

# Memoria y fuentes para la casa humana. Avances de investigación<sup>1</sup>

Rossana Cassigoli Salamon\*

**RESUMEN:** *El presente trabajo difunde algunas ideas desarrolladas por la filosofía y la historia del siglo XX sobre los fenómenos culturales de la memoria y el olvido en el transcurrir cotidiano. Establece algunos cauces para investigar la costumbre o memoria atávica encarnada en la casa. La investigación intentó reconstruir el interés de la antropología académica por el tema de la casa o habitación humana: realidad e hipótesis donde se crea la identidad y personalidad de un sujeto gregario.*

**ABSTRACT:** *This document seeks to divulge some ideas developed by the XX century philosophie and history regarding the cultural phenomenon of memory, forged in every day living. It establishes some ways to study customs, atavistic memory an embodied in the home. This work intents to rekindle the interest of academic anthropology regarding the human habitat, reality and hypothesis where identity is shaped.*

## EL HABITUS O MEMORIA QUE REPRODUCE EL HABITAR

El objetivo de este artículo es divulgar los avances de una investigación sobre la memoria<sup>2</sup> que se aloja en los intersticios casi invisibles de la vida en común y, además, mostrar su presencia nada inocua en la **familiaridad** que se practica en el interior de una **morada**: edificación donde se vive —alrededor y en su centro— y que parece reflejar el don humano de la memoria, que es justamente reproducir el **habitar**. Memoria, morada y familiaridad son palabras con la cualidad de resonar y actuar como símbolos debido a su vocación de ordenar la experiencia esencial de la especie humana: las preferencias comunes, colectivas y personales de la memoria y el olvido. La continuidad de la memoria de la especie se manifiesta en forma de herencia que pervive en los hábitos humanos, distribuida en las huellas sin discurso

\* Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

<sup>1</sup> Avance para el prólogo de la tesis doctoral en antropología titulada “El don de habitar: etnología de la memoria y el olvido”, del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, septiembre de 2002.

<sup>2</sup> El espesor y los múltiples significados del vocablo **memoria** —a partir de su dimensión cosmológica y atávica, la vastedad de sentidos que puede suscitar y, a la vez, su proyección hacia el futuro y lo imprevisible— obligan a precisar en qué nivel se sitúa el investigador, cómo configura su concepto particular y qué desea hacer con éste en el curso de una argumentación.

que dejan, como estelas en el aire, las prácticas e interacciones íntimas que configuran la experiencia.

¿Será posible escenificar esta idea de memoria atávica en un **relato**<sup>3</sup> sobre la morada, la misteriosa casa humana que aparece desde las primeras ilustraciones plasmadas por las manos del hombre? ¿Cómo describir la incidencia de los recuerdos ocultos, ensombrecidos o puestos en el cuerpo con todas las formas particulares y universales de la cultura y cuyo cauce natural es la casa, donde se incrusta y arraiga la memoria de la costumbre? La respuesta a estas preguntas es poner en escena una memoria que busca alojamientos diversos: fragmentos de cosmovisiones, cosas tangibles, sonidos u órganos del cuerpo, por mencionar los más visibles, pues la prolongación de esa memoria en objetos y en formas domésticas de la vida cotidiana es una clase de vestigio de apariencia evanescente.<sup>4</sup> Hay cosas que no pueden arrancarse de raíz en una sociedad, una de ellas es la experiencia heredera de las maneras de utilizar las cosas o las palabras según las ocasiones. Michel de Certeau se entregó a la tarea de entenderlo; descubrió que algo esencial se halla en juego en esta **historicidad** cotidiana y que es inseparable de la existencia de los sujetos, que son los **actores**:

Lo innumerable de las cosas familiares, pulidas, deformadas o embellecidas por el uso, multiplica también las marcas de manos activas y cuerpos laboriosos o pacientes de los que estas cosas componían las redes cotidianas: presencia obsesiva de ausencias trazadas por todas partes.<sup>5</sup>

Esta memoria adquiere la forma de sustancia residual de la experiencia vivida; lo que quedó inclasificado por la ciencia del interés inmediato, es decir, la llamada razón instrumental. Hay algo de la experiencia que cae en desuso y se sumerge en el olvido. Franco Rella [1984:37] escribió que la memoria se enfrenta con la fuga de las cosas en la disipación, la obsolescencia o la indiferenciación,<sup>6</sup> temas que se sitúan en la centralidad de la experiencia del pensamiento desde su época clásica hasta la inmediata actualidad.

