

## IN-FANCIA Y REMEMORACIÓN EN GRACILIANO RAMOS. SOBRE ALGUNOS TEMAS *BENJAMINIANOS*\*

Miguel Alberto Koleff  
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina  
*miguel\_koleff@yahoo.com.br*

Recibido: 22/05/2013 - Aceptado: 20/06/2013

**Resumen:** Este artículo se centra en dos reflexiones *benjaminianas* que acompañan la lectura de *Infância* (1945) de Graciliano Ramos. Se pretende abordar el texto de Ramos a partir del pensamiento de Benjamin, en una dialéctica que permita construir un dispositivo teórico-crítico. Partiendo del estudio de la noción de «mímesis», en la primera parte, y de «rememoración» en la segunda, el trabajo avanza hacia consideraciones que amplían y despliegan la noción de «el ahora de la cognoscibilidad» propuesta por el pensador alemán Walter Benjamin.

**Palabras clave:** Walter Benjamin, Graciliano Ramos, infancia, mímesis, rememoración.

### CHILDHOOD AND REMINISCENCE IN GRACILIANO RAMOS. ABOUT SOME *BENJAMINIAN* THEMES

**Abstract:** This paper focuses on two *benjaminian* lines of thought about *Infância* (1945) by Graciliano Ramos. It aims to address the text of Ramos from Benjamin's thought with a dialectic dynamics that would allow the building of a theoretical and critical device. Based, first, in the study of the notion of «mimesis» and, then, in the analysis of the notion of «reminiscence», the argumentation develops towards considerations that extend and deploy the notion of «the now of knowability» proposed by the German philosopher Walter Benjamin.

**Key words:** Walter Benjamin, Graciliano Ramos, Childhood, Mimesis, Reminiscence.

---

\* Este artículo es un avance del proyecto de investigación en curso titulado «Apuntes sobre memoria, experiencia y narración en los relatos de Graciliano Ramos y José Saramago». La investigación ha recibido subsidio académico y económico de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

## 1. Infancia

«Imitar es innato a los hombres desde la infancia»

Aristóteles

*Infância*, el texto de Graciliano Ramos publicado en 1945, es —según la crítica especializada— un libro de memorias en el que el escritor alagoano expurga sus recuerdos de la «niñez». Si por «infancia» entendemos el periodo cronológico ubicado entre el nacimiento y la adolescencia, podemos equipar los dos términos —*infancia/niñez*— y entender el conjunto de episodios relatados como parte de un corpus que puede ser leído a la luz de la psicología evolutiva. Ahora bien, si nos remitimos al origen etimológico de los vocablos podemos encontrar sutiles diferencias. Así, *ninnus* e *infans* conllevan marcas específicas que particularizan la referencia. Si el primero enfatiza el desarrollo evolutivo: «periodo de la vida humana que va del nacimiento a la pubertad» (Gomez de Silva, 1998: 483), el segundo involucra los procesos lingüísticos asumidos por el sujeto para dar cuenta de su experiencia en condición de hablante tal como lo ha reseñado Giorgio Agamben en los textos que se convocan en este artículo.

Las dos nominaciones son relevantes a la hora de precisar la perspectiva de abordaje y conceptualizar los modos de segmentación del texto. Si en la mayoría de las fuentes consultadas estas convergen por homología terminológica, las variables que introducen por separado son más fecundas para abrir surcos de interpretación. Considerando la primera, entonces, se destacan como representativos aquellos pasajes vinculados a los procesos de mudanza geográfica que involucran al protagonista como así también la conformación del ecosistema humano del que se rodea en cada caso. Por otra parte, leídos desde la dimensión lingüística cobran especial relevancia los aspectos relacionados con la adquisición de la lengua (la lectura y la escritura) mediante procesos formales e informales de aprendizaje significativo.

La intención de este apartado es hacer foco en esta segunda cuestión considerando que, en la raíz etimológica del vocablo, una de las acepciones posibles del *infans* —además de la edad— es la *mudez* característica (Gomez de Silva, 1998: 376), según la cual subyace la noción de «habla» como negatividad en la medida en que marca su carencia: *in-fans* (sin habla). Así, la incorporación de este elemento en la delimitación del término «infancia» abre la reflexión hacia

las condiciones de legibilidad de la experiencia que se manifiesta a través de la emisión de la voz. Probablemente sea Giorgio Agamben —citado con anterioridad— el que mejor define el alcance de esta perspectiva considerando que el lenguaje cumple el papel de una cesura entre lo «trascendental» y su puesta en discurso a través de la comunicación. Mediante la fórmula «*experimentum linguae*» deja claro que cualquier experiencia humana significativa se vehicula y formaliza mediante el lenguaje. Aunque pueda existir un orden de sentido que se sustrae a la *linguisticidad* de su realización concreta, es imposible acceder a él sin la mediación de este dispositivo de la cultura. Por esta razón, la *in-fancia*, en cuanto experiencia de mudez, cesa en el momento en que el habla performatiza la lengua:

«trascendental» debe en cambio indicar aquí una experiencia que se sostiene solamente en el lenguaje, un *experimentum linguae* en el sentido propio del término, donde se hace experiencia con la lengua ... Un *experimentum linguae* de este tipo es la infancia, donde los límites del lenguaje no se buscan fuera del lenguaje, en dirección a su referencia, sino en una experiencia del lenguaje como tal en su pura referencialidad (Agamben, 2007: 215).

Para esta graficación, Agamben parte de los estudios de Benveniste en relación con la subjetividad en el lenguaje y retoma la distinción *saussureana* entre lengua y habla considerando el aspecto sistémico de la primera y el carácter pragmático (realizativo) del segundo. Mediante la fórmula «apropiación de la lengua» (Agamben, 2000: 121), el filósofo italiano marca ese límite sutil de imbricación que se produce cuando el niño comienza a hablar, en la medida en que ejecuta el orden de la lengua materna en la que formará su cultura. Agamben deriva un importante corolario de esta conceptualización en la que pone en juego los procesos alternativos de subjetivación y desubjetivación. Así, conforme a sus palabras, «hablar es un acto paradójico que supone, al mismo tiempo, una subjetivación y una desubjetivación, y en el que el individuo viviente se apropia de la lengua únicamente en una expropiación integral, se hace hablante sólo a condición de hundirse en el silencio» (Agamben, 2000: 135).

