

Narrativa, violencia y memoria: rupturas y secuencias

*Patricia Reyes Aparicio**

*Escribes lo que has leído, lo que, al leer,
te ha hecho escribir.*

(Larrosa, 2003, p. 13)

Preámbulo

Otra vez el terror de la hoja en blanco... Llegada la hora de dar forma a esta avalancha de elaboraciones de otros, de apuntes, subrayados, asteriscos y conectores, se hace necesario empezar a escribir –que es un poco también empezar a hablar–... De tanto que dicen esas páginas que se han acomodado en el escritorio y en las mentes, que terminan silenciadas, acalladas por la fuerza de los sentidos diversos que proponen los autores consultados, solo se rescatan murmullos. Ha llegado la hora de escucharlos por separado, para hacer la composición conjunta... A ver qué sucede.

* Socióloga de la Universidad Nacional de Colombia y magíster en Planificación y Administración del Desarrollo Regional de la Universidad de los Andes. Docente e investigadora de la Maestría en Planeación para el Desarrollo de la Facultad de Sociología de la Universidad Santo Tomás. Correo electrónico: hidrofónico@gmail.com

Lo que el texto se propone y a su vez propone

En esta ocasión se trata de llenar de sentido los significantes: narrativas, violencia y memoria (aunque parece prudente en esta última palabra anexas la “s”; como en la primera, da una sensación de multiplicidad, como de diversidad inclusiva). Pasando por sobre esta mención –no así por las implicaciones de la decisión de incluir o no el plural, inclusión cuyos efectos habrá que entrar a dimensionarse– e intentando apuntar a lo propuesto, se inicia una travesía cuyo destino, deliberadamente, se desconoce, apenas se presente, y la sensación se torna atractiva, no obstante el riesgo de dejar por fuera aspectos que puedan ser importantes para los oídos a los que se dirigirá lo que se aspira sea una composición cadenciosa, incluso para el pensamiento y la sensibilidad.

Esta –para nada modesta– pretensión la refuerza el trabajo de Ong (2000) cuando habla de la oralidad, marcando una diferencia fundamental con respecto a la escritura, en cuanto a la sonoridad de la palabra oral, teniendo en cuenta que esa musicalidad se constituye en requisito fundamental a la hora de exponer contenidos que puedan ser fijados en la memoria: las culturas que desconocen la escritura tienen que idearse estrategias a través de las cuales se garantice la fijación de contenidos extensos. De ahí la importancia de la rima, del verso, para quienes el recurso comunicativo lo constituye la oralidad. Y si bien se deja “constancia escrita” de las cavilaciones que puedan aparecer con el pretexto atrás enunciado, es importante que la memorabilidad también aquí se procure, aún más si se tiene en cuenta que “el pensamiento serio está entrelazado con sistemas de memoria” (Ong, 2009, p. 41).

Pensar, escribir, hablar, recordar, olvidar: ¿verbos que admiten el imperativo? De lo que se tratará, en lo que viene, será entonces de proponer algunas tonalidades, de hacer ciertas composiciones, de introducir variados tiempos en temas que resultan no solo necesarios, sino trascendentales para continuar narrándonos, haciéndonos, sintiéndonos. Se entiende la

narrativa como “mecanismo fundamental de comprensión de sí mismo y de los otros” (Larrosa, 2003, p. 607); el lenguaje como la designación arbitraria de las cosas, que las uniformiza, clasifica y las hace obligatorias a partir de las reglas que él mismo idea –en palabras de Nietzsche es una ilusión–; y la memoria como el relato de acontecimientos, a partir de lo cual es posible ver y hacer aparecer eventos cuyo origen se desconoce o se confunde.

Los autores que han escogido hacer su aparición en estas líneas instan, necesariamente, a hacer una alusión importante. En palabras de Borges, y para hablar de esa inclusión, “clásico no es un libro (lo repito) que necesariamente posee tales o cuales méritos; es un libro que las generaciones de los hombres, urgidas por diversas razones, leen con previo fervor y con una misteriosa lealtad” (Borges, 2011, p. 384).

