

Antropología, Memoria Social e Historia

Anthropology, social memory and history

Xerardo Pereiro

CETRAD – Centro de Estudos Transdisciplinares para o Desenvolvimento

UTAD – Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro (Portugal)

xperez@utad.pt

Resumen

Presento en este texto algunas perspectivas antropológicas de la memoria para ayudarnos a entender la importancia de la misma, la intensificación actual de su culto, su siempre difícil relación con la historia y la inevitable con las identidades – individuales y colectivas-. Además también reflexiono sobre la memoria social y el sentido de los procesos de recordación colectiva, la relación de la memoria con el olvido, el aprendizaje social y el patrimonio cultural.

Abstract

In this text I present a review of anthropological perspectives of memory to better understand their value, the increase of their cult, their ever difficult relationship with the history and the identities (individual and collective). Besides, I write about social memory and the meaning of the collective remembering processes, the link of the memory with forgetting, social learning and cultural heritage.

Palabras clave

Memoria social, antropología, historia, olvido, recuerdo.

Keywords

Social memory, anthropology, history, forgetting, remembering.

El culto de la memoria

"Si se pudiera romper y tirar el pasado como el borrador de una carta o de un libro. Pero ahí queda siempre, manchando la copia en limpio, y yo creo que eso es el verdadero futuro"

(Julio Cortázar, 1959: Cartas de Mamá).

La antropología sociocultural estudia los seres humanos en cuanto que seres sociales y culturales, y la memoria es un fenómeno sociocultural universal a todos los seres humanos (Candau, 2002: 9), construida de forma específica y particular por cada grupo humano. La memoria es un registro y almacén de nuestras experiencias pasadas, que se recordarán posteriormente de acuerdo con algunos filtros sociales. La memoria es una representación del pasado hecha de acuerdo con ideologías del presente y moralizaciones que apuntan al futuro.

Gracias a la memoria podemos conservar información, saberes y conocimiento. Sin ella la persona y los grupos humanos se perderían, vivirían sólo el presente, y difícilmente habría contratos, fidelidades y promesas (Candau, 2002: 5). Los seres humanos construimos memorias, pero las memorias también nos construyen a nosotros. A ello ha contribuido decisivamente la antropología, constituyéndose en un instrumento científico de recuperación y construcción de memorias sociales de muchos grupos humanos. Hoy en día, podemos afirmar que se produce una intensificación de lo que denomino culto de la memoria, que se manifiesta en varios aspectos y fenómenos:

- a) Las muchas activaciones y puestas en valor del patrimonio cultural.
- b) Las conmemoraciones.
- c) El interés por las genealogías.
- d) La búsqueda de los orígenes y de las raíces.
- e) Las biografías y los relatos escritos de la gente.
- f) La recuperación y la invención de tradiciones.
- g) La documentofilia (ej: fotografías antiguas...) y el archivo de memorias orales y escritas.

Este culto a la memoria obedece a una cultura de permanencia, que representa un profundo deseo humano de trascendencia, y que se intensifican en periodos de cambio sociocultural de ritmo veloz como el que vivimos. La memoria (Shils, 1980: 51) retiene en el presente un archivo de las experiencias y de las vivencias vividas en el pasado, y también el conocimiento adquirido a través de las experiencias de otras personas vivas y muertas. Al mismo tiempo, la memoria se condensa en muchos elementos de la cultura material, que sirven de soporte simbólico para la objetivación de la misma. Podemos afirmar también que la activación de la memoria puede, aunque no siempre, excitar más memorias, intensificando procesos de recuperación, invención y puestas en escena de las mismas.

Memoria, antropología e historia

La historia no puede existir sin memorización y el historiador trabaja con datos vinculados a la memoria, pero la memoria no es exactamente historia. Las dos son representaciones del pasado (Candau, 2002: 56) y podemos pensar que el pasado

es un país extranjero (Lowenthal, 1985), lo que significa que observamos nuestro pasado de manera similar a como observamos algunos países extranjeros, es decir con cierta distancia y extrañeza, pero también con cierta nostalgia y proximidad otras veces. Ellos hacen cosas diferentes allí, reconocemos a otros, nos emocionamos, los pensamos como diferentes y distanciados de nosotros. Toda historia está hecha de memorias, pero no basta, sino que en su elaboración interviene lo que Hayden Whyte (1992) llama de metahistoria, es decir, una estructura verbal discursiva que combina datos, con conceptos teóricos y una estructura narrativa que responde a los valores, intereses, necesidades e ideologías del tiempo del historiador.

Para Pierre Nora (1984) memoria e historia son dos conceptos duales y opuestos que no hay que confundir:

MEMORIA	HISTORIA
- Es la vida, abierta a la dialéctica del recuerdo y de la amnesia, de las revitalizaciones y de las reinenciones. - Es una especie de anti-historia.	- Vinculada a las continuidades temporales, a las evoluciones y a las relaciones entre las cosas. - Tiene vocación de universalidad. - Es de todos. - Es una especie de anti-memoria.