Hay que reconocer la deuda que la teorización *agambiana* tiene con el pensamiento *benjaminiano*. El mismo libro en el que discute estos temas parte de una importante aseveración del filósofo berlinés contenida en el artículo «Experiencia y Pobreza», según la cual «la cotización de la experiencia se ha

venido abajo» (Benjamin, 2007: 217). El análisis de la experiencia es el que articula las reflexiones abiertas por la noción de infancia que pone en juego.

El punto de partida de Walter Benjamin es también el lenguaje, pero en su vinculación con la *mímesis*. Un fragmento, contenido en dos artículos escritos contemporáneamente («Doctrina de lo semejante» y «Sobre la facultad mimética»),<sup>1</sup> da cuenta de esta correspondencia. Así, «nosotros poseemos cierto canon de acuerdo con el cual podemos aclarar qué significa la semejanza que no es sensorial. Y ese canon es el del lenguaje. Ya desde antiguo se ha atribuido en cuanto tal a la facultad mimética cierta influencia respecto del lenguaje» (Benjamin, 2007: 210).

La asociación del lenguaje a una semejanza no sensorial no deja de ser instigadora. Para Benjamin, el lugar que Agamben confiere al lenguaje está dado por una capacidad innata del sujeto que es «pre-verbal» en su naturaleza y que tiene que ver con la capacidad imitativa del niño, que pone en funcionamiento su capacidad narrativa antes, incluso, de adquirir la lógica de la oralización y de la escritura. Según Cuesta Abad, «el in-fans carece de lenguaje y de escritura, pero puede producir semejanzas, puede incluso “leer lo nunca escrito”, ya que esta lectura sería la más antigua, anterior a toda lengua» (2004: 16).

El filósofo berlinés completa su razonamiento cuando señala:

La naturaleza causa semejanzas. No hay más que pensar en el mimetismo. Pero la mayor capacidad de producir semejanzas la tiene el ser humano. El don de ver semejanzas que él posee no es sino un rudimento de la obligación, poderosa en otros tiempos, de volverse y comportarse de manera semejante. Tal vez, el ser humano no posea ninguna función superior que no se halle marcada decisivamente por esa misma facultad mimética. Dicha facultad tiene una historia, tanto en el sentido filogenético como en el sentido ontogenético. Por cuanto a este último respecta, el juego es su escuela desde muchos puntos de vista. El juego infantil está lleno de comportamientos miméticos, y su ámbito no se limita en absoluto a lo que una persona imita de otra. El niño no juega solamente a ser un maestro o un vendedor, sino también a ser un ferrocarril o un molino de viento (Benjamin, 2007: 213).

Pensar la *mímesis* como punto de partida de una argumentación vinculada con la adquisición del lenguaje resulta significativo en la medida en que permite diseñar la experiencia del *in-fante*:

---

1 Según hace constar el editor de las *Obras completas*, «Benjamin nunca publicó este texto ni el siguiente, que son dos versiones de un mismo texto. El primero lo redactó, al parecer, en febrero de 1933; el segundo, en el verano del mismo año» (Benjamin, 2007: 208).

En Aristóteles —como en Benjamin— la naturaleza mimética del hombre comprende un momento productivo, generador de similitudes y simulaciones, y otro receptivo, en virtud del cual la aptitud para la aprehensión de semejanzas promueve el aprendizaje y, por ende, se pone al servicio de una de las “más elevadas” funciones del ser humano: el (re)-conocimiento. Resulta así que la facultad mimética no sólo es connatural al ser humano, no está sólo inscrita en su ontogénesis como un estigma o un rasgo instintivo que comparte con la naturaleza *tout court*, sino que es además el “don poético” por el que el hombre se produce como tal, reconoce su humanidad y pone en escena una historia (Cuesta Abad, 2004: 16).

Para analizar este fenómeno nada mejor que apoyarnos en un episodio que aparece al final del libro de Graciliano Ramos donde, a través de un símil, se reflexiona sobre la adquisición del lenguaje, y en el que se verifica el salto cualitativo que efectúa el protagonista al pensarse como creador. El texto en cuestión se llama «Los astrónomos», fue escrito el 18 de octubre de 1938 (Cabral da Silva, 2004: 189) y constituye el capítulo 30 de *Infância*. Concentrándome en el análisis del mismo, focalizo en dos extractos importantes: el estímulo de la lectura provocada por el padre y la comprensión de los significados propiciada por la prima a través de una comparación que refuerza el carácter mimético.

Lo primero que llama la atención del texto es la distancia cognitiva creada por el narrador entre su comprensión del mundo y la traducción lingüística que hace de él. Esto se observa en la dificultad con la que accede a la lectura después de algunas breves, pero intensas, instancias de alfabetización. Sorprende al lector que las profusas descripciones del entorno humano y cultural de los primeros pasajes entren en tan radical confrontación con los mundos imaginarios, como si el lenguaje no fuera, en efecto, una mediación para el saber sino una condición necesaria para su promoción social y familiar, exclusivamente.

El momento inicial se centra en la lectura de una novela que el niño realiza a instancias del padre que quiere verificar los conocimientos adquiridos en la escuela. El énfasis del texto recae sobre la fonética, la torpe pronunciación de las palabras, para dar cuenta de la totalidad discursiva en la que se insertan con el objeto de darle identidad formal y de contenido:

Ora, uma noite, depois do café, meu pai me mandou buscar um livro que deixara na cabeceira da cama (...) Espantado, entrei no quarto, peguei com repugnância o antipático objeto e voltei à sala de jantar. Ai recebi ordem para me sentar e abrir o volume. Obedeci engulhando, com a vaga esperança de que uma visita me interrompesse. Ninguém nos visitou naquela noite extraordinária (Ramos, 1995: 189).

