

LA EXTERNALIZACIÓN DE LA MEMORIA, LA ARQUEOLOGÍA Y EL SUBALTERNO

Per Cornell

Durante las últimas décadas del pasado siglo XX la bibliografía sobre el concepto de memoria explotó en las ciencias sociales y las humanidades. Particularmente, en el continente americano es un tema recurrente ya que trae connotaciones fuertes y, en muchas instancias, dolorosas. Por una parte, en 1992 se conmemoraron los 500 años del "descubrimiento" de las Américas, lo cual estimuló una fuerte discusión sobre la memoria y los olvidos en relación a la conquista europea. Por otra parte, a partir de la segunda mitad del siglo los procesos socio-políticos y culturales de varios países latinoamericanos implicaron el ejercicio de la violencia estatal contra los ciudadanos. La reiteración de atentados contra los derechos humanos provocó, en consecuencia, un proceso de reflexión permanente sobre los mecanismos de la memoria social. En el presente trabajo nos limitaremos a reflexionar a partir de una temática especial, la cual -creemos- tiene implicaciones importantes para esta discusión: las manifestaciones materiales de la memoria.

No cabe duda que la memoria personal es de capital importancia en toda su complejidad, y que los procesos sociales de transmisión de la memoria colectiva merecen gran atención. Dentro de dichos procesos, *la externalización* de la memoria juega un papel fundamental. El arqueólogo francés André Leroi-Gourhan presta gran atención a este fenómeno, particularmente en su obra magistral *Le geste y la parole*, publicada entre 1964 y 1965, en la cual propone que los dibujos paleolíticos de Lascaux y Altamira representan elementos de información social, creados para externalizar la memoria. Para el arqueólogo francés estas imágenes poseen una calidad suprema, en cuanto a su valor pedagógico. La información está distribuida sobre las paredes de estas cavernas de forma dispersa, sin una organización estricta del comienzo y final. En cierto sentido, se extienden como una flor en todas las direcciones, lejanas a la organización de un texto lineal escrito sobre la base de un alfabeto (como el texto que usted está leyendo en este momento). En consecuencia, Leroi-Gourhan postula, ya en los años '60,

que la tecnología informática iba a transformar la metodología de transmisión de la información, es decir, iba a liberar el mensaje de su prisión lineal. Hoy en día, la organización de muchas de las páginas que componen la red Internet ha demostrado que Leroi-Gourhan tenía cierta razón en su afirmación, aunque el texto lineal parece no haber perdido ni un ápice de su importancia, sino que se ha revalorizado a través de nuevos ejercicios textuales. Es decir, aunque la tecnología disponible hoy en día nos permita formas más flexibles y variadas de expresión, el texto lineal sigue siendo nuestra forma de comunicación escrita preferencial.

Por su parte, Jacques Derrida se basa en gran parte en estas ideas de Leroi-Gourhan para la creación de un concepto central en su obra como es el de *différance* (ver Derrida 1967, cf. Cornell 1999a). Toda su crítica al estructuralismo se basa en la crítica a la noción del texto entendido como lineal y alfabético, una noción básica en Ferdinand de Saussure. Para Derrida, en cambio, no existe un supertexto cultural, una estructura general, sino una serie de "juegos de diferencia", los cuales operan en diferentes contextos y son de corta duración.¹ Aunque Derrida prefiere no utilizar el concepto de escritura, lo redefine hasta el punto de modificarlo del todo: los juegos de diferencia dejan huellas, son elementos de memoria externalizada, es decir, forman una escritura en la terminología de Derrida, quien considera al libro nada más que como un paréntesis en la historia de la escritura.

En la sociedad indígena americana existen múltiples expresiones materiales de la memoria, o sea, múltiples maneras de escribir, para decirlo según la propuesta de Derrida. Estas expresiones se manifiestan de muchas maneras. El arte rupestre es, por supuesto, un campo fértil para la investigación. La producción textil es otro ejemplo del cual tenemos muchas huellas; aquí podemos mencionar los signos y marcas en textiles prehispánicos de la península de Paracas (Perú). Pero también la cerámica prehispánica presenta abundantes mensajes y la variabilidad de expresión en ella es notable. Los artesanos (u olleros) han sabido transmitir mensajes complejos con su obra. La cerámica de la zona Maya, por ejemplo, muchas veces representa jeroglíficos. A veces también aparecen elementos de un sistema alfabético, pero la codificación de los

¹ Hasta cierto punto podemos aquí relacionar esto con Ludwig Wittgenstein y sus "language-games" (1953).

mensajes es tan rica que no se limita sólo a estos signos mixtos. Por su parte, las cerámicas Moche y Nazca en el Perú prehispánico contienen sistemas de escritura muy complejos, a pesar de la total ausencia de un sistema alfabético.

