performance* de un relato de historia local - como cuando el hablante, en la puerta de la casa, señala los lugares que ha recorrido un personaje -, sea como índices en una escala más grande de la organiza-

ción espacial. De modo semejante, la forma y ubicación de las ruinas prehispánicas se incorpora en mitos y/o sirve como soporte material y visual del relato histórico. A cierto nivel de especialización tenemos la «mesa» en que el chamán dispone los objetos en la ocasión de una ofrenda a las divinidades. Ordenar la mesa es preparar un espacio de la memoria y a la vez de la futuridad. Más especializada todavía era la práctica del kipu, un dispositivo mnemotécnico utilizado por los incas y que consistía en la lectura multidireccional de nudos colocados en cordones. La lista que acabo de dar no es exhaustiva, sólo busca señalar algunas de las modalidades no alfabéticas –en este caso andinas– de la memoria e indicar que las secuencias de corta duración (la oración verbal/ la preparación de los hilos del tejido) y las más largas (los episodios mítico-históricos) llevan una relación estrecha.

Lo mismo sucede, como es bien conocido, con los poemas épicos de composición oral. La investigación de éstos fue un momento clave en los estudios sobre la oralidad. El paso a las técnicas escriturales obviamente transforma la relación entre la superficie de inscripción y el contenido de la memoria. Una de sus posibilidades es una especie de desconexión entre el lugar de la escritura-lectura y el territorio físico. Reflexiona el narrador-escritor de la novela *Hijo de hombre* de Augusto Roa Bastos, «Viejo vicio, éste de la escritura. Círculo vicioso que se vuelve virtuoso cuando se cierra hacia afuera. Una manera de huir del no-lugar hacia el espacio estable de los signos; una manera de buscar el lugar que se llevó nuestro lugar a otro lugar». Me parece que hay configurada aquí una doble acción: el desprendimiento del escribir-leer del paisaje, más exactamente, de la superficie de la tierra y su reubicación transformativa, utópica.

Sea como fuera, se trata de abrir un espacio de reflexión que nos permita considerar el impacto de las nuevas tecnologías sobre las prácticas de la memoria. Me parece que lo útil de la novela de Roa Bastos, en este contexto, está en el hecho que yuxtapone dos sistemas de la memoria: uno que está de alguna manera inscrito o incrustado en la tierra misma (sea en los rastros sobre la tierra o en la transmisión corporal de padres a hijos) y otro que depende de la escritura.

2. MEMORIA «SUBALTERNA» Y MEMORIA ESTATAL

El segundo eje de diferenciación se refiere a la relación entre modalidades de la memoria y diferencias sociales. Disponemos de textos escritos que se producen durante el período colonial en el Perú que nos ofrecen un excelente contraste entre las prácticas de la memoria de la población campesina y las que en términos gruesos se pueden llamar estatales. El documento conocido como *Dioses y hombres de Huarochirí* (o *El manuscrito de Huarochirí*) es complejo en cuanto a las circunstancias de su producción: por un lado, el

manuscrito debe su existencia a los esfuerzos de Francisco de Ávila (1573? - 1647) que, durante los primeros años del siglo XVII, llevó a cabo una campaña de cristianización —de extirpación de idolatrías— en la provincia de Huarochirí, ubicada en los Andes al este de Lima. Pero la materia principal del texto son las voces de los informantes quechuahablantes anónimos. A estos dos elementos, hay que añadir un tercero, el del redactor, también anónimo, que debe haber tenido una buena competencia en ambos idiomas. El manuscrito se compone, mayormente, de narraciones de las peripecias de las *huacas*, seres superiores o 'sagrados' que representan los conflictos y alianzas de los grupos étnicos. Altamente metamórficos, los *huacas* asumen una figura estable en forma de cerros o rocas. El más importante de estos héroes locales (o 'culturales', como se los suele llamar) se llama Pariacaca, un dios múltiple que 'nació de cinco huevos'.