<sup>3</sup> *Mythos* quiere decir “palabra”, “relato”, “narración”. No se opone, en principio, a *logos*, cuyo sentido primero también es “palabra” o “discurso”, antes de designar a la inteligencia, la razón [v. Vernant, 1992a:17].

<sup>4</sup> Al respecto, es conveniente acercarse a la obra de Michel de Certeau, especialmente a *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer* [1996].

<sup>5</sup> “Recuerdo el maravilloso Museo Shelburne (Vermont, en los Estados Unidos), donde pululan en las 35 casas de un pueblo reconstruido todos los signos, herramientas y productos de la vida cotidiana del siglo XIX, desde los enseres de cocina y las mesas farmacéuticas hasta los instrumentos de tejido, los objetos para el aseo y los juguetes de los niños” [de Certeau, 1996:25].

<sup>6</sup> Para las *gnosis* mística, la realidad se presenta como un mal, pues está condenada a la “impermanencia, la mutación, a un tránsito que parece conducir a la nada” [v. Bourdieu, 1995:84].

Es posible investigar algunas ideas forjadas por la filosofía y la historia del siglo XX sobre los fenómenos del olvido y la memoria vinculados con la radicalidad de lo cotidiano, con el *habitus* que Bourdieu caracterizó profusamente, pero cuya impronta en el ser humano fue anunciada por los naturalistas desde el siglo XVII. Se trata de la **costumbre**, repetición mágica del habitar que imbrica lo corpóreo, la mente, los sentidos y el espíritu y que fundamenta la vocación tópica de la etnología en todos sus tiempos. La memoria, entonces, se presenta literalmente **encarnada** en la casa, en el sentido de *habitus*. Deliberadamente, Bourdieu prefirió esta expresión para designar la “capacidad generadora, por no decir creadora, que figura en el sistema de las disposiciones como un arte —en el sentido fuerte de la maestría práctica— y, en particular, *ars inveniendi*” [Bourdieu, 1995:86].

El *habitus* simboliza la costumbre, pero no el hábito repetitivo y mecánico sino la relación activa y creadora de cada ser con el mundo. Esta palabra en el griego clásico es la traducción de **ética** o *ethos*, en la concepción aristotélica; es decir, el *habitus* entraña también un valor de lo deseablemente habitable.

La palabra se desdobra desde el inicio; *habitus* es el hábito entendido como conjunto de prácticas humanas que se han naturalizado y, por tanto, el lugar del habitar y el domiciliar, es decir, la casa: “memoria silenciosa y determinante que se aloja en la teoría bajo la metáfora del *habitus*” [de Certeau, 1996:67]. Aporta, además, una referencia material, un aspecto de realidad que reúne la idea abstracta del espacio con la edificación y la decoración; refleja cómo lo personal se instituyó en la diferenciación primaria de lo colectivo. El *habitus* también es el hábitat o la casa perdurable, la que constituye el espacio físico, y el espacio simbólico donde se construye la personalidad primigenia del individuo y la primera percepción del afuera y los otros. Bourdieu pensó que el objeto de la ciencia social no es el individuo “ingenuamente celebrado como la realidad de las realidades” ni los grupos sino la relación entre dos realizaciones históricas:

la doble y oscura relación entre los *habitus*, sistemas perdurables de esquemas de percepción y acción resultantes de la institución de lo social en los cuerpos, y los campos, sistemas de relaciones objetivas producto de la institución de lo social en las cosas [...] [Loic, J. D. Wacquant, en Bourdieu, *op. cit.*:25].<sup>7</sup>

