

HISTORIA, ETNOGRAFÍA, MEMORIA. UNA REFLEXIÓN A PARTIR DE WALTER BENJAMIN Y JOSÉ MARÍA ARGUEDAS

EDUARDO KINGMAN GARCÉS
Profesor emérito FLACSO-Ecuador

RESUMEN. El texto toma como referente la forma en que Walter Benjamin entiende el trabajo de la memoria, su relación con las nociones de experiencia, inconsciente actualización del pasado en el presente, para analizar, en primer lugar, la relación entre memoria e historia, y, en segundo lugar, los alcances y los límites de José María Arguedas como etnógrafo, escritor y poeta, anclado en los Andes. Lo más importante en este caso es la estrecha relación de la obra de Arguedas con la memoria y con formas de experiencia estrechamente vinculadas con la vida de las comunidades, así como con las ruinas, los apus y los no humanos. Del mismo modo, me interesa entender la relación de estos dos pensadores con las ideas de progreso y de catástrofe.

PALABRAS CLAVE: memoria, historia, Walter Benjamin, José María Arguedas.

HISTORY, ETHNOGRAPHY, MEMORY. A REFLECTION BASED ON WALTER BENJAMIN AND JOSÉ MARÍA ARGUEDAS

ABSTRACT. The text takes as its reference Walter Benjamin's understanding of how memory works and its relationship with the notions of experience, the unconscious updating of the past in the present, to analyse, first, the relationship between memory and history, and then the scope and limits of José María Arguedas as an ethnographer, writer and poet, anchored in the Andes. The most important thing in this case is the close relationship of Arguedas's work with memory and with forms of experience closely linked to the life of the communities, as well as with the ruins, the Apus and non-humans. Likewise, I am interested in understanding the relationship of these two thinkers with the ideas of progress and catastrophe.

KEYWORDS: memory, history, Walter Benjamin, José María Arguedas.

Desde una perspectiva clásica, convencional y disciplinaria, se ha tendido a percibir la memoria como un recurso puramente instrumental o de segundo orden en relación con la historia. Mientras la historia basaba su autoridad en la objetividad del archivo, la memoria fue asumida por la historiografía tradicional como algo evanescente, contradictorio, poco confiable o, en el mejor de los casos, como un complemento, sin considerar su especificidad: esto es, sus formas propias de producir conocimientos, construir significados, tratar las diferencias.

La historia convencional, en retirada, pero no por eso menos importante en términos políticos, dada su relación con el poder y con el poder del saber, basa su legitimidad en el archivo, mientras que la razón de ser de la memoria serían los testimonios e historias de vida, con un peso más subjetivo. Al ser cercano a la subjetividad, el trabajo de la memoria es mirado con sospecha, sin que, del mismo modo, se ponga en cuestión el lugar desde donde se produce la historia. De acuerdo con muchos historiadores, podemos confiar en la veracidad de los documentos y, de manera particular, de los que, como las estadísticas, los fondos notariales, los registros demográficos, permiten construir series, hacer comparaciones, encontrar las causas últimas de los fenómenos, generar modelos interpretativos —esto es, todo lo que acerca la historia a las regularidades de la ciencia—, pero no podemos decir lo mismo de los testimonios por su carga subjetiva y por su relación con las desviaciones, los escamoteos, las distintas posibilidades de lecturas del pasado. Paradójicamente, lo que de ese modo se deja de lado es justamente el interés que tiene en términos históricos esa carga subjetiva que se expresa, de modo particularmente claro, en el trabajo de la memoria. Hannah Arendt reconoció el peso de lo subjetivo en toda investigación del pasado, en oposición a quienes defendían la «neutralidad de la ciencia»:

Supongamos que el historiador ha de afrontar el exceso de miseria en el seno de una sociedad muy próspera, tal como ocurría con la miseria de la clase obrera británica en las primeras etapas de la revolución industrial. La reacción humana natural a estas condiciones es de una ira y una indignación pues estas condiciones están contra la dignidad del hombre. Si describo estas condiciones sin dejar que mi indignación

intervenga, lo que hago es elevar ese fenómeno particular fuera de su contexto en la sociedad humana, con lo cual lo ha desposeído de parte de su naturaleza, lo he privado de una de las cualidades inherentes importantes. Pues producir indignación es uno de los rasgos del exceso de miseria en la medida en que esta miseria es producida entre seres humanos (Arendt, 2005: 485).

Para los historiadores más recientes la memoria ayuda a ampliar el archivo y, en ese sentido, hay un reconocimiento tácito de su importancia, pero ¿se reduce a eso su función? ¿Es la memoria el espacio donde el historiador y el etnógrafo descubren lo que les oculta el archivo o es algo más? Me parece que el problema es mucho más complejo, ya que, al tratarla de ese modo, la memoria pierde gran parte de su potencia. Esto es su capacidad de irrumpir sobre el presente, incorporando otras voces, otros significados y sentidos¹. Por otro lado, no debemos perder de vista que muchas veces es la documentación histórica la que ayuda a renovar la memoria y no lo contrario. Así, los archivos de la KGB en las películas de Sergei Lonitza. Los testigos ya no están, pero sí los archivos. En este caso, así como en el de los archivos del Holocausto, lo realmente interesante no es tanto encontrar más información sobre un momento de oscuridad, como discutir lo que pasó y el sentido de lo que pasó, actualizando el pasado y evitando, en lo posible, que se repita. La memoria tiene que ver con lo que adeudamos, con lo que la sociedad española, la chilena o la colombiana no han saldado con respecto a las víctimas del franquismo, el pinochetismo o la guerra interna. Esto es algo que relacionándose con el pasado tiene que ver con el presente: con la posibilidad o no de ampliar los alcances de la democracia y de curar las heridas.

