



Historia y Grafía  
ISSN: 1405-0927  
comiteeditorialhyg@gmail.com  
Departamento de Historia  
México

Cassigoli, Rossana  
El mito de los orígenes: fuentes para una antropología de la memoria  
Historia y Grafía, núm. 28, 2007, pp. 143-172  
Departamento de Historia  
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58922907007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica  
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# *El mito de los orígenes: fuentes para una antropología de la memoria*

ROSSANA CASSIGOLI

Fac. de Ciencias Políticas y Sociales/UNAM

## RESUMEN

El interés que guió este trabajo reposa en la posibilidad de establecer preámbulos para pensar una antropología de la memoria sobre la base de totalizar la comprensión de toda herencia, atavismo y costumbre. La antropología posee como atributo justamente la inclinación a restaurar la memoria como forma de conocimiento, pero no sólo mediante el rescate de vestigios materiales o inasibles de las prácticas culturales. La antropología que sustenta este escrito retorna a sus fundamentos filosóficos y hermenéuticos. El filósofo realiza un trabajo similar al del arqueólogo: desciende hacia un hipotético subsuelo de la *experiencia común*, herramienta epistemológica y filosófica que propicia una comprensión basada en una interpretación de los orígenes. Esta comprensión se realiza tanto como elucidación de las protoexperiencias humanas como concepción antropológica de lo político. Por su propia limitación pragmática, la ciencia positiva nunca clasificó a esta memoria que asume la forma de alteridad y sustancia residual de la experiencia vivida.

Palabras clave: memoria-olvido, anamnesis, *mêtis*, Michel de Certeau, atávico, *arkhé*, espíritu, prácticas culturales, oralidad, escritura.

*THE MYTH OF THE ORIGIN: FOUNDATION OF AN ANTHROPOLOGY OF MEMORY*

*The interest behind the guidelines of this work lies in the possibility of establishing approaches to think an anthropology of memory on the basis of*

*a global understanding of all inheritance, atavism and habit. One of the attributes of anthropology is precisely the tendency to restore memory as a way of knowledge, but not just only through the recovery of material or ungraspable vestiges of cultural practices. The anthropology sustaining this writing returns to its philosophical and hermeneutic fundamentals. The philosopher carries an a work similar to the one the archeologist does: he descends towards an hypothetic underground of common experience. This experience constitutes a philosophic and epistemological tool that favors an understanding based on an interpretation of origins. This understanding is produced as much in the sense of an elucidation of human experiences, as in the sense of an anthropological conception of the political phenomena. Due to its own pragmatic limitations, positive science failed to ever classify this memory that assumes the form of "otherness" and residual substance of the experience lived through.*

*Key words: memory-oblivion anamnesis, mêtis, Michel de Certeau, atavism, arkhé, spirit, cultural practices, oral, written.*

#### PREFACIO

La premisa antropológica de este escrito es que la asombrosa potencia de la evocación como acción o politización de la memoria y el retorno meditativo a un sentido de originariedad o comprensión de los fenómenos humanos desde el recuerdo de los orígenes pueden en conjunto continuar floreciendo en las ciencias humanas contemporáneas, en favor de la cura del desconsuelo colectivo y reparación de las consecuencias que acarreó, para la existencia divergente, el oscurecimiento rotundo de una ética social. El descender hacia los orígenes puede conducir a un recodo, que no aloja tal vez una verdad insondable, esencia impoluta que seguramente aguardamos, pero que logra iniciarnos en el camino de la visión de quiénes somos y qué servicio podemos procurar. Michel de Certeau lo enunció con precisión impar: "discernir con nuestros contemporáneos lo que debe ser nuestro

espíritu hoy en día, para juzgar esos orígenes y decidir nuestros compromisos de hombres”.<sup>1</sup>

Brota por todas partes la pregunta por la memoria y el olvido, su impronta en el devenir humano, qué hacemos con ellos y sin ellos, cómo gobiernan nuestras vidas íntimas y colectivas. Se abren extraordinarias mescolanzas: las disciplinas históricas, historiográficas y patrimonialistas encuentran en el binomio memoria-olvido la pieza maestra para volver a significarse; recalcan su notación “tematicista”. Tras su legítima locuacidad, sin embargo, un sufrimiento etéreo nos interpela y tal vez la palabra memoria ya no alcance. Las fuentes de la tradición histórica y etnológica han recalcado la presencia de una memoria social, colectiva o histórica, y definido su objeto como movimiento dual de recepción y transmisión, proceso que forja un continuo: la *mneme* del grupo. El interés explícito por la memoria se despertó en la obra de historiadores franceses principalmente.<sup>2</sup> Al menos desde los setenta, cuando apareció *L'art de la mémoire*, de Yates,<sup>3</sup> imperó una *retromanía* que Michel de Certeau definió como impacto de la “belleza de lo muerto”, una especie de anarquía donde se amontonarían las biografías, la historia oral para concederles voz a los olvidados, y los valores del localismo. La vida urbana e industrial se había apoderado finalmente del mundo rural francés depositario de los ímpetus de la memoria. El mismo ocaso de los campesinos europeos y los paisajes que ellos civilizaban arrasó muy rápido los

<sup>1</sup> Michel de Certeau, “El mito de los orígenes”, *Historia y Grafía*, núm. 7, 1996, p. 11.

<sup>2</sup> La importante contribución de Mona Ozouf y de Marcel Gauchet a los trabajos sobre la Revolución francesa en *Les Lieux de mémoire* revela la continuidad intelectual que afirmó en Francia una corriente histórica original, coherente y diversificada. Véase Marc Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 47.

<sup>3</sup> También aparecieron alrededor de 1975 dos *bestsellers*: *Le cheval d'orgueil*, de Emmanuel de Pierre-Jakez Hélias, y *Montaillou, village occitan*, de Emmanuel Le Roy Ladurie, apoyados en una producción conocida como *Histoire de la France rurale* publicada en Le Seuil.

dispositivos de transmisión de la herencia en el amplio sentido del término: “muros enteros de memorias sociales se derrumbaron”.<sup>4</sup>

Sin quedar a resguardo de cierto reduccionismo, el trabajo que presento aquí busca matizar las nociones que sobresalen sobre la memoria y el olvido como magnos tópicos de las ciencias humanas aclarados primordialmente por la filosofía y la historia,<sup>5</sup> y rondar la eventualidad de una “antropología de la memoria”, fundamentada en un conocimiento ideado como *anamnesis* o reminiscencia de la experiencia práctica, simbólica y sensorial de las colectividades y cuyo método es el retorno a los principios, sedimentos hipotéticos de la experiencia común incluso milenarios, antepuestos al tiempo social. Una antropología alegórica que persiga las huellas prenatales del mundo de las ideas, una suerte de arqueología de la relación humana como experiencia congregada. La referencia griega obligada concibe todo conocimiento como anamnesis y ella transforma forzosamente su objeto: lo antiguo deviene nuevo, comportamiento alegórico de la memoria que refirió admirablemente Paul de Man. La alegoría captura el interés de la filosofía contemporánea como figura que irradia un rasgo de época: florece en un mundo abandonado por los dioses, mundo que no obstante preserva la memoria de ese abandono y no se ha rendido todavía a su olvido.

Paul de Man subrayó que la alegoría representa una de las posibilidades primordiales del lenguaje: la que le permite “decir lo otro y hablar de sí mismo mientras se habla de otra cosa” y brinda la ocasión de expresar invariablemente algo distinto de lo que brinda a la lectura, contenido el propio acto de leer.<sup>6</sup> Como la metáfora, es dócil y apta para encajarse en otros discursos y

<sup>4</sup> Jean-Pierre Rioux, “La memoria colectiva”, Jean Pierre Rioux y Jean-François Sirinelli, *Para una historia cultural*, México, Taurus, 1999, p. 347.