Sobre este material, el redactor —especialmente en el primer capítulo— construye, en cierta medida, una cronología. Es decir una continuidad conológica se inserta para satisfacer las exigencias de la mirada historiográfica de la cultura renacentista. Sin embargo, se puede decir que vence el manejo subalterno de la información: es decir una narración fragmentaria de los mitos y una mirada temporal que no suscribe a las grandes continuidades sino concibe una serie de rupturas. Se puede tomar, a manera de ejemplo contrastante, la *Nueva corónica y buen gobierno* de Guaman Poma de Ayala, precisamente porque allí el autor propone una cronología continua: ensambla las diferentes edades del pensamiento histórico andino dentro de una sola continuidad. Para él, por ejemplo, la llegada de los incas no presupone una ruptura. Y este hecho puede interpretarse como resultado, entre otras cosas, de la reivindicación de la legitimidad del propio linaje del autor, que era descendiente de esa fracción de la nobleza inca que había perdido el poder estatal.

Si nos trasladamos al siglo XX encontramos una situación semejante. Existen narraciones de referencialidad y cronicidad locales, y otras que apelan más bien a una integración regional o estatal de poblaciones. Coexisten ambos géneros de relato. En qué grado las diferencias corresponden a diferencias socioculturales que distinguen a los grupos productores y receptores es un asunto que habría que dilucidarse.

Sin embargo, se puede decir que en ambos casos está de por medio un espacio de la memoria que incluye la tierra —la tierra entendida como lugares y objetos sagrados que se imaginan como sujetos participantes del relato. En los ciclos de canciones es la plaza del pueblo el lugar privilegiado de la rememoración. La violencia de los años 80, provocada por el Partido Comunista del Perú (Sendero Luminoso) y las fuerzas armadas, llegó a desarticular los sistemas de la memoria en los pueblos de ciertas áreas geográficas.

La antropóloga Billie Jean Isbell ha reunido testimonios del distrito de Chuschi (Departamento de Ayacucho) que indican que «la experiencia de la violencia, de las desapariciones, y de los intentos de recurrir al sistema legal para remediar las injusticias, transforman radicalmente [...] los conceptos del tiempo: la reconstrucción de los eventos se filtra por [...] la disrupción del trauma.» Sugiere Isbell que la construcción social de la memoria ha variado en cuanto a que el lugar desde el que se compone y se configura el pasado ha cambiado. Parece que participan menos los lugares sagrados, y que la secuencia del tiempo se descompone en fragmentos. Estos fragmentos aparentemente no se integran en ninguna secuencia mayor.

La diferencia entre fragmentos desagregados y su relativa integración dentro de unidades superiores de organización, requiere más sutileza de análisis que la que ofrece la formulación —que hice hace poco— según la cual la memoria campesina («subalterna») se interesa menos en la continuidad y que las narraciones que presuponen la injerencia del estado buscan la continuidad. Aquí las investigaciones recientes de Yolanda Salas de Lecuna, sobre la población urbana pobre de Caracas, nos pueden servir. Los enunciados de los relatos manejan un imaginario organizado por el espiritismo. Ha descubierto Salas que los relatos populares se integran dentro de grandes escenarios ordenadores que se llaman Cortes. Por ejemplo, la Corte de los Vikingos, o la Corte de los Ingleses o la Corte de los Negros. La corte define el tiempo actual, el lugar desde el que se compone la memoria. Cada tantos años hay un cambio de Corte. Ahora, el conocimiento de las Cortes es privativo de especialistas; no aparece en los relatos comunes. Sin embargo, las evidencias presentadas por Salas rompen con el esquema que limitaría a la memoria no subalterna la capacidad de una integración a escala grande.

3. LAS FORMAS DE LA CONTINUIDAD

Tendríamos que reflexionar, propongo, no sólo sobre la fragmentación y la continuidad, sino también acerca de las diferentes maneras de construir continuidades y las relaciones entre éstas y las características de la sociedad. Existe también una relación entre las formas de la continuidad y el problema de cómo pensar la multitemporalidad. Néstor García Canclini ha propuesto —en su libro, *Culturas híbridas*— que necesitamos el concepto de la «heterogeneidad multitemporal» para dar cuenta de la complejidad de las culturas latinoamericanas. Si la idea de la multitemporalidad —de la simultaneidad de diferentes historias— rompe con la temporalidad dominante de la modernidad occidental, el mismo principio debería extenderse, me parece, a la memoria social. Existe, sin embargo, el problema de cómo pensar la interacción —si ese fuera el término adecuado— de diferentes temporalidades dentro de un mismo territorio.