La historia necesita de la memoria para ir más allá de sus propios límites, pero, del mismo modo, el trabajo de la memoria requiere de la historia. Cuando hablamos de testimonios no nos referimos solo a la tradición oral, sino que incluimos los que nos ofrecen el cine, la literatura, la fotografía, la arqueología, las improntas que la acción humana va dejando en las capas geológicas o en el ecosistema. Están, además, las distintas

¹ Concibo la memoria, al igual que la historia, como diversidad, como multiplicación de memorias en juego, y no como memoria única.

estratificaciones del inconsciente y las marcas del olvido. Todo esto ha multiplicado y diversificado el trabajo de la memoria.

Si el trabajo de la memoria no está orientado tanto a recrear el pasado como a desarrollar una genealogía de lo que somos, depende, en mucho, de la amplitud de nuestra mirada. Las imágenes resultado de la rememoración o de la indagación son necesarias, pero por sí solas son insuficientes, dependen del uso que se les dé, de la capacidad de contrastarlas con otros documentos, imágenes y testimonios. La reactivación de la memoria, gracias a un esfuerzo de rememoración (en el sentido de Proust), el método biográfico (Pujadas) y la historia oral (Portelli, Thompson), ha permitido que muchos materiales que fueron ignorados, distorsionados o empleados como un recurso para la glorificación del poder puedan ser recuperados y convertidos en parte de los procedimientos para su crítica. Podemos hacer de la memoria un recurso para hacer tajos en la historia sin perder de vista, por eso, que la propia memoria demanda de la historia. La historia crítica se vale tanto de documentos como de testimonios para construir sus hipótesis. Tal es el caso de nociones como las de *Homo Sacer* y estado de excepción, en Giorgio Agamben, enriquecidas por el testimonio de Bruno Levi sobre los campos de concentración.

Si seguimos los debates en torno al Holocausto en Europa, las dictaduras del Cono Sur o los populismos en América Latina, entenderemos en qué medida los archivos de la memoria pueden ayudarnos a pensar lo inimaginable, a formarnos un concepto más cercano de lo que todo esto ha significado y significa. En una investigación reciente sobre Santiago de Chile, Bogotá y Quito, hemos podido observar que las edificaciones y los objetos —la mayoría de ellos en estado ruinoso, como los de los otros barrios del centro histórico de Quito, los antiguos centros de tortura de Santiago, y el Palacio de Justicia de Bogotá— pueden asumirse como recurso para pensarnos. Lo que nos preocupa saber es en qué medida estamos en condiciones de hacer un uso provechoso de las ruinas. Lo que queda puede ser asumido lo mismo como escombros y como olvido que como supervivencia, esto es, como algo que continúa pesando sobre nuestro presente (Márquez y Kingman, 2022).

La renovación de la historia y los trabajos de la memoria

Le debemos a la escuela de los Annales el acercamiento de la historia a las ciencias sociales, pero no así al trabajo de la memoria. Es importante saber en qué medida, al acercarse a otros saberes, la historia mantiene su especificidad. La especificidad de la historia está dada por su objeto de estudio y su método, pero, además, como muestra Ricoeur, por su opción narrativa. De hecho, la narración histórica nos permite explicar y comprender mejor. A diferencia de la economía o la sociología de orientación positivistas, la historia, tal como se la percibe ahora, introduce una nueva visión de la temporalidad en sus indagaciones, logrando ir, de este modo, más allá de los historiadores clásicos. De acuerdo con Ricoeur (1985), la historia introduce un tercer tiempo, propiamente histórico, que media entre el tiempo vivido y el tiempo cósmico (Vergara, 1995: 227). Para los historiadores actuales, pero también para muchos etnógrafos, lo que nos hace contemporáneos no se define únicamente desde el presente, sino desde la larga, mediana y corta duración, y esto hay que asumirlo en términos tanto de continuidades como de rupturas. Pero, además, esa contemporaneidad ha dejado de definirse desde un centro, dando lugar a la diferencia. Lo que se entiende por cultura occidental, por ejemplo, es el resultado tanto de una tradición como de una larga dinámica de transformación de la vida cotidiana y de las estructuras de la sensibilidad —estudiada, entre otros, por Norbert Elías, Guy Debord y Michael Foucault— en términos civilizatorios, espectaculares, disciplinarios y biopolíticos. No se puede entender la fuerza de este juego entre distintas temporalidades. E igual sucede con lo que Bolívar Echeverría llama el *ethos* barroco: su funcionamiento se prolonga (en los Andes y en Mesoamérica) bajo pautas y formas distintas, pero a partir de una misma matriz, desde el siglo xvii hasta ahora. Además de ser una noción histórica, es transhistórica o metahistórica. De hecho, el tránsito, relativamente largo, de un régimen barroco a un régimen de la separación constituye una de las claves para entender las transformaciones culturales en los Andes y en Mesoamérica. Solo que la especificidad de esos cambios únicamente puede entenderse a partir de una indagación de largo alcance en los distintos estratos de la memoria.

