



**HAL**  
open science

## Memoria, olvidos y representaciones

Nestor Ponce

► **To cite this version:**

Nestor Ponce. Memoria, olvidos y representaciones. Memoria de la ficción, ficción de la memoria, entre el ritual y la crítica / coord. María Angélica Semilla Durán, Sandra Hernandez, Alter/nativas; Université Lyon 2, pp.26-58, 2018, 978-1-941373-06-4. hal-02468709

**HAL Id: hal-02468709**

**<https://univ-rennes2.hal.science/hal-02468709>**

Submitted on 27 Feb 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Néstor Ponce

Universidad de Rennes 2, Francia

## MEMORIA, OLVIDOS Y REPRESENTACIONES

Esta ponencia tiene como objetivo proponer una reflexión teórica sobre la relación entre la memoria, el olvido y las representaciones. Partimos de una lectura histórica alrededor del concepto de memoria, comparando la individual a la colectiva. En este punto de fricción, la memoria permite interrogar el pasado de cara al presente y al futuro, apuntando a las nociones de justicia y de verdad. Planteamos la idea de que el pasado es una agresión, que vuelve en permanencia y que nos interpela en tanto que ciudadanos. Partiendo de las ideas de Alain Lieury, retendremos en esta comunicación una de las vías que él propone: la psicológica. Esto nos permitirá tratar los problemas de experiencia, praxis y reflexión teórica. Planteamos asimismo el problema de la coexistencia de varias memorias, simultáneas, pensando en el caso de Argentina. Nuestra hipótesis es que, entre esas memorias, están la de las víctimas y la de los verdugos. Ponerlas en el tapiz implica una relectura del pasado

La preocupación y el interés por la memoria ha sido materia de reflexión para los filósofos y los pensadores desde tiempos remotos. Encontramos antecedentes en la filosofía griega, en Descartes, en el positivismo del siglo XIX. Sin embargo, fue sólo en el siglo XX cuando los estudios sobre la memoria comenzaron a incrementarse en el ámbito de las ciencias sociales, hasta adquirir un papel relevante en las últimas décadas. ¿Cómo explicar este entusiasmo en el ámbito de las ciencias sociales o, mejor dicho, como veremos más adelante, esta necesidad?

Alain Lieury (Lieury 1980, 5) nos habla del poeta griego Simónides de Ceos, que vivió hace aproximadamente 2.500 años. Cicerón y Quintiliano, nos dice Lieury, le

atribuyeron la invención de la memoria mnemotécnica —eidética—, es decir, del procedimiento de acumulación de informaciones o, sencillamente, el recuerdo. Cuenta la anécdota que en el transcurso de un banquete alguien vino a ver al poeta y éste dejó momentáneamente el lugar. Fue entonces cuando el techo se derrumbó, aplastando a los invitados. Los cuerpos eran irreconocibles. Los familiares de las víctimas consultaron entonces a Simónides, que recordaba perfectamente dónde se encontraba cada uno de los comensales. De ahí en más, el poeta generalizó este método. Con un trabajo de memoria, se reconstruyen las escenas del pasado y el procedimiento le rinde servicio a la necesidad del presente.

De entrada, como vemos, el interés por la memoria se pone el traje de lo excepcional: la capacidad mnemotécnica prodigiosa, la amnesia que borra los recuerdos. La memoria eidética, en este caso, se revela útil y es funcional; en otros casos, como el de Funes el memorioso del cuento de Borges, es vacía y no produce sentido, es un vaciadero de basuras, el disco rígido de las computadoras que acopian todas las informaciones.

Por otro lado, el uso de la memoria en el caso de Simónides es un ejemplo de memoria individual, pero que nos hace pensar en la memoria colectiva. Ambas tienen un punto en común: interrogar al pasado y a los usos de esa memoria de cara al presente, al futuro, a la justicia, a la verdad. Y a lo que ellos suscitan: la conmemoración, el homenaje, la perplejidad del recuerdo. De hecho, no hay presente sin pasado, no hay presente sin presencia del pasado. El pasado nos agrede y vuelve permanentemente, porque está agazapado en algún rincón de nuestra memoria, querámoslo o no, y nuestra responsabilidad es oírlo. El presente se muta en una especie de recuerdo. Una política de la memoria no puede permitirse el derecho al error. Y al mismo tiempo el recuerdo no sólo es tragedia, sino sobre todo un privilegio.

Desde aquel lejano antecedente griego, el tema de la memoria ha venido ocupando un espacio de reflexión, pero nunca de manera tan central como en nuestro

tiempo. En el pasado, uno de los principales obstáculos para encarar el estudio de la memoria era la resultante de las convicciones religiosas. En efecto, creer en la existencia de la divinidad implicaba aceptar el alma, con su carácter único y a la vez impenetrable, lo que cerraba el paso a toda especulación que integrara la memoria como punto de partida para la reflexión (tal como fue el caso de René Descartes). Todo se justificaba, poco y nada podía ser cuestionado. Desde finales del siglo XVIII, con la filosofía de las luces, las revoluciones burguesas y más tarde con el positivismo, aparecen cambios significativos en el acercamiento al objeto de estudio. La muerte de los dioses, las teorías darwinistas sobre el origen de la humanidad y el desarrollo de la argumentación y del razonamiento científico iban a abarcar todos los campos del saber y abrir el espacio para la curiosidad y el decir no.

Ello nos permite hoy en día establecer los principios epistemológicos de la memoria, la diversidad de los dominios que ocupa y su polisemia. Alain Lieury propone dos grandes vías para su estudio: una de ellas es biológica —que descartaremos en este trabajo—;<sup>1</sup> la otra es psicológica (cognitiva en particular: la huella mnemotécnica), que nos servirá como soporte para proponer nuestro enfoque, calibrado entre lo sociológico y lo estético.<sup>2</sup> Mi idea es hablar de una memoria estudiada en términos de acumulación y de una memoria estudiada como estructura y construcción de las representaciones sociales.

El desarrollo de los estudios psicológicos sobre la memoria —en particular gracias a los modelos establecidos por Atkinson y Shiffrin en los años 60—,<sup>3</sup> toma como punto de apoyo las teorías de los filósofos empiristas británicos (David Hume en

---

<sup>1</sup> Gracias a los progresos tecnológicos en la segunda mitad del siglo XX, las investigaciones en neurociencia han permitido notables progresos para la comprensión de los mecanismos cognitivos del ser humano y de los animales. Paul Ricœur no elude el tema en *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000).

<sup>2</sup> Maurice Halbwachs habla de “teoría sociológica de la memoria” (Halbwachs 1925, 9) y discute las conclusiones de Freud.

<sup>3</sup> Creadores del sistema modal que se compone del registro sensorial, de la memoria a corto plazo y de la memoria a largo plazo.

particular), cuya base de conocimiento se apoyaba en la experiencia y en la percepción sensorial. En ese sentido, la memoria aparece como una propiedad cognitiva. Los antecedentes de esta teoría los encontramos en la filosofía aristotélica, donde ya se distingue la praxis y la reflexión teórico-técnica de los artesanos.

Vistas desde una perspectiva más actual, las nociones de experiencia, praxis y reflexión teórica nos permiten poner en relación la memoria privada o individual o personal con la memoria pública o colectiva. El individuo y el ser social precisan conocer su pasado para afirmar su identidad y situarse en el espacio-tiempo, a través de un conjunto de representaciones que sirven como encrucijada de afirmación (Bastide 1960; Augé 1998). La discursividad orquesta este principio. Tomemos el caso de la familia. Ésta se construye a partir del discurso, barajando un conjunto de ficciones, de anécdotas o de “mitos familiares”, de realidades y de fantasías, de captación de reproducciones de una generación a otra a partir, por ejemplo, de una foto, que opera como un mediador simbólico. Se dice, en la complicidad familiar: “Este chico tiene los mismos ojos que el bisabuelo”. Seguramente lo mismo ocurre con los grupos, las “tribus”, la sociedad.

Todo esto me hace pensar en Engels, que hablaba de la necesidad de vincular la actividad del hombre inserto en la sociedad con su pensamiento, en la medida en que la transformación de la naturaleza —que es una consecuencia de la acción social— modifica las reglas de pensamiento. O sea, se trata de establecer las leyes dialécticas de la interacción entre lo individual y lo social. Años después, Walter Benjamin integra el individuo y el ser social y los enfrenta a la necesidad de pasar el cepillo a contrapelo del discurso de la historia oficial.