<sup>5</sup> Existen desde luego obligatorios hallazgos biológicos que, bien considerados, podrían esbozar la ilusión de unidad del pensamiento y la eventualidad de superar los abordajes disciplinarios.

<sup>6</sup> Jacques Derrida, *Memorias para Paul de Man*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 25.

contornos de lo real. Recalca la persistencia y continuidad de lo pasado como anticipador de lo nuevo; encarna una constante humana que retorna siempre a la actualidad<sup>7</sup> colmada de una viva pulsión inventora. Lo pretérito se remonta a lo protohistórico, que involucra el aspecto filogenético y el cuerpo animal, y, en cuanto a una actividad del espíritu, lo atávico.

De manera semejante a como lo hicieron en tiempos inmemoriales las ideas alquímicas, religiosas y filosóficas, en pleno ocaso del siglo xx los espíritus de la memoria y el olvido animaron las escrituras erudita y pública, la tematización académica, la creación artística, el discurso político y las prácticas holísticas. En el apartado siguiente me referiré a la presencia de esa memoria en la crucial obra de Michel de Certeau, que, alojada siempre en los intersticios de las prácticas humanas, refleja un modelo cultural diferente. Tales fragmentos de memoria, disgregados en prácticas, ya no poseen un lenguaje que los simbolice o reúna: “Están como dormidos. Su sueño, sin embargo, sólo es aparente. Si se tocan, se desatan violencias imprevisibles”.<sup>8</sup> “La infinitud de la alegoría hace imposible toda síntesis totalizadora, narración exhaustiva o absorción total de una memoria o recuerdo”.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> “De lo actual no como presente, sino como ese no tiempo en que los tiempos se activan. En la actualidad, la temporalidad pierde toda tópic. La globalización es la llegada de lo actual”. William Thayer, “El golpe como consumación de la vanguardia”, *Extremooccidente*, año 1, núm. 2, 2003, p. 55.

<sup>8</sup> Michel de Certeau, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, México, Universidad Iberoamericana, 1995, p. 222.

<sup>9</sup> La alegoría bíblica constituye un ejemplo: los padres de la Iglesia habían establecido desde antaño que la exégesis de la Biblia debía llevarse a cabo en tres sentidos de interpretación asumidos desde la retórica: el literal o histórico, el moral y el alegórico; este último recurso fue indispensable para tratar de conciliar el Antiguo y el Nuevo Testamentos. El efecto de la alegoría se apreciaba tanto en el autor que creaba como en el lector que interpretaba; era en sí misma el fundamento de toda interpretación textual bíblica o clásica. Véase Derrida, *Memorias para Paul de ...*, *op. cit.*, p. 25.

La naturaleza alegórica de la memoria se ilustra en la figura de la *mêtis*,<sup>10</sup> arte griego y milenario del *hacer* y forma de inteligencia sólo perceptible en la práctica, cuya herencia filogenética remite a las protovivencias humanas. La *mêtis*, que combina visión, astucia y agudeza, intervino como el “arma absoluta” que confirió a Zeus el predominio entre los dioses. Aprovecha el tiempo o *kairos* y por ello funda una práctica del tiempo o principio de economía que obtiene el máximo efecto con el mínimo de fuerza. Así se define una estética según De Certeau: implica la entrada y mediación de un conocimiento compuesto de momentos y elementos mezclados. El acto de la *mêtis* es una memoria que irrumpe, una duración o subsistencia que se introduce transformando la relación de fuerzas. *Mêtis*, es justamente lo que se lleva a cabo en un “tiempo acumulado favorable, contra una composición de lugar desfavorable”; su memoria persiste oculta hasta el instante de su revelación en el momento oportuno: “el resplandor de esta memoria brilla en la ocasión”.<sup>11</sup> Predomina en este arte de la irrupción oportuna su poder transformador, revolucionario. Tal memoria existe como receptáculo de una multitud de sucesos, se desliza entre ellos sin investirlos, cada uno de ellos constituye una fracción de tiempo. Encarna un saber que no ostenta un enunciado general y abstracto, ni posee un lugar propio. Es legítimamente una memoria, *mémoire* en el vetusto sentido del término, que designa una presencia única en la pluralidad y no se limita al pasado; sus conocimientos son propios del momento de su adquisición. De ahí que esta memoria pueda presentir “las múltiples vías del porvenir”, al combinar las posibilidades anteriores o viables.

En medio de la afficción inicial del siglo XXI, cuando se vislumbran en el futuro las puntas de *iceberg* atisbadas por Jaques Atta-

<sup>10</sup> Sobre la *mêtis*, véase Jean-Pierre Vernant y Marcel Detienne, *Les Ruses de l'intelligence*, cit. en Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana, 1996.

<sup>11</sup> De Certeau, *La invención de lo ...*, *op. cit.*, p. 93.

li,<sup>12</sup> memoria y olvido ensamblan el binomio fundante de diversas construcciones intelectuales; participan de toda especulación y crítica de la cultura. Actúan como ángulo visual fustigador en la reflexión histórica. Pero sobre todo la memoria y el olvido encarnan, como agrídulces e insoslayables facultades del alma humana, el presente siempre eterno. La tradición neoplatónica heredó una concepción de la memoria como esencia que reside primitivamente en la experiencia de la congregación, que no significa únicamente el poder de evocar, sino que la palabra designa el alma entera en el sentido de una constante congregación interior. Alma que se erige como principio (*arké*) en la totalidad del universo, aquello que rige su destino viviente y orgánico. La memoria se aloja en el alma en la forma de presencia, que es siempre presencia de otro, así que es siempre memoria de un vínculo sin importar su forma real o imaginaria. Memoria y olvido no sólo prosperan en las fronteras cognitivas y retan la forma habitual de hacer historia, sino que hallan sustento en el misterio biológico y filogenético de las paleovivencias humanas. Conciernen a la potestad del lenguaje y el intelecto, rigen la conciencia y el inconsciente pues otorgan sustento al sueño que conduce hacia el ensueño y la imaginación.

#### DONDE ABREVA LA TRADICIÓN FILOSÓFICA

La tradición metafísica helénica descubrió las primeras e indispensables referencias a la originariedad como suceso de recordación de todo lo que congrega. Aristóteles y antes Platón pensaron la memoria como dominio del alma, sumergiéndola en el ser in-

---

<sup>12</sup>El *iceberg* financiero de la desenfrenada especulación monetaria, las imparables ganancias y las acciones desvergonzadamente sobrevaluadas. El *iceberg* nuclear, el *iceberg* ecológico y el *iceberg* social, con tres billones de hombres y mujeres que se harán prescindibles. Véase Jacques Attali (1998), cit. en Zygmunt Bauman, *En busca de la política*, México, FCE, 2002, p. 179.



terior,<sup>13</sup> reflexión que condujo a distinguir entre memoria como *mneme* y reminiscencia como *anamnesis*. Memoria como componente del alma que no se manifiesta en su parte intelectual sino en su aspecto sensible. Aristóteles distinguió la *memoria*, como mera facultad de preservar el pasado, de la *reminiscencia*, que es cualidad de volver a llamarlo voluntariamente. Pues, a reserva de unos pocos y geniales individuos cuya alma ha atesorado la traza completa de recordaciones prenatales del mundo de las ideas, todo conocimiento es anamnesis, todo auténtico aprendizaje es un esfuerzo por recordar lo que se olvidó.<sup>14</sup>