Pero desde nuestra perspectiva esta dicotomía hay que matizarla bastante. En el cuadro siguiente sintetizamos lo que a nuestro modo de ver caracteriza los conceptos de memoria e historia:

MEMORIA	HISTORIA
- Capacidad humana universal. - Lo que hace es una reinterpretación del pasado cargada de afectos, pasiones y emociones. - Selectiva, subjetiva, olvidadiza, cíclica. - El pasado se relaciona con el presente y el futuro. - Discurso de los dominados y de los vencidos. - Más propia de la corta y media duración. - Percepción subjetiva del pasado.	- Disciplina científica. - Su objetivo es la representación exacta del pasado. - Lo que hace es una reconstrucción factual y cronológica lo más profunda posible. Es historiográfica y linear - Tiene una distancia con respecto al pasado, que ya no existe, existió. - Discurso de los dominadores y de los vencedores. Hoy también de los vencidos. - Más propia de la larga duración. - Percepción documentada y objetivada del pasado.

Como hemos resumido en el cuadro de arriba, la historia tiene muchas características de la memoria, esta última más proclive al trabajo de los antropólogos, es decir, más orientados a estudiar las percepciones subjetivas del pasado y sus usos políticos en el presente. La memoria puede convertirse en un objeto histórico y la historia puede convertirse en un objeto de memoria. La historia es igualmente, en su aproximación rigurosa a la verdad, un ejercicio de explicación del pasado, y por ello es selectiva y valorizadora de hechos considerados relevantes para el devenir humano. Los historiadores realizan un trabajo de producción y construcción de las memorias sociales, pero no son los únicos que construyen esas memorias sociales. La historia también es parcial y la memoria también es reveladora de sentido histórico, por lo tanto, la memoria es fundamental para la historia y lo contrario también es cierto.

Esta relación próxima entre memoria e historia se ve dificultada por la triple connotación de la palabra historia: ciencia, contenido de un acontecimiento pasado y una forma de conciencia colectiva (Candau, 2002: 57-60), lo que dificulta su comprensión. La historia puede entenderse como un ejercicio que descompone el tiempo pasado y que elige hechos entre sus realidades cronológicas. De esta manera, podríamos distinguir la larga duración, que abarcaría un periodo de siglos, de la media duración, que es la que se refiere a décadas y cuartos de siglo, y finalmente la corta duración, que es el tiempo de la vida cotidiana, lo instantáneo, los acontecimientos o episódica (Braudel, 1968).

Algunos autores han destacado como objeto privilegiado de la ciencia antropológica las memorias cotidianas del presente, y de la ciencia histórica el pasado histórico y su devenir en el medio y largo plazo. Desde mi punto de vista, esta visión dicotómica, basada en la división social del trabajo académico, es empíricamente bastante cuestionable (Cardesín, 2009). Desde hace ya algún tiempo los antropólogos, cuestionando los límites del presente etnográfico, han trabajado sobre y con una antropología histórica de media y larga duración (Evans-Pritchard, 1950; Lewis, 1969, 1972; O'Neill, 1984; Goody, 1986; Cohn, 1987; Fernández de Rota, 1987; Sahlins, 1988; Geertz, 1992; Wolf, 1993; Godelier, 1996), así como los historiadores han hecho una historia antropológica (cf. Vansina, 1965; Thomson, 1988; Burke, 1990) incorporando métodos, teorías y datos de una y otra disciplina. Un ejemplo académico de este entrecruzamiento es la revista británica "Past and Present" (1952-), donde antropólogos, historiadores, sociólogos y otros científicos sociales tratan de poner en común perspectivas y trabajos de investigación (ver <http://past.oxfordjournals.org/content/by/year>). Otra es la revista española Historia, Antropología y Fuentes Orales (ver <http://www.hayfo.com/hafo/es.html>).

Unos y otros han reflexionado sobre aquello que en cada sociedad se convierte en "histórico". Y si seguimos a Paul Thompson (1988), toda historia ha sido en su origen oral, que es para él la forma más antigua de hacer historia. Es decir la historia ha tenido y tiene como base no solamente datos documentales, escritos y

audiovisuales, sino también memorias orales, que constituye la historia de a pie de la que hablan Thompson y otros. Por otro lado, los diálogos con la historia en cuanto disciplina, han permitido a la antropología construir mejor los marcos sociales históricos y económicos de la acción social observada.

Memoria e identidades

Pertenecer a una entidad política o administrativa como por ejemplo un Estado es una cuestión burocrática y de estatuto jurídico, pero ello puede no ser suficiente para crear sentimientos de identificación colectiva y de cohesión social. De esta forma, compartir memorias recreadas en rituales pueden servir como mecanismo de cohesión y de adhesión social a un proyecto identitario colectivo concreto. Pero igualmente, las memorias pueden ser una fuente de conflictos de identificaciones y entre identificaciones.

