

C.2

taller de letras

Confe. Univ. Cat. de Literatura, nov. 2012.-



PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DE CHILE
FACULTAD DE LETRAS

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES
BIBLIOTECA EUGENIO PEREIRA SALAS

49

De memorias, desmemorias y antimemorias On Memories, Unmemories and Anti-memories

Abril Trigo

The Ohio State University
trigo.1@osu.edu

Este ensayo investiga el papel que juegan las distintas memorias en la constitución de la identidad, que surge en la identificación del individuo, interpelado como sujeto, a un imaginario social. La sujeción al orden simbólico es solo explicable como parte de una economía libidinal: es el placer de responder al llamado del orden y de sentirse parte de él lo que legitima la autoridad del imaginario social. Este dispositivo se sustenta en la memoria histórica, montaje pedagógico manufacturado por equipos letrados para legitimar los orígenes, generalmente espurios, del estado nacional. Cuando, bajo la traumática experiencia del neofascismo, la globalización o la diáspora transnacional el imaginario social y la memoria histórica entran en crisis, renacen viejas memorias culturales y se propagan nuevas antimemorias, determinando un nuevo escenario en la lucha por la memoria.

Palabras claves: Identidad, imaginario social, memoria histórica.

This essay analyzes the role played by different memories in the constitution of identity, which arises through the identification of the individual, interpellated as a subject, to the social imaginary. The submission to the symbolic order is only understandable as part of a libidinal economy: it's only the jouissance obtained by the subject through this identification what ultimately legitimizes the authority of the social imaginary. This mechanism is sustained by historical memory, a pedagogical assemblage manufactured by lettered intellectuals to legitimize the characteristically spurious origins of the nation-state. When, under the trauma of neofascism, globalization or transnational diaspora, both the social imaginary and the historical memory come into crisis, old cultural memories are reactivated and new anti-memories burgeon, signaling a new scenario in the struggle for memory.

Keywords: Identity, social imaginary, historic memory.

La identidad es una paradoja. Aun cuando individual, se realiza solamente en lo social, en la interrelación subjetiva, mediada por el lenguaje y la cotidianidad, entre el individuo y el grupo, lo que implica que es un artificio discursivo de efecto retroactivo. Viscoso enmadejamiento de **libido y política**, este sentimiento de estar aparte de los otros y ser parte de los otros es el incierto desenlace de un proceso que comienza cuando el niño elabora su imagen de sí mismo en lo que podría ser el primer acto de socialización. La psicología, desde Freud en adelante, ha distinguido dos instancias, sucesivas y complementarias, en la formación de la identidad: la identificación constitutiva, también llamada proyectiva o primitiva, y la identificación constituida, o introyectiva, ya madura. La identificación constitutiva, en la cual los objetos aún no se diferencian del sujeto, corresponde a la simbiosis masiva del infante con la imagen materna que desearía ser: constituye el *yo ideal* del Imaginario lacaniano. La identificación constituida, por su parte, **corresponde a la identificación del individuo con el punto de vista desde el cual se siente observado pero que adopta como propio**: constituye el *ideal del yo* de lo Simbólico lacaniano. Es entonces cuando la imagen del yo rebota en un punto simbólico puramente virtual, que coincide no con lo que el individuo ve, ni con la manera en que los otros lo ven, sino con la manera en que el individuo se ve en la mirada del Otro. De este modo la identidad, que carece de existencia real, resulta de una operación psicosocial, una imagen que el individuo proyecta en un punto virtual y recibe de vuelta convertida en realidad: es el tejido simbólico por el cual accedemos a lo real.

Teniendo en cuenta esta **sobredeterminación psicosocial**, León y Rebeca Grinberg proponen un modelo teórico según el cual la identidad se forja en una intrincada trabazón de vínculos espaciales, temporales y sociales. Mientras la integración espacial comprende la relación de las distintas partes del cuerpo con el sentimiento de individualidad, y la integración temporal une las distintas representaciones del yo en el tiempo, otorgándole continuidad y sentimiento de mismidad, la integración social hace posible el sentimiento de pertenencia. Esta triple integración registra la recíproca **sobredeterminación** entre sujeto y sociedad, pero también la conformación dialéctica de la identidad entre permanencia y cambio, rigidez y plasticidad, estabilidad y transitoriedad, mismidad y alteridad. Porque si la identidad permite permanecer el mismo a través de los avatares de la vida, esa permanencia es sólo posible en la asimilación de los cambios y la incorporación del diferir. El sujeto, inmerso en lo social, está sometido a un campo de fuerzas centrífugas y de resistencias centripetas que lo hacen girar, y mientras gira, va desplegando su **identidad**.