La comprensión de la memoria como enseñanza canónica o tradición se concibió en el sentido más vasto: todo pueblo tiene un camino por donde se marcha, una vía o *tao*.<sup>15</sup> Subyace una idea de la sociedad como reproductora de sí misma, pero no autofundadora; pensamiento que reposa en los fundamentos de una antropología de la memoria. Esta vía no se instituye como ley, *nomos*, sino como camino señalado en un metatiempo anterior a la sociedad. Si la cultura es enseñanza y logra perseverar, es porque no ha cesado de revivirse como tradición: “Es el recuerdo de la palabra de Dios, que es un recuerdo anterior a la memoria, la memoria de una palabra que habría tenido lugar antes incluso de tener lugar, de un acontecimiento pasado más viejo que el pasado y más antiguo que cualquier memoria ordenada en la consecución empírica de los presentes, allí donde la verdad del universo excede la identidad, sobre todo la identidad nacional”.<sup>16</sup>

Despuntan autores que fundamentan una filosofía y una ontología de retorno a los umbrales de la experiencia humana, a

<sup>13</sup> Además de Platón y Aristóteles, Agustín, Pascal y los dominicos Tomás de Aquino y Alberto Magno en el siglo XIII.

<sup>14</sup> Yosef Yerushalmi, “Reflexiones sobre el olvido”, Yerushalmi, N. Loreaux, Mommsen, Vattimo y Milner, *Usos del olvido*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989, p. 16.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>16</sup> Derrida, *Memorias para Paul de...*, *op. cit.*, p. 94.

ciertas protovivencias en el sentido de *arkhé*, noción que señala el método que se pregunta por los principios. Un término de la importancia de *arkhé*, como *physis* y génesis, conserva su valor temporal: el origen, el comienzo. Fue introducido por el griego Anaximandro en el vasto contexto de la revolución intelectual de los milesios, cuando los físicos investigaban el tópico del origen, es decir los caminos por los que habría llegado a constituirse el mundo y que explicarían la formación de un orden que se encontraba ya proyectado en el espacio. Los astrónomos babilonios preconizaron una proyección aritmética del *kosmos*; los jonios ubicaron en el espacio el orden del universo, representando su organización según esquemas geométricos. De este modo un dibujo sobre una carta “hizo ver” el plano de la tierra entera, colocada a la vista de todos la figura del mundo habitado, con países, mares y ríos. La esfera de Anaximandro compuso un modelo mecánico del universo que permitió “ver” el mundo; hizo de él, en pleno sentido, una *theoria*, un espectáculo. Tal geometrización del universo físico implicó un cambio total en las perspectivas cosmológicas. De acuerdo con Vernant, consagró una forma de pensamiento y un sistema de explicación que no tienen precedente en el mito; su estructura geométrica confirió al cosmos una organización de tipo contrario al que el mito sin taras le atribuía.<sup>17</sup>

Guardando las proporciones de contexto, lugar y época, Humberto Gianni hizo un rescate de la palabra *arkhé*, para dotarla de un contenido muy distinto: el origen del sentido, la recuperación gnoseológica de los principios que permanecen sumergidos en la experiencia de los individuos y que configuran un subsuelo hipotético hecho de raíces que esa experiencia sedimentó. Sobre este vasto terreno, descubrió que en la vida cotidiana de las personas se encuentra el hito filosófico que permite iniciar una restauración real de la experiencia común, guiada por un interés emancipativo, y, se-

<sup>17</sup> Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 133.

gún el lenguaje de Habermas, “tarea política, social, urbanística”.<sup>18</sup>

La indispensable alusión a la originariedad por razón de la remembranza de todo lo que congrega se encuentra en el texto heideggeriano en la forma del “ser original de la memoria” que rige en la palabra originaria.<sup>19</sup> La esencia de la memoria reside entonces primaria, originalmente, en la congregación (*versammlung*), el “pensar del corazón” de Pascal: “El ser original de la memoria rige la palabra originaria”.<sup>20</sup> *Gedanc* significa lo congregado, dice lo mismo que el alma (*das Gemüt*), el espíritu (*der Muot*), el corazón (*das Hertz*). Este significado terminó por encogerse a causa de la filosofía escolástica y el surgimiento y generalización de las definiciones “tecnocientíficas”.<sup>21</sup> Inicialmente (*anfänglich*), memoria (*Gedächtnis*) no significaba en absoluto el poder de evocar (*Erinnerungsvermögen*). La palabra distingue el alma entera en el sentido de una constante interiorización profunda; congregación del pensamiento devoto. La palabra originaria *gedanc* significa lo congregado (*gesammelte*), recordación que todo lo aglomera (*alles versammelnde gedenken*). Paul de Man puso en cuestión el originarismo que situaría a la memoria pensante en un “afuera” resguardado de la tecnología, la ciencia y la escritura. Si la memoria piensa sólo en términos de la alegoría y la ironía, ya no desnudaría ningún origen secreto; “continúa escribiendo y promete la retórica de otro texto”.<sup>22</sup> Dilema importante que nos convoca y co-implica.

<sup>18</sup> Humberto Giannini, *La reflexión cotidiana: hacia una arqueología de la experiencia*, Santiago de Chile, Universitaria, 1987, p. 23.

<sup>19</sup> Derrida, *Memorias para Paul de..., op. cit.*, pp. 142-3.

<sup>20</sup> *Idem.*

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>22</sup> *Idem.*

## FUENTES HISTÓRICAS

Como se suele saber, el concepto de “memoria” brotó unido al de “larga duración” en el contexto de la revolución historiográfica francesa que dio principio al círculo de *Annales* o “historia de las mentalidades”. La perspectiva de la *longue durée* esperó desvelar la cualidad pasajera de las creaciones más firmes de la cultura humana; pero al exponerlas como procesos relativizó su estabilidad. Comenzaron a desgarrarse las islas de la historia, se derribaron los antiguos límites y las ciencias de la sociedad humana terminaron por fundirse. Los historiadores más sensitivos buscaron apartarse del modelo macrosociológico y el programa que se asignó a la “historia de las mentalidades”, tal como la concibió Bloch, recomendaba estudiar los comportamientos colectivos más involuntarios e inconscientes. La tradición histórica de la memoria trascurre por ese cauce. Se trataba de franquear el umbral con el que tropieza el estudio de las sociedades del pasado cuando se limita a considerar los factores materiales; la producción, las técnicas, la población, los intercambios: “Sentíamos la necesidad urgente de ir más allá, del lado de esas fuerzas cuya sede no está en las cosas sino en la idea que uno se hace y que gobierna imperiosamente la organización y el destino de los grupos humanos”.<sup>23</sup>

El concepto de inconsciente colectivo había resultado indeterminado y falaz por la limitación de pensar el inconsciente sin referencia a una conciencia, es decir a una persona concreta. Antes de la aceptación del término mentalidades en la escuela antropológica, Malinowski había desechado ya la falsedad de un “pensamiento colectivo”, un “sentimiento colectivo” o un enorme “ser moral” que piensa o improvisa los sucesos comunes. Y también refutado la descripción de concepciones como individuo, personalidad, uno mismo o mente, excepto en el contexto de ser

<sup>23</sup> Georges Duby, *La historia continúa*, Madrid, Pensamiento, 1993, p. 100.