En palabras de Bourdieu, el *habitus* se configura también como abstracción de un **mecanismo estructurante** que opera “desde adentro de los agentes”. Actúa como principio generador de **estrategias** que permiten enfrentar situaciones muy diversas; funciona como un operador de una **racionalidad práctica**; es creador e inventivo,

<sup>7</sup> Este autor plantea que el *habitus* es un concepto emparentado con el de “intención en acción” de Searle o con el de “estructura profunda” de Chomsky, con la diferencia de que, lejos de ser una invariante antropológica, esta estructura profunda es una matriz generativa históricamente constituida.

pero dentro de los límites de sus estructuras. Entonces, el *habitus* puede entenderse como introyección inconsciente de un sentido común.

Reconstruir el interés de la antropología académica<sup>8</sup> por el tema de la *casa*<sup>9</sup> en sus expresiones teóricas, historiográficas y ensayísticas equivale a reunir las investigaciones y reflexiones de nuestro tiempo sobre la **habitación** como emblema polivalente de lo cultural y lo cotidiano; como símbolo radical o “hecho social total”, actualizando el lenguaje de Mauss [1991]. En su calidad de utensilio y creación material donde se fraguan y simbolizan la imaginación y los sueños, la morada es también fruto material de un deseo edificador que se manifiesta como necesidad. Encarna el sitio hipotético donde se forman la identidad y la personalidad de un sujeto gregario. Es hipótesis de la fusión entre lo existencial y lo normativo; tomando una frase de Geertz,<sup>10</sup> “organiza” la práctica cultural de la domesticidad. La casa también figura en el pensamiento universal como lugar del retraimiento, de la intimidad, la ensoñación y la dulzura; como lugar de la familiaridad, el amparo, el recogimiento, el gozo y hasta el *ennui*.<sup>11</sup> La memoria está en la casa; a su vez, ésta es fuente de memoria y nos hace completamente humanos, pues permite preservar o desechar la experiencia, tanto en su forma pública como íntima.

#### LA MEMORIA DEL ORIGEN: ANIMALIDAD Y HUMANIDAD

Nos fue legado un emblema antropológico: la propiedad simbólica de organizar la experiencia como cualidad distintiva de lo humano. Surgen, entonces, preguntas sobre la memoria y su impronta para el devenir humano: qué hacemos con ella y sin ella; cómo la memoria y el olvido gobiernan nuestras vidas en un sentido colectivo y personal. La memoria que aquí será investigada se insinúa en el **limen**,<sup>12</sup> el lugar fronterizo donde se condensan los límites de las identidades y que será considerado una zona indivisa donde se reúnen a perpetuidad, metafóricamente, la **animalidad** y la **humanidad** del hombre. La antropología verbalizó y teorizó esta distinción; la

<sup>8</sup> La antropología de las “escuelas” incluye el despliegue de la hermenéutica o antropología interpretativa, la antropología simbólica, filosófica, etcétera.

<sup>9</sup> Hace más de un siglo, el etnólogo Morgan estableció una distinción analítica entre **familia** y **casa**, particularmente en la sociedad india norteamericana. Además, fue el primero en interesarse aplicadamente por los sistemas clasificatorios del parentesco [Morgan, 1881].

<sup>10</sup> Clifford Geertz explicó que toda cultura posee, al parecer, la tendencia a sintetizar la **visión del mundo** y el *ethos* en algún nivel. Describió este fenómeno como una “fusión entre lo existencial y lo normativo”. Sugirió el ejemplo de los *oglala* o *sioux*, quienes ven circular en la forma un valor sagrado. Dios hizo que todas las cosas fueran redondas en la naturaleza, excepto la piedra, que es un implemento de destrucción. Son redondos el Sol y el cielo, la Luna y la Tierra; todo lo que respira es redondo, como los tallos. Por esta razón los *oglala* hacen sus *tipis* redondos, los campamentos circulares y en las ceremonias se sientan en círculo. Un círculo encontrado al azar, dibujado en una piel de búfalo o representado en una danza, constituye para un *oglala* un símbolo luminoso y no el motivo de una interpretación consciente [Geertz, 1973].