Narrativas

*A diferencia de la información,
el relato no se preocupa de transmitir
lo puro en sí del acontecimiento,
lo incorpora a la vida misma del que lo cuenta
para comunicarlo como su propia experiencia
al que lo escucha.
De ese modo, el narrador deja en él su huella,
como la mano del alfarero sobre el vaso de arcilla.*

(Guattari, 1996, p. 76)

El Diccionario de la Real Academia Española (DRAE) registra por narrativa: “Pertenciente o relativo a la narración”; por tanto, es “una de las partes en que suele considerarse dividido el discurso retórico, en la que se refieren los hechos para esclarecimiento del asunto de que se trata y para facilitar el logro de los fines del narrador”, o bien, “contar, referir lo sucedido, o un hecho o una historia ficticios” (DRAE, 1998, p. 1427). Esto es solo un punto

de partida, porque con Larrosa –entre otros autores– es posible asistir a la emergencia de perspectivas múltiples en lo que del narrar se trata.

Como otras disciplinas, el psicoanálisis ha reivindicado la trascendencia del sujeto en el plano de la singularidad: no es mediante la instauración de reglas inamovibles, elaboradas en tiempos pretéritos, como se llega a la confirmación de premisas universales a través de las cuales el sujeto se constituye. Cada sujeto es único, particular e irrepetible. Determinar los elementos que lo constituyen y las sensaciones que lo mueven –o lo paralizan– es una tarea propia de cada quien, en un ejercicio que lo compromete consigo mismo de modo permanente; de ahí la importancia de la escucha y de la lectura de sí. Siguiendo a Sontag (2007), no habría espacio para la interpretación moderna en un trabajo de “interior”, por nombrarlo de algún modo, en tanto esta “excava y, en esta medida, destruye; escarba hasta ‘más allá del texto’ para descubrir un subtexto que resulte ser el verdadero” (Sontag, 2007, pp. 17-18). La palabra, no obstante la arbitrariedad del lenguaje que sustenta Nietzsche, se constituye en vehículo de valía a la hora de acceder a unos contenidos propios del sujeto, pero teniendo cuidado en su uso (¿abuso?).

El arte mismo corroboraría las premisas atrás registradas: en su carácter singular convoca aproximaciones que distan de la razón y de la ciencia, para sumergirnos en el mundo de la intuición o, si se prefiere, de la abstracción. La obra de arte –entendiendo su carácter de intempestividad– no tendría sitio para hallar, más allá de ella, su “verdad”. Para el caso del psicoanálisis y el arte, la convocatoria proveniente sería entender tanto al sujeto como a la obra de arte en su dimensión exclusiva, cuya condición de enunciación está en lo que *se pone en frente*, sin artilugios, sin suspicacias, sin un *más allá*. Para Sontag (2007), en particular la interpretación a la que es sometida la obra de arte –analogía que podría hacerse respecto al quehacer mismo del psicoanálisis– es una “venganza del intelecto”: “Es la venganza que se toma el intelecto sobre el mundo. Interpretar es empobrecer, reducir el mundo, para instaurar un mundo sombrío de significados. Es convertir

el mundo en este mundo” (p.19). Por la misma vía podría entenderse la diferencia que muestra Nietzsche entre el hombre de arte y el hombre de ciencia: abstracto el primero, libre, capaz de idear caminos que le permitían nuevas, incesantes y permanentes búsquedas; el segundo, el arrogante hombre de conocimiento, que a falta de posibilidades de defensa, como de las que están dotados muchos otros seres de la naturaleza, hizo del intelecto su máquina de combate, olvidándose de lo mentiroso y débil que resultaba para construir un mundo en el que las condiciones de vida pudieran garantizar el advenimiento de existencias cada vez más creadoras, menos uniformes y empobrecidas.

En este contexto se trata de ver emerger esa categoría tan problemática que se ha dado en nombrar como verdad, en tanto su alusión se hace fundamental si se trata de entender la relación planteada al inicio. Para ello, es menester volver con Nietzsche: si el lenguaje es una arbitrariedad, ¿qué decir de los conceptos? Desde su perspectiva, se trata de la igualación de lo no igual:

Ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en una palabra, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas poética y teóricamente y que, después de un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas, sino como metal (Linares, 1988, p. 45).

No sería impreciso anteponer la convocatoria a la experiencia que se nos hace desde diversos lugares, a aquellas que nos instan a la búsqueda de *la verdad*. En Nietzsche, lo que el hombre de arte hace es justamente abogar por la atemporalidad. Y no solo se sustrae al tiempo cronológico impuesto: se aparta del orden establecido que quiere reproducir sujetos en serie,

mentalidades gastadas, incapaces de crear nuevos mundos en los que sea factible hacer emerger inéditos modos de relacionarse consigo mismo y con los otros. En lugar de centrar la preocupación en procura de esa verdad –¿cuál?–, lo que habría que hacer es propiciar las condiciones para que la creatividad sea posible: la búsqueda incesante, la interrogación, el cuestionamiento, la duda.