El dibujo de la construcción de las identidades colectivas está inmerso en un proceso histórico, y en ese proceso histórico la gente reconstruye su pasado para mantener y crear su propia identidad. De su pasado unos y otros seleccionan y reconstruyen hechos del pasado (Chapman et al., 1989) que son reinterpretados (Hamer, 1984) en el presente y que sirven para sustentar uno u otro tipo o versión de la identidad (Pereiro y Silva, 2000).

A la construcción y también a la invención (Hobsbawm y Ranger, 1983) de la identidad colectiva contribuyen de alguna manera los historiadores y los eruditos locales, que prestan atención a uno u otro periodo histórico desde un punto de vista lejano de una Historia única y con mayúsculas. Por el contrario, dentro de una cultura las circunstancias y necesidades de la época en la que se escribe se convierten en parte de la historia, tanto como los episodios narrados y las personas descritas.

La memoria es un recurso cultural, no solamente un instrumento retórico e ideológico (Cohen, 1987: 133), y también una estrategia de construcción de identidades en la diferencia. Utilizada como recurso, el pasado se reactualiza en la memoria, buscando un sentido social al presente, construido sobre la diferencia entre el "nosotros" y "los otros", entre el "yo" y "el otro". Este ejercicio de acudir a los tiempos pasados representa la expresión de una cultura en la cual muchas veces el individuo se confunde con el grupo y el pasado representa un modelo moral y cultural en una única entidad cohesionada (Azcona, 1984). Ese pasado actuaría como una especie de espejo social moral del presente. Otras veces el recurso al pasado y la activación de la memoria crea conflictos en el interior de los mismos grupos o entre diferentes grupos que defienden diferentes versiones de las identidades.

En 1992, lo que algunos europeos denominaron 5º centenario del descubrimiento de América, celebrado como una epopeya por unos, para otros muchos críticos y muchos americanos fue un genocidio y un holocausto. Hubo quien

quisiera rebautizar la “Columbus Avenue” (New York) como la “Avenida del Genocidio” (Candau, 2002: 72), y muchos grupos indígenas latinoamericanos dicen Abya Yala y no América para referirse a su continente. Otro ejemplo recurrente es lo que sucede en España con la disputa por la conservación o no de los símbolos franquistas como por ejemplo las estatuas de Francisco Franco analizadas por José María Cardesín (2002).

Si bien también es cierto que estos conflictos y tensiones se pueden producir dentro del mismo individuo, que puede navegar contra su propia memoria. De esta manera, podemos entender la memoria como un terreno de lucha por la construcción de identidades e identificaciones. Por lo tanto, la memoria es un soporte de las identidades, y sin memoria no tendríamos identidad. Ella es utilizada para organizar y reorganizar el pasado, y sus relaciones con el presente y el futuro. También es bien cierto que su activación puede provocar tensiones y conflictos, pudiendo afirmar que la memoria es un campo de lucha político-ideológica.

En resumen, la presencia de memoria puede consolidar y fortalecer las identidades, pero también es cierto que su ausencia las fragmenta y las debilita. La memoria, bien sea feliz, incómoda o trágica, condiciona las identidades de un grupo humano. Y como bien dice el historiador Jacques Le Goff:

“Apoderarse de la memoria y del olvido es una de las máximas preocupaciones de las clases, de los grupos, de los individuos que han dominado y dominan las sociedades históricas. Los olvidos, los silencios de la historia son reveladores de estos mecanismos de manipulación de la memoria colectiva” (Le Goff, 1991: 132).

Cómo las sociedades recuerdan

El recuerdo tiene un papel hegemónico en la comprensión de la permanencia, y una de sus expresiones es la transmisión oral intergeneracional. Un ejemplo etnográfico de estos enunciados teóricos es el siguiente: cuando muere alguien en la Galicia rural y urbana, años después tengo escuchado expresiones de los padres dirigidos a sus hijos como esta que reproduzco: *“Teu avó, que en paz descansa, tamén facía coma ti e gustáballe recuncar...”* Este es un pequeño ejemplo que muestra bien la continuidad imaginaria del pasado en el presente, su permanencia en una cierta continuidad.

El ejercicio de recordar no es sólo un acto individual, sino que es también un proceso social colectivo y comunitario. De esta manera los grupos de una misma generación experimentan refuerzos de recuerdos compartidos, deformaciones parciales progresivas y amnesias colectivas. Del pasado recordamos sólo partes, registradas en la memoria. La gente recuerda aprendiendo del pasado que vivió y vive en memorias colectivas (Halbwachs, 1950; 1980). Es un proceso creativo en el cual el pasado es elaborado, reproducido y reinterpretado en sociedad. El recuerdo y la producción de memoria son muy importantes porque ayudan a que los humanos

se adapten mejor a los rápidos cambios del presente. La memoria crea así un sentido de orientación en el presente, sirviendo de recurso cultural (Cohen, 1987) cotidiano.