No me refiero a la co-presencia de diferentes signos o marcos calendáricos, ni a la de diferentes series cronológicas, sino al entrecruzamiento tenso de diferentes maneras de ordenar la temporalidad. Existen abundantes ejemplos, en al área andina, del cruce de ordenamientos de la temporalidad que corresponden al campesinado con otros que son de origen urbano y estatal: por ejemplo los desfiles y otras ceremonias que marcan el día 28 de julio, día de la Independencia, exhiben una gran variedad de formas estéticas y rituales, que se podrían interpretar desde el punto de vista de temporalidades diferenciales. Las construcciones diferenciales de la temporalidad se marcan también por las peregrinaciones, y en ambos casos el baile, el canto y los rituales suministran soportes cronotópicos.

Prefiero considerar, sin embargo, ciertos aspectos de la escritura del poeta César Vallejo. Vallejo nació en el 1892 y vivió sus primeros diecisiete años en un pueblo mestizo de la zona andina del norte peruano. En la zona no se hablaba quechua y él sólo utiliza expresiones quechuas en algunos poemas tempranos, de estilo indianista romántico. En el libro *Trilce*, el más radicalmente vanguardista de Vallejo, se indican diferentes formas de la continuidad y diferentes maneras de temporalizar el recuerdo, de articularlo con los marcos de la memoria social. Así, por ejemplo, cuando se trata de los días de infancia, el recuerdo se compone de *voces*, que van obliterando la diferencia entre pasado y presente - que disminuyen y terminan por eradicar la otra temporalidad, en este caso la moderna, que se designa por los signos del progreso en lo social y por los de la madurez «racional» en lo personal. El lugar desde el que ejercita la memoria es la cárcel de Trujillo, espacio de la disciplina estatal en una ciudad no-andina. Sin embargo, en los poemas que manejan el recuerdo de la infancia, es como si el cuerpo del niño todavía estuviera disponible, al costado del del adulto, sin subordinación, en coexistencia espacial de tiempos paralelos.

Si consideramos la superficie de inscripción, Vallejo produce una escenificación crítica de las funciones modernas de la escritura y del libro. Uno de los poemas (el número XX de *Trilce*) presenta un «hombre guillermosecundario» (la referencia es al Kaiser Wilhelm II, Emperador de Alemania durante la Primera Guerra Mundial, y la fecha de la escritura del poema, 1920 o 1921). Este «hombre mostachoso», ícono de la continuidad confiada - aunque equivocada - lustra los zapatos de «su pequeña de tres años»:

Engállase el barbado y frota un lado.
La niña en tanto pónese el índice
en la lengua que empieza a deletrear
los enredos de enredos de los enredos,
y unta el otro zapato, a escondidas,

con un poquito de saliba y tierra,
pero con un poquito
no más.

Esta ritualización vulgar de la escritura suministra una manera de darle otras características que las dominantes. Y habría de por medio, en este caso, la relación entre el habla-escritura-lectura y la memoria de extensión corta, en la que la larga se incrusta. Al componerse el espacio de la lectura de materiales absolutamente locales —y, además, inmaduros—, el espacio de la memoria se construirá desde lugares y prácticas que chocan con el tiempo homogéneo de la modernidad dominante.

Habría que notar, en este sentido, que la inscripción y lectura de los signos sufre una drástica reducción de velocidad. ¿Se trataría, simplemente, de un tiempo «más lento», provinciano y periférico? ¿No sería el caso que la desaceleración permite que surjan rendijas en el tiempo liso y continuo? Entre los primeros versos del poema, leemos «apenas / acerco el 1 al 1 para no caer». Si con estas palabras se abre un abismo dentro de la sucesión, se puede leer la producción de sentido por la niña desde ese mismo abismo. Tendríamos, en ese caso, la intersección de un tiempo provinciano, ya no considerado periférico, con el tiempo post-einsteiniano, multicéntrico, en una propuesta de modernidad alternativa.

Otro rasgo notable de la obra poética de Vallejo es la falta de confianza en los símbolos de la continuidad. Me refiero a los símbolos que en la iconografía de la nación o del proyecto político marxista de los años 30, suelen garantizar la permanencia. Las formas de la continuidad en la poesía de Vallejo tienden hacia la fisidad: una permanencia física de la persona, aún después de la muerte, que puede encontrarse en las creencias populares acerca del alma. La falta siquiera de esta permanencia es lo que da una dimensión trágica a las palabras de Pedro Flores, en la película de Gloria Triana: «esos muertos ni siquiera se convirtieron en espantos.» Esa afirmación nos permite encontrar en las fabulaciones acerca del alma una función política. Me parece que en estos rasgos del trabajo de Vallejo podría haber una intersección entre las creencias andinas en torno al alma, una actitud anti-simbólica frente al lenguaje, típica de la primera vanguardia, y, posiblemente también, una mirada espiritista, de rasgos más urbanos.