Sujeto, Estado e imaginario social

El carácter tautológico de la identidad es captado con candor en la repuesta telefónica: "soy yo". Ya Heidegger observaba cómo la fórmula identitaria por excelencia ($A \text{ es } A$) produce y escamotea la repetición de lo mismo ($A = A$). **Claro**, la tautología se viene al suelo al ponerla al trasluz de la materialidad histórico-social, lo cual comprueba, según Benjamin, que esta concepción de la identidad, núcleo duro del pensamiento occidental, es simplemente un **truismo**.

De acuerdo a Žižek, **esta idea** de la identidad como la identidad-de-lo-mismo revela la coincidencia del yo con el lugar vacío de su significación, lo que explica que siempre recurramos a la noción de identidad cada vez que el objeto no puede ser **nombrado**. Žižek proporciona el estupendo ejemplo "la Ley es la ley". Buen ejemplo de ideología en estado puro, claro, pero también de cómo la economía tautológica de la identidad revela que esta, en última instancia, **carece de sustancia, es puro valor de cambio escamoteado como valor de uso**. Siguiendo la misma lógica del capital y la mercancía, el valor de la identidad es una pura relación de intercambio, un signo vacío cuyo significado depende de las contingencias del mercado de capital simbólico.

La clave de esta paradoja podría encontrarse en el proceso de identificación mismo, cuya especularidad se hace inteligible si recurrimos al concepto de **interpelación** de Althusser, que cumple una doble función: reproducir la hegemonía ideológica y transformar al individuo interpelado en sujeto, un sujeto subalterno y heterónimo que se identifica con la formación discursiva que al de-nominarlo lo constituye como tal. En esencia, la **interpelación althusseriana** designa un proceso de reconocimiento ideológico basado en el desconocimiento de que se trata de un acto: para sentirse interpelado y devenir sujeto, el individuo debe sentirse "elegido" por el "llamado" de la ideología, sin advertir que en realidad es él mismo quien instaura, en el acto de identificación, la primacía de la ideología en forma retroactiva. Todo con el indeliberado, inconsciente propósito de ocultar la pavorosa verdad de que su **identidad** es apenas un gesto, el acto arbitrario y contingente de la identificación. Es el mismo sujeto quien autoriza, al comportarse como súbdito, la autoridad del imaginario social. Sujeción deseada, por supuesto, porque el sentimiento de pertenencia produce placer y el sujeto sólo es en plenitud en y por el placer, la *jouissance* donde encuentra su siempre imposible *Dasein*. Alusiva y elusiva, la *jouissance* **constituye**, de este modo, la sustancia de toda ideología, que no es, en última instancia, sino una perversa fuente de placer.

Este es el campo de lucha del imaginario social, que no suministra una imagen de la realidad, sino la realidad misma. **Repositorio de imaginemas** –significantes vacíos y flotantes que suturan al individuo a la institucionalidad social– el imaginario social, así como su contraparte, la imaginación radical, no es una creación indeterminada y ex-nihilo, sino una **fabricación retroactiva que se vive como si fuera más real que lo real**, aunque esto no se sepa y precisamente porque no se lo sabe. Ni estrictamente simbólico –aun cuando requiere de lo simbólico para materializarse– ni exigentemente real, y menos aún racional, el imaginario social dispone las redes simbólicas que confieren sentido a cada formación **cultural**. Interpelado como sujeto, el individuo va identificándose con el imaginario social, cuya función primordial es moldearlo y adaptarlo a un "nosotros" colectivo y vacío. Interpelación que no puede operar exclusivamente en el plano simbólico, ya que tiene que estimular un más oscuro mecanismo libidinal para generar el placer que liga a los individuos en torno a una fantasía colectiva.

En esto consiste la identidad nacional, que como cualquier otra forma de la identidad es una estructura relacional que marca la diferencia con lo otro, lo foráneo, lo ajeno, y coincide con el acto de su enunciación, pues no es en

el nombre, sino en el acto de la nominación –que debe ser necesariamente olvidado– donde reside la identidad nacional. Necesariamente olvidable, por supuesto, porque los cimientos del Estado-nación, como los de la Ley, descansan en la amnesia intencional de un acto de violencia y usurpación originario. De un acto de barbarie. Y he ahí la paradoja de toda identidad, pues si la comunidad se identifica con sus tradiciones inventándolas en forma retroactiva, y si de preservarse se trata, ha de borrar en el mismo gesto toda huella del acto de invención.