Nos permitimos un breve paréntesis. Es sabido, en efecto, que nadie puede negar la existencia de una memoria individual: recuerdo el primer día que fui a la escuela primaria, el día de la muerte de mis padres, el primer beso. La dificultad comienza cuando se habla de memoria colectiva (de Diego 2007). En ese plano, la memoria

plantea un debate similar al que rodea a la identidad individual y a la colectiva. No se puede discutir la existencia de la memoria individual, nos dice de Diego, “alimentada por nuestra experiencia y nuestras fantasías”.

Ahora bien, el trabajo de reformulación de la memoria a partir de una base tanto individual como social —una forma de meta-memoria, de memoria de la(s) memoria(s), en suma un “estado de la memoria” para retomar el título del libro de Tununa Mercado—, constituye el fundamento del trabajo de Maurice Halbwachs (1877-1945, muerto en un campo de concentración nazi), autor en 1925 de *Les cadres sociaux de la mémoire*. La hija de Halbwachs publicó en 1950 un libro póstumo, *La mémoire collective*, en el que profundiza conceptos y emite nuevas hipótesis analíticas.

En el prefacio al primer libro, el autor insiste sobre el carácter social de la memoria, elemento que no tomaban en consideración los psicólogos de su época (de hecho, Halbwachs polemiza en varios pasajes de su libro con Sigmund Freud y, además, discute la visión psicológica de la historia de Henri Bergson). Destaca el estímulo que el grupo ofrece al recuerdo integrándolo en uno o en varios corpus colectivos: “Le plus souvent, si je me souviens, c’est que les autres m’incitent à me souvenir, que leur mémoire vient au secours de la mienne, que la mienne s’appuie sur la leur” (Halbwachs 1925, 7). Afirmo incluso que los valores grupales o comunitarios están presentes en los sueños o en los fenómenos traumáticos de afasia (ver también Benjamin 2004c, 42-43), en la medida en que el universo social ofrece una estructura sobre la que se monta la representación o la mediación simbólica y que establece un vínculo entre el universo onírico y la vigilia, entre los problemas de lenguaje y su cura.<sup>4</sup> Halbwachs, por su parte, postulaba que, al situar al hombre en la sociedad, es imposible proponer una observación del objeto de estudio desde el exterior y otra desde el interior. Ambas son indisociables y correlativas. El pasado se reconstituye a partir de los objetivos ideológicos, políticos y éticos de la sociedad del presente. Pensar el pasado deviene así

---

<sup>4</sup> Este punto está en relación con los efectos traumáticos vividos por los sobrevivientes de Malvinas.

una encrucijada y un punto de encuentro. El individuo reacciona en un sistema de interpenetración y correlación con la sociedad o la “tribu”, y el discurso de éstas convalidan el recuerdo individual. La memoria colectiva no es entonces una suma de memorias individuales, pero lo colectivo siempre está presente, de una u otra manera, en lo individual.

Quisiera aludir, en el caso que nos ocupa, a la relación entre memoria y literatura. ¿Cuál es nuestra experiencia como lectores de cara a la memoria?, ¿cuáles son las figuras del recuerdo en la literatura?, ¿qué se recuerda (o aún se debe recordar)?, ¿qué recordamos nosotros de nuestras lecturas sobre la memoria? Ya Marc Augé (1998) se había referido a la experiencia ritual —que se reproduce como un relato— que permitía aunar la memoria individual a la colectiva, hecho propio a toda sociedad que vive en el mito, y había insistido sobre las dificultades que plantea la vuelta a la memoria y de la memoria individual, estudiando *El conde de Montecristo* y la obra de Marcel Proust. La telenovela *Montecristo*<sup>5</sup> podría haber integrado, en un salto de memoria, el análisis de Augé.

Pero volvamos a Halbwachs y al título de su libro: toda memoria existe para él en un cuadro social que la delinea y estructura hasta alcanzar un sentido. En suma, ya dijimos que la memoria colectiva no es una antología de recuerdos individuales. Vayamos más allá: es una estructura que permite agrupar al conjunto de recuerdos y sacar de ellos una tipología. Esta estructura no es un ente abstracto, sino que, por el contrario, es la heredera del marco social y de las ideas dominantes de una época. A mi modo de ver, detrás de esta afirmación subyace un cuestionamiento fundamental: ¿cómo opera el poder de cara a la memoria? En Argentina o en México, el poder, en

---

<sup>5</sup> *Montecristo* (2006) fue una telenovela argentina estrenada por el canal Telefé. Es una adaptación contemporánea de la obra homónima de Alexandre Dumas. Un hombre traicionado y que todos creen muerto, regresa a Argentina para vengarse. La trama toca entre otros temas la recuperación de la memoria individual y colectiva en un contexto social sacudido por la dictadura militar.

sus ires y venires, ha distribuido generalmente una memoria esencialista que hace pie en valores abstractos como el ser nacional, la Nación, la identidad nacional y que, en paralelo, diaboliza a quien encarna otros valores o formula propuestas que salen de ese marco estricto y restringido. Si se diabolizó al otro es porque el Estado se consideraba el garante de una justicia “occidental y cristiana”, lo que equiparaba su accionar a la voluntad divina, que sustentaba a la vez la justicia. Nos encontramos así ante un reglamento de lo prohibido, de lo indecible. La realidad presente es un cuerpo amordazado (Foucault). Cito los ejemplos de la dictadura militar argentina, del Partido Revolucionario Institucional (PRI), del nazismo, de los gobiernos norteamericanos durante la guerra fría. La memoria puede devenir un capital político del poder. El totalitarismo reduce el esquema de la memoria y propone una selección que el ciudadano no puede discutir.

De hecho, el aparato estatal distribuye un discurso único y sin alternativas<sup>6</sup>, fija un sistema de convenciones y, como dice Halbwachs: “Il n’y a pas de vie ni de pensée sociale conceivable sans un ou plusieurs systèmes de conventions” (Halbwachs 1925, 229). Paul Ricœur considera, justamente, que una de las causas de la fragilidad de la memoria se debe a la percepción del otro como amenaza (Ricœur 2000, 99). Yerulshalmi toca el tema de los judíos a nivel de la historia, y critica los lapsus y las ausencias en la historiografía (Yerulshami 1984). Tal afirmación induce a pensar que el discurso historiográfico puede influenciar la memoria, y plantea de paso el problema de la ética del historiador.

En un mundo en el que las mutaciones y las redefiniciones se aceleran, la memoria no puede separarse de los conflictos identitarios. La vuelta a las tradiciones

---

<sup>6</sup> Pienso por ejemplo en las letras de los himnos nacionales. Generalmente se los escribe poco después de una revolución o de la independencia y son en cierto modo una crónica del tiempo reciente. Llama la atención la extrema virulencia de dichos textos. Con el tiempo, esa violencia se atenúa y los himnos son reducidos, quitando las estrofas más “escabrosas”. La misma censura le fue aplicada al himno argentino, al que se le sacaron los versos más críticos a la colonización, bajo la presión de los inmigrantes que habían llegado en masa al país desde finales del siglo XIX.



traduce un temor ante la incertidumbre del porvenir. Ahora bien, si tomamos la identidad al segundo grado, es decir, planteando su carácter rizomático (Deleuze y Guattari; Glissant), concibiendo que obedece a un proceso que se construye simbólicamente en el recorrido de su determinación, que se apoya en el reconocimiento de la alteridad propia y ajena, en la movilidad, la errancia, el nomadismo, podemos entonces imaginar una memoria que se construye a partir de los mismos preceptos. Tal memoria rizomática se opone al inmovilismo esencialista de la raíz única y de la memoria fija, que participa en la elaboración de la memoria oficial negando la alteridad, la disidencia, la oposición. El esencialismo se construye a partir de lo que Ricœur llama “la fragilidad de la identidad”, de la que deduce:

La fragilité de l'identité consiste dans la fragilité des réponses en soi, prétendant donner la recette de l'identité proclamée et réclamée. Le problème est ainsi reporté d'un degré, de la fragilité de la mémoire à celle de l'identité (Ricœur 2000, 98).

Mientras tanto, la memoria rizomática presenta un problema: el del comunitarismo o el tribalismo extremos, con la consecuente y paradójica amenaza de volver a planteamientos esencialistas y excluyentes.

El incremento de estudios sobre la memoria, esta especie de inflación memorialística, ha permitido afinar y recontextualizar la terminología (Augé, 1997; Bédarida, 1993; Le Goff, 1988; Martin, 2000; Mongin, 1993; Nora, 1977 y 1992; Todorov, 1995 y 2004; Ricœur, 2000). Siguiendo a los precursores Halbwachs y Benjamin, existen varios tipos de memoria, que últimamente Paul Ricœur ha buscado sistematizar, cayendo a veces, inevitablemente, en la proliferación terminológica. Comentando el libro póstumo de Halbwachs, *Mémoire collective* (1950), Ricœur insiste sobre una primera separación entre memoria colectiva y memoria histórica (Ricœur

2000, 512), pero que en su accionar terminan uniéndose, para enriquecer la memoria colectiva. Pierre Nora (1978) define la memoria colectiva como el recuerdo o el conjunto de recuerdos, conscientes o inconscientes, de experiencias reales o mitificadas, que alimentan una comunidad para la cual el pasado es un constituyente identitario.