El problema de la memoria comienza realmente en los márgenes de la historia, ahí donde se hacen presentes los otros, por su relación con la antropología, la literatura y, más recientemente, el cine, el arte contemporáneo y las nuevas ontologías, pero, sobre todo, como muestra Pujadas, por el rol que han tenido los movimientos ecologistas, étnicos y de género en la conformación de otros tipos de memoria histórica, mucho más inclusivos. Se trata, como vemos, de un problema social y político, además de epistemológico.

Indudablemente, si consideramos el campo de la historia social, los grandes recelos con los que el positivismo histórico evalúa el campo de la historia oral provienen no solamente de objeciones de carácter metodológico, como es el tema de la mayor o menor precisión y falta de exactitud de los testimonios orales para la reconstrucción histórica, sino esencialmente por el desafío que representa para la autoridad del historiador y para el canon establecido en la investigación histórica, basado en el análisis de fuentes escritas. Además, es indudable que el auge y desarrollo de la historia oral y de otras modalidades que podemos denominar «método biográfico» o, como prefiere Plummer (1989), «método humanístico», proviene de campos no académicos, próximos al activismo social (Pujadas, 2000: 129).

La relación con pasados lejanos ha hecho que los historiadores privilegien los fondos documentales, por sobre los testimoniales. Aun cuando confían en el archivo y en la crítica de fuentes, no han intentado indagar sobre el rol que jugaron otros actores, que ocuparon un lugar secundario en el escenario social o no aparecen en los documentos porque fueron invisibilizados. Paradójicamente, los historiadores se han visto ellos mismos condicionados, en el momento de interpretar el pasado, por razones de clase, raza y género. El archivo no es solamente un repositorio de documentos del pasado. Es el lugar donde el pasado es construido y producido (Assman, 2009: 26) y las bases de esa construcción están dadas históricamente. De hecho, hay que diferenciar los fondos documentales con los que se topa el investigador de lo que sería propiamente su archivo, resultado tanto de la indagación empírica como del ejercicio de comprensión y búsqueda de sentidos. Del mismo modo que el antropólogo

produce descripciones densas en el momento de comprender y explicar un fenómeno, el historiador hace uso de la narración. El conocimiento se produce en medio de esas narrativas y gracias a su intermediación. Al igual que en el caso de la antropología, se trata de formas específicas de comprensión y de explicación distintas a las formas desencarnadas, aparentemente más objetivas, de las ciencias sociales.

Del mismo modo, como hemos hecho referencia a la especificidad de la historia, ¿podemos hablar de una especificidad del trabajo de la memoria? En un texto clásico, tantas veces citado, Nietzsche pone en cuestión las formas en que la historia monumental y la historia anticuaria se relacionan con el pasado. Para este pensador, la historia tiene sentido en la medida en que resulta útil para la vida. Me pregunto si no es justamente la memoria la que nos permite establecer esa conexión entre la historia y la vida. Más recientemente, Alessandro Portelli mostró el poderío de la historia sobre la memoria en ciudades como Roma, así como la necesidad de desafiarlo.

Roma es una ciudad donde el peso de la historia corre el riesgo de frustrar o esterilizar la memoria, o por lo menos, de volver irrelevante su escucha. En Roma, la Historia es, demasiado a menudo, una esfera extraña y lejana (*Los indiferentes* de Alberto Moravia) o un peso aplastante que te anula (*La historia* de Elsa Morante) (Portelli, 2004: 21).

El trabajo de la memoria se convierte, en este caso, en una forma de cuestionamiento de la historia, sus alcances y sus límites, aun cuando no necesariamente una negación de esta. En el contexto contemporáneo de América Latina, esta utilidad está directamente relacionada con su sentido crítico, dado el uso que han hecho de la memoria los proyectos populistas de derecha e izquierda.

Si la memoria tiene que ver con el tiempo, el tiempo no puede ser visto como una sucesión lineal de momentos, sino como «duración», donde pasado y presente son contemporáneos: se actualizan mutuamente. ¿En este sentido cabe preguntarse si la memoria es del pasado o es una activación del pasado en el presente? Para Bergson (2004), la memoria es un dispositivo que opera en medio de flujos temporales disímiles y, a su vez, coexistentes. Se trata de afecciones del espíritu, de la conciencia

concebida en términos ontológicos antes que psicológicos. El pasado ha sido incorporado al presente, a la duración.

Si para la historia y la memoria institucionales las imágenes permitiesen representar el pasado, se trataba de imágenes fijas, estáticas, separadas de la vida, sin movimiento..., por lo general imágenes orientadas a la glorificación. Sabemos que buena parte de lo que creemos recordar es ilusión o ha sido sujeto al trabajo de la imaginación y al trabajo del olvido. No solo existen muchos pasados, sino que la forma en que los percibimos está condicionada por cada presente y esto es válido en términos tanto de memoria individual como social o colectiva. El psicoanálisis ha desarrollado un verdadero trabajo arqueológico que nos ha ayudado a entender lo que constituye la memoria, esto es, sobre las distintas capas de la mente y de las emociones que conectan el pasado con el presente. Pero algo semejante ha hecho la arqueología histórica, como en el caso de Benjamin.

Sabemos que buena parte de lo que creemos recordar ha sido atravesado por el olvido. No solo existen muchos pasados, sino que la forma en que percibimos el pasado está condicionada por cada presente. Desde una perspectiva genealógica, antes que histórica, lo que interesa, en realidad, no es tanto reconstruir el pasado como ampliar nuestro espacio de experiencia. Sabemos que hoy más que nunca se hace necesario pensar el presente, ya que el horizonte abierto por la modernidad y el progreso ha perdido en buena medida sentido. ¿Cuál es —ya que es eso lo que nos convoca— el papel que pueden cumplir la historia y el trabajo de la memoria en el momento de pensar (poner en cuestión) el presente?