Se conocen también otros métodos para preservar la memoria, sobre todo de carácter onomástico. El ejemplo más conocido suele ser el del *quipu*, un instrumento creado a base de sogas y nudos, de gran uso en el Incario, particularmente con fines estadísticos. En la famosa *visita* que Garci Diez de San Miguel, un administrador español, hace en 1567 al reinado Lupaqa, en la zona del lago Titicaca, se narra un caso de uso del quipo. Cuando Garci Diez pregunta por la situación en la zona durante la época de los Incas, los reyes hacen buscar un *quipocamayoc*, es decir, un especialista en leer el quipo. Según Diez de San Miguel:

./.../ [eran unos] hilos de lana con unos nudos en ellos que dijo ser el quipo y cuenta de los indios tributarios que en tiempo del ynga había en esta provincia de Chucuito y que el dicho quipo es el último que se hizo en tiempo del ynga./.../ (1964: F. 30v.).

Tanto la cantidad como la calidad de la información en el quipo eran tan abarcadoras que se podían apreciar en él unas 20.000 unidades tributarias, organizadas según su función económica y otros aspectos culturales.

Por su parte, el cronista Pedro de Cieza de León tiene una descripción muy parecida del quipo:

Y este fue los quipos, que son ramales grandes de cuerdas anudadas, y los que desto eran contadores y entendían el guarismo destos nudos daban por ellos razón de los gastos que se habían hecho o de otras cosas que hobiesen pasado de muchos años atrás; y en estos nudos contaban de uno hasta diez hasta ciento y de ciento hasta mill; y en uno destod (sic) ramales está la cuenta de lo uno y en otro de lo del otro, de tal manera esto que para nosotros es una cuenta donosa y ciega y para ellos singular. En cada cabeza de provincia había contadores a quien llamaban quiposcamayos, y por estos nudos tenían la cuenta y razón de lo que habían de tributar los questaban en aquel distrito, desde la plata, oro, ropa y ganado, hasta la leña y las otras cosas más menudas, y por los mismos quipos se daba a cabo de un año, o de diez o de veinte, razón a quien tenía comición de tomar la cuenta, tan bien que un par de alpargatas no se podían esconder (1985: 58-59).

En nuestros días, cuando un arqueólogo encuentra un quipo en sus excavaciones, no cuenta con la posibilidad de interpretarlo correctamente: el quipocamayoc no existe más, y sin la información contextual es imposible interpretar el mensaje de este instrumento. En gran parte, lo mismo ocurre con el arte rupestre, con los textiles y con la cerámica prehispánicos. Una *interpretación* en el sentido tradicional histórico, por la cual se relacione el documento al conocimiento profundo de una tradición de *pensamiento cultural*, es aquí imposible de realizar. Pero esto no significa, necesariamente, que estas huellas carezcan de potencial informativo.

Permítasenos volver un instante al postestructuralismo francés. En su obra -ya clásica- de 1969, *La arqueología del saber*, Michel Foucault traza las bases de su método arqueológico, que nada tiene que ver con la hermenéutica o la interpretación ya que la arqueología es, para este autor, meramente descriptiva.² Este método estudia monumentos anónimos, y no documentos, es decir, busca las especificidades y no los orígenes. Tampoco se trata de estudiar sujetos creativos (1969: 182-183). La palabra clave aquí es *mudez*: los objetos no hablan, no tienen voz propia, no se puede escuchar nada proveniente de ellos. En resumen, el método arqueológico es, según Foucault, un estudio de monumentos mudos, de huellas, de objetos que quedan del pasado y que han perdido su contexto (1969: 15).