En la escena transcrita, el libro, en lugar de funcionar como un archivo de posibilidades virtuales para el entendimiento del mundo, opera como un factor disuasivo que marca su ajenidad respecto del campo de las experiencias posibles: el lenguaje escrito se concibe como un obstáculo para la comprensión del mundo. La mediación del maestro —en este caso, la del padre— ayuda a sortear las dificultades léxicas e interpretar los signos de la historia que se van diseñando a través de la narración:

Meu pai determinou que eu principiasse a leitura. Principiei. Mastigando as palavras, gaguejando, gemendo uma cantilena medonha, indiferente à pontuação, saltando linhas e repisando linhas, alcancei o fim de página, sem ouvir gritos. Parei surpreso, virei a folha, continuei a arrastar-me na gemedeira, como um carro em estrada cheia de buracos. Com certeza o negociante recebera alguma dívida perdida: no meio do capítulo pôs-se a conversar comigo, perguntou-me se eu estava compreendendo o que lia. Explicou-me que se tratava de uma história, um romance, exigiu atenção e resumiu a parte já lida. Um casal com filhos andava numa floresta, em noite de inverno, perseguido por lobos, cachorros selvagens. Depois de muito correr, essas criaturas chegavam à cabana de um lenhador. Era ou não era? Traduziu-me em linguagem de cozinha diversas expressões literárias. Animei-me a parolar. Sim, realmente havia alguma coisa no livro, mas era difícil conhecer tudo. Alihvei o resto do capítulo, diligenciando penetrar o sentido da prosa confusa, aventurando-me às vezes a inquirir. E uma luzinha quase imperceptível surgia longe, apagava-se, ressurgia, vacilante, nas trevas do meu espírito. Recolhi-me preocupado: os fugitivos, os lobos e o lenhador agitaram-me o sono. Dormi com eles, acordei com eles. As horas voaram. Alheio à escola, aos brinquedos de minhas irmãs, à tagarelice dos moleques, vivi com essas criaturas de sonho, incompletas e misteriosas. À noite meu pai me pediu novamente o volume, e a cena da véspera se reproduziu: leitura emperrada, malentendidos, explicações. Na terceira noite fui buscar o livro espontaneamente, mas o velho estava sombrio e silencioso. E no dia seguinte, quando me preparei para moer a narrativa, afastou-me com um gesto, carrancudo. Nunca experimentei decepção tão grande. Era como se tivesse descoberto uma coisa muito preciosa e de repente a maravilha se quebrasse. E o homem que a reduziu a cacos, depois de me haver ajudado a encontrá-la, não imaginou a minha desgraça. A princípio foi desespero, sensação de perda e ruína, em seguida uma longa covardia, a certeza de que as horas de encanto eram boas demais para mim e não podiam durar (Ramos, 1995: 189).

Al margen de la frustración que supone la negligencia del maestro que abandona su rol interrumpiendo el proceso cognitivo, el texto pone especial énfasis en la lectura en voz alta, la que se describe con explicitación de detalles respecto de la torpe pronunciación con la que se busca dar cuenta de la secuencia narrativa. Es claro que la incompreensión semántica deviene de este

esforzado trabajo de reproducir el código sin reflexionarlo. Sin embargo, alerta sobre un aspecto que no es menor y sobre el que Benjamin ha intervenido con ductilidad. Cuando él afirma:

Desde muy antiguo se atribuyó una influencia sobre el lenguaje a una cierta facultad mimética. Sin embargo, esto sucedió sin el menor rigor, y sin pensar seriamente en un significado (y mucho menos en una historia) de la facultad mimética como tal. Especialmente, tales reflexiones se hallaban ligadas de modo estrechísimo al ámbito habitual (el sensorial) de la semejanza. Mas se le dio en todo caso al comportamiento imitativo su lugar en el surgimiento del lenguaje como elemento onomatopéyico. Si, como las personas inteligentes saben, el lenguaje no es un sistema convencional de signos, al intentar acercarse a él habrá que recurrir, una y otra vez, a los pensamientos rudos y primitivos que contiene la explicación onomatopéyica (Benjamin, 2007:210).

está dando cuenta del pasaje de la narración oral a la intelección de la escritura. El soporte fonético, primero, y el gráfico, después, traducen, en alguna medida, el papel que le cupo durante siglos a la mimesis desempeñando el mismo rol con las variaciones que trae aparejada la modificación del instrumento mediador.

Si bien en el rastreo de las onomatopeyas que destaca el pensador alemán hay restos de esa concepción refleja con la que se concebía el origen del lenguaje («si, como las personas inteligentes saben, el lenguaje no es un sistema convencional de signos»), el nacimiento de la arbitrariedad del signo lingüístico —como ha sido codificada por Saussure— se asienta en el concepto *benjaminiano* de «mimesis no sensorial», en la medida en que esta tiene por objeto traducir en un nuevo formato las «coincidencias» que la realidad ofrece semióticamente. De este modo, un «concepto no sensorial de semejanza» se articula con un «tercer elemento» que se escande a la mera percepción:

El instante del nacimiento, que aquí es lo decisivo, es un abrir y cerrar de ojos. Esto nos conduce a otra peculiaridad en el ámbito de la semejanza. Su percepción va ligada en cada caso a un chispazo. Pasa en seguida, aunque tal vez se pueda volver a obtener, pero, propiamente, es cosa que no se puede retener, al contrario que otras percepciones. La semejanza se ofrece con ello a la vista con idéntica fugacidad que una constelación astral. Así, la percepción de semejanzas parece ir ligada a un momento temporal, que es como adición de un tercer elemento; algo parecido a lo que experimenta el astrólogo en la conjunción de dos astros que es preciso captar en el instante. Siendo de otra manera, el astrónomo no obtendrá su recompensa pese a la agudeza de sus instrumentos de observación. Baste la alusión de la astrología para volver comprensible el concepto no sensorial de semejanza. Por supuesto, tal

concepto es relativo, significando que, en nuestra percepción, ya no poseemos eso que alguna vez hizo posible hablar de semejanzas entre una constelación astral y un ser humano. Sin embargo, poseemos un canon de acuerdo con el cual puede darse claridad a la oscuridad que está adherida al concepto no sensorial de semejanza. Un canon que sin duda es el mismo lenguaje (Benjamin, 2007: 210).