En la segunda parte de esta presentación haré una lectura abierta de dos autores que hacen un uso creativo, no convencional, de la etnografía, la historia, la memoria. Me refiero a Walter Benjamin y a José María Arguedas. Al hacerlo no pretendo a comparar dos estudiosos provenientes de distintos contextos sociales e intelectuales, sino encontrar puntos de inflexión entre ellos y, a partir de ahí, con nuestras propias demandas de pensamiento.

Walter Benjamin, la historia y el trabajo de la memoria

Aun cuando Benjamin hizo una búsqueda gigantesca de textos, documentos e imágenes relacionados con el París del siglo XIX, los objetivos de su estudio se ubicaron más allá de los de un historiador clásico. Antes que de un registro del pasado por el pasado, llevado por una empatía con ese pasado, se trataba de hacer una historia a contrapelo, capaz de encontrar en la rememoración o recuerdo algunas de las claves (engranajes o pulsiones) que nos ayuden a entender lo que nos hace contemporáneos.

Articular el pasado históricamente no significa reconocerlo, tal y como propiamente ha sido. Significa apoderarse de un recuerdo que relampaguea en el instante de un peligro. Al materialismo histórico le toca retener una imagen del pasado como lo que imprevisiblemente se presenta al sujeto histórico en el instante mismo del peligro (Benjamin, tesis 307).

Si bien gran parte de la gigantesca arqueología histórica practicada por Benjamin nos remite a un pasado, «tal como es recordado», esto solo toma interés y sentido en relación con el presente. Hay que asumir su trabajo como un esfuerzo por entender el funcionamiento de la sociedad contemporánea en su complejidad, partiendo de su materialidad, pero sin renunciar por eso a su plasticidad, esto es, sin perder de vista las dimensiones políticas, sensoriales, cotidianas, imaginarias. Es por eso por lo que no podemos separar, en Benjamin, los cientos de citas sobre arquitectura, literatura y fotografía de la teoría social y la interpretación filosófica, así como de la observación etnográfica y el registro de espacios, objetos, situaciones, sueños. Como anota Tiedemann (228):

Los fragmentos del *Libro de los Pasajes* propiamente dichos pueden compararse con los materiales de construcción de una casa para la que sólo se ha demarcado el plano o se ha excavado la losa para los cimientos.

Estos fragmentos han sido sacados de sus contextos habituales, de sus formas naturalizadas (cómodas) de existencia, y colocados en un nuevo plano. Son una suerte de detonadores, de mundos en miniatura, capaces de revelarnos algo significativo, en la medida en que sepamos y queramos hacerlo. Esto es desmontarlos, sacarlos de los lugares donde han sido ubicados por el poder para montarlos de nuevo, dependiendo, en todo

caso, de lo que logremos, de la intensidad con lo que hagamos, las preguntas que nos planteemos. Se trata, en este sentido, de un libro abierto, un rizoma, de cuyas posibilidades de renovación y enriquecimiento somos parte. Nuestro lugar como historiadores o como etnógrafos depende de nuestra capacidad para unir fragmentos del presente con el pasado renunciando a la tentación de hacer del pensamiento social una «sociología general», y de la filosofía, un ejercicio teórico sin asidero empírico.

«El verdadero interés se centra en los rasgos específicos por los que cada sociedad histórica concreta se *diferencia* de los rasgos generales de toda sociedad» (Benjamin, 2007: 487). Lo que distingue a las imágenes propias del materialismo histórico de las esencias de la fenomenología o de la «sociología general» es su índice histórico.

El pasado, por otra parte, solo se hace presente en determinados momentos, a manera de reverberaciones o iluminaciones necesariamente fugaces, discontinuas, capaces de hacer saltar el tiempo homogéneo y vacío de la historia. Su método tiene muchos puntos en común con la literatura y el arte contemporáneo en la medida en que se orienta a romper las separaciones entre forma y contenido, lo objetivo y lo subjetivo, lo real y lo imaginario. Se trata de imágenes dialécticas, imágenes-conceptos, pero también alegorías, imágenes poéticas. Al leer a Arguedas, paralelamente a Benjamin, surge la sospecha de que el secreto de este tipo de pensamiento radique, además de en su compromiso, en la riqueza y diversidad de sus fuentes, así como en la ruptura de las formas canónicas de indagación, explicación y exposición. En la valoración y, al mismo tiempo, la puesta en cuestión de la tradición y de lo que a partir de la modernidad se ha asumido como proyecto: el desarrollo y el progreso.