No obstante, es posible sistematizar esta información, catalogarla, clasificarla o describirla. Sin entender su significado inmediato podemos, quizás, llegar a entender su función social. Es decir, es posible apelar a otros métodos no hermenéuticos para describir relaciones sociales. Foucault, por su parte, propone cinco métodos no hermenéuticos para buscar patrones, tanto en el discurso textual lineal como en las huellas materiales de la memoria, las cuales son aquí entendidas como estructuras. Estos cinco métodos (Foucault 1969:209-211) hacen recordar a un manual para estudiantes universitarios de arqueología.³

² Foucault incluso declara ser "un positivista alegre" (1969: 164-165).

³ Los ejemplos que se mencionan a continuación son muy simples y sólo indican la función específica de cada método.

1. *el isoformismo arqueológico* o la búsqueda de elementos discursivos variables que se puedan explicar por un mismo grupo de reglas análogas. Por ejemplo, cuando diferentes términos invocan a una misma divinidad.
2. *el modelo arqueológico* o la búsqueda de reglas igualmente válidas en diferentes discursos. Por ejemplo, las bases del cristianismo son visibles en una gran serie de discursos, aparentemente muy diferentes entre sí.
3. *la isotopía arqueológica* o la búsqueda de diferentes tipos de monumentos (huellas) que pueden llegar a tener la misma posición en la estructura de diferentes "juegos de diferencia" (o *language-games*). Por ejemplo, un palacio real puede variar en su forma, pero cumple la misma función en una amplia serie de juegos de diferencia.
4. *el desplazamiento arqueológico* o la búsqueda de tipos de monumentos (huellas) que puedan llegar a tener diferentes posiciones en la estructura de diferentes "juegos de diferencia" (o *language-games*). Por ejemplo, el palacio real de Versalles hoy cumple una función muy diferente a la intención original que motivó su construcción.
5. *la correlación arqueológica* o la búsqueda de monumentos estructuralmente subordinados a otros. Por ejemplo, un horno a gas siempre se encuentra dentro de un edificio.

La crítica al estructuralismo francés ha sido feroz y, en muchos sentidos, merecida. Podemos afirmar junto con Jean Piaget que:

L'œuvre de Foucault n'en a pas moins un valeur irremplaçable par l'acuité de son intelligence dissolvante: elle montre à l'évidence l'impossibilité d'atteindre un structuralisme cohérent en le coupant de tout constructivisme (1968: 115).

Aquí apuntamos al problema central en la discusión de Foucault: su incapacidad para enfrentar las problemáticas de cambio y de transformación. Derrida y, en particular, el feminismo de extracción postestructuralista (cf. la obra de Judith Butler, Rosi Braidotti, Gayatri C. Spivak y otras), han desarrollado una crítica seria a esta problemática, particularmente, al centrar la discusión en torno a los conceptos de sujeto y de identidad. Para ilustrar este punto nos permitimos tomar un ejemplo de la bibliografía antropológica. En 1921 Robert Lowie describe la vida de un indio del grupo Crow en la siguiente forma:

Thus our Crow comes to be a member of some half-a-dozen well-defined groups. By birth he belongs to a sib, a family and a band. Later, a life-long friendship couples him with Albino-bull; he joins the Fox and subsequently the Lumpwood organisation; and is finally admitted to the religious Tobacco order (1921: 416).

Aquí vemos claramente como un sujeto en la sociedad indígena, tanto como en nuestra propia sociedad industrial, se asocia o adscribe a diferentes identidades, a la vez que desempeña diferentes roles sociales. Y como los sujetos se encasillan en múltiples y variables identidades, éstas suelen ser un fenómeno de corta duración, como ya lo subrayara Jean-Paul Sartre (1995: 246-247). Las identidades múltiples, por lo tanto, pueden cruzarse, entrar en contradicción o, simplemente, existir una paralela a la otra sin mayor contacto entre sí (Cornell 1999b).

En este sentido, y a partir de tanto una discusión del concepto de lo inconsciente de Freud como de una lectura crítica de Derrida y de Deleuze a la luz de la obra de Lucy Irigaray, Rosi Braidotti subraya el carácter múltiple del sujeto social. Para esta autora, el cambio es una posibilidad que ocurre en una encrucijada entre los intereses compartidos y el respeto (o la falta de respeto) a la diferencia (1991). Por su parte, Joan Gero, arqueóloga y feminista de origen anglosajón, lo explica de la siguiente forma:

Agency is not a thing but an *opportunity to act*, and not a homogenous or invariant opportunity but a mosaic of chances determined mutually and reflexively by agent and by discourses. This discursive mix of context, capability, timing, and a “taking up the tools” denies any simple opposition of a constituting subject divorced from discursive forces (2000:37).