Es esta reflexión *benjaminiana* la que aparece en ciernes en la segunda parte del fragmento que estoy analizando, cuando el narrador —decepcionado por la actitud paterna— pide asesoramiento para mejorar su «burrice» a la prima Lili y esta le enseña a entender la lógica no sensorial de la mimesis que postula Benjamin mediante el mismo símil, el de la constelación astral:

Findas, porém, as manifestações secretas de mágoa, refleti, achei que o mal tinha remédio e expliquei o negócio a Emília, minha excelente prima (...) Confessei, pois, a Emília o meu desgosto e propus-lhe que me dirigisse a leitura. Esforcei-me por interessá-la contando-lhe a escuridão na mata, os lobos, os meninos apavorados, a conversa em casa do lenhador, o aparecimento de uma sujeita que se chama Águeda (...) Emília respondeu com uma pergunta que me espantou. Por que não arriscava a tentar a leitura sozinho? Longamente lhe expus a minha fraqueza mental, a impossibilidade de compreender as palavras difíceis, sobretudo na ordem terrível em que se juntavam. Se eu fosse como os outros, bem; mas era bruto em demasia, todos me achavam bruto em demasia. Emília combateu a minha convicção, falou-me dos astrónomos, indivíduos que liam no céu, percebiam tudo quanto há no céu. Não no céu onde moram Deus Nosso Senhor e a Virgem Maria. Esse ninguém tinha visto. Mas o outro, o que fica por baixo, o do sol, da lua e das estrelas, os astrónomos conheciam perfeitamente. Ora, se eles enxergavam coisas tão distantes, porque não conseguiria eu adivinhar a página aberta diante dos meus olhos? Não distinguia as letras? Não sabia reuni-las e formar palavras? Matutei na lembrança de Emília. Eu, os astrónomos, que doidice! Ler as coisas do céu, quem havia de supor? E tomei coragem, fui esconder-me no quintal, com os lobos, o homem, a mulher, os pequenos, a tempestade na floresta, a cabana do lenhador. Reli as folhas já percorridas. E as partes que se esclareciam derramavam escassa luz sobre os pontos obscuros. Personagens diminutas cresciam, vagarosamente me penetravam a inteligência espessa. Vagarosamente. Os astrónomos eram formidáveis. Eu, pobre de mim, não desvendaria os segredos do céu. Preso à terra, sensibilizar-me-ia com histórias tristes, em que há homens perseguidos, mulheres e crianças abandonadas, escuridão e animais ferozes (Ramos, 1995: 191).

Además de bien escrito, el fragmento sorprende por la agudeza del razonamiento llevado a cabo. Tal vez sea esto lo que explique la transformación operada en el narrador que, de un confeso ignorante, pasa a constituirse en uno de los escritores más creativos de la lengua portuguesa. Si uno analiza el

fragmento en cuestión con el razonamiento *benjaminiano* presentado al final de los artículos sobre la mimesis, la coincidencia virtual habla de una sincronía reflexiva sin tachas:

“Leer lo nunca escrito”. Esa lectura es la más antigua: leer antes del lenguaje, a partir de las vísceras, o de las danzas o de las estrellas. Más adelante se utilizaron los intermediarios de una nueva lectura, como son las runas y los jeroglíficos. Y parece fácil suponer que estas fueron las concretas estaciones a través de las cuales fue pasando, al ámbito de la escritura y el lenguaje, ese talento mimético que en otros tiempos era el fundamento de una praxis oculta. De este modo, el lenguaje vendría a ser el nivel más alto del comportamiento mimético, así como el archivo más perfecto de la semejanza no sensorial: un medio al que las fuerzas anteriores de producción y percepción mimética se fueron transvasando por completo hasta liquidar las de la magia (Benjamin, 2007: 216).

Este último fragmento pone en evidencia el proceso recorrido por el lenguaje desde su intuición inicial mimética hasta su conformación como sistema arbitrario de signos destinados a la misma tarea: la de la representación. Si, a partir de estas consideraciones, entendemos *Infância* en su conjunto como un esfuerzo de creación literaria, podemos colegir el papel de las representaciones imaginarias en la percepción del niño, el que solo será completo una vez reconciliado con la memoria activa que lo pone en acción.

## 2. Rememoración

Así, el segundo tema a considerar es el de la memoria que da cuerpo al conjunto de relatos contenido en el libro. Tratándose de un texto que recupera contenido autobiográfico, los episodios traídos a luz surgen de un proceso de recordación que los pone en movimiento y que actualiza una experiencia pasada que se reconstituye en el ahora del discurso. A ese ejercicio de memoria puede llamársele «rememoración» si lo que se pretende —como en el caso observable de Graciliano Ramos— no es congelar una postal de los hechos ya sucedidos al modo de un álbum fotográfico sino despertar en los recuerdos aquella vitalidad que nutre la historia personal. Aunque sea imposible modificar los acontecimientos y las circunstancias que los propiciaron, es factible recomponer la interpretación que se ha hecho de los mismos buscando aquellos aspectos que se replegaron al olvido. Una fórmula secreta que —al decir de

Benjamin— consiste en «leer lo nunca escrito» (Benjamin, 2007: 216) de esos fenómenos que alguna vez nos tuvieron como protagonistas.

La noción de «rememoración» le añade así al concepto de «memoria» no solo la profundidad de la experiencia que supone (la indagación *in extremis*) sino también la validez ética de su recuperación. Benjamin enfatiza este término en las *Tesis de filosofía de la historia* cuando utiliza la expresión «Eigendenken». Al decir de Cuesta Abad,<sup>2</sup> se trata de un «término en desuso, si no del todo inusual, que Benjamin emplea repetidamente para referirse a la experiencia rememorativa propia del verdadero método histórico» (Cuesta Abad, 2004: 29).

En la primera aparición, la tesis XV, el vocablo aparece vinculado a los días festivos. Allí se lee:

El día con el que comienza un calendario actúa como un acelerador histórico. Y es en el fondo el mismo día que vuelve siempre en la figura de los días festivos, que son días de **rememoración**. Los calendarios miden el tiempo, pero no como relojes. Son monumentos de una conciencia histórica (Benjamin, 2009: 28) (el subrayado es mío).