La memoria histórica y las memorias culturales

Concentrémonos en la memoria construida por agentes sociales concretos bajo circunstancias históricas concretas, que por lo mismo ha de ser entendida como un campo cognitivo, intersubjetivamente construido, socialmente instituido y emocionalmente encarnado, de lucha social, política y cultural. Sería útil distinguir la clásica distinción de Halbwachs entre la memoria social o colectiva, una trama oral y cotidiana producida por y productora de una comunidad, cuya sustancia son las tradiciones, y la memoria histórica, de hecho un oxímoron, puesto que la historia no comenzaría hasta el momento que la tradición termina y la memoria colectiva comienza a descomponerse. La transición de la memoria colectiva a la memoria histórica debería registrar, de acuerdo a Toennies, el pasaje de la vida comunitaria tradicional (*Gemeinschaft*) a la sociedad contractual moderna (*Gesellschaft*). Richard Terdiman está en lo cierto al señalar que la dicotomía *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* capta incomparablemente la crisis de la memoria en la época moderna.

La crisis de la memoria premoderna, entonces, se habría resuelto con la invención de una memoria instrumental, histórica y literaria, erigida sobre las ruinas de la memoria colectiva y con el explícito propósito de borrar sus trazas, vaciar la historia de la *Jetztzeit*, la presencia del ahora, y sustituirla por una temporalidad acumulativa, homogénea y vacía cuyo corolario vendría a ser el Estado-nación moderno. Con el desarrollo del capitalismo industrial y la sociedad de consumo se iría superponiendo a esa memoria histórica y literaria, manufacturada por equipos letrados, una nueva memoria instrumental, mediática, consumista y pop que guarda relación con lo que Renato Ortiz ha llamado "memoria internacional popular".

La memoria histórica es un montaje literario y pedagógico que se apoya en la moderna disciplina de la Historia para llevar a cabo el más brutal disciplinamiento de las siempre plurales memorias culturales, y con el fin de reconstruir orígenes, oblitera su génesis y las deshistoriza. De modo similar, la memoria pop global que hoy día todo devora, es una máquina deseante, mercantil y mediática, de reproducción simbólica y material del consumo social. Indudablemente, tanto la memoria histórica como la memoria pop global son necesariamente, ambas, producto de la cultura, como toda memoria. La diferencia consiste en que cobran materialidad bajo diversos regímenes de producción, circulación y consumo. Mientras la memoria histórica es reproducida por los aparatos ideológicos del Estado y promueve, en consecuencia, un imaginario nacional, la memoria pop global es producida y distribuida por los medios masivos de comunicación vinculados al gran capital transnacional y difunden un imaginario global.

Las memorias culturales, en cambio, se urden en la experiencia vivida y la vida cotidiana de la gente, como dice Martín Barbero, y a diferencia de la memoria histórica y la memoria pop global, no son memorias para usar, sino la sustancia de la que estamos hechos, y ponen en escena la diaria representación de los residuos, muchas veces reprimidos, de memorias soterradas cuya irrupción intermitente e intersticial desestabiliza la homogeneidad instrumental tanto de la memoria histórica nacional como de la memoria pop global. La pregunta es ¿cuándo y cómo salen a la luz estas memorias culturales sumergidas? Aquí es donde entra el olvido.

Nietzsche, a quien es imprescindible volver siempre que se discute este tema, distingue entre el olvido humano, que implica una actividad consciente, y el olvido animal. Abrumado por un exceso de memoria histórica que obsede y obnubila su capacidad para actuar, el hombre moderno habría inventado el tradicionalismo para evitar el permanente olvido de las tradiciones; el animal, en cambio, rumia su indiferencia en la duración pura. La distinción importa, pues de acuerdo a ella la felicidad no se obtendría en el olvido, sino en el poder olvidar: en el acto voluntario de olvidar, lo que excluye indudablemente toda forma socialmente inducida de la amnesia.

De los tres modelos historiográficos que Nietzsche reconoce –historia monumental, historia de anticuario e historia crítica– interesa aquí fundamentalmente la primera, porque coincide con la historiografía fundacional al servicio de los imaginarios nacionales. Es a esta historiografía a la que Carlyle (un pasado heroico, grandes hombres, acontecimientos gloriosos: el capital simbólico de la nación) a la que apela Renan en su clásico ensayo, destacando la función que adquiere en ella el olvido selectivo de acontecimientos traumáticos. Esta amnesia, que para Renan es necesaria con el fin de dar legitimidad a dicha historia, para Nietzsche constituye un crimen. Si el olvido voluntario es imprescindible para la vida, para la acción, para la libertad, la amnesia inherente a toda historia monumental es un olvido compulsivo, una "amnesia de la génesis", dijera Bourdieu.