miembros de una colectividad.<sup>24</sup> El historiador Duby lo expresó de otra manera: “lo que se quería saber sucedía en la cabeza, que no es separable del cuerpo; en el *animus* y no en el *anima*...”<sup>25</sup> Las mentalidades de las que se pretendía hacer un nuevo objeto no tenían existencia sino encarnadas en el primero y más vasto sentido del término. Todos los pioneros de la escuela de las mentalidades insistieron en la necesidad de preservar la unidad de la carne y el espíritu cuando se quiere comprender el menor de los actos de un ser humano. En este punto, el pensamiento de Duby reveló una intención que se encuentra en la mayoría de los pensadores de la memoria: la definición de un fondo de significados generales comunes a la experiencia, para colocar después a la historia cultural en el centro del desarrollo de la investigación histórica y en el corazón de las ciencias humanas.<sup>26</sup>

Un rápido vistazo hacia los campos de averiguación preferidos de una historia de la memoria en su etapa clásica constata que regaron el conjunto del trabajo histórico una historia oral con influjo antropológico y una sociología de la memoria fundada por Maurice Halbwachs,<sup>27</sup> sustentada en la convicción de que el recuerdo es un eficaz instrumento de integración nacional. En contacto con la memoria, el historiador aprendió a distinguir el rastro y la evocación, la trasmisión y la construcción, la tradición y el recuerdo; “aceptó que ésta [la memoria] no era el espejo deformante de una realidad tomada como ancla o referencia, sino que constituía en sí un factor de la evolución histórica de una sociedad”.<sup>28</sup> A la zaga, la historia cultural de la memoria cambió drásticamente el rumbo. Después de tantos años de exploraciones de

<sup>24</sup> Véase Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, Londres, E.P. Sutton, 1961.

<sup>25</sup> Duby, *La historia continúa*, *op. cit.*, p. 101.

<sup>26</sup> Véase Rioux y Sirinelli, *Para una historia cultural*, *op. cit.*

<sup>27</sup> Véase Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, La Haya, Mouton, 1975.

<sup>28</sup> Rioux y Sirinelli, *Para una historia cultural*, *op. cit.*, p. 353.

la memoria en sucesos atomizados, usurpó terreno el imperio de lo medial que impone un tiempo social sin duración favorecedor del olvido: “La nueva comunicación revirtió las reglas que dominaban la memoria común: al culto de los orígenes lo sustituyen un presente incierto y una modernidad tecnicista, a la reunión cívica se oponen la afectividad individualista, la tribalización o el comunitarismo emocional”.<sup>29</sup>

#### MEMORIA DE LA HERENCIA

Las ciencias biológicas, por su parte, desarrollaron la noción “memoria de la herencia” sobre la base de hallazgos que tuvieron lugar en el siglo XVIII, en el sentido que la reproducción requiere de una transmisión generacional de memoria llevada a cabo por descendencia. La genética se ocupó de investigar los procesos de transmisión celular y de allí se acrecentaron las indagaciones sistémicas, las ciencias complejas y holísticas.<sup>30</sup> En el siglo XX, el enigma de la memoria penetró el corazón del psicoanálisis, intrigado por las maniobras de la afectividad en el curso individual de la memoria, en el supuesto de que la memoria personal es fruto de estratagemas emocionales de la vida subjetiva de cada ser.

Influido por el romanticismo,<sup>31</sup> Freud se dejó conducir por la concepción privada del sueño asumido como mensaje personal importante proveniente de lo sobrenatural, aunque descifrable

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 347.

<sup>30</sup> El estudio de la memoria penetró los campos de la parapsicología, neurofisiología, biología y psiquiatría. Véase Jacques LeGoff, *El orden de la memoria*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 131.

<sup>31</sup> El romanticismo provino de la exasperación, de la alineación que existía entre la sociedad y las fuerzas creadoras del espíritu. De esa exasperación procede una importante literatura, la generación romántica, que alimentaba en su fuero interno “un fondo de incurable tristeza”. Véase George Steiner, *En el castillo de Barba Azul*, Madrid, Gedisa, 1992, pp. 33-4.

en un significado latente –interpretación que se desvaneció en la época pos-freudiana en que actualmente nos encontramos y en la que soñamos–. Los *tagesreste* son definidos por Freud como res-coldos del día; restos de la iconografía psíquica que componen los sueños. La “tarea del sueño” incumbe de tal modo al *bricoleur*,<sup>32</sup> un demiurgo o espíritu artesanal que afana los restos de la vivencia diurna para formar un conjunto nuevo, que diluye el resabio original con el fin de fundar uno incomparable. El razonamiento es abrumador: “sólo hay una tarea que puede ser adscrita a un sueño, y ésta es la protección del ensueño”.<sup>33</sup> La misión interpretativa persigue dilucidar la tarea del sueño que hasta ahora permanece en el misterio de resonancias arcanas. Explicarlo acarrea a la postre una empresa nueva: “ningún principio ha sido obtenido a partir de descubrimientos seguros”, escribió Freud en *La interpretación de los sueños*,<sup>34</sup> “cada autor examina los mismos problemas una y otra vez como si empezase desde el principio”.<sup>35</sup>

Se trata de “reclamar” el sueño de la locura del inframundo y volverlo un principio de deleite. Pero existe una patente resistencia del sueño a ser domesticado por el mundo diurno;<sup>36</sup> en esto ha puesto tesón la labor terapéutica de los sueños. Soñar es una manera de recordar y olvidar. Desde muy antiguo, Aristóteles realizó un señalamiento sorprendente: “El más experto intérprete de los sueños es aquel que es capaz de observar las semejanzas”

<sup>32</sup> Claude Lévi-Strauss, “La ciencia de lo concreto”, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1980.

<sup>33</sup> Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*, tr. Luis López Ballesteros, Madrid, Alianza, 1999 (1924), p. 50.

<sup>34</sup> El gran trabajo de Freud sobre los sueños apareció en 1900 por deseo expreso de su autor, y presagió la era moderna de la psique. Véase James Hillman, “El sueño y el inframundo”, Kerényi, Neuman, Scholem y Hillman, *Arquetipos y símbolos colectivos*, Barcelona, Anthropos, 1994, p. 138.

<sup>35</sup> *Idem.*

<sup>36</sup> El mundo diurno “es la visión literal de cualquier mundo donde los objetos se- mejan lo que parecen, donde no hemos visto lo que hay detrás en su oscuridad, su mortal penumbra”. *Ibid.*, p. 143.

(*Parva Naturalia. De div. Somnum*). La fenomenología del dormir y el despertar, la noche y el día, teje una tradición que comienza al menos desde Heráclito, continúa con Platón y la caverna y, en posteriores épocas, retorna con brío en la obra de Jung.<sup>37</sup> Este último pensó que el propio sueño contiene velado el arquetipo de “volverse consciente”. Así que el sueño es “reclamado” al despertar y suplica interpretación, así sea para resistirse a ella: los junguianos leen los sueños por su contenido simbólico, no literal. Siguiendo a Freud y practicando una hermenéutica del sueño, Jung buscó, en los *lapsus* y la asociación de palabras, los pliegues de lo olvidado. Su pensamiento brotó del binomio filosófico y romántico de los mundos diurno y nocturno, sustratos de las conciencias lunar y solar del propio Jung. El sueño se enlaza con una memoria enmascarada e inconsciente urdida desde la infancia personal. El sueño olvidado es el que se resiste a ser recordado; parece elegir en la memoria, en lo íntimo de una memoria ya elegida. Nada de lo habido se pierde cabalmente.