El hecho narrativo, entonces, bien podría asimilarse a la experiencia. No se sabe para dónde va, no puede atarse a cánones preestablecidos: simplemente fluye, se deja ir sin una intención distinta a la de dar cuenta, a la de relatar. Aparece para deslumbrar; maravilla en tanto exige la escucha, la elaboración, la concatenación de los hechos; requiere de la atención juiciosa del interlocutor, quien hará de esa narración algo irrepetible en su literalidad, será un detonante para el advenimiento de lo impensado, de lo que no entra en clasificaciones previas ni admite posteriores codificaciones. Seguramente se trata de hacer de todo acto narrativo un hecho de experiencia. Posiblemente también sea factible narrar las experiencias, lo que requeriría de una necesaria magia creadora capaz de trascender el momento en que se lleve a cabo y se instale como posibilidad de transformación de sí mismo y de las circunstancias.

De modo que en la tarea de relatarnos nos exponemos: nos construimos, deconstruimos y ficcionamos, teniendo en cuenta la injerencia de *los otros* en nuestra propia creación de ser –y en la de ellos– y de los dispositivos sociales en los que esta se realiza. Mediante la narrativa estamos haciendo negociaciones con la realidad –lo que termina siendo otra elaboración–, estamos ubicándonos en lugares diversos para ver y hablar de lo que nos acontece y de lo que acontece a nuestro alrededor. Estas afirmaciones seguramente sustenten la aparición del plural para los significantes puestos en juego. Reconocer, imaginar o inventar pueden ser verbos en cuya acción no terminaremos de forjarnos; no obstante, acaban siendo el recurso a través del cual continuar ideando los referentes desde los que se considera importante

ser en un mundo ávido de transformaciones, como a las que asistimos cuando se trata de pensar la experiencia.

En el contexto de las narrativas, el lenguaje brota desde infinidad de lugares para dar cuenta de lo que acontece. Entonces crea verdades y, en el sentido que estamos planteando, delata el carácter de ficción de enunciados que pelean por aparecer como verdaderos. ¿Cómo sucede esto? En tanto se asiste a relatos de variada envergadura, que recurren a instancias diversas –el recuerdo, la historia, la remembranza, los sucesos del presente, etc.–, estos se instauran, a fuerza de repetición, como ciertos. Y la institución tiene gran responsabilidad ahí, en la medida en que ha pasado a ser legitimadora de discursos oficiales –actuales, al decir de Nietzsche– que no dan espacio a la duda. No obstante sea este el panorama, la salida que el autor mismo propone es la inactualidad: pensar de otro modo, asistir al advenimiento de lo impensado como acto de fuga (resistencia) a la estridencia que proponen los tiempos modernos, en cuyo ritmo terminaremos atrapados si no hacemos un alto en el camino e introducimos nuevos compases a las melodías que tendríamos que empezar a entonar desde lugares diversos, valga la reiteración, impensados.

Asistamos, entonces, al advenimiento de la multiplicidad de nuestro ser. A través de la diversidad de textos-narraciones que podamos hacer sobre nosotros mismos podremos también estar en capacidad de relatar lo que acontece en nuestro entorno, porque hay que seguir contando, hay que continuar diciendo, desde diferentes lugares, acatando la diferencia que proponga el uso mismo de las palabras que nos escojan para hablar, que seguramente provienen del mismo lugar del que emanan los silencios que nos instan a callar cuando es menester.

Mediante estas narrativas (relatos, historias) se pueden crear universos de referencia y territorios existenciales que hagan posible la emergencia de procesos permanentes de singularización, en los que las nuevas prácticas estéticas, sociales, éticas del sí mismo en la relación con los otros admita

la singularidad, la excepción, la rareza: “Lejos de buscar un consenso embrutecedor e infantilizante, en el futuro se tratará de cultivar el *dissensus* y la producción singular de existencia” (Guattari, 1996, p.47). Seguramente así sea factible hablar en términos de una necesaria gestación de subjetividades, de su resingularización, en últimas –y al decir del autor francés– de la emergencia de “subjetividades creacionistas”. De ahí la importancia de la experiencia de la que nos habla Larrosa: el quién somos implica una narración de nosotros, una construcción, como lo que hace el autor con los personajes de su novela, sin perder de vista que nosotros somos también eso: una fabulación.