El sentido político y la función social del olvido, entonces, se definen en relación a las circunstancias históricas. Si la pedagogía de la memoria histórica se sustenta en la amnesia de su génesis, el olvido voluntario pone en funcionamiento una memoria proactiva que suprime la monumentalidad de la Historia en la práctica cotidiana de las memorias culturales. Dicho de otro modo, la amnesia compulsiva es al imaginario social lo que el olvido voluntario es a la imaginación radical. Saber olvidar es también una forma de afirmar la vida día a día. A diferencia de la amnesia social, que implementa la tachadura selectiva y pedagógica de acontecimientos históricos, el olvido voluntario promueve una historización de la historia, poniendo de relieve su materialidad discursiva y permitiendo así recuperar las huellas de lo diferente en la trama del discurso. Por ello, nos advierte Nietzsche, es importante saber cuándo es tiempo de olvidar y cuándo de recordar.

La terapéutica del olvido es un componente básico en el equilibrio psicológico del sujeto y una especie de bisagra entre el individuo y la sociedad. Lo que en el plano social puede ser razonable adquiere en la psiquis individual una terrible materialidad, como esa carta, hallada por acaso entre papeles viejos,

o esa foto casi velada, fragmentos de lo Real que parecían enterrados pero irrumpen de pronto y destrozan la realidad en pedazos; huellas del pasado que quizá no queremos recordar, que escogemos olvidar simplemente porque es demasiado doloroso, y que cuando emergen nos obligan a racionalizar su imposible racionalización para poder olvidarlas y seguir adelante. Lo mismo ocurre en el plano social. La **anamnesia** exigida por las organizaciones de derechos humanos y de familiares de desaparecidos demanda tanto el **olvido voluntario como rechaza la amnesia compulsiva impuesta oficialmente**: sólo el ritual del duelo hará posible el necesario olvido terapéutico. El recuerdo de los desaparecidos nos acosa porque se nos ha bloqueado la posibilidad de recordarlos, porque no se les ha enterrado como dios manda, y su retorno indica que el trauma de su desaparición no ha sido adecuadamente integrado en la memoria cultural. Su retorno es síntoma de una úlcera abierta en el tejido social y en la memoria cultural. Es la angustia de Antígona frente a los restos insepultos de Polinices.

El neofascismo y la crisis de la memoria

El propósito fundamental de las dictaduras neofascistas era imponer la estabilidad social y política necesaria para llevar a cabo la modernización neoliberal, aun cuando esgrimieran una retórica ultranacionalista de corte falangista y se ampararan en la Doctrina de la Seguridad Nacional pergeñada por el Pentágono. Las políticas neoliberales abrieron un proceso de privatización y desnacionalización aún inconcluso, debido a la solidez de muchas empresas estatales pero también a la pervivencia de ciertos núcleos duros de los imaginarios nacionalistas liberales que entraron en crisis.

Pero el fascismo primero, y el neoliberalismo después, desataron una crisis cultural mucho más profunda que la mera ruptura del orden institucional, una crisis que alimentó la nostalgia por los decrépitos imaginarios nacionales liberales, en los cuales nadie creía ya aunque todos quisieran creer, y la añoranza por los fracasados contraimaginarios de los 60. Anonadada por una realidad que no podía explicar con las fórmulas de antaño y carente de un proyecto alternativo frente a "la nueva derecha", la izquierda vio erosionar su legitimidad frente al proyecto neoliberal, en tanto protagonizaba una doble crisis de representación, en sentido político y simbólico, que traspuso la lucha hegemónica, una vez más, del terreno político al cultural. Como resultado, se desató una triple crisis de hegemonía: crisis institucional, del imaginario social y de agencias culturales que abrió las puertas a una suerte de hegemonía negativa del imaginario neoliberal.

En el caso uruguayo, al menos, la debacle del imaginario nacional facilitó la emergencia, en la vida cotidiana, de actores sociales y prácticas culturales que **desterritorializaban** la cultura hegemónica, al tiempo que se consolidaba el modelo neoliberal. En este clima de modernización exasperada, el derrumbe del imaginario nacional propició la proliferación de voces subalternas hasta entonces inaudibles y la constitución de nuevas articulaciones sociales y culturales, para escándalo de nacionalistas nostálgicos y yuppies criollos. Los primeros, sobrevivientes de una **cultura residual**, presenciaban atribulados la descomposición de su mundo; de derecha o izquierda, conservadores o liberales, tradicionalistas o (neo/pos/para) marxistas, se mostraron incapaces

de ir más allá del caduco imaginario nacional. Los segundos, embriagados en una subcultura neoliberal, dinámica y feroz, se entregaron con ardor al consumo de la cultura pop global. En esa coyuntura, fueron primordialmente sectores juveniles y grupos marginados, amputados del pasado, excluidos del presente y privados de futuro, quienes comenzaron a recobrar, en un salto mortal en el olvido, los vestigios de reprimidas memorias culturales.