En este punto conviene traer a colación a Frederic C. Bartlett (1932), un psicólogo social que diferenció entre memoria en el grupo y memoria del grupo, es decir las dinámicas sociales internas (intragrupales), de la memoria y las representaciones colectivas extragrupales de la memoria del grupo. En esta línea, Maurice Halbwachs (1950) diferenció entre memoria histórica y memoria colectiva. La primera sería la memoria prestada, aprendida, escrita, pragmática, larga y unificada. La segunda sería la memoria producida, vivida, oral, normativa, corta y plural.

De acuerdo con la tesis de Halbwachs (1950), los grupos sociales construyen sus memorias y lo que debe ser recordado y lo que no. Y la memoria individual es una parte (metonimia) y un significante (metafórico) de la memoria colectiva. Para Halbwachs (1950) la memoria individual no es más que un punto de vista sobre la memoria colectiva, ya que el significado de lo memorizado se mide a través de la cultura y de la sociedad. La memoria colectiva sería para Halbwachs (1950) una conciencia del pasado compartida por un conjunto de individuos, pero también un conjunto de representaciones colectivas que crean marcos sociales de la memoria, como el espacio y el tiempo. Un ejemplo de ello es un sondeo sociológico hecho en 1945 en las dos Alemanias de entonces, en el cual se les formulaba a los alemanes la siguiente pregunta: ¿Quién tuvo la mayor reponsabilidad en el aplastamiento del nazismo?. El 80% de los alemanes del Este respondió que EE.UU y el 96% de los alemanes del Oeste (antigua RDA) nombró a la URSS (Candau, 2002: 62).

Fentress e Wickham (2003) han propuesto la sustitución del concepto de memoria colectiva por el de memoria social, es decir, aquella compartida con otras personas con las que tenemos vínculos sociales (ej. amistad, parentesco, trabajo...), y que es reinventada, imaginada, transmitida y recreada por medio de narrativas y rituales. Y a pesar de que las personas de un mismo grupo humano pueden establecer interpretaciones diferentes del mismo evento, también es verdad que los grupos humanos crean una memoria común compartida, expresada en mitos, leyendas, creencias, religiones (Candau, 2002: 63), narraciones, etc.

En este sentido nos parece también útil considerar la diferenciación conceptual que el antropólogo mejicano Roger Bartra (2006: 196) realiza entre memoria explícita e implícita. La primera de largo plazo, sería una memoria artificial organizada institucionalmente en archivos y bibliotecas. La segunda, sería la memoria neuronal que acumula de manera inconsciente hábitos, habilidades, representaciones, condicionamientos y mecanismos de repetición aprendidos.

Lo cierto es que los grupos humanos recuerdan comunitariamente por medio de la creación de tradiciones, de la celebración de eventos que recuerdan y evocan el pasado, por medio de conmemoraciones, por medio del calendario, de formas rituales, etc. Creamos así representaciones colectivas que conllevan una carga moral

importante. En la actualidad, asistimos a una sobreproducción de memorias y de conmemoraciones de esas memorias ¿Cuál es su sentido?

La memoria es un recurso cultural, y también un instrumento retórico, ideológico y político, bien para ejercer el poder, bien para criticarlo o cuestionarlo, o bien para resistir frente al mismo. Paul Connerton (1993) llegó a demostrar cómo no sólo las condiciones del presente influyen en la percepción del pasado, sino que también la vivencia del presente es influenciada por los acontecimientos pasados y por su percepción. Las imágenes del pasado, dice Connerton (1993), sirven para legitimar o subvertir el orden social del presente. Es por ello que el control de las memorias se convierte en un sólido instrumento de dominación.

Esto explica las luchas sobre la memoria colectiva y el monopolio de la “verdad histórica”. Así, las memorias sociales son resultado de dialécticas, tensiones, conflictos, interacciones y negociaciones sociales (ej.: los nombres de las calles), y por lo tanto no representan una “verdad” histórica absoluta, sino más bien relativas y socialmente condicionadas. El investigador ni sus fuentes son entes objetivos al margen de la sociedad y su historia. Esta última idea apunta a la imposibilidad de los humanos en utilizar la memoria fuera de sus marcos y contextos sociales.

Cómo las sociedades olvidan

“...ninguna madre que ha vivido toda la vida con sus dos hijos puede sentirse a gusto en una enorme casa llena de recuerdos”
(Julio Cortázar, 1959: Cartas de mamá).

Es bien cierto que los grupos humanos tienen una voluntad de recordar y de negarse a olvidar –“anamnesia”- (Boyarín, 1994: XIV), pero también es bien cierto que comparten el olvido, aún sin saberlo o tener consciencia de ello. El olvido está íntimamente asociado al hecho de producir memorias y al acto de recordar. Toda memorización y conmemoración, por selectiva, es un olvido disfrazado de otras memorias (Candau, 2002: 87). La memoria no se opone al olvido, sino que interacciona con él, pues la salvaguarda de todo lo pasado es absolutamente imposible.