Y entonces... la literatura

*La O evocada por su abertura, y la I
evocada por la forma tubular de sus dimensiones.
Al tiempo que estas dos letras
permitían reconciliar al círculo con la recta,
simbolizaban también los dos órganos de la generación;
de su unión, acaecida bajo el símbolo de la diosa Lo,
nacieron todas las demás letras del alfabeto.*

(Jean, 1998, p. 136)

Una de las formas de la narrativa lleva por nombre “literatura”, y su etimología se ubica en su derivación de la palabra latina *littera*, que significa “letras”. Por su parte, el DRAE la menciona como un arte cuyo vehículo fundamental es la palabra que encuentra en la estética su espacio de posibilidad. A diferencia de Ong, que considera inexacto hablar en términos de “literatura oral”, en tanto sería algo así como hablar de una “escritura oral”, algunos autores y corrientes hablan de ella como si fuese un “arte que emplea como medio de expresión la palabra hablada o escrita”. Al parecer, acatando la diferencia propuesta por este autor norteamericano, imaginación y creación son dos de los atributos que se le endilgan a una forma de

escritura a través de la cual es factible expresar-se, con las implicaciones que asume un hecho de esta magnitud.

Seguramente, los desarrollos seguidos por la disciplina en mención hasta nuestros días permitan dimensionar que ellos se configuran como reflejo de la sociedad y, a su vez, de su papel en la transformación de esta. Este juego de doble vía obliga a ampliar el espectro analítico de una relación que no se agota, sino, al contrario, se enriquece; mediante introducción de múltiples elementos, esta relación transforma tanto a los sujetos como a las relaciones entre estos, y de estos con su entorno.

La literatura –pensada más que como disciplina, como campo– es el lugar de encuentro del relato, la narración y la historia, y halla en la ficción una posibilidad de ser. El juego con y de las palabras al que convoca la literatura en ocasiones nos lanza al vacío, y en otras nos acoge y nos arrulla hasta el ensueño. Narrativa y literatura, dos modos de nombrar la infinitud.

En voz de Cortázar, cuando se le pregunta por la relación literatura y política:

Para mí se trata de obras literarias, solo que en el caso de los desaparecidos se trata de un tema que significa mucho para mí, es ese tema espantoso de lo que ha sucedido en Argentina estos últimos años, y se presenta como una posibilidad de desarrollo literario, y si lo escribo igual que los cuentos puramente literarios, hay una cosa que me complace, y es que una vez que lo he terminado no puedo dejar de pensar que ese cuento va a llegar a muchos lectores y que además del efecto literario va a tener un efecto de tipo político. Esa me parece que es la visión del compromiso, la justa en un escritor (charla entre Ómar Prego y Julio Cortázar, 1985).

Lo que decía Cortázar hace pensar en un efecto de doble vía: literario y político. La pregunta de Foucault en torno a los límites que pueden existir entre las disciplinas cobra aquí un rigor importante –no obstante, años

después el planteamiento de Cortázar haya devenido radical en torno al compromiso político del escritor—: ¿qué tan político puede ser un acto literario? Difusión, gran acceso. Cortázar ha sido uno de esos escritores que ha podido trascender la historia, que ha pasado a través del tiempo, ocupando renglones importantes de la literatura no solo latinoamericana. El hecho de relatar con magia, ficcionando, imaginando, soñando, ¿lo aleja, necesariamente, del juego político? No obstante exista una decisión fija frente al hecho de marcar distancia en torno a la vecindad de la política y la escritura, ¿lo exime de su compromiso? Nicaragua y Cuba: dos revoluciones que delatan en este autor su condición de sujeto político. A través de ellas se deja ver esa necesaria alianza, esa comunicación también de doble vía entre ficción, compromiso y experiencia, entre el sueño y la necesaria transformación de la existencia.

En palabras de Foucault:

“*La literatura*” se ha convertido en una palabra que inscribe en ella misma su principio de desciframiento; o, en todo caso, supone, en cada una de sus frases, bajo cada una de sus palabras, el poder de modificar soberanamente los valores y las significaciones de la lengua a la que a pesar de todo (y de hecho) pertenece; suspende el reino de la lengua en un gesto actual de escritura (citado en Larrosa, 2003, p. 42).