Si algo hemos de agradecer a las dictaduras neofascistas y las posteriores restauraciones democráticas, entonces, es haber colocado la cuestión de la memoria precisamente en el centro de la problemática social. Con el fin de instalar el modelo neoliberal, ambos regímenes implementaron políticas del olvido, reconociendo implícitamente que la memoria es un campo de lucha política, cuyo control es vital para el ejercicio efectivo del poder. Si tanto el neofascismo como las neodemocracias implementaron políticas del olvido orientadas a desmovilizar la sociedad, la recuperación de la memoria se tornaría un objetivo político central. Pero, ¿de qué memoria o memorias se trata?

Si la memoria histórica nacional había sido forjada sobre el olvido de su propia historia, de sus propios crímenes, de su propia construcción mitopoiética, la política de la amnesia impuesta por el neofascismo intentó restaurar la monumentalidad de la memoria histórica, amenazada por entonces por el revisionismo histórico de izquierda. La memoria histórica neofascista fue impuesta doctrinariamente, pero también apuntalada en el olvido compulsivo de todo cuestionamiento a la memoria histórica. Esta campaña ideológica constituye quizás el acontecimiento más traumático en la historia uruguaya moderna, no por lo que pretendía hacer olvidar, sino por lo que obligó a recordar, en la medida que puso al desnudo, contra todo pronóstico, los soterrados orígenes históricos de la memoria histórica. Pues para silenciar toda crítica de la misma, el neofascismo se vio obligado a transgredir valores centrales del imaginario liberal nacional al incurrir en la tortura, la desaparición, el exilio. Esta violencia produjo fracturas irreversibles en el imaginario social, demostrando que el neofascismo y su política del terror no era un fenómeno extrínseco a la cultura uruguaya, sino **su lado oscuro**, manifestación de la **barbarie largamente embozada bajo formas civiles, civilizadas, democráticas**. En una palabra, al pretender restaurar coactivamente la menguada monumentalidad de la memoria histórica, el neofascismo expuso hasta la médula la historicidad de sus fundamentos imaginarios; es decir, que la nación no es más que una fabricación narrativa instituida a posteriori sobre la imposición de la amnesia de sus crímenes y la borradora de su artificiosidad. Más tarde, y ya bajo la democracia restaurada, este proceso se profundizaría aún más. El consenso en la amnesia y la coartada del silencio lastimarían la sociedad de mala conciencia.

Esta amputación de las memorias culturales condujo a una desconstrucción de los mecanismos de producción identitaria. En forma similar a la disociación psicosocial experimentada por exiliados y migrantes, embarcados en una **aventura traumática** y privados del halo protector del imaginario nacional, los **inexiliados** también se sintieron suspendidos entre un **pasado perdido y un presente alienado**, desarraigados y enajenados de una sociedad que no podían reconocer como propia. Dos veces huérfanos, enfrentaban a diario lo

sinistro. Algunos, sobre todo los mayores, se refugiaron en la melancólica evocación del imaginario nacional; otros, mayormente los jóvenes, para quienes ese imaginario significaba poco, radicalizaron su extrañamiento, adoptando una posición escéptica, nihilista, tomando distancia tanto de la nacionalidad como de la ideología neoliberal. Oprimidos por la pedagogía de la memoria histórica neofascista y destituidos de la memoria cultural, los jóvenes inxiados estuvieron en condiciones de elaborar una antimemoria montada a contrapelo del sentido común desde la praxis cotidiana. Una memoria crítica erigida no sobre el recuerdo de la memoria histórica, ni tampoco sobre el recuerdo de su amnesia fundacional, sino sobre la actuación del recuerdo y la coacción del olvido. Sólo quienes comprendieron que no había manera de escapar a las trampas de la memoria estuvieron en condiciones de liberarse de la instrumentalidad de toda memoria. Desde esa posición de alteridad radical, levantaron sus antimemorias contra las políticas de la amnesia y contra toda mistificación de la memoria. Forjaron así una memoria negativa, tangencial, que permitió recordar no lo olvidado, sino el proceso mismo y la instancia de la amnesia. Una memoria crítica que exigió recordar que toda memoria también es, antes que nada, documento de un olvido.

El imaginario global y la lucha por la memoria

Hoy, bajo la globalización, estamos experimentando otra brutal borradora de memorias, muy particularmente de las memorias históricas nacionales, que son literalmente arrumbadas en el basurero de la historia, para ser sustituidas a la rápida por la memoria pop global, cuyo propósito es promover el consumo, principalmente el consumo simbólico, que por su misma lógica se consume al instante. Subsumido a la lógica de la mercancía, el consumo de memorias, como la historia misma, va siendo relegado a formas banales de la nostalgia.