La memoria selecciona lo que es importante para el individuo o el grupo de acuerdo con el sistema de valores del presente, lo que implica olvidar y dejar recuerdos fuera. Por otro lado, frente al peso incómodo de algunas memorias se imponen los mecanismos del olvido (Ricouer, 2004). Un ejemplo de este tipo de procesos sociales es una fotografía de la revolución rusa de 1917, en la cual Trosky aparece en una esquina de un acto público de Lenin, pues bien, el régimen stalinista hizo luego sustituir la imagen de Trosky en todos los documentos que circulaban por

la URSS (Carr, 1981) por la incomodidad que representaba para el régimen oficial soviético la presencia de esa figura.

Los grupos humanos tienden a recordar lo glorioso y a olvidar lo considerado vergonzoso. El olvido colectivo se denomina conceptualmente de amnesia, y esta puede ser compartida grupalmente. Pero la desmemorización extrema puede ser negativa socialmente hablando, de ahí que la memoria represente un combate contra ello, pues de esa manera puede ayudar a que el pasado traumático no vuelva a repetirse, pero también es cierto que no basta con recordar el pasado para que no se repita (Todorov, 1999: 19).

Desde esta óptica la memoria es un aparato crítico y un instrumento de autodefensa frente al riesgo de olvidar y ser dominado. Negarse a olvidar puede ser una razón para vivir y resistir, pero también lo contrario es cierto, pudiendo representar el olvido una forma de subordinación y una transformación camaleónica de las siempre incompletas identidades. Veamos un ejemplo etnográfico:

“Entre os mongoles existia um ritual de passagem de escravo a servo que consistia no seguinte: sobre uma terra árida o escravo de guerra era atado e aterrado, sobre a cabeça dele situava-se uma pelica do estômago de camelo durante 5 dias, quem resistia, pois não resistiam todos, perdia a memória, e então já podia passar a ser servo e integrar o serviço doméstico. O ritual exemplifica a passagem do não submetido, do rebelde ao adaptado e submisso. Quem perde a memória converte-se num dominado. Tendo como base este ritual, o artista plástico Bob Wilson elaborou uma “instalação” artística em Veneza, no ano 1993” (Pereiro, 2011: 249).

El olvido también puede ser entendido desde otro punto de vista como un derecho de los pueblos. En este sentido, el placer de vivir el presente, la felicidad y la supervivencia pasan también por cierta dosis de olvido, necesario para reconstruir nuestras vidas y hacer tabula rasa sobre aquellos aspectos más desagradables y penosos del pasado:

“El olvido es necesario para la sociedad y para el individuo. Hay que saber olvidar para saborear el gusto del presente del instante y de la espera, pero la propia memoria necesita también el olvido...” (Augé, 1998: 9).

En este sentido el olvido surge como algo positivo, adaptador y saludable en el caso de experiencias humanas dramáticas o traumáticas como el hambre o un secuestro. Una cierta dosis de olvido, lejos de desorientarnos, apunta el presente hacia el futuro y sirve como terapia individual y social. Así se pueden entender algo mejor el perdón y la amnistía, como una apuesta por el futuro. Frente a lo que Tzvetan Todorov (1999) llama la memoria del mal, el olvido surge como una exorcización de ese mal, como un distanciarse y atenuar el dolor. Pero ello no significa olvido total, ni tampoco el perdón significa desmemorización total, sino más bien un mirar para otro lado, una nueva cuenta luego de un borrón parcial.

Entre los grupos humanos hay periodos históricos que valorizan más el olvido y otros la memoria, entendidos ambos como procesos y prácticas sociales. El exceso de memoria y la obsesión por el pasado pueden llevar a lo que le acontecía al personaje de Borges (1944) “Funes el Memorioso”, que era capaz de recitar miles de poemas y expresar miles de datos, pero incapaz de entender su sentido. Esta memoria total subordina el presente y el futuro al pasado, moralizando este con una vara de medir que puede descuidar las nuevas memorias en construcción.

Del mismo modo, el exceso de olvido o el olvido total pueden llevar a la desorientación y a la pérdida de identidad como acontecía con el ritual mongol descrito más arriba. En definitiva, todo ejercicio de memoria está asociado a cierta dosis de olvido, y desde una postura ética humanista el derecho de memoria y de olvido no deben ultrajar los sentidos de justicia.

Memoria y aprendizaje

La memoria se transmite de generación en generación. Sin esta transmisión la memoria no tendría sentido, pues no habría vínculo social colectivo. Algunos grupos humanos llegan a considerar en su memoria genealógica hasta quince generaciones. La nuestra es generalmente la de tres generaciones de antepasados. La memoria se transmite intergeneracionalmente, pero también puede suceder que haya “generaciones sin memoria” (ej.: algunas segundas generaciones de inmigrantes) que poca memoria tienen que transmitir porque se les ha cortado el hilo de la memoria y no se sienten de ningún sitio.