También de violencia

*El proceso de cultura occidental
fracasa estrepitosamente porque,
en lugar de producir comunidades de individuos sanos,
libres y felices, produce rebaños de seres fanáticos,
sufrientes y violentos.*

(Sánchez, 2000, p. 230)

Entre literatura, relato, narrativa y lenguaje, Nietzsche propone “deshumanizar la naturaleza para renaturalizar al hombre”, y con esta proposición está hablando de un tema fundamental, en particular en lo que tiene que ver con la civilización occidental moderna. El asunto cobra mayor interés si se lo pone en la perspectiva de la violencia, en tanto se torna tema recurrente en las agendas actuales en las que la pregunta por la paz resulta inaplazable.

Deshumanizar la naturaleza implicaría entonces desistir del supuesto carácter racional del mundo, como si fuese su *componente primario* o su *razón verdadera*. Es importante entender que no se trata tampoco de ir en busca de una condición original o única que se ubique debajo de los *caparazones* que el hombre ha construido sobre el mundo; de lo que se trata sería de desenmascarar toda esa concepción que se ha instalado como verdadera y que se ha impuesto gracias al lenguaje, el cual ha hecho posible esa suerte de ideología puesta al servicio de un poder totalizante y abstracto que ha impedido al hombre salir del nihilismo en que se encuentra, porque es precisamente ahí donde está ubicada la violencia, donde ha echado sus raíces profundas.

Además de la uniformidad a la que ha sometido a los sujetos, a las sociedades y a comunidades, el lenguaje ha impuesto *una* visión de realidad. Para Nietzsche este asunto tiene relación estrecha con la religión, la moral, la ciencia y la técnica: se ha impuesto una visión del mundo que ha hecho aparecer al hombre como un esclavo puesto al servicio de las imposiciones de estas. “Por tanto la música [se construye] como transgresión del lenguaje uniformador de la conciencia y de la ciencia” (Sánchez, 2000, p. 226).

Desde la perspectiva de Sánchez (2000), pareciera que si continuáramos inmersos en el mundo del lenguaje, en el mundo de las palabras, sería imposible salir de la encrucijada en la que nos encontramos como sociedad, como civilización, ya que esta desnaturalización tiene que ver, por un lado, con que se ha hecho del hombre un ser fisiológica y psicológicamente enfermo, débil; y, por otro, en que en el lugar en que se encuentra es imposible que desarrolle su libertad y autonomía. Estos dos factores instan al hombre a la violencia: ubican enemigos donde no los hay –estos regularmente se encuentran por fuera de la *comunidad*, del *nosotros*–, distraendo al hombre, en tanto habría de luchar es contra esa actitud conformista y resignada que le recuerda permanentemente su condición de esclavo, de no ser señor de sí mismo y de sus instintos –domeñados estos también gracias a la moral y a las *buenas costumbres*–.

Es por ello que Occidente, en vez de trabajar en pro de las energías creativas que toman cuerpo en los impulsos, ha trabajado en su supresión, a la que, desde esta perspectiva, puede atribuirse el origen de la violencia.

De esta manera, para presenciar el advenimiento del hombre nuevo, del hombre capaz de transformarse a sí mismo y transformar su entorno, del hombre que busca construir esos mundos deseados, en los que la violencia deje de ser la regla, es necesario crear nuevas instancias culturales que usen y pongan en circulación palabras distintas, preguntas que introduzcan giros a esos modos de concepción que han imperado hasta el momento, con los efectos que se ponen a la vista cotidianamente. Parafraseando a Heidegger, sería algo como propender a una *nueva época del ser* en la que se imponga –esta vez, al decir de Nietzsche– una nueva moral no de esclavos, sino de señores, entendidos estos como los sujetos capaces de tomar decisiones y de ver en los instintos la fuerza creadora de mundos; instintos capaces de instaurar el respeto y la tolerancia como atributos ciertos de existencia.

Memoria

*Articular históricamente el pasado no significa conocerlo
“tal y como verdaderamente ha sido”.
Significa adueñarse de un recuerdo
tal y como relumbra en el instante de un peligro.*

(Walter Benjamin)

En este punto, el puente que puede trazarse con la memoria resulta oportuno. Para pensar en la memoria, Ricœur la menciona como “un legado griego”, que tiene que ver con su cercanía con la imaginación; relación que plantea algunos elementos de interés, en tanto pone de presente la delimitación, el lindero que, al parecer, existe entre una y otra. Una de las definiciones convoca tanto lo real como lo ideal, es decir, la imaginación está en capacidad de representar, mediante una misma figura, dos instancias que se nos muestran en una radical oposición susceptible de ser puesta en entredicho –¿acaso un asunto dialéctico?–.