La explicitación de la tesis es clara. La referencia a un «nuevo calendario» que se introduce significa que un determinado hecho comienza a ser evocado por repetición todos los años. En ese día se actualiza el gesto que lo instauró y se respeta la memoria que lo preserva. El prefijo español «re-» que rige la expresión destacada da cuenta de esta reiteración que lo dignifica.

En el contexto del libro de Graciliano Ramos, el término «Eigendenken» se torna viable si los episodios traídos a colación no se leen solo como los restos de un pasado sino como los monumentos de una historia que sigue actuando en el acto mismo de recordación. Esto es así porque, a diferencia de otros escritos pertenecientes al género autobiográfico, al autor alagoano no le interesa tanto la fidelidad al detalle de los acontecimientos narrados cuanto el índice histórico que permite su revisión y su permanencia en el tiempo. Las escuetas reflexiones que siguen a la exposición de los episodios recuperados así lo ponen de manifiesto, como puede observarse en estos ejemplos:

O meu ato era a simples exteriorização de um sentimento perverso, que a fraqueza limitava. Se a experiência não tivesse gorado, é possível que o instinto ruim me tornasse um homem forte. Malogrou-se — e tomei rumo diferente (Ramos, 1995: 80).

2 Cuesta Abad traduce el término como «remembranza», que es otra posibilidad de aludir al término alemán empleado.

Essa esquisita benevolência deixou-me perplexo. Calei-me, prudente, mas achei o comentario duvidoso e embrulhado. Não me parecia que o purgatório fosse indispensável. E a negra, incompleta e imunda, não estava no céu. Que ia fazer lá? Estragaria as delícias eternas, mancharia as asas dos anjos (Ramos, 1995: 86).

Sozinho, vi-o de novo cruel e forte, soprando, espumando. E ali permaneci, miúdo, insignificante, tão insignificante e miúdo como as aranhas que trabalhavam na telha negra. Foi esse o primeiro contato que tive com a justiça (Ramos, 1995: 32).

Además de engarzar una reflexión al curso de los acontecimientos expuestos con mayor o menor valoración subjetiva, la fórmula que condensa el último enunciado de estos fragmentos explicita una toma de posición respecto de los discursos construidos y heredados. En todos los casos, la memoria recuperada ancla en otras posibilidades *imaginéticas* diferentes de las que fueron pautadas por la vivencia infantil en el momento en que inscribieron su huella en la biografía personal.

El capítulo 13 de *Infância*, denominado «Um incêndio»<sup>3</sup> —cuyo exergo final acaba de ser citado—, es uno de los más relevantes en esta perspectiva. Lo que comienza siendo una aventura entre el narrador autobiográfico y su compañero, *o moleque José*, concluye con una de las experiencias más radicales en la vida del niño: el primer contacto con la muerte. Y con los muertos, vale decir. Como consecuencia de una chispa que alcanzó las pajas, la *cabana*<sup>4</sup> prende fuego y consume la vivienda en la que habitaban dos mujeres negras. Una de ellas, preocupada en salvar la imagen de la virgen, no puede volver después de ingresar para rescatarla, ya que es alcanzada por las llamas y muere calcinada:

Enquanto os homens trabalhavam na roça e os meninos vadiavam pela vizinhança, duas pretinhas faziam a comida, soprando a lenha, agitando o abano. Uma faísca chegara à parede e em minutos a palha ardia. As criaturas haviam tentado reparar o desastre. Nada conseguindo, a mais nova fugira. A outra resolvera esvaziar a casa: salvara as panelas, o ralo, as esteiras, a cama de varas, a trouxa de roupa, as arcas. Surda aos chamados da irmã, arrecadara todos os trastes menos a litografia de Nossa Senhora, provavelmente sapecada na camarinha. As paredes sumiam-se, o teto se desmoronava, a porta única era uma goela vermelha, donde saíam línguas temerosas. Apesar disso, mergulhara na fornalha, em busca da imagem benta. De volta, achara a passagem obstruída e morrera. Estava ali. Uma rapariga gemia entre soluços que procurara dissuadir a infeliz: Nossa Senhora não precisava de ninguém,

3 Según Márcia Cabral, publicado el 14 de agosto de 1943 (Cabral da Silva, 2004: 188).

4 La *cabana* entendida como un resto de la *senzala* de la época de la esclavitud.

escaparía, se quisiese. A teimosa recusara os conselhos — e estava ali. Os olhos se pregavam na coisa estendida junto ao borralho (Ramos, 1995: 82).

Por varios motivos el texto es relevante y la reflexión del narrador se encarga de valorar todos los aspectos comprometidos en la cuestión. Además de la fe que «no salva» («tinha devoção, e isto a perda. Evidentemente a mãe de Deus era ingrata e feroz. Em paga de tão puro desvelo — cólera, destruição» (Ramos, 1995: 86)), el desajuste social y racial ocupa el primer plano junto con las marcas de la catástrofe que no puede ser evitada por lo desmesurado de la tragedia puesta en marcha. Se trata, sin duda, de una de las manifestaciones del horror más marcadas en la trayectoria infantil del protagonista, como lo revelan los sueños y pesadillas que se siguieron por largo tiempo: «Encolhia-me, escondia o rosto no travesseiro, e a visão continuava a atenuar-me. Os arrepios que me agitavam mudaram-se em tremor violento» (Ramos, 1995: 85).

A pesar de lo virulento de la escena, el punto más fuerte lo constituye la impasibilidad de los padres cuando son anoticiados del hecho y deciden no intervenir ni preocuparse:

Arrepiava-me, repetia a descrição, excitava-me tanto que meus pais tentaram acalmar-me, reducir o sinistro. Não havia motivo para a gente se aperrear. Fora uma infelicidade, sem dúvida. Mas era a vontade de Deus, estava escrito. E podia ser pior, muito pior. Se se tivesse queimado a igreja, ou a loja de seu Quinca Epifânio, a mas importante na vila, o dano seria tremendo. Deus era misericordioso: contentava-se com uma habitação miserável, situada longe da rua, e com o sacrificio de uma preta anônima (Ramos, 1995: 85).