En tal contexto, parece lógico que los historiadores y antropólogos francoparlantes de los años 60 y, sobre todo, de la segunda mitad de los 70, se hayan interesado en la historia oral y en la construcción del discurso historiográfico (Vansina 1961; de Certeau 1975; Ricœur 1983-1985), para volver sobre los silencios de la historia, sobre los huecos de la memoria. Otros investigadores encaran temáticas directamente emparentadas con la memoria, aunque esta no aparezca en el centro de la reflexión (Bastide 1970; Nora y Le Goff 1975). Hacia finales de 1970 se empiezan a publicar artículos que se interesan por la terminología de la memoria, en especial la diferencia entre “memoria histórica” y “memoria colectiva” que mencionábamos más arriba (Nora 1978 y 1979), y en la década siguiente, Jacques Le Goff habla de la memoria como uno de los objetos de los estudios históricos (Le Goff 1988). Por vez primera se consideran los conflictos de interpretación y los usos políticos del pasado y se los coteja con la historiografía.

Este auge de la memoria en las ciencias sociales francesas se explica por dos razones centrales. Por un lado, el contexto político de los 70 se ve invadido por el drama de la guerra de Argelia, por los coletazos de mayo del 68, por la crisis del gaullismo y la muerte del general De Gaulle, por la reconstitución del campo de la izquierda,<sup>7</sup> que culminará en años recientes con el declive del comunismo; por el otro, como consecuencia de las transformaciones políticas, se asiste a un cambio de paradigmas en la comprensión y en la interpretación de las tradiciones orales (testimonios - tradición oral - memoria), que provocan una relectura y, a veces, un rescate de los vencidos para

---

<sup>7</sup> Las discusiones alrededor de la memoria de la colonización y de la descolonización, la traumática guerra de Argelia, son objeto constante —a todo nivel— de “nuevas visitas”.

llenar los huecos de la historia. Se publican biografías y autobiografías de los olvidados de la historia francesa, que atestiguan sobre la pérdida de tradiciones y la transformación de la identidad rural y regional; se multiplican los testimonios sobre el movimiento del 68. En Argentina y en México, años después, se editan testimonios de sobrevivientes de campos de concentración y de Tlatelolco, de militantes políticos, de actores protagónicos o secundarios de octubre del 68. Todos estos aportes cambian la manera de pensar la memoria y de escribir la historia.

Este movimiento memorialístico, según Ricœur, conjuga el trabajo de memoria y el trabajo de duelo. Para él, la resultante, el deber de memoria, es objeto de una tarea de análisis semántico que se basa en la lengua: la expresión francesa “*Tu dois te souvenir*” (algo así como “Tienes que acordarte”) incluye una función imperativa (obligatoria), ausente en el trabajo de memoria y de duelo. Sin embargo, el deber de memoria no puede existir sin los dos trabajos antecitados, que se cruzan en la noción de justicia (o de verdad histórica).

Ahora bien, ¿cuáles son los materiales con los que se trabaja para reconstituir el pasado? Los hay de varios órdenes y de diferentes niveles inscritos en el tiempo y en el espacio: las tradiciones, los recuerdos, los silencios, las nociones identitarias, los símbolos, los aprendizajes, los traumas... Hay una voluntad y también un fenómeno natural, que hace que, a pesar nuestro, seamos sujetos de la memoria. Una especie de memoria “patrimonial”. Hace unos meses hablaba con un periodista rosarino, que había vuelto a su ciudad luego de haber vivido varios años en España. Cuando le pregunté si le había costado readaptarse se sonrió, “yo soy de este charco”, me dijo. O sea que la memoria individual de su pasado en Rosario, estaba anclada en alguna parte de su ser, y se ponía en funcionamiento sin ningún imperativo del deber.

Entre tanto, el deber de memoria equivale a la voluntad de recuerdo, tanto del individuo como de la colectividad, de hechos fundamentales de su historia social, que son experimentados como una obligación ética insertada en la comunidad. El deber de

memoria es un imperativo (una obligación) de justicia, que supera el conflicto de valores (injusticia versus justicia) y alcanza el estadio de conflicto de virtudes (¿dónde está la injusticia? ¿dónde la justicia?). Este deber prolonga el esfuerzo para llegar a una forma de verdad de la Historia, pasando por diversas etapas de las que se pueden extraer constantes: trauma, inhibición, retorno de lo inhibido, obsesión, exorcismo (Ricœur 2000, 107-110), proliferación testimonial. Imaginamos la aplicación de estos preceptos para observar las reacciones sociales en situaciones extremas (los “cataclismos” de la historia, según Benjamin), como la Segunda Guerra Mundial y los campos de concentración, la masacre de Tlatelolco, el terrorismo de Estado en Argentina, la guerra en la ex-Yugoslavia, el apartheid en África del Sur, los campos de detención en Camboya. Los intelectuales progresistas mexicanos hablan de dos “cataclismos” en el siglo XX en su país: la Revolución de 1910 y Tlatelolco en el 68. Estos hechos permiten una reescritura de la historia, una vuelta a la memoria “objetiva”.

Pienso que los cataclismos históricos no siempre generan objetividad. Se hallan también en la base de la trampa histórica, de la justificación del presente al buscar una “tradición”. Argentina conoció en el siglo XX varios cataclismos que nos permiten encarar el pasado para hacerlo relato. Cito en desorden: el centenario de la Independencia, la hora de la espada en 1930, el peronismo en 1945, el golpe de Estado en 1976, el triunfo de Kirchner en 2000, etc. Una derrota política puede entonces revertirse con el paso de los años y generar conciencia en la ciudadanía.

Más allá de estas especulaciones, el deber de memoria implica además la materialización de ese recuerdo, a través de la conmemoración. Volvemos entonces al sistema de convenciones y de sus riesgos. Si las convenciones cambian de época en época, nuestros recuerdos están sujetos a la deformación. El deber de memoria tiene que (debe) operar sobre ese sistema de convenciones para alimentarlo y reinventarlo. En ese punto, la imaginación puede desempeñar un papel central (ver más abajo). En

contextos represivos puede decir elípticamente lo indecible, expresar lo que no se expresa, es decir alcanzar por vía indirecta un cierto estadio del conocimiento.

En este marco, apuntalar la memoria puede servirle a las sociedades modernas para generar instrumentos capaces de resistir a la barbarie. Las fórmulas que emplea Benjamin son taxativas: “No hay documento de cultura que no sea al mismo tiempo un documento de barbarie” (Benjamin 2000c, 433). Los vencedores escriben la historia. El historicismo vuelve mudo al pasado al presentar una visión inequívoca, vale decir, como acumulación o como consecuencia del progreso permanente de la humanidad (Bavcar 1997, 661). En cambio, cuando el crítico permite que se llegue al contenido de verdad, hace que las obras adquieran una vida nueva. En ese sentido, el crítico adopta de cara a la tradición una actitud de “barbarie positiva” (me refiero a la barbarie estigmatizada de la antinomia de Sarmiento): al descubrir la cosificación de la que puede ser objeto el pasado, le restituye su sentido dinámico y transformador. El objetivo debe ser llegar al contenido de verdad y mostrar la idea. Se trata de destruir un olvido administrado en un mundo administrado. Herbert Marcuse había dicho que “la farce est plus horrible que la tragédie”, aludiendo a la frase de Marx (*18 Brumario*), “les faits historiques se répètent d’abord comme tragédie puis comme farce” (Bavcar 1997, 666).

La memoria oficial no se realiza como tal si no penetra en la memoria colectiva que la hace suya y que desarrolla su discurso, si no lleva a cabo un trabajo de reapropiación del pasado hasta elevarlo al nivel de herencia en el presente. Cabe interrogarse aquí sobre la responsabilidad del Estado de cara al deber de memoria en una estrategia de derechos humanos, para volver al debate acerca de los usos y abusos de la memoria (Ricœur 2000, 108; Todorov 2004), en una época en la que se asiste a un “frenesí de la memoria” (Todorov 2004, 51).