Estamos ante un nuevo régimen de administración de la memoria que revela el pasaje de las políticas de la memoria implementadas por los estados en la época moderna a una economía política de la memoria, de modo que las memorias, convertidas en mercancías, resultan reguladas por la lógica del capital. Todo esto ha acicateado la lucha por la memoria, así como el resurgimiento de memorias culturales largo tiempo soterradas. Pero esto ha llevado, asimismo, a diversas reificaciones de la memoria, mistificada a menudo como reducto incontaminado de lo auténtico, alimentando nacionalismos, fundamentalismos y xenofobias de variado pelaje.

La globalización constituye un nuevo régimen de acumulación de capital, flexible y combinado, que articula la explotación del trabajo (sobre todo en la periferia pero también en los centros) con la explotación del consumo (sobre todo en los centros pero también en las periferias), y la producción a escala de bienes materiales con la producción segmentada de bienes simbólicos. Esta reconversión del régimen fordista determina un sistema en el que economía, política, sociedad y cultura parecen integrarse en una totalidad que vuelve inoperante la distinción entre lo material y lo simbólico, base y superestructura, realidad e ideología, puesto que la ideología se ha enquistado a la forma de la mercancía-signo que satura y regula el sistema. La cultura, ya sea como información, know-how, software, patentes u otras

formas de propiedad intelectual, pero también como memoria, experiencia y saber colectivo, deviene una de las fuentes principales de capital variable y un medio decisivo de producción. Hoy, si el trabajo sigue siendo la fuente principal de creación de valor, extraído a escala global en la forma de plusvalía, el consumo, y particularmente el consumo de bienes simbólicos, ocupa un lugar fundamental como fuente indirecta de creación de valor y como fuente directa de creación de *jouissance*, apropiado como *plus-de-jouir*.

Y esto me trae al punto que me interesa destacar. Existe cierto consenso en cuanto a que la globalización lleva a cabo un etnocidio mundial, aniquilando culturas subalternas y memorias locales. Esto ocurre, a mi entender, debido a la mercantilización de la subjetividad, el tiempo y la experiencia, el cuerpo y los afectos, la salud y la felicidad a la lógica de la mercancía-signo, proceso sólo posible gracias a la incorporación de países, pueblos y culturas a un mercado de trabajo y de consumo global. Y las mercancías no tienen memoria, o son, en todo caso, portadoras de una memoria *ersatz*. Las mercancías ocupan un presente absoluto, aun cuando ofrezcan la satisfacción de deseos a futuro. En ese sentido, tanto las memorias culturales, como las nacionales incluso, obstaculizan la libre circulación de imágenes, deseos, valores y memorias promovidos por el imaginario global, en cuanto religan al individuo a una trama simbólica y afectiva que hace irrelevante o, subsidiario al menos, el consumo. El capital precisa individuos absorbidos por el presente, obsesionados con la satisfacción inmediata del deseo. El consumidor ideal carece de pasado.

Engarzada entonces a la cultura pop global, se despliega e instala en forma progresiva una memoria amnésica –hedonista, inmediateista, nihilista y cínica– que arrasa tanto con las memorias culturales como con las memorias históricas, sustituyéndolas por un difuso sentimiento de nostalgia de orden vicario que se manifiesta en las modas retro, el gusto por los *oldies* y la disneyficación de la historia. Afianzada mediante el olvido selectivo de memorias anteriores, como toda memoria, la memoria pop global instrumentaliza un nuevo orden social cuyo núcleo duro, irreductible, es la forma abstracta y vacía de la mercancía y el signo. Así como la memoria histórica realizó en su momento el disciplinamiento de las siempre plurales memorias culturales con el fin de homogeneizar una población heterogénea, la memoria pop global lleva a cabo una mayor y más profunda supresión de las memorias locales, regionales y nacionales, y con el fin de horadar la densidad de la historia borra sus pliegues y sus contradicciones, achatándola en un presente eterno, inmutable, final, donde sólo subsiste el placer del consumo y la seducción del significante. Esta memoria pop global está al servicio de un imaginario globocéntrico que condensa las fantasías cosmopolitas de la utopía realizada, una utopía sin topes, dice Bauman, que garantiza la felicidad al instante.