En estas palabras se concentra la lectura oficial del acontecimiento nefasto que impactó sobremanera la percepción infantil del narrador protagonista. Sin embargo, esas imágenes no le vuelven<sup>5</sup> siendo adulto para ratificar los hechos sin más, sino para valorar el holocausto humano que pocos pudieron reconocer en el gesto insensato de la negra devota. Al tiempo que la califica, valora la dignidad de su condición y también las motivaciones que la llevan al sacrificio. En la adultez, las circunstancias del incendio y los costos sociales y

---

5 En esta percepción, Benjamin recrea la fórmula de la «memoria involuntaria» de Proust propuesta en algunos trabajos anteriores, sobre todo en «Sobre algunos temas en Baudelaire» (Benjamin, 2012); obsérvese este comentario de los paralipómenos de las *Tesis*: «Son imágenes que vienen, como se sabe, de manera involuntaria. La historia es, entonces, en sentido estricto, una imagen surgida de la remembranza involuntaria» (Benjamin, 2009: 52) [Ms-BA 474].

económicos ya no cuentan. Resta solo la grandeza del gesto del sujeto condenado al anonimato y a la ignominia.

En la perspectiva que aquí estoy elaborando, traigo a colación el episodio para mostrar —junto con Benjamin— que «el cronista que hace la relación de los acontecimientos sin distinguir entre los grandes y los pequeños responde con ello a la verdad de que nada de lo que tuvo lugar alguna vez debe darse por perdido para la historia» (Benjamin, 2009: 18).

Esta afirmación de la tesis III muestra con claridad cómo la historia oficial se «deshace» de aquellos agentes que no cumplen ninguna función significativa en el seno de una historia cultural a la manera positivista. La negra quemada está condenada a perecer en un doble olvido de no ser por la rememoración que la recupera y dignifica. El primer olvido corresponde a su paso prescindible por la sociedad que la conoció; el segundo es el que instala el «crimen hermenéutico» del que habla Reyes Mate siguiendo al pensador alemán: el que se inflige cuando se insiste en hacerlo desaparecer de la historia por insignificante.<sup>6</sup>

Hay que decir al respecto que la noción de rememoración en Benjamin va ligada a la noción de redención (*Erlösung*) y que, en ocasiones, los términos se conjugan como homónimos. Parte de esta afirmación encuentra eco en la tesis II, sobre todo aquel fragmento en el que señala que «el pasado lleva un índice oculto que no deja de remitirlo a la redención» (Benjamin, 2009: 18).

La redención que la rememoración propicia —basada en un dejo teológico presente en el pensamiento de Benjamin, por cierto—<sup>7</sup> hace referencia al estado de reparación de aquellos acontecimientos y de aquellos sujetos que «sufrieron el destino imperfecto» (Reyes Mate, 2009: 42). No se trata de crear una nueva historia que ponga como héroes a los antihéroes oficiales, sino de «cepillar a contrapelo» (Benjamin, 2009: 22) [tesis VII] la existente, dándole espacio a los huecos y los vacíos dejados por la historiografía en su andamiaje conceptual y positivista.

Una vieja disputa entre Benjamin y Horkheimer tiene que ver con esto, sobre todo porque este último se cuestiona sobre la posibilidad que le cabe a

6 «Cuando damos el paso de olvidar la muerte perpetrados un crimen hermenéutico que se suma al crimen físico» (Reyes Mate, 2009: 27).

7 El propio Benjamin lo explicita en los paralipómenos de las tesis cuando afirma que «en la rememoración tenemos una experiencia que nos prohíbe comprender la historia de manera fundamentalmente ateológica, en la misma medida en que no debemos intentar escribirla en conceptos teológicos. Mi pensamiento se comporta con la teología como el papel secante con la tinta. Está completamente absorbido por ella. Pero si fuera por el papel secante, nada de lo que está escrito quedaría» (Benjamin, 2009: 42).

la redención de introducir variables no deterministas sobre los hechos consagrados. En palabras de Manuel Reyes Mate:

Horkheimer también le sigue [a Benjamin] en esa misma pretensión: “el acto horrendo que cometo, el padecimiento que dejo subsistir, solo sobreviven, una vez que han ocurrido, en la conciencia humana que los recuerda, y se extinguen con ella”. La memoria permite mantener viva y vigente la injusticia pasada hasta el punto de que sin esa recordación el pasado deja de ser y la injusticia se disuelve. Este poder de la memoria —y esa precariedad de la ética— es de tal magnitud que tal debería ser, añade, “el interrogante de la filosofía”. Pero lo que Horkheimer tiene muy claro, en contra de Benjamin, es que la recordación no significa consumación de la justicia pues “aun cuando una sociedad mejor haya superado la injusticia presente, la miseria pasada no será reparada, ni superado el sufrimiento en la naturaleza circundante”. La injusticia hecha a las víctimas de la historia no tiene reparación posible. Este debería ser el punto final filosófico: podemos y debemos mantener viva la injusticia pasada, incluso reivindicar el derecho a la reparación, a sabiendas de que no hay justicia en este mundo que pueda reparar el daño. Pero Benjamin no se queda ahí. Le responde que la recordación puede abrir expedientes que el derecho da por archivado. Solo la teología puede permitirse la osadía de decir que para esos casos hay justicia. Eso él, el filósofo Benjamin, no lo puede decir, pero añade algo desconcertante: la recordación permite hacer una experiencia mundana de algo que hemos conocido por la tradición judía. ¿Quiere decir que la recordación repara de alguna manera el daño o consume de alguna manera la justicia? ¿En qué consiste esa experiencia mundana de la redención? Sin duda en ese encuentro entre un pasado declarado in-significante y un sujeto necesitado, encuentro que salve el sentido del pasado al tiempo que proyecta una nueva luz sobre el presente gracias a la cual entendemos mejor la realidad y descubrimos nuevas posibilidades suyas (2009: 26).