Arguedas era un escritor, un poeta, un etnógrafo, cuya labor intelectual se desarrolló en estrecho contacto con la vida de las comunidades de Perú sin renunciar por eso a entender la relación de esas comunidades con un contexto y unas preocupaciones más amplios. Al igual que Benjamin, hizo uso del archivo y de la memoria como recurso literario y de comprensión. En el *Libro de los Pasajes*, Benjamin estaba interesado en entender las formas concretas de existencia del mundo de las mercancías —«Reconstruir el alma de las mercancías»— como una de las claves para

percibir los cambios en la cotidianidad, las estructuras del pensamiento y de la sensibilidad que acompañaban el desarrollo del capitalismo. Lejos de reconstruir la historia de París, marcando de ese modo una línea evolutiva, relacionada con los orígenes, le interesaba encontrar el punto de partida o de irrupción de lo que somos. O, para ser más precisos, uno de los puntos de despliegue de lo que somos, dado el carácter específico de todo derrotero —y, por ende, de todo conocimiento— histórico. Antes que un texto cerrado, que dé cuenta de la totalidad de los hechos se trataba, de ur-fenómenos, esto es, de fenómenos que, proviniendo del pasado, prefiguraban el presente. Para esto se trataba de colocar sobre el tablero imágenes contrapuestas: las provocadas por la moda, las intervenciones urbanísticas, los pasajes, las exposiciones universales, «desde su origen hasta su ocaso», así como las generadas desde los márgenes, como la figura del traperero, el *flâneur*, el poeta maldito, la prostituta. Walter Benjamin hablaba de imágenes dialécticas. Estos materiales, complejos, diversos, ubicados unos junto a otros, de manera contrapuesta, bajo la forma de montaje, son mundos en miniatura, constelaciones capaces de generar nuevas lecturas, pero también nuevas rupturas. Eso ha impedido o podría impedir que las reflexiones de Benjamin sobre la sociedad moderna envejecan, pierdan significado y fuerza. El pensamiento crítico, practicado por Benjamin, le permitió entender, más allá de su tiempo, adónde nos conducían el progreso y la idea del progreso, en sus vertientes capitalistas, pero también socialistas.

Si bien su indagación se basaba en Marx, lo que a Benjamin realmente le interesaba era comprender la forma en que hemos sido estructurados. Entender los factores que nos constituyen como modernos y hacer de esa comprensión un recurso o uno de los recursos para salir de la ensoñación en la que hemos sido sumergidos, que no es otra que el progreso. «Hay que basar el concepto de progreso en la idea de catástrofe. Que eso siga sucediendo es la catástrofe» (Benjamin, 2007: 476). En Benjamin hay un sentido mesiánico. El pasado y el presente se conjugan en el aquí y ahora, dando lugar a grandes revelaciones que ponen en cuestión tanto el orden del lenguaje como el orden del mundo.

Su manera de investigar no parte de la globalidad ni intenta reconstruir una imagen global de la realidad, sino que se ocupa de fragmentos o retazos, a la manera de un coleccionista o de un trapero interesado en recoger los desechos de la sociedad industrial para darles nuevos usos en nuevos contextos. Benjamin intenta entender la sociedad moderna a partir de sus desechos o de sus ruinas. En el *Libro de los Pasajes* se ocupa de la moda, la fotografía, los pasajes, la arquitectura, el *flâneur*, la poesía de Baudelaire. Espera encontrar en cada fragmento las claves para entender realidades que son en sí complejas, como las que tienen que ver con las distintas formas de ensoñación, encantamiento y pérdida de la conciencia provocados por el capitalismo, y sus expresiones culturales y políticas. Su libro, como dijimos, podría ser asumido como una colección de fragmentos. No se trata, en todo caso, de cualquier fragmento, sino de fragmentos significativos, a modo de iluminaciones o «descripciones densas». «En los terrenos que nos ocupan, solo hay conocimientos a modo de relámpagos. El texto es el largo trueno que después retumba» (*ibid.*: 439)

Walter Benjamin se pronunciaba contrario a la tendencia a buscar en el pasado la esencia o el origen de lo que somos. A diferencia de la historia convencional, el pasado no es algo que antecede al presente, sino que existe en la medida en que es activado desde el presente, a modo de constelaciones o imágenes dialécticas, en el sentido de irruptoras, discontinuas y campos de fuerzas.

No es que el pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras, imagen es la dialéctica en reposo. Pues mientras la relación del presente con el pasado es puramente temporal, continua, la de lo que ha sido con él ahora es dialéctica: no es un discurrir sino una imagen en discontinuidad (p. 464).

Pero si las imágenes del pasado solo existen en relación con un aquí y ahora, las preguntas que se hacen al pasado se modifican a partir de cada presente. La relación con el pasado no se basa, en este sentido, en la empatía, sino que es necesariamente anacrónica.

El verdadero método para hacerse presentes las cosas es plantearlas en nuestro espacio y nosotros en el suyo. [...] No nos trasladamos a ellas, son ellas las que aparecen en nuestra vida. Depende de nosotros el poder capturar los hechos pasados, pero al mismo tiempo este pasado solo se nos revela bajo determinadas circunstancias.

No es que lo pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen dialéctica es aquella en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación (Benjamin, 2007: 224).

La trayectoria de Arguedas no es igual a la de Benjamin en la medida en que los dos se enfrentan a sociedades y modernidades diferentes, desde formaciones y tradiciones intelectuales si no opuestas, distintas, pero no cabe duda de que hay elementos en común a los que me voy a referir brevemente. En primer lugar, el carácter abierto, no especializado, y si se quiere, poco institucional, poco formal, de su trabajo. En segundo lugar, el uso alegórico, incluso poético, del lenguaje. En tercer lugar, el sentido utópico y, al mismo tiempo, apocalíptico y mesiánico de sus predicciones.