Otra división que se debe integrar a una epistemología de la memoria se refiere a su campo de inserción. En efecto, al pensar memoria se piensa naturalmente en el tiempo, pero no se puede evidentemente descartar el territorio, en sus dimensiones

reales y míticas. La inscripción de la memoria en el espacio obedece también a un “trabajo”, que va del marco referencial de los hechos a su transformación en lugar de memoria (la plaza de las Tres Culturas en México, las baldosas con el nombre de los desaparecidos en el lugar donde fueron secuestrados). De aquí no queda más que un paso para alcanzar aquello que en Polonia o en Francia se podría calificar como un “turismo de la memoria”, o mejor dicho un “turismo de la historia” (Augé 1998), es decir una forma de educación. El lugar deviene conmemoración y llama al tiempo, a la historia y al lenguaje: cuando hay mediación, uno deja el terreno de la memoria para adentrarse en el discurso de la historia. Los monumentos, los museos, están hechos de lenguaje.

En efecto, para expresar la memoria se recurre lógicamente a medios discursivos que dan sentido al recuerdo y a sus referentes. El primer intermediario es el lenguaje en el sentido más amplio del término, y no es casual que Halbwachs le dedique un capítulo al estudio del papel del lenguaje en los sueños y a las disfunciones del mismo (afasia) en los heridos de la guerra del 14. Para Benjamin, de manera general, toda manifestación de la vida inteligente del hombre puede ser entendida como una forma de lenguaje. La comunicación verbal es una manifestación de todas esas formas. Halbwachs estima que el lenguaje transmite su propia esencia y que dicha esencia se transmite en el lenguaje y no a través de él.

En tal contexto, el lenguaje es el médium (y no el instrumento) de la comunicación, es decir la inmediatez de la comunicación profunda (repite esta idea en *Problemas de la sociología del lenguaje*). Es más, Benjamin insiste en la voluntad de aprehender el objeto de estudio —en nuestro caso la memoria— como estructura. Esto le permite comparar y extraer tipologías.

Para Ricœur, como también para Beatriz Sarlo (2006), la relación entre memoria e historia pasa por el problema de la representación del pasado, lo que los lleva a interesarse en la construcción del discurso historiográfico (trabajo de documentación,

trabajo de explicación, trabajo de representación, trabajo testimonial para Sarlo).

Nuestra propuesta corresponde a estas interpretaciones dialécticas: leer los hechos trágicos de nuestra historia reciente (la masacre de Tlatelco en México en 1968; la dictadura militar en Argentina entre 1976 y 1983, por ejemplo) desde una perspectiva lingüística y estructural, lo cual implica necesariamente un punto de vista, un “encuadre” personal en busca de la explicación, de definir no sólo la posibilidad de decir lo indecible, sino de comunicarlo, cosa más difícil cuanto la proximidad temporal con el hecho compromete la toma de posición del investigador.

El Memorial del 68 en el D. F. y el Museo de la Memoria en Buenos Aires fueron contruidos como producto de un trabajo de memoria: constitución de archivos, conservación de documentos, fotos, objetos, para retener lo que se demuele desde el poder: un ínfimo objeto, dice Benjamin, contiene la estructura de su tiempo y de su sociedad. El paseante que recorre los lugares de memoria que evocan esos acontecimientos debe apresar los códigos y rescatar la historia, es decir, andar por los laberintos del lugar sin caer en las trampas urdidas por los vencedores de la Historia y también —tópico de la modernidad en una época en que la información circula cada vez con mayor rapidez— por las manipulaciones de la desinformación. La desinformación y la manipulación de la historia —que es a la vez un abuso de memoria y un olvido impuesto— hacen pie en las tradiciones —casi siempre reconstruidas, usurpadas—<sup>8</sup> del pasado y en el sistema de convenciones de cada sociedad en el presente. La manipulación se estructura como una ficción que se aplica a la realidad y que los ciudadanos viven a su pesar. Refuerza para ello la inalterabilidad de la institucionalidad social, como la familia, la religión, el orden, afirmando su estructura orgánica y el funcionamiento de sus partes. Max Weber habla de orden (*Ordnung*) y de

---

<sup>8</sup> El caso del gaucho y del *Martín Fierro* en relación con la conmemoración del centenario de la independencia argentina nos parecen significativos a este respecto: una vez que el gaucho ha desaparecido, las élites dominantes lo rescatan para pegarle la etiqueta de símbolo de la identidad nacional.

dominación (Herrschaft) para explicar la imposición de valores por parte de los gobernadores para con los gobernados. Hablemos también de terror: el discurso oficial va acompañado por el miedo.

La desinformación y la manipulación insisten sobre la alienación y el reemplazo del individuo que Benjamin observaba en las sociedades modernas. O sea que ambas atacan la función organizadora que puede revestir el ser humano en la relación sujeto-objeto-imagen. La anulación de la función crítica del punto de vista acentúa la pérdida de experiencia —proceso por otra parte continuo en las sociedades coloniales o periféricas, o en aquéllas que viven cambios urbanos acelerados—, la “dispersión/distracción”.<sup>9</sup> De manera espontánea, el movimiento de 1968 en México se vincula con el gesto artesanal cargado de experiencia vital y que permite la rememoración. El filósofo alemán plantea el problema en términos que van más allá de una fenomenología de la memoria, es decir, en el estudio de la experiencia y en la conciencia de esa experiencia como consecuencia de un trabajo de memoria y de duelo, para adentrarse en consideraciones de orden epistemológico y hermenéutico. Allí, siguiendo a Kant, la experiencia es sinónimo de conocimiento. En sociedades donde el recuerdo ha sido destruido, dice Benjamin, la rememoración pertenece al dominio del a-presente y del choque. Apunta Eugène Bavcar:

El a-presente es para él una posibilidad cualitativamente novedosa en el tiempo homogéneo y vacío, es decir la acción del sujeto de la historia en la posibilidad de su presencia en ella (Wismann 1967, 661).

Esta interpretación anuncia los riesgos que el poder del PRI vio en el desarrollo del movimiento estudiantil de 1968, su carácter mesiánico —para retomar la

---

<sup>9</sup>Remito al incipit de *La región más transparente*, más allá de su carácter esencialista, que he criticado en otro escrito (Ponce 2011).



terminología benjaminiana—, capaz de reconstituir lo disperso, de pegar las piezas separadas y llegar a una forma de verdad o de justicia histórica. Se trata entonces de distinguir la “experiencia” (Erfahrung) de la “experiencia vital” o “vivida” (Erlebnis). La primera es una impronta cultural arraigada en la tradición y que se ha borrado como consecuencia de la mecanización del trabajo y del mercantilismo, pero que es tanto individual como colectiva; la segunda es un registro de la psicología individual (“Sur le programme de la philosophie qui vient”; “Le narrateur”; “Sur quelques thèmes baudelairiens”)<sup>10</sup>, una especie de memoria guardada e inconsciente, que se define por recuperar una conciencia adormecida (el gesto artesanal que se opone al gesto mecánico) y que constituye una forma avanzada de conocimiento. Benjamin evoca las utilidades y manipulaciones que los nacionalismos y los totalitarismos pueden hacer de principios esencialistas como el carácter o el ser nacional, o la identidad tomada en un sentido esclerótico.

A partir de este punto podemos volver al problema del lenguaje. En su obra clásica *El 60. La tradición de la resistencia*,<sup>11</sup> Carlos Monsiváis titula un capítulo “Los lenguajes del 68”, aludiendo a los discursos que circularon durante el conflicto (agrego: esas formas de expresión, junto a otras voces, también deambulan en el espacio actual de Tlatelolco). Monsiváis destaca cuatro modalidades: la oficial, la de la izquierda partidaria, la de los brigadistas y la de los sectores medios. Respecto al primer lenguaje, dice Monsiváis que es “el más inaudible o el que nace muerto en cuanto a alcances persuasivos”. Evoca los lugares comunes de una escritura vacía que disfraza y maquilla con el lugar común: denuncia la conspiración nacional e internacional organizada por

---

<sup>10</sup>Ver respectivamente, *Œuvres complètes I*, 179-197 y *Œuvres complètes III*, 115-151 y 329-390. Octavio Paz se refiere también a la pérdida de individualidad por el maquinismo en *El laberinto de la soledad* (cf. capítulo “Los hijos de la Malinche”. Madrid, FCE, 1983: 61-62): “El obrero moderno carece de individualidad. La clase es más fuerte que el individuo y la persona se disuelve en lo genérico (...) El capitalismo lo despoja de su naturaleza humana —lo que no ocurrió con el siervo— puesto que reduce todo su ser a fuerza de trabajo, transformándolo por este solo hecho en objeto”.