La transmisión intergeneracional de la memoria se hace a través de diversos tipos de mediaciones: oralidad, gestualidad, escritura, imágenes visuales, educación, etc. Ella es fundamental para aprender contenidos, pero también para interiorizar formas de estar en el mundo (Candau, 2002: 110) y de guiarnos en el. La recepción de memorias también implica una producción activa de nuevas memorias por parte de quien las recibe.

Segundo Margaret Mead (2001), los tipos de aprendizaje cultural intergeneracional pueden clasificarse en tres tipos:

- a) Culturas pos-figurativas: Aquellas en las cuales los hijos aprenden con los padres y el futuro de los hijos es el pasado de los padres.
- b) Culturas pre-figurativas: Aquellas en las cuales los adultos aprenden con los hijos y los más jóvenes.
- c) Culturas co-figurativas: Aquellas en las cuales todos aprenden con todos.

Lo cierto es que la memoria se transmite intergeneracionalmente por medio de procesos de aprendizaje cultural que utilizan diversas mnemotécnicas. La transmisión de memorias condiciona la reproducción social, la reproducción de saberes y de valores culturales. A través del aprendizaje, la memoria intenta ser perpetuadora o transformadora según los casos, apuntando así al futuro.

Otro aspecto importante de la relación entre memoria y aprendizaje lo podemos observar en el concepto de *habitus* (Bourdieu, 1984; 1996) aplicado a la memoria o lo que podemos definir como “memoria *habitus*”. El *habitus* es para Bourdieu un sistema de disposiciones ajustadas a una estructura de posiciones sociales definidas que condiciona nuestra manera de actuar, nuestros estilos de vida. Por lo tanto desde esta perspectiva de la memoria *habitus*, la memoria está íntimamente asociada a las posiciones sociales de los actores en causa y condiciona las prácticas sociales cotidianas. Estas prácticas de memoria *habitus* se integrarán también en los procesos de aprendizaje de destrezas, habilidades, saberes y conocimientos, creándose así dinámicas de sedimentación de memorias.

Y en los procesos de aprendizaje, la escuela tiene un papel fundamental como mecanismos de construcción de las memorias del grupo como por ejemplo la nación (Martínez Risco, 1994). Algunos de sus instrumentos, como los textos escolares, representan versiones de las identidades que el poder dominante quiere “enseñar” a sus ciudadanos.

Memoria y patrimonio cultural

De acuerdo con el sociólogo John Urry (1990) vivimos en una sociedad con tendencia para la nostalgia del pasado, que se manifiesta en el gran interés social por la memoria, el patrimonio cultural, los museos y el turismo cultural. Esta tendencia social explicaría muchos procesos de patrimonialización de las memorias (Lowenthal, 1985; Fowler, 1992), sobre todo de la desindustrialización y la desagravación. Frente a un sentimiento de pérdida y de desasosiego, el patrimonio cultural actuaría como un mecanismo reflexivo y un ancla para mejor orientarnos en el presente y en el futuro.

La industria del patrimonio cultural produce memorias, y digo memorias porque alrededor del patrimonio cultural se generan una diversidad de memorias. En este punto tenemos que subrayar como un elemento fundamental del llamado turismo cultural es el consumo de lugares de recuerdo y memorias (Nora, 1984), que son lugares donde tuvieron lugar acontecimientos históricos importantes como batallas, revoluciones, etc., pero también lugares que recuerdan la vida de artistas o intelectuales (ej.: el Salzburgo de Mozart). Estos lugares de memorias atraen turistas por la atribución social de un valor histórico, artístico o vivencial, constituyendo una práctica social que Candau (2002: 68) ha llamado como “turismo de la memoria”.

Podemos afirmar que el patrimonio cultural es producto de la activación de la memoria, que seleccionando elementos heredados del pasado, los incluye en la categoría de patrimonio cultural siguiendo criterios de antigüedad, afecto, singularidad, sentimiento, política (Candau, 2002: 89-90), escasez, singularidad o rareza. Podemos hablar del patrimonio cultural como una dinámica de sedimentación de memorias. Esto ha llevado en muchos casos a la obsesión por archivar y guardar todo, no queriendo olvidar nada y pensando que hay que

conservarlo todo. Frente a aquella mentalidad anti-patrimonializadora que destruía los viejos objetos y olvidaba los antiguos saberes, hoy en día la conciencia patrimonializadora es dominante, pero el punto de saturación está cerca, pues no se puede memorizar y conservar todo, ya que es humanamente imposible.