Una importante afirmación contenida en las notas preparatorias de las *Tesis* explica la respuesta *benjaminiana* dando una pista sobre la cuestión. Apoyándose en Monglud ratifica sus palabras: «solo el futuro tiene a su disposición reveladores lo bastante fuertes como para hacer que la imagen salga a relucir con todos sus detalles» (Benjamin, 2009: 46) [Ms-BA 471]. Lo que esto quiere decir es que el presente puede ver aspectos ocultos del pasado que pasaron desapercibidos en aquel tiempo pero que hoy obligan a replantearlo en toda su dimensión si se espera serle fiel en lo grande y en lo pequeño también. En este sentido, «¿de qué puede ser rescatado algo que ya ha sido? No tanto del desprestigio y el menosprecio en que ha caído, sino de una determinada manera de ser transmitido. Una manera que, al dignificarlo como “herencia”, resulta más desastrosa que lo que podría ser su desaparición» (Benjamin, 2009: 52) [Ms-BA 449].

Esta alocución que intenta mostrar la diferencia entre memoria y rememoración en el libro de Graciliano Ramos conduce la reflexión necesariamente hacia un nuevo estatuto de historia diferente del tradicional en el que la referencia a la negra quemada ayuda a pensar. La clave de esta lectura se encuentra en la tesis IX, que sirve de puente a su elaboración teórica sobre la imagen dialéctica:

Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso (Benjamin, 2009: 23).

Lo que básicamente sostiene Benjamin es una concepción de historia basada en la interrupción que posibilita una vuelta atrás, donde la verdad se presenta como revelación fugaz<sup>8</sup> y no como fruto de una objetividad corroborada empíricamente. La figura del ángel de la historia así lo pone de manifiesto con sus ojos volteados hacia el pasado. Esta elaboración *benjaminiana* es importante por varios motivos pero, sobre todo, por la impostación del progreso histórico que se mide de manera triunfal pero que el ángel de la historia ve replegado como ruinas que se amontonan. Allí donde la historiografía habla de séquitos y victorias, los cadáveres de los vencidos *presentizan* el precio de la conquista y reclaman justicias que quedaron pendientes:

La manera corriente de exponer la historia le da mucha importancia a la elaboración de una continuidad. Atribuye valor a aquellos elementos de lo que ha sido que ya han pasado a formar parte de su eficacia ulterior. Se le escapan aquellos pasajes en donde lo transmitido se interrumpe y junto con ellos también sus asperezas y picos, que son los que ofrecen un punto de apoyo a aquel que quiere llegar más allá de lo transmitido (Benjamin, 2009: 52) [Ms-BA 449].

---

8 La afirmación de la tesis V es concluyente a este respecto: «la imagen verdadera del pasado pasa de largo velozmente. El pasado solo es atrapable como la imagen que refulge, para nunca más volver, en el instante en que se vuelve reconocible» (Benjamin, 2009:19).

En la minúscula historia personal de Graciliano Ramos la rememoración de la negra que se quemó al salvar la virgen invierte el curso de los acontecimientos. Se detiene en la humanidad saqueada y no en el botín de guerra (Benjamin, 2009: 21) [Tesis VII] de los vencedores de siempre.

Algunos trabajos críticos que forman parte de la fortuna crítica de Graciliano Ramos enfatizan el aspecto documental de la obra y lo hacen con tanta precisión que uno acaba conociendo el sistema feudal del nordeste mejor que en un libro de historia. Que esa lectura sea posible no significa que ese haya sido el propósito del autor al narrar los episodios de su infancia. Hay una segunda línea crítica construida alrededor de esta posición que estamos destacando. En todos los casos se apoya en un proceso deconstructivo que busca crear una distancia epistemológica fundada en el acto de recordar y reconstituir éticamente los datos clausurables de esa historia.

El caso de algunos personajes lo pone en evidencia aún más. Al lado de la negra quemada, Fernando es uno de ellos. Introducido en el capítulo homónimo del libro, focaliza en la participación del *jagunço* en el cuidado de los niños del pueblo. A esta imagen que el narrador privilegia se contrapone la construcción social del personaje hecha por el colectivo que mide sus acciones en función de la ferocidad con que ejecuta sus crímenes y fechorías. En una historia oficial su nombre no constaría —casi con seguridad— pero sí su actuación a través de un denominador común que lo englobaría: «los *jagunços*». A Graciliano, sin embargo, no le interesa proponer al personaje como el emblema de un grupo social característico sino, por el contrario, destacar la singularidad de un nombre propio que fue capaz de ser diferente al común por un gesto que lo ennoblece. De este modo, en esta historia personal que teje la autobiografía aparece con una identidad definida que le confiere un renglón en medio de los espacios en blanco que escanden otras figuras ajenas al anecdótico infantil.

Conforme vengo señalando, en un texto dominado por el acto de rememoración, el pasado y el presente no aparecen confrontados como entidades ontológicas diferenciables; por el contrario, aparecen intersectados. A la noción de historia material de Benjamin hay que sumarle una categoría filosófica que introduce en la tesis XVII y que retoma de Leibniz:

Propio del pensar no es solo el movimiento de las ideas sino igualmente su detención. Cuando el pensar se para de golpe en medio de una constelación saturada de tensiones, provoca en ella un shock que la hace cristalizar como mónada [...]

El beneficio de este procedimiento reside en que *en* la obra se halla conservado y superado el conjunto de la obra, *en* esta toda la época y *en* la época el curso entero de la historia (Benjamin, 2009: 29).

Según el enunciado de la tesis, la mónada adquiere estatuto epistemológico en el materialismo histórico porque es capaz de reunir un conjunto de elementos particulares para pensar la totalidad del curso histórico. De allí la obvia confusión que genera el tránsito de lo documental a lo autobiográfico, y viceversa, en el libro de Graciliano Ramos. *Infância* reúne el microcosmos del interior nordestal en una época histórica determinada. Configura el orden social a través de manifestaciones singulares y los hechos narrados no dejan de ser representativos de esa cosmovisión. Lo que diferencia al texto así propuesto de otros géneros equivalentes es el papel concedido a la rememoración que crea intersticios en una lógica imperturbable. La mónada, por esta razón, es un instrumento metodológico para pensar la historia, pero no impone un modo categorial de lectura predefinido.