También es legado griego de la relación memoria-imaginación lo planteado por Platón: con él asistimos a la representación de una cosa ausente, en donde la imaginación comprende la memoria. Por su parte, Aristóteles habla de la representación de una cosa percibida o aprendida, cuya imagen está en el recuerdo. La pregunta “el que ha aprendido una cosa y la recuerda, ¿no la sabe?” podría responderse si se tiene en cuenta que el recuerdo por sí solo no es garantía de saber, pues quizás esté en la perspectiva del aprendizaje. Así, hay diferencia entre aprender y saber; diferencia de la que es menester servir en el momento de hacer adelantos en torno al carácter de la investigación y su relación con este último.

“Falsedad”, “sin fundamento”, “fantástica” son algunas de las características que se le endilgan a la imaginación. En su cercanía con la memoria, algo de ella puede atribuírsele también; no obstante, como afirma Ricœur (2000), “debe procederse a la separación de la imaginación de la memoria,

en tanto la primera está dirigida a lo fantástico, la ficción, lo irreal, y la segunda, a la realidad anterior” (p. 123). Sin embargo, la supuesta diferencia se esfumaría —el asunto se complejizaría— si se pone de presente que la verdad tiene estructura de ficción.

Cercana a la imaginación se encuentra la invención. Uno de los autores que haría aportes al respecto sería Deleuze. Cuando atribuye a la filosofía —entendida como la amiga de la sabiduría— la labor de crear conceptos, está aludiendo a la necesidad de agotar los ya existentes, de acuerdo con las necesidades de la pregunta por la cual se está indagando. Este autor retoma a Nietzsche en la determinación de la tarea de la filosofía hecha por él:

Los filósofos ya no deben darse por satisfechos con aceptar los conceptos que se les dan para limitarse a limpiarlos y a darles lustre, sino que tienen que empezar por fabricarlos, crearlos, plantearlos y convencer a los hombres de que recurran a ellos [...] De lo que más tiene que desconfiar el filósofo es de los conceptos mientras no los haya creado él mismo (Deleuze y Guattari, 1993, p. 11).

Esta aclaración resulta pertinente en tanto se ha especulado significativamente en torno a la noción de invención, generando con ello repercusiones negativas a la hora de dimensionar su alcance. No se trata de inventar por inventar o simplemente sacarse de la manga supuestos referentes: es la pregunta fundamental del investigador la que lo lleva, después de haber agotado los existentes, a la creación conceptual —léase invención—. Esa pregunta es la que va abriendo el panorama, el campo de objetos, si se prefiere, por el que se trasegará.

En torno a esta perspectiva, algunas corrientes ejercen una crítica frente al hecho de descuidar “lo importante”: el acontecimiento, que pasa a ser reemplazado por las imágenes y los lugares que se rescatan, obviando lo memorable. Desde esta óptica, la imagen no está en capacidad de dar cuenta

de lo fundamental; por el contrario, puede derivar en un entrampamiento que desaparece el acontecimiento, que es el que tiene que ser recordado.

Con Freud, el hecho de oponer la ilusión a la realidad es ponerla en un mismo nivel de importancia, en tanto la ilusión incide en el ánimo y ese es ya un motivo para reivindicarla y darle la trascendencia que reclama en el plano psíquico, pues tal como nos ha sido impuesta, la vida nos resulta demasiado pesada, nos depara excesivos sufrimientos, decepciones, empresas imposibles. Para soportarla no podemos estar sin lenitivos: “No se puede prescindir de las muletas”, nos ha dicho Theodor Fontane. Las satisfacciones sustitutivas como nos las ofrece el arte son, frente a la realidad, ilusiones, pero no por ello menos eficaces psíquicamente, gracias al papel que la imaginación mantiene en la vida anímica.

Para Freud, el arte, la soledad, la religión, los dioses son creaciones humanas, cuya incidencia, para poder dimensionarse, debe ubicarse en el plano más amplio que proporciona la cultura, entendida esta como el conjunto de instituciones y producciones que distancian al hombre de sus antecesores –los animales– y regulan las relaciones entre los seres humanos. Cuando habla del “malestar en la cultura” se refiere, precisamente, a los obstáculos que se le presentan al hombre en su camino en procura de la felicidad, el fin último de la existencia humana. Este intento vano, en tanto imposible, tiene que ver básicamente con la búsqueda permanente de placer y con la evasión del dolor.