Los desarrollos mencionados condujeron a examinar la relación entre la memoria y la imaginación. Lo que vulgarmente llamamos *imaginare* los latinos lo llamaron *memorare*. Las musas o virtudes de lo imaginativo son hijas de la memoria. Gastón Bachelard<sup>38</sup> puntualizó que la imaginación es la cualidad de transfigurar las representaciones brindadas por la percepción: una “liberación” de la iconografía instantánea. Las sombras desfiguradas, el matiz trastornado de la imagen, son esenciales para la alquimia; el propio arte de la memoria<sup>39</sup> se vale de complicados artilugios en la construcción del alma, que la desconciertan en el juego especular de la muerte y la vida. El enigma del sueño radica

<sup>37</sup> Véase C.G. Jung, “Sobre los arquetipos del inconsciente colectivo”, C.G. Jung, W.F. Otto, H. Zimmer, P. Hadot y J. Lyotard, *Hombre y sentido*, Barcelona, Anthropos/CRIM/UNAM, 2004.

<sup>38</sup> Véase Gastón Bachelard, *La poética del espacio*, México, FCE, 2002 (1ª. ed. en francés 1957).

<sup>39</sup> Véase Frances Yates, *El arte de la memoria*, París, Gallimard, 1995.



en el carácter movedido y tornadizo de lo imaginativo; cada sueño guarece significados ambivalentes; en cada circunstancia, estampa o retrato, asiste la alucinación donde lo onírico y lo imaginativo se funden en un estatuto primordial. Son justamente la pesadilla impresionante y la alucinación las que con más trabajo se olvidan mientras estremecen por días la memoria del alma. Tal reflexión nos conduce a la ubicuidad de la tónica del trauma, cuya im-pronta implica críticamente al corazón memorístico de la historia contemporánea.

#### FUENTES PARA UNA ANTROPOLOGÍA DE LA MEMORIA

La preocupación por los orígenes y la necesaria evocación de lo primigenio se exteriorizan de inmediato como esenciales en la obra de Michel de Certeau, culminante contribución a una antropología de la memoria. Alude a un modelo de interpretación de la cultura y la psique donde el trasfondo arquetípico queda reformulado en términos de una historia originaria en cuyo seno se asienta la historia de individuos y las culturas. La memoria original yace aquí en la forma de reliquias de un cuerpo social perdido, desprendidas del conjunto del cual formaban parte y diseminadas en la mixtura de las prácticas culturales. Estas prácticas corresponden a un arte sin edad que ha atravesado las continuas creaciones de la especie humana: hablar, circular, cocinar, arreglar la casa, leer, relatar, caminar o arar el campo constituyen actividades prácticas que afirman persistencias en las formas y la permanencia de una memoria “sin lenguaje, desde el fondo de los océanos hasta las calles de nuestras megalópolis”.<sup>40</sup> Los fragmentos de memoria aislados y trasplantados a otro cuerpo, que la práctica reproduce sin cesar, aunque sin constituirlos nunca como un todo, alcanzan en su existencia desbandada una fuerza aún más grande. Su

<sup>40</sup> De Certeau, *La invención de lo...*, *op. cit.*, p. 47.

presencia se asemeja a los “pequeños trozos de verdad” que Freud señalaba precisamente a propósito de los “desplazamientos” de una tradición; lo relevante es que, al referirse a un modelo cultural diferente, constituyen una tajante alteridad.

Tales fragmentos insertos en prácticas, latentes y diseminados como “dioses *lares*” o espíritus silenciosos del lugar, son datos materiales que imprimen en la vida social marcas engañosamente insignificantes, pero que resultan determinantes. Tienen como algo exclusivo su pertenencia a una tradición que continúa siendo absoluta y decisiva, en forma de viejas pertenencias referentes a sistemas derrumbados:

gestos, objetos, actitudes, aniversarios, perfumes guardan, en el texto de los días y labores, la función capital que tiene la puntuación en un texto escrito. [...] La politicidad de estos fragmentos radica en su capacidad de introducir señales heterogéneas en la gramática del sentido impuesto, de constituir siglas materiales de una palabra que designa lo que excede y transgrede la asimilación. Poseen estos fragmentos un papel metonímico (dicen la parte por el todo borrado), histórico (representan el sitio de lo muerto), elíptico (ya no se conoce la referencia) y poético (son inductores de invenciones). Lo notable es que la pertenencia se politiza y la tradición se transforma en historia por hacer.<sup>41</sup>

Los trastornos inherentes a los cambios de lugar físico y simbólico son constantes en nuestra historia presente. La sensación de pérdida y ruina permanece adherida a los viajeros y desterrados para desempeñar un papel intenso y mudo. De Certeau se refiere a segmentos de ritos, protocolos de cortesía, prácticas de vestir o culinarias; olores, sonidos, tonalidades. Lo apreciable es que esas verdaderas emanaciones que son la memoria arrollan en forma de restos de otra historia con un halo fantasmal, concerniente

<sup>41</sup> De Certeau, *La toma de la...*, *op. cit.*, p. 222.

a otro tiempo, al tiempo en que se fraguó la identidad. Y, ahora, la pérdida de control del presente equivale a asumir la mutación de aquella “gramática del ser”.<sup>42</sup>

La memoria siempre conquista el lugar de lo otro y su irrupción es promisoría: muestra la posibilidad de otra posibilidad, actúa como frontera crítica, utópica, contra la cual medir la existencia, al lado de la cual mensurar nuestra presencia inexorable entre nuestros contemporáneos. Esos fragmentos, cuya impronta nos aguijonea, no poseen ya una voz que los encarne o congrege; no forman ya una historia individual que nacería de la disolución de una historia colectiva. Su sueño es figurado; si se palpan, se desanudan arrebatos inesperados.

Por ellas se conserva intransigente, despedazada y muda, libre de todo mando, una alteridad étnica. Esta forma de pertenencia, gravada en las prácticas sociales a manera de prenda familiar sin valor, es menos impositiva que antes. Con estos vestigios aparentemente triviales hay menos juego, pues traen al campo de lo bien conocido y naturalizado las irrupciones. Representan lo que un grupo defiende de su relación presente con un patrimonio disperso.<sup>43</sup>

Recalco la deseabilidad de una politización de la pertenencia, horadada en las prácticas sociales, donde la tradición ya aceptada se transforma en historia por forjar. La pertenencia se ideologiza cuando se olvida su politización. Una sociedad dominante trata la diversidad con métodos que vuelven accesibles todas las discrepancias, que las libran del sentido afianzado que les imputa una comunidad; “monismo híbrido que transforma, rescribe, homogeniza y totaliza contenidos flexibles en una cuadrícula endureci-

<sup>42</sup> Steiner, *En el castillo de...*, *op. cit.*, p. 117.

<sup>43</sup> De Certeau, *La toma de la ...*, *op. cit.*, p. 222.

da”.<sup>44</sup> Todo grupo, escribió De Certeau, vive de compromisos que inventa y de contradicciones que maniobra: “Es darlo por muerto identificarlo con un todo homogéneo y estable; hoy en día la ortodoxia es multicultural”.<sup>45</sup> Las comunidades heterogéneas, cuyo carácter se halla oculto en nuestra escena nacional, como secuelas de una asimilación, se han ido transformando también en los propios acomodos a realidades inéditas que ha ido trazando un ciclo de adaptación.

El alejamiento de las estructuras fundantes y los referentes cotidianos: región, idioma y hábitos, más la aceptación ineludible de códigos administrativos implicada por la aclimatación a un nuevo espacio, se transcriben en un repertorio de tácticas y estilos de reutilizar el orden impuesto con una finalidad propia: revelan una creatividad ilimitada en sus capacidades. La existencia social de un grupo, mediada por el conflicto, se construye día a día y depende de una historicidad, que es la capacidad de un grupo para transmutarse al reemplazar con otros propósitos los recursos disponibles. Entre los factores de pertenencia a los que la coyuntura asigna un trabajo nuevo y primordial figuran las prácticas, observadas por Michel de Certeau como maneras de hacer tradicionales y propias, y urdidas con pedazos de memoria colectiva que componen las permanencias mediante las cuales un espíritu colectivo imposible de reducir se imprime en los individuos.