Para Braidotti, el carácter indefinido del sujeto es un punto fundamental en esta reflexión, ya que sostiene que no se puede encerrar a un sujeto en un patrón específico de identidad. Hay que hablar, entonces, de lo múltiple en el sujeto hablante (1991:110), ver lo positivo en la diferencia (1991:128) y desarrollar un pensamiento nómada (1991:111) que encuentre los intereses y las visiones comunes en su encrucijada con las diferencias (1994: 257).

En términos foucaultianos, el registro de la sociedad indígena americana de la época previa a la conquista europea es mudo. No habla. Ya en la época de la conquista su discurso fue callado, eliminado o deformado

(Todorov 1982). Al igual que otros sujetos situados fuera de nuestra propia formación discursiva, los marginados de América Latina tienen hoy en día una escasa capacidad para penetrar al discurso dominante con su memoria. Gayatri Chakrabarti Spivak (1999) ha ampliado el enfoque formulando de manera polémica la pregunta “¿puede hablar el subalterno?”, interrogación que parte del hecho innegable de su posición de súbdito que lo sitúa fuera del discurso dominante. Cuando escuchamos al subalterno, dice Spivak, es porque ya, en una forma u otra, ha dejado de serlo y ha entrado en otro discurso. El subalterno no habla - esa parece ser la conclusión definitiva de Spivak.

Pero, si tuviera razón, ¿cómo podríamos, entonces, acercarnos a la problemática del subalterno? ¿Qué registros son válidos para su estudio? Quizás nuestra obligación sea dar más espacio a la búsqueda de la memoria no escrita, de la memoria no dicha, es decir, a la búsqueda del subalterno en sus huellas, es decir, en la externalización de su memoria. La “interpretación del documento” no puede ser nuestro único método: tenemos, en ciertas situaciones, que forzarnos a guardar silencio. La intencionalidad original del artesano o del ceramista al crear su obra en tiempos pasados no está a nuestro alcance hoy. Pero en cambio, sí podemos empezar a describir sistemáticamente la memoria, elaborando un estudio arqueológico-constructivista para ilustrar al continente subalterno desconocido. Entonces, y sólo entonces, las palabras de Rosi Braidotti asumen un sentido más profundo:

Feminists - or other critical intellectuals as nomadic subject - are those who have forgotten to forget injustice and symbolic poverty: their knowledge is activated against the stream; they enact a rebellion of subjugated knowledges (1994: 25).

Referencias

Braidotti, Rosi 1991 *Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy*. Cambridge: Polity press.

Braidotti, Rosi 1994 *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.

Cieza de León, Pedro de 1985 *La crónica del Perú, segunda parte: El señorío de los Incas* (M. Ballesteros G. ed.). Madrid: historia 16.

Cornell, Per 1999a Poststructuralism and "Archaeology". En *Philosophy and Archaeological Practice. Perspectives for the 21th Century* (Holtorf & Karlsoon eds.). Göteborg: Bricoleur Press, pp. 173-184.

Cornell, Per 1999b *Social Identity, the Body, and Power*. Presentado en el XIII Congreso Nacional de Arqueología Argentina, Córdoba, Argentina. Ms.

Derrida, Jacques 1967 *De la grammatologie*. Paris: Minuit.

Foucault, Michel 1969 *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.

Garci Diez de San Miguel 1964 *Visita hecha a la provincia de Chucuito* (W. Espinoza Soriano ed.). Lima: Casa de la Cultura de Perú.

Gero, Joan M. 2000 Troubled Travels in Agency and Feminism. En *Agency in Archaeology* (M. A. Dobres & J. Robb eds.) London & New York: Routledge, pp. 34-39.

Leroi-Gourhan, André 1964-1965, *Le geste et la parole*, 1-2. Paris: Albin Michel.

Lowie, Robert H. 1921 *Primitive Society*. New York: Routledge.

Piaget, Jean 1968 *Le structuralisme*. Paris: Presses universitaires de France.

Sartre, Jean-Paul 1963 *Crítica de la razón dialéctica*, I-II. Buenos Aires: Losada.

Spivak, Gayatri Chakrabarti 1999 *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Todorov, Tzvetan 1982 *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris: Seuil.

Wittgenstein, Ludwig 1953 *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.