Al parecer, lo más relevante de la propuesta freudiana es entender que la importancia de la memoria no es el acceso a un archivo del pasado, sino la elaboración de las huellas mnésicas que asaltan a la conciencia sin aparente lógico; huellas que se esclarecen cuando la investigación del sujeto se inicia en la preocupación generada por una pregunta, a partir de lo que se repite y escamotea la armonía de la conciencia. Hay un más allá de la elaboración de la historia como pasada, es decir, de la historia objetivada, y es precisamente la elaboración que se hace de las huellas del presente. En

esta vía se puede entender la estructura planteada por Marx según la cual el sujeto es efecto de la historia: para entender lo que pasó es necesario leer el presente como huella del pasado, en tanto la elaboración de huellas permite construir la historia que determina el presente; para transformar tanto el pasado como el futuro. Ya no son las razones desde las coordenadas de la objetividad científica, sino desde la singularidad de la historia.

En la tarea de reconstrucción de lo pretérito, el hombre cuenta, además, con recursos a través de los cuales fijar ciertas impresiones –la cámara fotográfica, el fonógrafo, por ejemplo– que, de algún modo, materializarían imágenes de su vida, sin poder aparecer más que como prótesis de las que es necesario servirse, pero que de ningún modo son lo acontecido.

Otra afirmación interesante en la perspectiva de abonar el terreno de emergencia de la categoría “memoria” tiene que ver con la diferencia entre repetir y construir sentido, es decir, a la memoria que repite se opone la que construye sentido. Esa primera vía ha sido asumida, pregonada y avalada, entre otros, por algunos sistemas de educación que basan su hacer en la memorización de textos. ¿Acaso la memoria que aquí se aspira consolidar contempla la repetición como elemento constitutivo?; de ser así, ¿cómo sustentar su importancia?; es más, ¿valdría la pena hacerlo?; o, desde la otra perspectiva, ¿por qué y para qué volcar los esfuerzos por consolidar una memoria que, en lugar de repetir, construya sentidos?; ¿qué beneficios traería una decisión de este orden?; ¿valdría la pena preguntar por lo que se repite?...

Una diferencia más se encuentra del lado del hábito, en tanto, siguiendo a Ricœur, este es actual, vivido, no representado. Por esta vía podría colegirse, entonces, que la memoria está en estrecha relación con el pasado. Por ahí, seguramente, puede trazarse una conexión con la historia, es decir, con el tiempo, ya que esta última lo asume como un factor fundamental. Evidentemente, podría continuar complejizándose el asunto si se formularan preguntas en torno a la memorización de un hábito o al hábito de

recordar. Pero, en principio, al parecer valdría la pena rescatar la diferencia entre el hecho presente y el representado, es decir, vuelto a presentar, que se pone en evidencia una vez más; en últimas, más que memorizar o recordar es necesario elaborar: leer las huellas para construir sentidos.

Desde otra perspectiva, la memoria, según Richard (s.f.), puede entenderse del siguiente modo:

Es un proceso de reinterpretación del pasado que deshace y rehace sus nudos, para que se ensayen nuevos sucesos y comprensiones. Es la laboriosidad de una memoria insatisfecha, la que no se da nunca por vencida, la que perturba la voluntad de sepultar oficialmente el recuerdo como depósito fijo de significaciones inactivas: una memoria tironeada entre la petrificación nostálgica del ayer en la repetición de lo mismo, y la coreografía publicitaria de lo nuevo que se agota en las variaciones fútiles de la serie-mercado.

Martín-Barbero (s.f.) menciona el riesgo de convertir el pasado en un pastiche de la memoria: hechos, acontecimientos, textos y estilos que se mezclan descuidadamente, sin una articulación con el contexto que los vio emerger y que, de algún modo, los hizo posibles: “Un pasado así no puede iluminar el presente, ni relativizarlo, ya que no nos permite tomar distancia de la inmediatez que estamos viviendo, contribuyendo así a hundirnos en un presente sin fondo, sin piso y sin horizonte”.

Al parecer, resulta pertinente hacer una anotación en torno al olvido, en tanto este no puede ser asumido como una patología o una disfunción, sino como el reverso de la memoria misma. Si bien es cierto la memoria nos abre el acceso al pasado, esta no es lo acaecido: se trata, simplemente, de una de sus significaciones, y ahí el olvido tendría un lugar de importancia en tanto aportaría o sustraería elementos a lo evocado, constituyéndolo a su vez. El olvido podría aparecer como salida, como posibilidad de borrar hechos acaecidos que no quieren ser recordados: ¿olvidar para poder

continuar o, acaso, para plantear una relación íntima y dialéctica con la memoria?, ¿sería factible ubicar un límite preciso entre uno y otro?, ¿no son, en ese sentido, “lo mismo”? “Lo ahistórico y lo histórico son por igual necesarios para la salud de los individuos, de los pueblos y de las culturas” (Nietzsche, 2007, p. 55).