4. TRAUMA Y DESMEMORIA

El acercamiento a un grado zero de la simbolización se relaciona, en la obra poética de Vallejo, con la entrada en lo que podría llamarse la zona del trauma. El trauma, como fenómeno que impide el proceso normal de la

memoria, empezó a ser reconocido a raíz de la experiencia de los combatientes de la Primera Guerra Mundial. Uno de los especialistas actuales de este tema subraya la importancia de la simbolización para los seres humanos, debido a que «las simbolizaciones median entre la absorción inmediata en la actividad cotidiana y las expresiones más trascendentes de la participación en la vida colectiva que continúa.» Según este experto, el trauma reduce la capacidad para la simbolización y con ello la capacidad para sentir y dar forma a la experiencia.

El término trauma se ha utilizado, a veces con poco rigor, para referirse a determinados hechos históricos. Se ha hablado, por ejemplo, del trauma de la Conquista. Lo que quisiera subrayar en esta ocasión es el factor de la simbolización. Mencionaré rápidamente algunos ejemplos en que la capacidad de elaboración simbólica llega al borde del colapso. En el texto «Elegía a la muerte de Atahualpa» (posiblemente del siglo XVIII), aparece un arco iris negro. En la novela *El Sexto* de José María Arguedas, el lenguaje de los partidos de izquierda se muestra incapaz de transmitir la memoria. Y en los relatos y canciones compuestas durante la reciente violencia en el Perú, también es perceptible una crisis de elaboración simbólica de parte de las poblaciones andinas populares.

Cuando digo desmemoria, me refiero a la amnesia social, vale decir, la amnesia organizada: la interrupción de los procesos de la memoria, o su reemplazo por un nuevo régimen de la memoria social. En este sentido, parecería que la desmemoria suele acompañar la instauración de nuevos regímenes de la memoria, sobre todo cuando éstos se imponen con violencia.

5. «ESTA MEMORIA SINTÉTICA PERMANECERÁ IGUAL POR TODA LA HISTORIA»

Termino con otro salto temporal y con un relato que puede servir para volver al tema de las tecnologías de la memoria y sus efectos. Durante la Guerra Fría, la CIA temió que los soviéticos hubieran descubierto una manera de programar la memoria para que sus operativos, convertidos en agentes perfectos, infiltraran los Estados Unidos y aún la CIA misma. Entonces decidió financiar un programa de experimentos con la recién descubierta técnica del electrochoque. Los experimentos fallaron. Entonces se decidió financiar la ciencia cognitiva: si no se podía programar la mente humana, había que crear máquinas inteligentes con una memoria que podía ser programada: el modelo cognitivo migró de la psiquiatría a la cibernética. Uno de los resultados fue el misil Cruise, que retiene una imagen de su objetivo en la memoria. Otro resultados fueron las armas «inteligentes» que se utilizaron en la guerra contra Irak, y también la memoria que de ella se construyó. De la muerte y destrucción que sufrieron los iraquíes, fueron

testigos sólo las máquinas —y algunos soldados que, cuando volvieron a sus países, encontraron que sus recuerdos personales diferían radicalmente de la percepción pública de la Guerra del Golfo.

El registro puntual de la Batalla del Desierto no está contenido en memoria humana ninguna sino en una computadora gigantesca: cada tiro de fusil y cada muerte puede ser reproducida desde cualquier ángulo por la manipulación electrónica. Uno de los oficiales encargados de esta computadora pronunció: «Esta memoria sintética permanecerá igual por toda la historia.»

Los experimentos de la CIA, ya para entonces había cesado. Infiltrada por la paranoia, la operación quedó paralizada. Cuando cayó la Unión Soviética, se pudo preguntar, por fin, a los operativos de la KGB si habían logrado algo en el campo de la creación de agentes con memorias falsas. La contestación fue que no, que «nunca creímos en eso; cuando preguntamos por aquello el jefe decía: Vayanse a leer a Dostoevski.»