Es preciso entonces volver a estas prácticas escurridizas que actúan como receptáculos de una especificidad. La economía inmigrante o economía política del otro se introduce entre nosotros, ingresa en nuestro campo con el aspecto de un recurso táctico. Las maneras anteriormente desterradas se transplantan al interior de lo que hacemos con el espacio donde habitamos. Se requiere conceder la potestad a la potencia de estas prácticas, a su arte y mescolanzas, para practicarse y cultivarse en las maneras de habi-

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>45</sup> *Idem.*

tar, imaginar, aprender, crecer. Tal vez en eso consista su politización. Las formas de habitar un espacio propias de una comunidad se conservan donde han mudado las condiciones del hábitat y al sumarse aceptan el acomodo al inédito panorama. Desde luego hay fronteras más allá de las cuales estas prácticas se demuelen y otorgan progresivamente espacio a los usos propios de una nueva pertenencia. La pérdida compete seguramente a la necesidad de rebuscar una historia fuera del territorio, el lenguaje y el régimen de reciprocidades que hasta entonces la sustentaban. Las prácticas se desdoblan a partir de esa pérdida. La tradición se transforma entonces en regiones imaginarias de la memoria; “los postulados implícitos de lo vivido aparecen con una lucidez extraña que se acerca muchas veces a la perspicacia extranjera del etnólogo. Los lugares perdidos se transforman en espacios de ficción ofrecidos al duelo y al recogimiento de un pasado”.<sup>46</sup>

De Certeau ofrece señales del arte sin edad de la práctica, que proviene de un meta-tiempo. Vislumbra esta maestría la pujante fidelidad de un “trabajo del arte”, potencial extraordinario que contiene la práctica humana de hacer realidad los deseos, con lo cual se obtiene un valor cultural y terapéutico a la vez.<sup>47</sup> Subyace la intuición de que el placer de lo fecundo, presente en los mitos de autoctonía, fue ulteriormente reprimido por la racionalización o abstracción dineraria simbolizada en el origen por la sal.<sup>48</sup> Pero justamente nos mueve la ilusión de retorno al gozo por lo fecundo, el artilugio y sentido de lo creativo y auto-creativo. Se ensancha aquí el sentido de la portentosa frase de Heidegger surgida de su atención a la voz poética de Holderlin: “Poéticamente habita el hombre; el habitar reposa sobre el poetizar”.<sup>49</sup> Entonces la me-

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>47</sup> Véase Andrés Ortiz-Osés, “Hermenéutica simbólica”, Kerenyi, *et al.*, *Arquetipos y símbolos colectivos*, *op. cit.*, 1994, p. 223.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>49</sup> Martin Heidegger, “Poéticamente habita el hombre”, *Humanitas*, año VIII, núm. 13, 1960, p. 14.

moria es justo ese cultivo prolífico del morar poético; es ella, silenciosa y determinante, la que se aloja en la metáfora del habitar. Pero ni el habitar entendido como lo “oprimido por la necesidad habitacional” ni lo poético como ocuparse con lo estético.<sup>50</sup>

En los comienzos de la experiencia, puede yacer un espíritu original “ya traicionado por todo su lenguaje inicial y comprometido por sus interpretaciones ulteriores, de manera que, al nunca estar ahí donde se dice, resultaría incomprensible y evanescente”.<sup>51</sup> Michel de Certeau concibió la espiritualidad como el regreso a aquel hábito único, inaugural, traicionado por toda disquisición posterior o escritura de la historia. Estas sorprendentes reflexiones han acaparado en todo caso una atención marginal en la práctica antropológica disciplinaria. En un sentido general ella se impregnó de un total relativismo analítico tras abandonar cualquier deseo de conocimiento como acto de fe. También la secularización de los valores, junto con lo que se puede llamar su “disolución ontológica” al ser tomados como signos, ha contribuido para que el antropólogo de hoy se defienda de la teología y también de la filosofía, al punto de rehuir sus obsesiones.<sup>52</sup>

La antropología tocó a menudo las palabras y etimologías del *espíritu*, pero no siempre emprendió la búsqueda de un conocimiento espiritual para sí misma; el propio *espíritu* lleva una existencia oculta tras formas que se han vuelto ininteligibles. El antecedente occidental más próximo de una antropología filosófica parece proceder del romanticismo alemán de los siglos xvii y xviii, que comenzó a entender el lenguaje como expresión verídica y enriquecida de una vivencia total del mundo, desbordada de intensa emoción, a la vez intelectual y afectiva. Inauguró un nuevo modo de experimentar el sentimiento y la imaginación: el

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>51</sup> De Certeau, “El mito de los...”, *op. cit.*, p. 16.

<sup>52</sup> Véase la entrevista que Charbonnier le hizo a Lévi-Strauss en *Arte, lenguaje y etnología*, México, Siglo XXI, 1982.

mito, la metáfora, el sentimiento religioso, antes de ser pensados deben ser vividos.<sup>53</sup> El mismo acercamiento semiótico pretende haber demostrado que el lenguaje es a la vez intelectual y sensible, físico y psíquico. *Geisteswissenschaften* significa las ciencias del espíritu, es decir la hermenéutica.<sup>54</sup> A diferencia del inglés *mind*, la palabra alemana *Geist* conservó, a través del indoeuropeo *ghei* (agitar vivamente) y del germánico *gheis* (estar irritado), el significado fundamental para el *espíritu* de lo que mueve y lo que anima.<sup>55</sup>

En contraste con la menuda presencia de inquietudes espirituales, en toda la literatura antropológica abundan alusiones a una herencia de carácter material actualizada en ritos, cultos y otras formas de la práctica cultural. Dicha actualización encuentra evidencias en lo que Jack Goody llamó "domesticación del pensamiento salvaje"<sup>56</sup> y que Lévi-Strauss y Lévy-Brhul estudiaron antes y con profundidad en una época aún clásica de la antropología.<sup>57</sup> Leroi Gourhan, etnólogo contemporáneo, estableció en forma erudita otro enfoque sustentado en un vínculo primordial entre la memoria y la práctica humanas. El descubrimiento de Leroi Gourhan fue que la memoria colectiva de las sociedades ágrafas se interesó particularmente por los conocimientos prácticos. Gourhan introdujo una distinción antropológica entre órdenes distintos de memorias: una memoria específica que define los comportamientos animales, una memoria étnica y una memoria

<sup>53</sup> Franz Mayer, "Hermenéutica del lenguaje y aplicación simbólica", en Kerenyi *et al.*, *op. cit.*, p. 350.

<sup>54</sup> Krzysztof Pomian, "Historia cultural. Historia de los semióforos", Rioux y Sirinelli, *op. cit.*, 1999, p. 99.

<sup>55</sup> *Geiste* en alemán se traduce como espíritu; *Geistesgeschichte*, como historia del espíritu o la conciencia. Véase Duby, *La historia continúa*, *op. cit.*, p. 100.

<sup>56</sup> Cuando inició sus indagaciones sobre lo que llamó "domesticación del pensamiento", Goody se inspiró en los escritos antropológicos de Lévy Brhul sobre las "mentalidades primitivas".