De todas maneras, el patrimonio cultural encarna, condensa y corporeiza memorias. El patrimonio cultural, en cuanto representación simbólica de la cultura, sintetiza un conjunto de memorias. Un ejemplo de ello son los monumentos, que pretenden propagar una memoria común, aunque muchas veces sea disputada y motivo de enfrentamientos y substituciones. Otro ejemplo son los museos, verdaderas máquinas de memorias que crean un capital memorístico (Candau, 2002: 96). Pero los museos también olvidan, la gente, sus gestos, sus vidas, sobreobjetualizando y esencializando la cultura (Pereiro y Vilar, 2002). Podemos entonces pensar también los museos como máquinas de olvido activo. Solamente los ecomuseos constituyen una memoria viva que se ofrece al participante del ecomuseo interpretada en su propio contexto de uso y significado.

Además, podemos afirmar que la memoria es por antonomasia un anti-museo (Certaú, 1980), pues está en todas partes y se resiste a ser congelada en el museo. Lo que hace el museo es seleccionar y clasificar algunos elementos que encarnan memorias, pero nunca todas ellas. Su poder evocativo tiene por lo tanto sus límites. El museo, al igual que el archivo, objetiva, oficializa y reconoce públicamente algunas memorias, permitiendo a las mismas integrarse en la “Historia” y presentarse en sociedad como narradores de quienes parecemos ser.

Esta oficialización de la memoria a través de su conversión en patrimonio cultural, no debe dejar fuera lo que el antropólogo Michael Herzfeld (1991) llama de tiempo social, es decir el tiempo de la experiencia social cotidiana sobre ese patrimonio cultural. Este giro de perspectiva nos lleva a una tarea de recuperación de memorias biográficas del patrimonio cultural y a una lectura social, y no solamente formal y funcional, del mismo.

Conclusiones

Acabamos de pasar revista a algunas interpretaciones del concepto de memoria con énfasis en una perspectiva antropológica. Hemos empezado por afirmar la existencia actual de un culto a la memoria, para luego intentar comprender este por su relación con la historia, la identidad, los mecanismos de recordación colectiva, el olvido, el aprendizaje y el patrimonio cultural.

Vimos como la memoria en cuanto proceso implica no sólo registrar y recordar, sino un juego social entre recuerdo y olvido en el cual la cultura es un poderoso filtro. Observamos como el olvido se puede entender como subordinación, dominación, derecho, terapia social, perdón y justicia social. Y lo que una persona recuerda de un hecho está influenciado por su visión del mundo, algo creado por su cultura. La memoria no es estrictamente individual, sino que es eminentemente

colectiva y construida en procesos de interacción social que atan pasado, presente y futuro.

La memoria no se puede entender sin hacer referencia a las identidades e identificaciones en todas sus formas y expresiones, pero las identidades también no pueden funcionar sin la memoria. Ella es fundamental en los procesos de construcción de la consciencia colectiva y también, diríamos, en los de resistencia. De esta forma, hay que pensar la memoria social como un proceso creativo y no como una cosa u objeto.

Referencias bibliográficas

- Augé, M. (1998): *Las formas del olvido*. Barcelona. Gedisa.
- Azcona, J. (1984): *Etnia y nacionalismo vasco. Una aproximación desde la antropología*. Barcelona. Anthropos.
- Bartra, R. (2006): *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*. Valencia. Pre-textos.
- Bartlett, F. C. (1932): *Remembering. A Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Bermejo Barrera, J. C. (1996): “La Historia, la Memoria y el Olvido” in Antón Rodríguez Casal (edit.): *Humanitas. Estudios en homenaje ó Prof. Dr. Carlos Alonso del Real, vol. 1*. Santiago de Compostela. Universidade de Santiago de Compostela.
- Borges, J. L. (1944): *Ficciones*. Buenos Aires, Emecé.
- Bourdieu, P. (1984): *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge. Harvard University Press.
- Bourdieu, P. (1996): *As regras da arte. Génese e estrutura do campo literário*. Lisboa. Presença.
- Boyarín, J. (ed.) (1994): *Remapping Memory. The Politics of Time – Space*, Minneapolis. University of Minnesota Press.
- Braudel, F. (1968): *La Historia y las Ciencias Sociales*. Madrid. Alianza Editorial.
- Burke, P. (1990): “Historians, Anthropologists, and Symbols” in Emile Ohnuki-Tierney (ed.): *Culture through Time*. Stanford. Stanford University Press.
- Candau, J. (2002): *Antropología de la memoria*. Buenos Aires. Nueva Visión.
- Cardesín, J.M. (2002): “Que faire de la statue de Franco? La mémoire historique et l’action politique à Ferrol”. *Histoire Urbaine* 6: 131-150.
- Cardesín, J.M. (2009): “Antropología e historia de Galicia”. *Minius* 17: 167-190.
- Carr, E. H. (1981): *La revolución rusa de Lenin a Stalin, 1917-1929*. Madrid. Alianza.
- Certau, M. (1980): *L’invention du quotidien: arts de faire*. Paris. Ed. 10/18.
- Cohn, B. S. (1987): *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*. Oxford. Oxford University Press.