Los marcos sociales que Halbwachs defiende para la memoria quizá estén en solidaridad con los planteamientos freudianos que señalan que la sustitución del poderío individual por el de la comunidad representa el paso decisivo hacia la cultura, en tanto la comunidad restringe las posibilidades de satisfacción de aquel: por la vía de la cultura, no queda duda, la comunidad ejerce preponderancia frente al individuo. Para Halbwachs es el grupo el que aparece como la instancia que hace posible el recuerdo. La relación permanente con los recuerdos hace factible que el recuerdo evocado se construya bajo un fundamento común; pareciera que el recuerdo solo fuese posible mediante la ratificación, la cual es dada por esos otros, como si entre todos la aprobación general diera una suerte de legitimidad a los recuerdos –sin dejar de lado los olvidos–, a esos datos que aparecen y que solo los demás pueden avalar. Desde esta perspectiva, es por la vía del reconocimiento que puede ser posible –y las más de las veces, necesario– la reconstrucción de la memoria.

En otro momento, Freud analiza el duelo y la melancolía. Este autor relaciona los síntomas histéricos, en cuanto síntomas mnésicos, con los monumentos que adornan nuestras ciudades, donde estos últimos aparecen como respuesta a la pérdida. El trabajo de duelo es coextensivo a la empresa psicoanalítica como renuncia y resignación que culmina en la reconciliación con la pérdida.

En cuanto a la memoria colectiva, como lo sostiene Halbwachs (2002), se puede hablar, en sentido analógico y en términos de un análisis directo, de traumatismos colectivos, de heridas de memoria colectiva que se han ido almacenando en archivos y cuyas heridas simbólicas exigen curación. Con

Freud podríamos entender que los trastornos de la memoria no solo son sufridos, sino que también somos responsables de ellos.

Volviendo a pensar en el plano de la cultura, quizás en consonancia con los planteamientos de Halbwasch, puede plantearse que la búsqueda del placer individual admite calificarse de egoísta, mientras que el anhelo de fundirse con los demás en una comunidad sería altruista, cultural, limitado a instituir restricciones. Podría parecer que la creación de una gran comunidad humana se lograría con mayor éxito si se hiciera abstracción de la felicidad individual. De este modo, el proceso evolutivo del individuo puede tener rasgos particulares que no se encuentran en el proceso cultural de la humanidad; el primero solo coincidirá con el segundo en la medida en que tenga por meta la adaptación.

Referencias

- Borges, J. (2011). *Inquisiciones. Otras inquisiciones*. Bogotá: Géminis.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Georges, J. (1998). *La escritura, memoria de la humanidad*. Barcelona: Gallimard.
- Goloboff, M. (1998). *Julio Cortázar. La biografía*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Guattari, F. (1996). *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-Textos.
- Halbwachs, M. (2002). Fragmentos de la memoria colectiva. *Revista de Cultura Psicológica*, 1(1). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Psicología.
- Larrosa, J. (2003). *La experiencia de la lectura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Linares, J. B. (Ed.) (1988). *Nietzsche. Antología*. Barcelona: Península.
- Martín-Barbero, J. (s.f.). *El futuro que habita en la memoria*.

- Nietzsche, F. (2006). *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. Buenos Aires: Zorzal.
- Ong, J. (2000). *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, P. (2007a). Experiencia e institución: ¿significantes conjugables? *Nodos y Nudos*, 23. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Reyes, P. (2007b). Hacia la consolidación del significante sujeto. En *Los maestros cuentan... experiencias de ser*. Bogotá: Escuela Normal Superior Nuestra Señora de la Paz.
- Richard, N. (s.f.). Oílicas de la memoria y técnicas de olvido. En *Residuos y metáforas. Ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la transición*. Santiago: Cuarto Propio.
- Ricœur, P. (2000). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Sánchez, D. (2000). La tiranía del espíritu y sus formas: Nietzsche y el problema de la violencia. En *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*. Madrid: Huerga y Fierro.
- Sontag, S. (2007). *Contra la interpretación y otros ensayos*. Barcelona: Mondadori.