José María Arguedas: memoria, tradición y modernidad en los Andes

En José María Arguedas hay una referencia permanente al pasado y al peso del pasado en el presente. Su punto de partida no es tanto el archivo como sus vivencias en pueblos y comunidades andinos, que, lejos de ser rémoras del pasado (como sostendría Vargas Llosa), son conglomerados sociales vivos, en movimiento, incluso ahora, en nuestro tiempo. Los libros de Arguedas, en general, no solo *Los ríos profundos*, son resultado de un ejercicio etnográfico y de la memoria, esto es, de un trabajo de rememoración y actualización del pasado y del peso del pasado (el de la infancia, por ejemplo) en el presente. No es que Arguedas prestase poca atención a los documentos, como muestra *Dioses y hombres de Huarochirí*, o su tesis sobre las comunidades de España y de Perú, pero el eje que articula toda su labor como antropólogo y como narrador es su propia experiencia, en las comunidades cautivas de la hacienda, en las comunidades

libres y en muchos casos prósperas, como las del valle de Mantaro, o en las barriadas de migrantes en Lima y en Chimbote. Se trata de una memoria personal, pero también de una memoria colectiva y una relación con esa memoria en un momento de profundos cambios en sociedades con una fuerte presencia indígena como las de los Andes.

Arguedas, además de entender la forma en que los diferentes grupos, dentro de una sociedad en transición como la de Perú, se representaban a sí mismos y a los otros, nos ha proporcionado algunas pautas acerca de la forma en que él mismo se encargó de procesar y reelaborar esos registros. Se trata de una memoria cercana o sensible, dolorosa muchas veces, pero igualmente rica, una memoria interior, de un mundo profundamente heterogéneo y en movimiento. De ahí su interés por narrar la historia de cada localidad, de recoger imágenes de los colonos de las haciendas, arrieros, chicheras, maestros de escuela, músicos, de seguirles la pista más allá de sus comunidades de origen, en los cruces de caminos, en las grandes y pequeñas ciudades. De ahí su condición de etnógrafo y de poeta. Su preocupación por registrar los cuentos y leyendas del pueblo quechua y elaborar a partir de ello sus propias interpretaciones, modificando y enriqueciendo las narrativas. Pero, además, en sus escritos no existe una separación entre la memoria de los humanos y la de los pájaros, los apus, la floresta. Al igual que los ríos profundos, todos formamos parte de un mismo torrente.

Yo hasta ahora les confieso con toda honradez, con toda honestidad, no puedo creer que un río no sea un hombre tan vivo como nosotros (Arguedas, citado por Lienhard, 2012: 52).

Y es en eso, justamente, donde radica la actualidad de Arguedas. Además de la memoria de los huaicos, los muros incaicos, las huacas, los apus, hay una memoria de las máquinas y de los objetos.

El canto del zumbayllu² se internaba en el oído, avivaba en la memoria la imagen de los ríos, de los árboles negros que cuelgan en las paredes de los abismos (Arguedas, 1983: 66).

2 Zumbayllu: trompo en los Andes peruanos.

Se trata de memorias conectadas, pero al mismo tiempo de memorias hechas de fragmentos. El memorialista es aquel que es capaz de descubrir esas distintas imágenes, sonidos, evocaciones, y contrastarlos. La de los huaynos, por ejemplo, que avivan la memoria entre los seres sensibles.

El artista comenzó a tocar un huayno. No era un ritmo abanquino puro. Yo lo reconocí. Era de Ayacucho o de Huancavelica. Pero algo del estilo de Apurímac había en la cadencia del huayno. El semblante de los pueblos de altura, del aire transparente, aparecieron en mi memoria (Arguedas, 1983: 43).

Solo los siervos de las haciendas, los colonos, habían perdido su memoria. «Ya no escuchaban el lenguaje de los ayllus, les habían hecho perder la memoria» (*ibid.*: 42).

En dos obras de Arguedas, *Los ríos profundos* y *Todas las sangres*, aparece la figura del viejo como una de las mayores expresiones del poder en el contexto de una sociedad y una cultura decadentes.

El viejo infundía respeto a pesar de su anticuada y sucia apariencia. Llevaba siempre un bastón con puño de oro; su sombrero de angosta ala, le daba un poco de sombra sobre la frente. Era incomodo acompañarlo porque se arrodillaba frente a todas las iglesias y capillas y se quitaba el sombrero en forma llamativa cuando saludaba a los frailes. Mi padre lo odiaba, había trabajado como escribiente en las haciendas del viejo (Arguedas, 1983: 11).

La figura del viejo se asemeja a la del condenado o a la del pishtaco.

Desde las cumbres grita con voz de condenado, advirtiendo a los indios que él está en todas partes. Almacena las frutas de las huertas, y las deja pudrir; cree que valen poco para traerlas a venderlas al Cuzco o llevarlas a Abancay y que cuestan demasiado para dejárselas a los colonos (Arguedas, 1983: 11).

Cuando Ernesto y su padre visitan al viejo, este busca «rebajarlos», hundirlos en la alfombra, humillarlos; recibe a sus parientes, pero lo hace en los espacios ruinosos; en la cocina, donde duermen los indios, en el patio de los indios.

Yo sabía que, en los conventos, los frailes preparaban veladas para recibirlo, que lo saludaban en las calles los canónigos. Pero nos había hecho llevar a la cocina de su casa; había mandado a armar allí esa cuja tallada, frente a la pared de hollín. No podía ser ese hombre más perverso ni tener más poder (Arguedas, 1983: 22).

El viejo es un personaje importante en la memoria de Arguedas, un personaje ruinoso, «casi un enano», pero capaz de imponer respeto y temor. El registro etnográfico toma forma literaria en este texto.