La migrancia transnacional y la deslocalización de la memoria

Promovida por la necesidad de mano de obra barata del nuevo régimen de acumulación flexible y combinado, la erosión de las fronteras y las soberanías nacionales y la revolución tecnológica en las comunicaciones y el transporte, la migrancia y la diáspora transnacionales –que invierten las

rutas migratorias modernas y generan nuevos modos y experiencias del migrar- desterritorializan individuos que quedan así expuestos a una aún mayor erosión de sus memorias culturales. Sin perder de vista las notables diferencias entre exiliados, refugiados y migrantes, toda migración implica un doloroso proceso de transculturación de culminación incierta; una experiencia traumática cuyos efectos, no siempre visibles, promueven una profunda crisis de la identidad. Los migrantes de hoy, provenientes de regiones periféricas, neocoloniales o poscoloniales, están dispuestos a arrostrar los riesgos más atroces con el fin de vivir en el primer mundo, aunque sea en forma ilegal, en un limbo afectivo e imaginario donde prima la experiencia cotidiana de la marginalidad y la incertidumbre de la permanencia. Esa es la marca fundamental de la migrancia y la diáspora transnacionales. Mientras los inmigrantes de antaño, una vez procesado el duelo por la pérdida, se adaptaban y asimilaban a su nueva condición, los migrantes transnacionales parecen habitar una tierra de nadie. Acosados por ambiguos sentimientos de éxito y fracaso, experimentan su transitoria, transitiva condición, desde una encrucijada sin retorno. ¿Qué efectos tiene sobre la identidad la diáspora transnacional? ¿Qué papel juegan los millones de migrantes en esta discusión sobre la memoria?

Indudablemente, el pasado resulta de una operación retrospectiva; su sentido y su veracidad son formulados desde el ahora, lo cual confiere a la memoria su índole simultáneamente analéptica y proléptica: mira al atrás soñando hacia adelante, como el ángel de Klee. Del mismo modo, las memorias culturales, como toda memoria, son efecto de prácticas intersubjetivas de significación, un compuesto entre la conciencia del presente y la experiencia del pasado. La subjetividad, por ende, se constituye en la intersección del tiempo y el espacio, no en tanto categorías abstractas, sino como materialización de la praxis social aquí-ahora y el ejercicio de la memoria sobre el entonces-allá.

Saturados de elementos imaginarios y simbólicos, los espacios amarrados a las memorias culturales abrevan de la historia, individual y colectiva. Están vivos, nos hablan, porque tienen un cogollo afectivo, ya sea la cama, el cuarto, la casa, la plaza, la iglesia o el camposanto. En ellos se localiza la pasión, la acción, la vida. El tiempo. La casa en la memoria y la memoria como casa de que habla Bachelard, nuestro rincón del mundo, nuestro primer universo, esa región lejana donde la memoria y la imaginación permanecen asociadas y donde prima el espacio. Esta es la paradoja de la memoria, cuya forma es el tiempo, pero un tiempo desmaterializado, despojado de densidad y de textura, carente de duración en el sentido bergsoniano, por lo cual es sólo aprehensible mediante su anclaje en lo espacial. Donde el inconsciente reside. Puede ser una casa, una calle o un barrio, un rostro o un objeto, un sabor o un aroma, sin duda una voz, donde descansa el verdadero sentido del lugar, del hogar, de la patria, del pago. Ese es el objeto nostálgico del migrante, siempre cerca y tan lejos, suspendido en la memoria como puro deseo. No es el país que fue, tampoco al que van a volver. Es todo eso pero mucho más. Es la tierra que pobló la infancia, el pasado que pasó, pero también el pasado que no fue, las fantasías que soñaron, que los soñaron y que siguen soñándolos.

Es esta interpelación de la memoria por las circunstancias concretas del aquí-ahora lo que activa las experiencias del entonces-allá, generando lo que Benjamin denomina imágenes dialécticas, cuando lo que ha sido se funde de improviso con el ahora en un destello del cual se desprende una constelación de imágenes. Es en la confluencia del presente del ahora (*Jetztzeit*) con el pasado de la experiencia acumulada (*Erfahrung*) donde se produce la experiencia vivida como duración (*Erlebnis*): como presente concreto. La experiencia vivida es la duración de la memoria en el presente del ahora: es la confluencia del ser con el devenir. En esa encrucijada se ubican las memorias culturales, lo primero que pierden y que buscan recuperar los migrantes, refugiados y exiliados en la diáspora. Sensación de extrañamiento y disociación psicológica que hace que el migrante se sienta siempre en tránsito, suspendido entre dos mundos. Esto se debe a la incertidumbre social y la inestabilidad económica, sin duda, acrecentadas por la arbitrariedad de las leyes, las mil formas de la discriminación y la explotación laboral, pero también a la creencia de que el regreso a casa está siempre al alcance de la mano. El sentimiento de desarraigo, de vivir en una tierra de nadie, entre un pasado perdido y un presente aún no plenamente asumido, se vuelve su segunda piel. Perdido en la temporalidad abstracta del capital global, y alienado en un espacio social que le es siempre ajeno, el migrante desarrolla poco a poco una suerte de bifocalidad, necesaria para negociar cada acto, diseñar estrategias cotidianas y dar sentido a prácticas en las cuales convergen el aquí-ahora de las experiencias vividas con el entonces-allá de las memorias culturales. Esta tensión genera una id/entidad dividida y esquiza; una id/entidad flexible pobremente ajustada al régimen de acumulación flexible del capital transnacional; una id/entidad de sobreviviente. Esta id/entidad está obligada a funcionar siempre en subjuntivo, como si fuera completa e indivisible, a sabiendas de que una identidad plena es sólo una ficción para seguir adelante día a día; una sutura estratégica sin la cual el sujeto, fragmentándose, sucumbiría al autismo social o a la esquizofrenia. En esta experiencia de la transitoriedad y la transitividad, la promesa del regreso a casa se vuelve imposible, ante la progresiva certidumbre de que la migración es sólo un viaje de ida, pues ya no hay adonde regresar, a no ser que sea a las tierras de la memoria.