<sup>57</sup> Véase Walter Ong, *Oralidad y escritura, tecnologías de la palabra*, México, FCE, 1987.

artificial o electrónica, en su forma reciente, que procura, “sin deber recurrir al instinto o a la reflexión”, la reproducción de estos actos mecánicos concatenados. Tres usos, funciones y sentidos de la memoria investigados en el marco de una periodización de cinco etapas históricas, que abarcan desde la transmisión oral, la transmisión escrita mediante tablas e índices, las simples esquelas y la mecanografía, hasta la clasificación electrónica por serie.<sup>58</sup>

El desarrollo de la escritura que equivale a reducir el habla a formas gráficas ha sido considerado por la historia y la antropología como el siguiente suceso relevante después del origen del lenguaje en el campo de los impulsos comunicativos de la especie. Su adquisición y desarrollo han sido reconstruidos en sus términos generales, que culminan en la relativamente simple forma de escritura alfabética de uso general en el presente. En la cuestión de la oralidad y de los efectos de la escritura sobre los “modos de pensamiento”, los antropólogos entraron de modo muy directo. En su libro *La razón gráfica* y en otros,<sup>59</sup> Goody deseó mostrar que la escritura permitió cierta racionalización, pues ayudó a las sociedades de cultura oral a descubrir sus contradicciones.

En los ensayos reunidos con el título *Entre la oralidad y la escritura*, Goody explicó la transformación que experimentaron los géneros orales por la influencia de la escritura. Se adhirió aquí a una definición que subraya la relación entre los signos gráficos y la palabra, donde todo sistema escritural permanece vinculado con la lengua hablada. Pero no se trata de una simple transcripción, sino de una relación compleja que actúa en ambos sentidos: siempre hay una diglosia, una separación entre la lengua hablada y la

<sup>58</sup> Véase el libro de Le Goff, *El orden de la ...*, *op. cit.*

<sup>59</sup> Goody escribió *La lógica de escritura* para mostrar la influencia de la escritura en la religión, la economía y el derecho, especialmente en la Europa medieval. Redactó también un conjunto de ensayos con el título *Entre la oralidad y la escritura* o *The Interface Between the Written and the Oral*, interesado en la transformación sufrida por los géneros orales por la influencia de la escritura. Véase Jack Goody, *El hombre, la escritura y la muerte*, Barcelona, Península, 1995, p. 144.



lengua escrita; se han influido mutuamente de diversos modos, pero jamás son idénticas.<sup>60</sup> Su observación esencial fue que una comunidad *cara a cara* no desarrolla una gran necesidad de la escritura; el producto de una memorización exacta es “menos útil, menos apreciable de cuanto no sea el éxito de una evocación inexacta”.<sup>61</sup> Por eso rara vez se encuentran, en las sociedades salvajes, procedimientos nemotécnicos de cuantificación. La memoria colectiva parece funcionar aquí basada en una reconstrucción generativa y no en una memorización mecánica.

Goody concluyó que la escritura no se presentó a la civilización humana únicamente como nueva habilidad técnica, sino como una actitud intelectual distinta, una diferente actividad del espíritu. No sólo encarnaba una nueva organización del saber, sino que constituía un poder nuevo que permitió a la memoria colectiva desenvolverse febrilmente. Goody se preguntó a qué cosa permanecía ligada esta transformación de la actividad intelectual revelada por la memoria artificial “escrita”. Deseaba mostrar convincentemente cómo los cambios clasificados entonces como evoluciones de la magia a la ciencia, de un estado de conciencia prelógico a un estado cada vez más racional o de un pensamiento salvaje a un pensamiento domesticado, pueden explicarse de manera más directa como cambios de la oralidad a diversos estados de conocimiento y destreza de la escritura. Un largo trabajo de campo en África le permitió observar, en una misma región y generación, a campesinos y profesores universitarios surgidos todos de una similar capa social. Describió algunas realizaciones estrechamente unidas al advenimiento de la escritura, en particular a la invención del sistema alfabético y la expansión de la vasta capacidad de escribir. En el trabajo que cito, quiso mostrar que “nuestra lógica” parece ser una función de la escritura, ya que ella es un asentamiento del habla que nos capacita para separar

<sup>60</sup> *Idem.*

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 208.

palabras, manipular su orden y desarrollar formas silogísticas de razonamiento. La formalización de proposiciones conduce al silogismo; las formas silogísticas se le presentaron a Goody con una mayor claridad en el texto escrito que en la eventualidad oral. La lógica simbólica y el álgebra, dejando aparte el cálculo, son inconcebibles sin la existencia previa de la escritura. Desde estas reflexiones expresadas de manera general, Goody descubrió que las sociedades tradicionales no estuvieron marcadas tanto por la ausencia de pensamiento reflexivo, como por la ausencia de herramientas propias de la meditación constructiva. Tales sociedades no experimentaron la necesidad de esta clase de meditación, o se retrajeron respecto de su uso.

Con la escritura, la memoria se instaló en la urbe. Leroi Gourhan nos instruyó sobre la evolución de la memoria que, unida a la aparición y difusión de la escritura, dependió particularmente del desarrollo urbano.<sup>62</sup> No es pura coincidencia si la escritura no anota lo que se fabrica o vive cotidianamente, sino lo que constituye el andamio de una sociedad urbanizada. La innovación que acarrió la escritura penetró el corazón del sistema y cercó selectivamente los eventos mercantiles y religiosos, las consagraciones, las genealogías, los calendarios; el conjunto que en el interior de la emergente ciudad no puede registrarse cabalmente en la memoria, ni en los gestos, ni en los productos. Pero la escritura no se desplegó sólo en virtud de motivos financieros. Se sabe que el nacimiento de la escritura en China permaneció unido a la adivinación y a las prácticas rituales, y, contrariamente, en Mesopotamia la contabilidad fue su primera función. Todas las grandes culturas planetarias, incluidas las de la América prehispánica, civilizaron en primer lugar la memoria escrita para el calendario y las distancias, pues "el triple problema del tiempo, del espacio y del hombre constituye la materia de la memorización".<sup>63</sup>

<sup>62</sup> Leroi Gourhan, *Le geste et la parole*, 2 vols., París, Michel, 1965.

<sup>63</sup> Le Goff, *El orden de la..., op. cit.*, p. 70.

La oralidad se diferencia de los protocolos de la escritura por el virtuosismo con que los usos de la lengua hablada se acoplan a una complejidad y diversidad de contextos únicos. Atestiguan un arte táctico de la adaptación a cambios incesantes.<sup>64</sup> Fenómeno humano y movedizo, la oralidad congrega al menos dos atributos: más que lo escrito, el estilo propio de un grupo se encuentra explícito en prácticas lingüísticas y depende más de las jerarquizaciones que rigen las relaciones de fuerzas entre los grupos. La diferencia entre lenguaje y escritura, entre “oír” la palabra y “ver” las letras, ha desempeñado un papel crucial en la comprensión hermenéutica del lenguaje. El tema aparenta ser muy vasto; para recorrerlo es posible remontarse a la orientación más bien “visual” de los griegos y preferentemente “auditiva” de los hebreos, al interés que suscitó el ojo en Platón, Aristóteles y Plotino, o la metafísica occidental de la luz. El oír es una percepción emocional y afectiva, pero nunca es pura percepción, pues lo es “interpretada” y ya construida desde la tradición, desde la experiencia pasada y la memoria.<sup>65</sup> La oralidad entraña la forma más sensible de comunicación verbal, atesora en ella una gran inventiva y violencia pasiva: “el hablar se endurece en todas las luchas sociales. Asocia el arte del hacer con los combates del vivir, lo cual es la definición misma de una práctica”.<sup>66</sup>

Se van derivando algunas consecuencias interesantes, que introducen a un cauce donde la antropología investiga febrilmente: un ejemplo es la cuestión del habla (*parole*), distinta de la lengua (*langue*). Antes de los hallazgos de Saussure, la lingüística realizó estudios complejos de fonología; la manera como el lenguaje se

<sup>64</sup> De Certeau, *La toma de la..., op. cit.*, p. 218.