<sup>11</sup> México, Era, 2008.

la izquierda, beatifica al gobierno y convierte en héroes a sus representantes. Es “la mano tendida” del presidente Díaz Ordaz en un discurso en Guadalajara, a principios de agosto de ese 68 nuestro:

Una mano está tendida: es la mano de un hombre que a través de la pequeña historia de su vida ha demostrado que sabe ser leal. Los mexicanos dirán si esa mano se queda tendida en el aire o bien es la mano, de acuerdo con la tradición del mexicano, con la verdadera tradición del verdadero, del genuino, del auténtico mexicano, se ve acompañada por millones de manos que, entre todos, quieren restablecer la paz y la libertad de las conciencias (cit. en Volpi 2008, 231).

Este discurso es la celebración de la barbarie, un testimonio de la misma,<sup>12</sup> presenta la historia en un continuum de progreso y en su manipulación descarta de un manotazo al “otro”, que es en el fondo el verdadero héroe (“El heroísmo moderno es un heroísmo del desamparo y del sufrimiento”, Abensour 2004, 44). Anticipa el recurso a la fuerza por parte del ganador, así como la desinformación masiva que le sigue y la escritura de la historia —incluso de la historia inmediata— a partir del poder. Escribir el pasado desde el poder dictatorial —los Videla, Pinochet o Franco— no sólo se constituye como una política del olvido, sino que es a la vez la imposición de otra memoria, la de “la guerra justa”, la de la cruzada religiosa, la memoria de los dictadores.

El contexto político por un lado, y la saturación del debate entre memoria e historia por el otro, han alimentado la aparición de una nueva pareja dialéctica: la memoria y el olvido y, correlativamente, el perdón y el castigo. En los años 70 en Argentina, luego de la masacre de Trelew, una consigna repetida en pintadas callejeras y en volantes se grabó en las conciencias: “Ni olvido ni perdón”. Esta frase consignaba

---

<sup>12</sup> Recuerda la fórmula de Benjamin: “ No hay documento de cultura que no sea al mismo tiempo un documento de barbarie” (Benjamin, 2004c: 433. Se trata del artículo “ Sur le concept d’histoire”).

los extremos de una problemática que existió a lo largo de la historia, pero que la evolución de las instituciones nacionales e internacionales ha permitido instalar entre los debates más acuciantes de nuestra época. Una problemática, por otra parte, que no es excluyente, porque la memoria no puede existir sin el olvido: “L’oubli, en somme, est la force vive de la mémoire et le souvenir en est le produit” (Augé 2005, 30). Como afirma Todorov, la memoria es una selección, una construcción del pasado que escoge entre el borroneo y la selección de ciertos elementos. Es, puedo decir, una operación contraria a la del personaje del cuento de Borges “Funes el memorioso”. Funes no selecciona: acumula, concentra. El olvido, además, también es una selección, y en ese sentido también es una forma de memoria. O sea que, como anticipábamos al principio, el conflicto no resulta de la oposición entre la memoria y el olvido, sino más bien entre dos tipos de memoria, la de la justicia y la de la injusticia. Y esto vale para los dos campos: las declaraciones de Videla acerca del gobierno militar de los 70-80 procuran rescatar una memoria que justifica lo ocurrido. Por otro lado, la memoria justa reniega de la otra memoria, y en ese sentido también es una forma de olvido. Olvido del horror y del error, en este caso. Entre todas estas lecturas dialécticas, hay una que se proyecta en particular sobre la justicia y el perdón: la memoria de los verdugos y la memoria de las víctimas.

Ricœur y Todorov hablan de varias categorías de olvido, tanto a nivel individual como social. Si observamos lo que ocurrió en Argentina en tiempos de la dictadura militar —e incluso unos años antes, bajo el gobierno de Isabel Perón— se observa que desde el Estado se orquestó y programó una política de imposición del silencio en búsqueda del olvido. La represión era la consecuencia de una ideología extremista, esencialista y fanática.

El trabajo de las generaciones posteriores fue el de buscar las huellas de ese pasado, de recurrir a los indicios materiales y testimoniales, para reconstituir el organigrama del terror. Se tuvo que librar un combate contra las prolongaciones de ese

silencio impuesto por el poder sobre la sociedad, un combate contra el “por algo será” que había penetrado en las conciencias por el terror, pero igualmente por medio de una educación militarista y conservadora. Y también por otras razones que es necesario estudiar: si existió una Junta Militar en Argentina, la sociedad también es, al menos en parte, responsable, porque permitió su existencia.

La tarea del rescate de la memoria pasó por dos niveles, estrechamente relacionados: el social y el discursivo, es decir, el saldo de las cuentas en el plano de la sociedad, en los libros de historia y en el relato cotidiano del pasado. Lo que uno escucha en la carnicería o en el supermercado. Agrego a estos elementos el aporte de las diversas representaciones estéticas (no es casual que la película emblemática de Luis Puenzo lleve el nombre de *Historia oficial* (1985)). En este plano, cabe volver a la responsabilidad ética de los gobernantes de cara a la historia, es decir que para generalizar el deber de memoria se ha de pasar del reclamo social y político a las realizaciones concretas impulsadas desde el Estado, a través de una estrategia política de cara al pasado, con todas sus implicaciones: una visión crítica de la historia reciente lleva lógicamente a una revisión crítica de la historia a largo plazo; la selección de los recuerdos implica a su vez el establecimiento de criterios que justifiquen dicha selección, siendo el primero de ellos el de la verdad y el de legitimidad: no se construye una memoria colectiva a largo plazo partiendo de la mentira y de la deformación. Toda estrategia vinculada al pasado es de por sí un derecho y un deber de la democracia. De hecho, toda memoria se construye sobre el peso y la amenaza constante del olvido. Es su trasfondo y su mala conciencia. Como dice Todorov (2004, 30), el hecho de reencontrarse con el pasado no nos informa acerca del uso que se hará de esa memoria. Establece aquí una distinción entre memoria literal y memoria ejemplar. La primera se encierra en sí misma y no va más allá de sí misma; la segunda se abre a la comparación y a la analogía, lo que permite extraer una tipología y un ejemplo: “La mémoire littérale, surtout poussée à l’extrême, est porteuse de risques, alors que la mémoire exemplaire est potentiellement libératrice” (Todorov

2004, 31). La memoria deviene entonces justicia que deja de concentrarse sólo en la conciencia de algunos pocos para llegar al terreno individual e implantarse en la colectividad. Se hace pasado, mitos, instituciones y vocabulario de grupo. La palabra “desaparecido” cambió su significado luego de la dictadura y nadie puede utilizarla sin pensar en su sentido profundo. Su uso facilita la analogía con el presente y trabaja para que no se repita el pasado. Fortifica la relación entre política e historia, porque avanza los términos de una nueva selección.

El pasado tampoco puede ser una excusa para olvidarse del presente y no reconocer la existencia de nuevos conflictos. Leer el pasado debe ser una manera de mantenerse alertas en el presente.

## II

Dentro de todo el sistema de construcciones ideológicas evocado anteriormente quiero extraer una forma particular de representación del pasado o de mediación simbólica del mismo: la estética, partiendo del principio de que no hay lenguaje representativo sin memoria y sin recuerdo, y de que el lenguaje es un hecho social: “Memory is the stuff that literature is made of —made of, made by, made for” (Humphrey 2005, 77). O, para volver a Halbwachs, “...chaque mot (...) s’accompagne de souvenirs, et il n’y a pas de souvenirs auxquels nous ne puissions faire correspondre des mots” (279). Esto implica, para el artista, más que un “compromiso” — “engagement”, a la manera de Jean-Paul Sartre—, una ética de cara a esa memoria y a ese pasado. Aunque, claro está, no se le puede pedir tampoco a la literatura que se haga cargo del deber de memoria. Se trata de una responsabilidad compartida. Ya Benjamin había señalado que el arte y la filosofía coinciden en la búsqueda de la verdad, y acotaba: “La politisation de l’art passe par une politique de l’image, non par l’engagement au

nom d'idées" (Benjamin 2000a, 173), lo que aplicado a la literatura daría una fórmula de tipo "No se trata de politizar la literatura, sino de literaturizar la política".

Retomando la terminología de Ricœur, el análisis de la representación, que vinculo inmediatamente al sentido, se inscribe en el ámbito de una "semiótica de la cultura" (Ricœur 2000, 100). Agrego a ello otra inflexión: tanto para Benjamin como para la escuela de la sociocrítica, las "grandes obras" contienen en su estructura y en su mensaje una síntesis identitaria y memorialística. Benjamin se refiere a Dostoyevsky como el portavoz de una voz colectiva, popular. Un episodio es suficiente para resumir la existencia sumida en lo social. Si el lenguaje tuviera tal capacidad de síntesis, por más que logre ser producida por un ínfimo número de artistas, sería una forma de la felicidad. Pero esta consideración incluye probablemente otro punto oscuro: el de la posibilidad del productor textual para alcanzar la complejidad de la estructura profunda de su época (tiempo, espacio, hechos), que sería el elemento previo que incidiría en su propia obra (pensemos en Gelman, en Piglia, en Saer, en Martini) (ver de Diego 2007).