La mónada *benjaminiana* posibilita la emergencia de la imagen dialéctica, uno de los conceptos nucleares del pensador alemán según el editor de sus obras completas, Rolf Tiedemann (Tiedemann, 2010): tanto en las *Tesis* como en *El libro de los Pasajes*, es la categoría central de las reflexiones de Benjamin en sus últimos años. La imagen dialéctica hace converger en una misma unidad el presente y el pasado permitiendo sintetizarlos en una unidad significativa y dialéctica. Así, «no se trata de que lo pasado arroje su luz sobre el presente o lo presente sobre lo pasado; la imagen es aquella en donde el pasado y el presente se juntan para constituir una constelación. Mientras que la relación del antes con el ahora es puramente temporal (continua), la del pasado con el presente es una relación dialéctica, a saltos» (Benjamin, 2009: 52) [Ms-BA 473].

La noción de imagen dialéctica es la síntesis de las reflexiones *benjaminianas* inauguradas en las primeras indagaciones sociales y literarias. En ella se conjugan todas las intuiciones que ha ido recogiendo de su vida intelectual. En las *Tesis* es la clave que resuelve el nuevo estatuto de la historia materialista impregnada por la memoria. Para nuestros efectos, es también el concepto más relevante de cara al estudio de la escritura de Graciliano Ramos inspirada por este marco teórico, ya que permite integrar las variables de la rememoración y de la redención en el mismo esfuerzo que significa indagar en el pasado a partir

de los reclamos del presente para asegurar un plus de justicia en las acciones que la impugnan:

La historia tiene que ver con interrelaciones y también con encadenamientos causales tejidos fortuitamente. Al dar ella una idea de lo constitutivamente citable de su objeto, éste, en su versión más elevada, debe ofrecerse como un instante de la humanidad. El tiempo debe estar en él en estado de detenimiento. La imagen dialéctica es un relámpago que va por sobre todo el horizonte del pasado. Articular históricamente algo pasado significa: reconocer en el pasado aquello que se conjunta en la constelación de uno y un mismo instante. El conocimiento histórico sólo es posible únicamente en el instante histórico. Pero el conocimiento en el instante histórico es siempre el conocimiento de un instante. Al replegarse como un instante —como una imagen dialéctica— el pasado entra en el recuerdo obligado de la humanidad. Hay que definir la imagen dialéctica como el recuerdo obligado de la humanidad redimida (Benjamin, 2009:39) [Ms-BA 491].

### 3. Conclusión

La fórmula *benjaminiana* del «ahora de la cognoscibilidad» (Benjamin, 2009: 52) [Ms-BA 474] indaga en las posibilidades y limitaciones del conocimiento histórico regido desde un presente que comulga éticamente con el pasado en la medida en que busca reconciliarlo con las causas perdidas. Llama la atención cómo esta misma fórmula puede ser aplicada a la narrativa de Graciliano Ramos contenida en su libro de memorias por los dos aspectos analizados en este ensayo. Si, por un lado, la mimesis de la experiencia soporta la vitalidad de su escritura, el aprendizaje del sistema lingüístico solo se hace garantía de este saber cuando se concientiza la idea de constelación que aprende con la prima Lili. Ese aprendizaje no solo garantiza el reconocimiento como escritor que le ha merecido a lo largo del tiempo sino también su capacidad de mantenerse fiel al universo de la *in-fancia*, que —al decir de Érica Melo Garcia— es «uma posição do ser, uma singularidade, uma abertura para um saber a partir de um não saber, uma abertura para uma fala, a partir da condição daquele que não fala» (2010: 24). No solo la mimesis torna aguda la representación sino que esta se inviste de la fuerza de la memoria a través de la remembranza. Y esto porque, ligada a la posible redención de los sujetos carentes que he analizado en las páginas precedentes, permite asumir un nuevo estatuto de historia social en el que se corrigen los sesgos que hemos heredado como tradición. Mimesis y

Rememoración —los temas *benjaminianos* actualizados por el discurso— crean surcos que invitan a ser recorridos en la ficción del autor alagoano.

### Referencias bibliográficas

1. Agamben, G. (2007). Experimentum linguae. En G. Agamben. *Infancia e Historia*. (215-222). Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
2. Agamben, G. (2000). *Homo Sacer III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Valencia: Pretextos.
3. Benjamin, W. (2012). Sobre algunos temas en Baudelaire (1939). En Benjamin, W. *El París de Baudelaire* (trad. M. Dimopulos). (183-242). Buenos Aires: Eterna Cadencia.
4. Benjamin, W. (2009). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (trad. B. Echeverría). Rosario: Prohistoria.
5. Benjamin, W. (2007). Experiencia y Pobreza. En Benjamin, W. *Obras* (trad. J. Navarro Pérez). Libro II / Volumen 1. (216-222). Madrid: Abada Editores.
6. Benjamin, W. (2007). Sobre la facultad mimética. En Benjamin, *Obras*, ed. cit., Libro II / vol. I. (213-216).
7. Benjamin, W. (2007). Doctrina de lo semejante. En W. Benjamin, *Obras*, ed. cit., Libro II / vol. I (208-213).
8. Benjamin, W. (2007). *El libro de los Pasajes*. Madrid: Akal.
9. Cabral da Silva, M. (2004). *Infância, de Graciliano Ramos: uma história da formação do leitor no Brasil*. São Paulo: UNICAMP.
10. Cuesta Abad, J. M. (2004). *Juegos de duelo. La historia según Walter Benjamin*. Madrid: Abada.
11. Gomez de Silva, G. (1998). *Breve Diccionario Etimológico de la lengua española*. México: FCE.
12. Melo Garcia, E. (2010). *A experiência da infância em Graciliano Ramos*. Belo Horizonte: UFMG.
13. Ramos, G. (1995). *Infância* (31 ed.). Rio de Janeiro: Record.
14. Reyes Mate, M. (2009). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Madrid: Trotta.
15. Tiedemann, R. (2010). Dialéctica en reposo. Una introducción al Libro de los Pasajes. En Uslenghi, A. *Walter Benjamin: Culturas de la imagen*. (283-321). Buenos Aires: Eterna Cadencia.