<sup>65</sup> También la obra del extinto Marshall McLuhan confirió gran relevancia a los contrastes entre oído y ojo, entre lo oral y lo textual. Véase McLuhan, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man* y *Understanding Media: The Extensions of Man*. Además, Ong, *Oralidad y escritura, tecnologías..., op. cit.*, pp. 36-7.

<sup>66</sup> De Certeau, *La toma de la..., op. cit.*, p. 218.

halla incrustado en el sonido. La escritura terminó por hacer al habla objetiva, al transformarla en objeto de inspección visual y auditiva; de algún modo expropió su natural subjetividad. El habla encarna una práctica inseparable de nuestra conciencia; ha fascinado a los seres humanos y suscitado reflexión sobre sí misma desde las fases más remotas de la conciencia, mucho antes de la escritura. En los proverbios procedentes de todas partes del mundo abundan observaciones acerca de este portentoso abrumadoramente humano que es el habla, en su forma oral congénita; sus poderes, atractivos y peligros. El mismo arrobamiento con el habla oral continuó sin menoscabo durante siglos aun después de entrar en uso la escritura. Nadie duda que las culturas orales producen representaciones verbales pujantes y hermosas que constituyen un valor humano y de creación. Pierden la posibilidad de existir una vez que la escritura ha tomado la posesión de la psique. Pero no cabe desestimar que, sin la escritura, la conciencia humana no hubiese alcanzado su potencial más pleno. Al igual que la oralidad, la escritura constituye una práctica del cuerpo donde el uso del músculo de la mano se enlaza naturalmente con el alma corpórea, es decir con el corazón, el espíritu y el intelecto.

Los conceptos de memoria colectiva y experiencia colectiva se volvieron rápidamente problemáticos para las ciencias socio-humanas; *Les lieux de mémoire*<sup>67</sup> hablaron ya de la disolución de la memoria colectiva y la fruición por las conmemoraciones fue vista como solapamiento de una pavorosa realidad: un pasado del que sólo perduran signos muertos y un presente inseguro de su identidad. La publicación de *Les lieux*, como se les llamó, correspondió a la reanimación imaginaria de una realidad a punto de desvanecerse, “como si se intentara volver a encontrar la irización de un mundo perdido”.<sup>68</sup> La memoria que se concibe allí es la memoria

<sup>67</sup> Pierre Nora (coord.), *Les lieux de mémoire*, 7 vols., París, Gallimard, 1984-1992.

<sup>68</sup> Pues la memoria, que no era, como la historia, representación del pasado, sino

extinguida, de la cual se habla mucho porque ya no existe; como la Dama de las Camelias, está embargada de un atractivo que nace de la extenuación.<sup>69</sup> Toda la obra, observó Marc Augé, está marcada por “ese tono de nunca más” que ocasionó el desencantamiento del mundo.<sup>70</sup> La aceleración de la historia hizo cada vez más compleja la constitución de memorias colectivas y también de la geografía material o mental que pueda corresponderles.

Lo que maleablemente se definió como memoria colectiva, lo que queda del pasado en lo vivido o lo que se hace con el pasado, se opuso casi textualmente a la memoria histórica, como pueden oponerse la memoria afectiva y la memoria intelectual. La discordancia entre memoria e historia se profundizó cuando comenzó a observarse que la historia se concibe como pensamiento y la memoria como rememoración. La historia suele desplegarse como narración *a posteriori* de la experiencia ya representada y ponderada; “extrae” los acontecimientos del flujo de la vida para remodelar su desorden fortuito en una serie significativa susceptible de ser interpretada, asimilada y memorizada. El desdoblamiento de la memoria, en cambio, cede a la naturaleza de lo encarnado, experiencia de intrusión indoblegable del espíritu sobre el cuerpo no sujeta a glosa. La fuerza de tal memoria se compone de intencionalidad promisorias; irrumpe en el lugar de lo otro y trastoca la correlación de fuerzas con su poderío evocador. Desencadena repentinas violencias gracias a las cuales se conservan rotos y callados, pero emancipados de todo imperio, los valores de una alteridad. Entre la continuidad de las memorias nacionales compartidas y las memorias particulares y comunitarias, el historiador de la memoria debe vivir y sobreponerse a cau-

“un fenómeno siempre actual, un vínculo vivido con el presente eterno”, terminó por convertirse en un fenómeno cabalmente privado. En “Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux”, en *Les lieux de mémoire*, p. XVII.

<sup>69</sup> Mona Ozouf, entrevista concedida a *Magazine Littéraire*, cit. en Augé, *Hacia una antropología de...*, op. cit., p. 44.

<sup>70</sup> Vincent Descombes, *Philosophie par gros temps*, París, Minuit, 1989.

sa de una tensión fecunda pero obstinada y a menudo incómoda: el descuartizamiento, constitutivo del dominio cultural, entre lo instituido y lo vivido.<sup>71</sup>

Existe más de una sensible diferencia entre hacer historia y hacer memoria. En las sociedades sin historia,<sup>72</sup> el acontecimiento no se acumula en una sucesión de hechos que permiten pensar la cultura; las sociedades sin historia, se podría decir, poseen una filosofía de la memoria. El nacimiento de la historia tiene que ver con la institución de un Estado que conduce a la aparición de las dinastías y los relatos historiográficos. Los aztecas y también los incas, con la figura del Inca Garcilazo,<sup>73</sup> repitieron la historia iniciada por los griegos en forma escrita. La acumulación económica y la acumulación temporal van aparejadas; la historia es un conjunto de sucesos acopiados en una unidad de tiempo. La perspectiva de la *longue durée*, acuñada por Braudel, intentaba diluir justamente la contingencia temporal en la comprensión de los fenómenos culturales.

La historia es pensamiento del pasado y la memoria rememoración. La historia fraguó sus armas y catalogó sus leyes; le corresponde regresar en el tiempo, invocar la herencia y urdir la narración postrera de la vivencia representada como experiencia. La forma de pertenencia gravada en las prácticas sociales, pese a todo verdaderas reliquias ilusoriamente inocuas o triviales que encarnan trozos de memoria, constituye un contratiempo para la historia y en su presencia “hay menos juego”. Su politicidad radica posiblemente en ese hecho: tales prácticas personifican lo que un grupo humano protege de una pertenencia esparcida en su vivencia presente, lo que defiende de un patrimonio eclipsado y disgregado. Memoria y olvido, memoria e historia, constituyen binomios que persisten como instrumentos analíticos, favorecien-

<sup>71</sup> Rioux y Sirinelli, *Para una historia cultural*, op. cit., p. 343.

<sup>72</sup> Lévi-Strauss, *Arte, lenguaje y etnología*, op. cit.

<sup>73</sup> Véase José Bengoa, *Conquista y barbarie*, Chile, Sur, 1992, p. 26.

do al amor comunicativo de la doble paradoja del *mythos* como el sentido olvidado y el *logos* como verdad recordada en la forma de memoria. Pero esta memoria del “sentido olvidado” permanece activa en los discernimientos que cubren “otros” deseos. No ha tomado la forma de discurso; se alimenta de un tiempo demorado en las demarcaciones vivientes de la conciencia individual o colectiva. Puede fructificar, sin embargo, como herramienta artesanal e inventiva para sustentar el núcleo de la pertenencia; el vínculo cifrado en el otro. Tal pertenencia ha tomado en la obra de Michel de Certeau la forma de proyecto: proyecto guiado por una maestría intuitiva y realizadora de un mundo posible, en el cual, sin confesarse, la intencionalidad poética pone en práctica su potencia convertidora.☞