Estudiando la obra de Goethe (*Les affinités électives*) o de Baudelaire, Benjamin formula su teoría del "contenido de verdad" ("teneur"; Gehalt para Goethe), que subraya el alcance cognitivo de las obras y su capacidad para proponer modelos de comportamiento. Estas ideas provienen del romanticismo alemán: la "verdad" que figura en las obras puede ser revelada por el discurso filosófico o crítico. La obra es el punto de partida de la reflexión. Parte del cúmulo de un capital informativo que se pone en relación y se discute. A través de este procedimiento se puede llegar a generalizaciones, vinculando enfoque crítico con contexto socio-histórico de producción de la reflexión. Si la obra es el punto de partida, cabe en un segundo movimiento relacionarla con las preocupaciones centrales del conjunto de la obra del autor y compararla luego con las preocupaciones de la cultura de su tiempo.

En su tarea de relectura del pasado, Benjamin utiliza la cita, que le permite entrar en relación con el origen del lenguaje. La cita es la forma moderna de la alegoría. Desde

el punto de vista de la estética moderna se vincula con el montaje. La cita permite escapar al tiempo de la historia-relato, que es siempre el relato de los vencedores. La cita es un procedimiento destructivo, que saca con fractura un fragmento de la continuidad del texto. Su misión no es conservar, sino destruir. Toda cita es, a su manera, una revolución, así como todas las revoluciones son citas, sobre todo si se basan en una época pasada. Toda revolución —o cuestionamiento del presente y del pasado— debe extraer de este último un arsenal de imágenes. En ese sentido, la cita puede ser el “salto de tigre” que le permite al otro hacerse un espacio en la arena social.

Esta relación entre la representación estética y la memoria a partir de la ética me conduce a interrogarme sobre la relación entre el sentido y la representación estética, particularmente la literaria, en este trabajo. Se trata de nociones que van juntas, en la medida en que no existe producción de sentido sin la mediación de un soporte. La representación plantea de entrada dos problemas: el primero es de la naturaleza de lo representado, o del referente; el segundo, el trabajo de mimesis, es decir los modos de construcción de la imagen referencial, que se apoyan sobre un sistema de signos. Ricœur dice que la literatura sería incomprensible si no se refiriera a aquello que, en la acción humana, cobra una dimensión de figura (125). Ahora bien, toda representación está ligada a una época y a un espacio determinado y se halla confrontada a los vientos de la historia. Esto amplifica el horizonte de la observación y convoca diferentes puntos de vista científicos, polisémicos y contradictorios. Es más, la representación no puede limitarse exclusivamente al referente en su sentido bruto, sino también a la historia (diacronía) de las diferentes representaciones del mismo referente. Por citar un ejemplo de los diferentes niveles de lectura, una lectura exigente del Quijote implica un conocimiento de las obras caballerescas de los siglos XV y XVI.

A mi juicio se plantea una pregunta: ¿cuál es el estatus que tiene (o debe tener) la representación en el seno de la sociedad en la que se produce? Esto nos lleva lógicamente a la discusión sobre la utilidad, sobre el sentido de la literatura o de la

ficción en el seno de la sociedad. En el pasado, la relación entre el mito y la literatura seguía una correlación lógica: el mito explicaba el origen y le daba sentido a la comunidad. De Diego teje aquí un entramado que le lleva a decir:

[...] creo que por esa vía se puede advertir su relación con la memoria colectiva, cuya cercanía en la constitución mítica de un pasado es bien evidente, ya que también la memoria colectiva porta ese estatuto ambiguo entre las explicaciones míticas y las certidumbres de la Historia (De Diego 2007).

En lo que a nuestro tiempo argentino respecta, surgen otras preguntas. La primera es sencilla y directa: ¿existe suficiente material testimonial para contar historias de la dictadura? La segunda es más complicada: ¿se puede contar el horror?

Me permito introducir aquí mi propia experiencia de escritor, para responder a esta pregunta de fondo y que me hago cada día: ¿con qué materiales trabaja el escritor? Mis respuestas en el artículo “Memoria, ficción y autobiografía: Yo nos recuerdo” (Ponce 2004, 309), siguen vigentes: un autor trabaja con el lenguaje, con la memoria y con la imaginación.<sup>13</sup>

José Luis de Diego (2007) citaba en su conferencia un texto de Leopoldo Schiffrin, Presidente de la Cámara Federal de Apelaciones de La Plata, que opinaba sobre el papel de la literatura en la sociedad argentina:

No hablo de un estudio en términos estadísticos, sino de ahondar en los fenómenos psicológicos y espirituales que caracterizaron el período 1974-1983. ¿Dónde están los literatos que hagan el trabajo de Günter Grass, de Primo Levi?

---

<sup>13</sup> Por razones de espacio, no me detendré en esta conferencia sobre el tema de la imaginación. Remito para ello al documentado trabajo de José Luis de Diego (2007) y a mi libro *Memorias y cicatrices: estudios sobre literatura hispanoamericana contemporánea* (2010).



De todos esos autores que se pusieron a revolver en serio el pasado más o menos reciente de sus países. Acá hay material de sobra. Nomás en el Juicio por la Verdad hay 1200 declaraciones para leer, con las cuales se pueden escribir no sé cuántas novelas o cuentos o lo que se quiera. Mientras esas historias no pasen al plano de la literatura, no se van a incorporar a la memoria y al imaginario colectivo. Me parece que los juicios deben obrar como un estímulo más para que demos a la cultura su lugar, imprescindible, porque si la cultura no elabora toda esa inmensa crisis queda siempre dando vueltas. (Schiffrin 2006, 22)

De Diego enfoca el análisis de esta opinión a partir de la creación de un triángulo (imaginario, memoria, literatura) y elabora una primera conclusión parcial sobre el papel de la mediación estética, en la que se hacen manifiestos dos problemas: “el del material para contar historias y el del reclamo para que esas historias se fijen en la conciencia de la sociedad” (De Diego 2007).

Pero vayamos más allá: el examen del estatus del relato cuestiona a la vez el papel del productor textual y las expectativas del receptor, la flagrante contradicción entre la perennidad del texto y el carácter efímero y variable de la lectura. El poder de la literatura para insertarse en la memoria colectiva. Cuestiona también el carácter mismo del soporte y me lleva a interrogarme sobre sus modalidades de construcción, sobre los signos que moviliza, sobre sus relaciones con lo real, sobre sus funciones epistemológicas y culturales... Quiero decir que el productor textual contemporáneo a los hechos tiene que asumir una delicada culpa: no la de sobrevivir o la de no haberse comprometido, sino la de evaluar su propia responsabilidad en la generación del horror. O sea: si la sociedad argentina fue capaz de producir torturadores, violadores, jinetes de la tragedia que se contaban su propia ficción horrenda, hasta qué punto yo, Néstor Ponce, escritor, soy responsable y cómplice. El horror es un producto social y la sociedad tiene que asumir, también, su parte de culpa. Ese es el otro dato de la historia:

evaluar la culpa y la memoria de la culpa. No se trata de meterse en una ficción del deber de memoria y contarla en primera persona, como el hinchado de fútbol que mide su tiempo/espacio en función del próximo partido. Se trata más bien de llegar a esa estructura profunda que está en el origen de la realidad y del lenguaje. Algo así como “escribir bien”.

La historia del pensamiento sobre la literatura lo muestra: la noción de mimesis ha evolucionado a lo largo de los años. El investigador debe confrontarse a las diversas hermenéuticas que fueron elaboradas para captar esas evoluciones. Con Platón y Aristóteles, el arte tenía la función empírica de imitar la naturaleza y de impregnarse de su pasado. El parecido (*ressemblance*) se transformó entonces en el modo operatorio de los procedimientos de representación, pero este concepto mostró rápidamente sus límites. Auerbach (1946) nota tres etapas que siguen al período clásico. De entrada, el cristianismo introdujo la noción de totalidad, de inspiración divina. La justicia era de origen divino y la literatura era garante de su aplicación de cara al pasado. Luego vino el renacimiento, que hizo nacer el modelo heroico superior. Finalmente el realismo, que da cuenta de manera racional de una situación. La literatura es una requisitoria coherente y científica de la memoria. Esta reflexión acerca de la mimesis es llevada a extremos en el siglo XX, cuando críticos como Michael Riffaterre (1983) cortan los puentes con toda referencialidad y leen los poemas como una sucesión de juegos intertextuales. La memoria no tiene nada de historia y de colectividad, y deviene una memoria textual.