Percibí que su saco estaba casi deshilachado por la solapa y que brillaba desagradablemente. Yo había sido amigo de un sastre en Huamanga y con él nos habíamos reído a carcajadas de los antiguos sacos de algunos señorones avaros que mandaban a hacer zurcidos (Arguedas, 1983: 22).

La noción de ruinas está igualmente presente en los muros incásicos sobre los que se levantan las edificaciones coloniales, en el Cuzco, pero opera en distinto sentido. Los muros están vivos. De este modo, el pasado, convertido en ruinas, asiste a una segunda oportunidad.

En la oscura calle, en el silencio, el muro parecía vivo, sobre la palma de mis manos, llameaba la juntura de las piedras que había tocado (Arguedas, 1983: 14).

Durante la primera mitad del siglo xx, algunos intelectuales andinos se plantearon la necesidad de hacer un registro de los cambios que se estaban produciendo en las culturas andinas y, de manera particular, en la cultura material, como resultado de la modernización y la crisis de la antigua sociedad agraria. Se trataba de una preocupación desde abajo, distinta a la de los positivistas impulsores de esos cambios, pero también de los hispanistas preocupados por el resquebrajamiento del sentido aristocrático.

Fueron los folkloristas y los primeros etnógrafos los interesados en recoger tradiciones e historias locales, así como en hacer un registro del arte popular, dando lugar a importantes colecciones como la de Celia Bustamante en Perú y la de Olga Fisch en Ecuador. Se trataba, si los miramos desde la distancia temporal, de ejercicios de la memoria volcados en entender los cambios en la sensibilidad y, particularmente, en los sen-

tidos del gusto y en las maneras de hacer de los sectores populares. Era, desde la perspectiva del análisis, un momento privilegiado en el que, al mismo tiempo que se estaba entrando en la modernidad, el maquinismo y la producción en serie, seguía siendo significativa en el interior de las comunidades la producción mercantil simple, el trabajo manual y artesanal, el comunitarismo y los trajines de la calle. Lo que preocupaba a estos primeros etnógrafos era la pérdida de una tradición que se transmita de manera directa y natural, de generación en generación, a partir de «maneras de hacer propias».

Arguedas se incorporó tardíamente a la antropología. Sus primeros pasos fueron como folklorista y coleccionista de objetos, imágenes, narrativas relacionadas con la cultura popular indígena y de mestizaje indígena. Un coleccionista es, si seguimos a Benjamin, aquel que saca un objeto de su contexto ordinario, o relacionado con los usos ordinarios, para colocarlo en un nuevo contexto. Como todo coleccionista, su labor fue necesariamente provisional e incompleta. Como coleccionista, pero también como antropólogo, Arguedas estaba interesado en construir un archivo. Solo que ese archivo estaba en buena parte incorporado a su memoria, encarnado por él, formaba parte de un *habitus*, de una capacidad para descubrir y transmitir significados sensibles.

El trabajo de Arguedas nos ayuda a conectar nuestro presente con lo que en términos todavía imprecisos podríamos llamar lo andino. Uno de los aspectos que caracteriza sus estudios como antropólogo es la conjugación de una búsqueda de objetividad y una relación entrañable con su objeto de estudio.

Lejos de hablar desde el clásico «terreno» de los antropólogos profesionales, Arguedas va evocando un espacio que considera entrañablemente suyo. La relación cercana, de alguna manera «familiar», que el antropólogo establece con los representantes de las comunidades estudiadas se manifiesta, en los textos, en la gran atención dedicada a los testimonios de los interlocutores (Lienhard, 2012: 52).

Arguedas habla de mestizaje, pero se trata de un mestizaje indígena, resultado del cruce de distintas vertientes, tanto indígenas como hispanas, tradicionales como modernas, sagradas y profanas. Esto se expresó

con fuerza en tiempos de Arguedas en la danza, la música, la producción de imaginarios, pero también en el despliegue de las mercancías en ferias, plazas y mercados. Esta tradición toma la forma de supervivencia, no como rémora del pasado, sino en un sentido más cercano a Warbug, como síntoma o inconsciente colectivo, pero también como potencia, como presencia viva del pasado en el presente. Como memoria eruptiva. También en Benjamin la tradición se identifica con «lo mejor del pueblo». Con la memoria de los vencidos. Pero esta solo existe en la medida en que somos capaces de activarla. «Los que en cada momento están vivos se miran en el mediodía de la historia. Están obligados a ofrecer un banquete al pasado. El historiador es el heraldo que invita a los difuntos a la mesa» (Benjamin, 2004: 484).

Se tiende a separar en Arguedas su trabajo como etnógrafo o como historiador de su producción como novelista o poeta. En realidad, las diferencias formales, o, más precisamente, diferencias en el lenguaje y en las formas de aproximarse al lenguaje, siendo fundamentales, comprometen el conjunto de su trabajo. Por un lado, está consciente del carácter intraducible de la poesía y la canción quechua como la forma que le conecta del modo más directo con el mundo de las comunidades y con su mitología (se podría decir que en este caso lo más potente es lo más precario; lo que está en mayor peligro de desaparecer). Por otro, en Arguedas hay una apuesta consciente orientada a alejarse del «atolladero sociológico» que «no permite levantar vuelo» (Arguedas, citado por Mónica Bernabé, 2001: 6). Algo tan difícil en esa época.

Al igual que en el caso Arguedas, los escritos de Benjamin se muestran poco convencionales. Hannah Arendt sostiene que lo que hacía difícil entenderlo era el carácter metafórico o poético de sus escritos. «Lo que resulta difícil de comprender en Benjamin es que sin ser poeta pensaba poéticamente y por lo tanto consideraba la metáfora como el don más importante del lenguaje» (2001: 174).