Obras citadas

- Althusser, Louis. "Ideology and Ideological State Apparatuses," en *Lenin and Philosophy*. Ben Brewster, trad. New York: Monthly Review Press, 1971.
- Bachelard, Gaston. *La poética del espacio*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Benjamin, Walter. *Illuminations. Essays and Reflections*. Hannah Arendt, ed.; Harry Zohn, trad. New York: Schocken Books, 1969.
- . *The Arcades Project*. Howard Eiland y Kevin McLaughlin, trads. Cambridge, MA-London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Grinberg, León y Rebeca. *Identidad y cambio*. Buenos Aires: Ediciones Kargieman, 1971.

- _____. *Psicoanálisis de la migración y del exilio*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- Halbwachs, Maurice. *La mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
- Heidegger, Martin. *Identity and Difference*. New York: Harper & Row, 1969.
- Martín-Barbero, Jesús. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: G. Gili, 1987.
- Nietzsche, Friedrich. *The Use and Abuse of History*. Indianapolis-New York: Bobbs-Merrill Co., 1957.
- Ortiz, Renato. *Mundialização e cultura*. (São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.
- Renan, Ernest. "What is a nation?" en Homi K. Bhabha, *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990.
- Toennies, Ferdinand. *On Sociology: Pure, Applied, and Empirical. Selected Writings*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.
- Trigo, Abril. *Caudillo, estado, nación. Literatura, historia e ideología en el Uruguay*. Gaithersburg, MD: Ediciones Hispamérica, 1990.
- _____. *¿Cultura uruguaya o culturas linyeras? (Para una cartografía de la neomodernidad posuruguaya)*. Montevideo: Vintén Editor, 1997.
- _____. *Memorias migrantes. Testimonios y ensayos sobre la diáspora uruguaya*. Rosario/Montevideo: Beatriz Viterbo Editora/Ediciones Trilce, 2003.
- Žižek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989.
- _____. *For They Know Not What They Do. Enjoyment as a Political Factor*. London: Verso, 1991.

Av. Independencia: crítica y renovación*

Av. Independencia: Criticism and Renewal

Rubí Carreño Bolívar

Pontificia Universidad Católica de Chile

rcarrenb@uc.cl

El artículo analiza aspectos relevantes en la agenda crítica de los estudios culturales, de género y de la memoria enfatizando sus aciertos y tensiones respecto a sus políticas de representación. Explora la paradoja entre el consenso existente respecto a la secularización de la crítica y el escepticismo respecto a los poderes emancipadores de la misma. Finalmente, propone una posible vía, entre muchas, por donde caminar hacia una revitalización y renovación de la crítica, proceso que es necesario realizar de manera colectiva y plural.

Palabras claves: Crítica, renovación, historia cultural.

This paper analyzes relevant aspects in cultural studies, gender and memory critical agenda, emphasizing its wise moves and its tensions in relation to its representational politics. It explores the paradox between the present consensus about secularization of criticism and the scepticism about this same criticism emancipating powers. Finally, it proposes a possible way –among many others– to advance towards a critical re-invigoration and renewal, a process necessarily accomplished in a collective and plural way.

Keywords: Criticism, renewal, cultural history.

Recibido: 30 de mayo de 2011

Aprobado: 29 de agosto de 2011

* Este texto es parte de mi libro *Av. Independencia: letra y música de la disidencia chilena* (en proceso), resultado del proyecto Fondecyt: Luces brotaban: autorrepresentaciones de la letra en la canción popular y literatura chilena, cuyos coinvestigadores fueron Cristián Opazo y Samuel Monder, con quienes discutí algunos de los temas expuestos aquí, quede constancia de mi agradecimiento.