De hecho, para hablar de sentido y de representaciones literarias modernas de cara a la memoria, desde la mitad del siglo XIX —fecha que Auerbach considera como decisiva—, se hace necesario observar las transformaciones de la crítica en relación con el hecho literario y el objeto literatura. Es sabido que desde hace más o menos un siglo la crítica no ha vacilado en volver a útiles de interpretación y a teorías vigentes desde la antigüedad, para aplicar los nuevos esquemas analíticos a otros períodos de la historia. Este proceso revisionista tiene un antecedente directo: el romanticismo. Este

movimiento destacó la importancia de la subjetividad y, al mismo tiempo, de la memoria colectiva y de la historia. Insistió particularmente en la importancia de la lengua nacional. Y esto quedó como un retrato para las generaciones posteriores. El realismo y el naturalismo se dedicaron también a observar el pasado, buscando extraer verdades que permitieran la comprensión del presente, aunque, como señalara Lukács, sin proceder a una selección de la memoria. La publicación de *La evolución de las especies* (1859), de Charles Darwin, fue uno de los puntos culminantes de ese proceso.

En el terreno de la literatura, la novela y el cuento afirmaban su condición de fuente de conocimiento y de transmisión de saberes. Es más: eran productores de valores y tenían una misión concreta en la realidad. A primera vista, para el naturalismo, la etimología latina de *representar*, *repraesentare*, hacer presente, coincidía exactamente con su estética. Las descripciones, como evoca Barthes hablando de Flaubert, provenían de una imitación que era en sí “una simulación de la esencia” (Barthes 1993, 183). El narrador era entonces el intérprete de un referente visible y palpable que entregaba “en carne y hueso” al lector. Relatar una historia era componer una estructura que servía como modelo del saber. Decía el doctor Schiffrin que existen cientos de testimonios que podrían servir como base para otras tantas representaciones literarias. Tal vez el problema resida en partir del principio de que se trata de una misma y única historia, y si no se pueden contar las historias es porque no se consigue asir la Historia.

El debate es complejo. El auge y la evolución de los estudios literarios nos permiten observar el alcance de estas transformaciones en el plano del sentido, de la representación y de la representación de la memoria.

Por un lado, los cambios en la práctica de la ficción en la mitad del siglo XIX estaban acompañados por transformaciones que incluían a otros actores del circuito del sentido y que iban a hacer aún más compleja la deconstrucción de la escritura, para revelar sus claves y la multiplicidad de las construcciones y significaciones (Derrida), los dichos y los no-dichos implícitos. Volvemos aquí a un punto evocado anteriormente: la

muerte de los dioses hace del productor textual un verdadero detective que interroga la realidad. Su profesionalización le hace ocupar un lugar social aparte. Es capaz de producir un capital simbólico, fuente de un nuevo tipo de poder autónomo (Bourdieu 1992). Darle la palabra al detective es una forma de cuestionar los enigmas colectivos y dialogar con la sociedad.

En el siglo XIX, las condiciones de circulación de los bienes culturales conocían también igualmente cambios trascendentes. Aparecía un nuevo público, que sacaba provecho de la alfabetización, las políticas educativas y culturales, el aumento del tiempo libre; en suma, de una mejora de la calidad de vida. Más tarde —desde finales del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX—, el surgimiento de las vanguardias suscitaba la reacción de los artistas “comprometidos” ante el purismo estético y el papel del sujeto escritor. Este debate se incrementó al término de la segunda guerra mundial con la amplia difusión de la doctrina sartreana. Según ella, “*P’écrivain a pour premier devoir de provoquer le scandale et pour droit imprescriptible d’échapper à ses conséquences*” (Sartre 2005, 240). Este compromiso situaba al hombre ante sus responsabilidades frente a la historia, frente a la ética y a la memoria. El peso del horror del nazismo no iba a dejar de alimentar el deber de memoria en las décadas siguientes. La educación y la escuela desempeñaron un papel fundamental para concientizar a las jóvenes generaciones. A mi parecer, se introdujo así una nueva forma de clasicismo literario, al incorporar al corpus de lo clásico —impuesto tradicionalmente por el sistema educativo—, uno nuevo que se orquestaba alrededor de la memoria. La magnífica biblioteca del Memorial de la Shoa, en París, ilustra ese corpus constituido por la memoria judía universal.

Entre tanto, a partir de las primeras décadas del siglo XX se manifestaba una nueva corriente de análisis literario que iba a conocer un gran desarrollo a posteriori. Esta corriente provenía del nuevo orden de pensamiento instaurado unos años atrás, de esquemas que buscaban el rigor partiendo de las ciencias exactas. El racionalismo

matemático organizaba los saberes y se postulaba como base de la cultura, dejando de lado toda aproximación intuitiva, religiosa o esencialista. Este saber se sustentaba en la evolución de la teoría lingüística, de Ferdinand de Saussure, de Roman Jakobson y de Émile Benveniste, puesto que se constituía sobre una base que podía construir una reflexión a la vez literaria y científica. La nueva crítica estudiaba las condiciones y las leyes internas que regían las ficciones, en búsqueda de un sistema que sirviera para explicar el funcionamiento del relato, su capacidad para transformarse en productos culturales y, más allá de ello, para producir sentido. Una de las ideas centrales de su metodología consistía en captar los elementos y las etapas del proceso que iba de la referencialidad a la reconstrucción, a través de un procedimiento hermenéutico: leer, comprender e interpretar (Salanskis 2009). Como punto de partida, la lingüística permitía abordar la confrontación de base entre lengua cotidiana y lengua poética en el marco de un sistema. El mundo representado por la ficción pasaba por el lenguaje — como la memoria, tal como vimos en la primera parte de nuestra reflexión—, o aún por una forma de lenguaje, lo que exigía una lectura de tipo “langagière” y una receptividad que debía tomar en cuenta esta naturaleza “langagière”.

La nueva ola crítica comenzaba con los formalistas rusos de la pre-guerra (Tynianov, el ya citado Jakobson, Tomachevski, Chklovski) y la Escuela de Praga. El movimiento coexiste y se diversifica en y con los trabajos de Wolfgang Kayser, del New Criticism norteamericano, para desembocar en las publicaciones semiológicas de la Escuela de Tartu y en la nouvelle critique française, cuya columna vertebral es el estructuralismo. Esta corriente superaba ampliamente el campo de la literatura, para abrazar la etnología, la antropología, la filosofía, el psicoanálisis (Claude Lévi-Straus, Jacques Lacan, Louis Althusser, Michel Foucault, Jacques Derrida).

Para el estructuralismo (Roland Barthes en el terreno de las letras), el objeto de estudio literario ya no es la literatura, sino la literalidad. Esta posición produce una fractura con la consideración de una historia evolutiva, con los estudios sobre la

memoria, en la medida en que escribir no consiste más en representar el mundo, sino más bien edificar un sistema de elementos y de relaciones que funcionan con sus propias reglas. El análisis alcanzaba así las virtualidades del texto y sus profundidades sémicas y cuestionaba la relación entre el sujeto y el mundo representado.

De aquí había un paso hacia el exceso: cierta tendencia de algunos estructuralistas al hermetismo, que transformaba el texto en grilla de análisis y el vocabulario científico en jerga para un círculo de iniciados (otros consideran que algunos estructuralistas produjeron una lectura reductora de las implicaciones lingüísticas de la literatura como Bessière 2007, 86-87). Además, el pasaje de la semántica, la morfosintaxis y la fonología al análisis textual podía parecerse a un pasaje forzado —a “forzar” el texto—, al aplicar métodos específicos a ciertas ciencias a los estudios literarios, sin tomar en consideración la experiencia humana y su memoria<sup>14</sup>.

En este punto, cabe señalar los esfuerzos del estructuralismo ruso y de Jan Mukarovsky y la Escuela de Praga por relacionar texto y contexto sin dejar de lado (?) la independencia del texto literario. Esta postura era una vuelta de tuerca para la memoria (ver de Diego 2007).