- Cohen, A. P. (1987): *Whalsay. Symbol, Segment and Boundary in a Shetland Island Community*. Manchester. Manchester University Press.
- Connerton, P. (1993): *Como as sociedades recordam*, Oeiras. Celta Editora.
- Cortázar, J. (1959): *Las armas secretas*. Madrid. Cátedra.
- Chapman, M.; McDonald, M.; Tonkin, E. (1989): "History and social anthropology" in Malcolm Chapman y otros (eds.): *History and Ethnicity*. London. Routledge.
- Evans-Pritchard, E. (1950): *Social anthropology*. New York. Free Press.
- Fentress, J. y Wickham, Ch. (2003): *Memoria social*. Madrid. Cátedra.
- Fernández de Rota, J. A. (1987): *Gallegos ante un espejo. Imaginación antropológica en la Historia*. Sada. Edición do Castro.
- Fowler, P. J. (1992): *The Past in Contemporary Society: Then, Now*. London. Routledge.
- Geertz, C. (1987): *La Interpretación de las culturas*. Barcelona. Gedisa.
- Geertz, C. (1992): "Historia y antropología". *Revista de Occidente* 137: 55-74.
- Godelier, M. (1996): "Antropología social e historia local". *Sociológica* 1: 9-30.
- Goody, J. (1986): *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*. Barcelona. Herder.
- Halbwachs, M. (1950): *La mémoire collective*. París. PUF.
- Halbwachs, M. (1980): *The Collective Memory*. New York. Harper and Row.
- Hamer, J. H. (1984): "Identity, Process, and Reinterpretation. The Past Made Present and the Present Made Past". *Anthropos* 89: 181-190.
- Herzfeld, M. (1991): *A Place in History. Social and Monumental Time in a Cretan Town*. Princeton. Princeton University Press.
- Hobsbawm, E. J. y Ranger, T. (1983): *The invention of tradition*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Le goff, J. (1991): *El orden de la memoria*. Barcelona. Paidós.
- Lewis, I. M. (1969): *History and Social Anthropology*. London. Tavistock.
- Lewis, I. M. (1972): *Historia y Antropología Social*. Barcelona. Seix Barral.
- Lisón Tolosana, C. (1974): *Perfiles simbólico-morales de la cultura gallega*. Madrid. Akal.
- Lowenthal, D. (1985): *The Past is a Foreign Country*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Martínez-Risco Daviña, L. (1994): *O ensino da Historia no Bacharelato Franquista (Período 1936-1951)*. Sada (A Coruña). Edición do Castro.
- Mead, M. (2001): *Growing up in New Guinea: a comparative study of primitive education*. New York. Harper Collins.
- Nora, P. (1984): *Lex Lieux de Mémoire* París. Gallimard.
- O'Neill, Brian J. (1984): *Proprietarios, Lavradores e Jornaleiras. Desigualdade social numa aldeia transmontana, 1870-1978*. Lisboa. Dom Quixote.
- Pereiro, X. y Silva, P. (2000): "A re-elaboração da História como recurso estratégico na construção das Identidades: Historiografias e Fronteiras", en Angel Espina Barrio

(ed.), *Actas del VI Congreso de Antropología de Iberoamérica*. Salamanca. Universidad de Salamanca.

Pereiro, X. y Vilar, M. (2002): “Autoimágenes y heteroimágenes en los museos etnográficos gallegos”, en AA.VV. (ed.). *Actas del IX Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español*. Barcelona. Universidad de Barcelona – FAAEE.

Pereiro, X. (2011): *Apontamentos de Antropologia Cultural*. UTAD. Chaves (ver www.utad.pt/~xperez/).

Ricoeur, P. (2004): *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires. FCE.

Sahlins, M. (1988): *Islas de Historia*. Barcelona. Gedisa.

Shils, E. (1981): *Tradition*. London. Faber y Faber

Todorov, T. (1999): “La memoria del mal”. *El Correo de la Unesco* (Diciembre de 1999): 18-19.

Thompson, P. (1988): *La voz del pasado. Historia oral*. Valencia. Alfons el Magnànim.

Urry, J. (1990): *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London. Sage.

Vansina, J. (1965): *Oral Tradition. A study in historical methodology*. Chicago. Aldine.

Wolf, E.R. (1993): *Europa y los pueblos sin historia*. México. FCE.

White, H. (1992): *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México. FCE.

Biografía del autor

Xerardo Pereiro es “doctor europeo” en antropología sociocultural por la Universidad de Santiago de Compostela. Fue investigador visitante en la Universidad Complutense de Madrid, Milán, ISCTE (Lisboa), Edimburgo y Birmingham. Actualmente es profesor titular de antropología y turismo cultural en el campus de la Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro (UTAD) en Chaves. Es investigador efectivo del CETRAD (“Centro de Estudos Transdisciplinares para o Desenvolvimento”) y miembro del “Departamento de Economia, Sociologia e Gestão” de la UTAD (Portugal).

Web personal: www.utad.pt/~xperez/

Recibido: 5 de Septiembre 2011

Aceptado: 22 de Diciembre de 2011