Arguedas se siente inseguro con respecto a la etnografía, a pesar de ser un gran etnógrafo, pero también se siente así en relación con los círculos académicos y literarios. Al igual que Benjamin, asume la búsqueda de un lenguaje lo suficientemente dúctil como para captar las distintas

aristas de una realidad compleja como la de Chimbote, la ciudad pesquera a la que acuden los migrantes. Consciente de su condición subalterna, está al mismo tiempo orgulloso de su saber no legitimado o legitimado solo desde abajo. Después de todo, a pesar de sus artificios, sus circuitos, sus aparatos, los doctores no pueden percibir lo más sentido —los ríos profundos—, y esto en la medida en que están separados de la vida (en su sentido más pleno, esto es, el de Nietzsche). Resulta paradójico que esa incapacidad para captar la vida responda más a la figura del sociólogo que a la del artista.

Algo que preocupaba a Benjamin era la pérdida creciente de la capacidad de tener experiencias en el hombre moderno. De los campos de batalla, decía Benjamin que la gente regresa enmudecida, no más rica, sino más pobre en experiencias compartibles. Giorgio Agamben añade que para efectuar la destrucción de la experiencia no se necesita una catástrofe, ya que basta con la existencia cotidiana, aparentemente pacífica, en una gran ciudad para perderla.

Es algo que hemos comenzado a experimentar en nuestras ciudades desde hace una o dos décadas, pero que ya fue percibido, tiempo antes, como tendencia, o posibilidad, por Arguedas, particularmente en su último libro sobre la ciudad de Chimbote. A esta pérdida de la experiencia, propia de la modernidad, al atiborramiento provocado por el mundo de las mercancías, al estrés de las grandes ciudades, hay que sumar el largo proceso de disciplina y radicalización al que se han visto sujetos los pueblos andinos. Lo que vemos en Arguedas es no solo un registro de esas situaciones, sino una capacidad para asumirlas, de lograr a partir de ellas una «experiencia verdadera». En *Calle de dirección única* Benjamin diferenciaba las experiencias verdaderas de «las experiencias que se sedimentan en la existencia normalizada y desnaturalizada de las masas ya civilizadas» (2010: 208).

Si me refiero a esto es porque nos ayuda a entender en qué medida la etnografía, la historia y la etnohistoria dependen de la capacidad para captar, conectar y transmitir experiencias. Se trata de experiencias sensibles, sentidas, muchas veces violentas. Al mismo tiempo, elaboradas,

pensadas, cotejadas con otros archivos, como dioses y hombres de Huarochirí, o con situaciones contrarias en el interior de campos de fuerzas.

Walter Benjamin fue uno de los primeros en plantear, en medio del ascenso del totalitarismo, esto es, en momentos en los que «la excepción» se volvió la regla, una crítica radical al paradigma del progreso:

En este planeta un gran número de civilizaciones han perecido en sangre y horror, Naturalmente uno debe desear que un día el planeta experimente una civilización que haya abandonado la sangre y el horror; de hecho, me siento... inclinado a pensar que el planeta lo está esperando. Pero es dudoso saber si nosotros podemos aportar a su centésimo o cuadragésimo-millonésimo cumpleaños. Y si no lo hacemos el planeta terminará por castigarnos, sus nada precavidos bien querientes, presentándonos al Juicio Final (Benjamin, citado por Arendt, 2001: 199).

Referencias bibliográficas

- ARGUEDAS, J. M. (1983). «Los ríos profundos». En *Obras completas*, tomo III. Lima: Horizonte.
- ARGUEDAS, J. M. (1983). *El zorro de arriba, el zorro de abajo*. En *Obras completas*, tomo V. Lima: Horizonte.
- AGAMBEN, G. (2003). *Infancia e historia. Deconstrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- ARENDE, H. (2001). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- ARENDE, H. (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Madrid: Caparrós.
- ASSMAN, A. (2009). *Espaços da recordação. Formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Unicamp.
- BENJAMIN, W. (2007). *El libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- BENJAMIN, W. (2010). *Calle de dirección única*. En *Obras completas*, libro 4, v. 1.
- BERGSON, H. (2012). *Memoria y vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze*. Madrid: Alianza.
- BERNABÉ, M. (2001). «La poética del forastero en El zorro de arriba, el zorro de abajo, de José María Arguedas» (pp. 5-26). Madrid: Iberoamericana.

- LIENHARD, M. (2012). «José María Arguedas: Una mirada antropológica». En José María ARGUEDAS, *Obras completas*, tomo VI (pp. 25-59). Lima: Horizonte..
- MÁRQUEZ, F. y KINGMAN, E. (en prensa). *Ruinas latinoamericanas*. Quito, Bogotá, Santiago.
- NIETZSCHE, F. (2009). «Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida». En NIETZSCHE. *Obras*. Madrid: Gredos.
- PORTELLI, A. (2004). *La orden ya fue ejecutada. Roma, las fosas ardeatinas, la memoria*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PUJADAS, J. (2000). «El método biográfico y los géneros de la memoria». *Revista de Antropología Social*, 9, 127-158.
- RICOEUR, P. (1985). *Tiempo y narración*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- VERGARA, L. (1995). «Historia, tiempo y relato en Paul Ricoeur». *Revista Historia y Grafía*, 4, 211-244.