Más tarde, en los años 60, los intelectuales de la revista francesa *Tel Quel*, tales como Julia Kristeva o Philippe Sollers, que se habían inspirado de formalistas como Bajtín, Tomachevski o los miembros de la Escuela de Tartu (Yuri Lotman, Ivanov), agregaron un toque psicoanalítico a sus investigaciones. Este movimiento fue llamado post-estructuralismo. Estamos aquí frente a los usos de la memoria individual, vinculados a la intertextualidad, a la consideración de la escritura como suma de otras escrituras anteriores (no es casual, en ese sentido, que Borges haya sido tomado varias

---

<sup>14</sup> Como ejemplo, recordemos el escándalo del “caso Sokal”, en alusión al artículo publicado por *Social Text* en 1996. El físico norteamericano Alan Sokal había enviado al comité de redacción de la revista un artículo, un verdadero ardid para burlarse del lenguaje pseudo-científico aplicado a las ciencias sociales, en particular en Francia. El artículo fue aceptado y publicado en la revista. Sokal descubrió inmediatamente después la farsa.

veces como ejemplo). Se suman a este grupo de intelectuales franceses otros como Gilles Deleuze y Félix Guattari, así como los integrantes de la Escuela de Yale (Paul de Man, Geoffrey Hartman, Hillis Miller). Dentro de este grupo se observan dos tendencias: una que insiste sobre el lenguaje como base de la reflexión (Derrida entre otros), y otra que vincula el lenguaje con las instituciones, confiriéndole al análisis una dimensión histórica (Foucault).

Mientras tanto, una nueva escuela surgida entre los años 50 y 60 buscaba una síntesis entre los intereses formales y contextuales. Lucien Goldmann denunciaba los déficits del estructuralismo y del marxismo en los análisis literarios, y lanzaba las bases de la sociocrítica. Desde una perspectiva literaria, el problema del sentido era un elemento motor en sus consideraciones. Los sociocríticos le daban la prioridad al texto, que situaban en el centro de su análisis, pero insistían en la necesidad de restituir al texto su tenor social. Se trataba de corregir el tiro: muchos críticos trataban la ideología en la literatura a partir de consideraciones extratextuales, tales como las condiciones de producción y de recepción, o sobre los efectos denotativos en detrimento de la connotación. En cambio, estas dificultades se borraban cuando se trataba de observar otros mecanismos discursivos, como lo demostró Jean-Pierre Faye (2004) estudiando la jerga fascista.

El texto es percibido como un sistema de comunicación que engloba el entorno y los referentes culturales, mediante el encadenamiento de unidades textuales que llegan a una coherencia donde la historia y la memoria encuentran su espacio. Antes, Mukarovski había dicho que cada texto, a pesar de constituir un sistema en sí y de ser entonces “cerrado”, comunica en la diacronía y es también “abierto” (Mukarovski 1969).

De hecho, durante el siglo XX y según las evoluciones de la crítica, la literatura había dejado su feudo y se integraba, en tanto que sistema organizado, en una vasta red compuesta por los fenómenos de producción, circulación, recepción y entorno cultural.

Las ciencias paralelas, la interdisciplinariedad, las interconexiones, las mezclas, se hallaban en un primer plano, para insistir sobre el dominio semántico, sintáctico y narrativo, en la brecha abierta por la sociocrítica (Duchet 1979; Zima 1985).<sup>15</sup> Los estudios post-coloniales, de género, el transculturalismo, etc., obedecen a esta argumentación de lo heterogéneo. En el post-estructuralismo se destaca la ambición de los trabajos interdisciplinarios, en la apropiación de herramientas teóricas provenientes de campos diversos. En todos los casos, asistimos a una crisis de la representación y también a una crisis de la interpretación.

Si para la sociocrítica el sentido y la representación estética son indisociables en una perspectiva histórica, para los estructuralistas y post-estructuralistas en cambio, el cuestionamiento de la relación entre el lenguaje y el mundo derivaba en la construcción de un sistema propio y en el corte entre la historia y el artefacto artístico. De tal modo, la memoria colectiva desaparecía en la producción estructuralista y también, en parte, en la producción post-estructuralista. Si para la disciplina de la sociocrítica memoria e historia eran componentes organizadores del texto, para las otras escuelas la memoria sólo podía ser una memoria intertextual. Para todas las escuelas, en tanto, no existía un sistema de pensamiento capaz de captar el conjunto de los fenómenos humanos.

## BIBLIOGRAFIA

Abensour, Miguel, “Héroïsme et modernité”. *Magazine littéraire* 408, 2002/4, 42-45.

Atkinson, Richard, Shiffrin, Richard. “Human memory: A proposed system and its control processes”, en Spence, K. y Spence, J. (dir.), *The Psychology of Learning and*

---

<sup>15</sup> La sociocrítica, nacida en los años 1970 en Francia, es una corriente transdisciplinaria que se apoya en la sociología, el psicoanálisis, la semiótica, la lingüística y el análisis literario estructuralista. Entre sus principales teóricos figuran Claude Duchet, Pierre Zima y Edmond Cros.



- Motivation: Advances in Research and Theory*, Vol. 2, New York: Academic Press, 1968, 89-195.
- Auerbach, Erich. *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Bern: A. Francke Verlag, 1946.
- Augé, Marc. *La guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction*, Paris: Seuil, 1997.
- Augé, Marc. *L'impossible voyage. Le tourisme et ses images*, Paris: Payot & Rivages, 1997.
- Bastide, Roger. *Les religions africaines au Brésil*, Paris: PUF, 1970.
- Bastide, Roger. "Mémoire collective et sociologie du bricolage", en *L'Année sociologique*, n° 21, Paris: 1970; 65-108.
- Benjamin, Walter. *Œuvres complètes I*, Paris: Gallimard, 2000a.
- Benjamin, Walter. *Œuvres complètes II*, Paris: Gallimard, 2000b.
- Benjamin, Walter. *Œuvres complètes II*, Paris: Gallimard, 2000c.
- Bourdieu, Pierre. *Les règles de l'art*, Paris: du Seuil, 1992.
- Déchaux, Jean-Hugues. *Le Souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*, Paris, PUF, 1997.
- De Certeau, Michel. *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 2002 (1987).
- De Diego, José Luis. Conferencia leída en el Encuentro "Post-dictaduras: imaginarios y memoria en Iberoamérica", organizado por el Programa Iberoamericano de Estudios sobre Imaginarios (IDEI). Universidad Nacional de La Plata, 12 al 16 de marzo de 2007.
- Halbwachs, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel, 1994 (1925).
- Halbwachs, Maurice. *La mémoire collective*. Paris: Albin Michel, 1997 (1950).
- Le Goff, Jacques. *Histoire et mémoire*. Paris: Gallimard, 1988.
- Lieury, Alain. *La mémoire*. Bruxelles: Pierre Mandargue, 1980.
- Scholem, Gershom. *Walter Benjamin: histoire d'une amitié* (trad. Paul Kessler), Paris: Calmann-Lévy, 1980.
- Mercado, Tununa. *En estado de memoria*. Buenos Aires: Ada Korn, 1990.

- Nora, Pierre. “La mémoire collective”, en Le Goff, Jacques (ed.), *La nouvelle histoire*. Paris: Retz-CEPL, 1978, 398-401.
- Nora, Pierre. “Quatre coins de la mémoire”, en *H. Histoire*, n° 2, Paris: juin 1979, 9-32.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Madrid: FCE, 1983 (12° ed.).
- Ponce, Néstor. *Memorias y cicatrices. Estudios sobre literatura hispanoamericana contemporánea*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2011.
- Ponce, Néstor. “Memoria, ficción, autobiografía. Yo nos recuerdo”, en Maryse Renaud, coord., *Espejismos autobiográficos*. Poitiers, Centre de Recherches Latino-Américaines/Archivos, Université de Poitiers-CNRS, 2004, 309-312.
- Ricœur, Paul. *Temps et Récit*, Paris: Seuil, 1983-1985.
- Ricœur, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.
- Sartre, Jean-Paul. *Qu'est-ce que la littérature*. Paris: Gallimard, 1998 (1948).
- Tiedemann, Rolf. *Etudes sur la philosophie de Walter Benjamin*. Arles: Actes Sud, 1987.
- Todorov, Tzvetan. *Les abus de la mémoire*. Paris: Arlea, 2004.
- Volpi, Jorge. *La imaginación y el poder. Una historia intelectual de 1968*. México: 2008 (1998).
- Yersulhami, Zakhor. *Histoire juive et mémoire juive*. Paris: La Découverte, 1984 (1982).
- Weber, Max. *Économie et société*. Paris: Plon, 1971 (1921).
- Wismann, Heinz, ed., *Walter Benjamin et Paris: colloque international, 27-29 juin 1983*. Paris: Cerf, 1987.
- Zima, Pierre. *Pour une sociologie du texte littéraire*. Paris: 10/18, 1975.