<sup>11</sup> “Aburrimiento, tedio, densa vacuidad” [Steiner, 1992:26].

<sup>12</sup> Expresión que desarrolla Van Gennep [1987].

condición de naturaleza y la condición humana de cultura ensamblaron la hipótesis disyuntiva de una dialéctica donde ninguna de éstas existe en estado puro, ya que el ser humano es justamente su mestizaje. Así, ambas abstracciones, **naturaleza** y **cultura**, actúan como metáforas de una ontología en la que cada una determina la existencia y el sentido de la otra. Es posible afirmar que la visión dialéctica de lo real ha recorrido de punta a cabo la incursión de la antropología. Por ejemplo, escribió Ortiz Ossés:

no renunciar a la solidaridad ontológica de los opuestos ha sido nuestro lema, cuya visión positiva bien podría definirse como amor a los contrarios. Afirmar el amor de los contrarios es remitologizar<sup>13</sup> nuestro desencantado mundo irreligado [1994:309].

La obra del griego Anaximandro<sup>14</sup> divulgó, en una era casi mítica del pensamiento, que ningún elemento singular y ninguna porción del mundo podría dominar a las otras. La igualdad y simetría de los distintos poderes que constituyen el cosmos caracteriza el nuevo orden de la naturaleza: la supremacía pertenece exclusivamente a una ley de equilibrio y reciprocidad constante.

Durante su historia nominal<sup>15</sup> la antropología creó varias teorías sobre el carácter singular del acoplamiento entre la especie humana y su suelo —la superficie en la que instituyó y configuró **el mundo**, en un sentido universal, y un **lugar propio**, en sentido singular—. La naturaleza figuró como un orden *alter* u **otredad** del orden de la cultura, pues en un sentido teórico constituye la existencia predilecta de una meta-tiempo o tiempo metafísico [v. Clastres, 1987b] y simboliza la evocación mítica de una pertenencia cósmica, lo que Berman llamó un estado arcano de “conciencia participativa” [Berman, 1987:70; Neumann, 1994]. La palabra “naturaleza” se instauró como representación conceptual de un aspecto primigenio de la especie: el símbolo de su alumbramiento, del sí mismo del ser humano.<sup>16</sup> Naturaleza fue también la experiencia extraviada en un cierto destino civilizatorio y que ahora la humanidad intenta recobrar mediante el cultivo de una sensualidad holística.

En las fuentes de la mitología canónica, la naturaleza encarna metafóricamente la primera morada, el primer **hábitat**<sup>17</sup> del género humano. Hay una prehistoria del pensamiento<sup>18</sup> donde domina la idea de que la Tierra creó la raza de los mortales.

<sup>13</sup> Remitologizar no significa remitificar sino coimplantar o coimplantar los contrarios en un espacio simbólico simultáneo y cómplice [v. Ortiz Osses, 1994:307].

<sup>14</sup> En el contexto de la revolución intelectual llevada a cabo por los milesios [v. Vernant, 1992b:133].

<sup>15</sup> Desde que fue nombrada, configurada como disciplina académica e integrada como institución.

<sup>16</sup> Lyotard escribió: “El **sí mismo** es poca cosa, pero no está aislado; se encuentra cogido en una urdimbre de relaciones más complejas y más móviles que nunca. Joven o viejo, hombre o mujer, rico o pobre, siempre está colocado en los núcleos de circuitos de comunicación, por ínfimos que éstos sean. Ni siquiera el más desfavorecido está desprovisto de poder sobre estos mensajes que le llegan y fijan su posición” [Lyotard, 1989:31].

<sup>17</sup> Comprendido como el lugar material y simbólico donde la especie humana asegura la reproducción material y simbólica de su existencia.

<sup>18</sup> Un trabajo sorprendente sobre las teorías presocráticas de dicho acoplamiento es el de Kerényi [1994].

Las más antiguas antropogonías científicas sobre la formación de la vida, legadas por Demócrito, Epicuro y Lucrecio [Kerényi; 1994:21], destacaron su extraordinaria fecundidad y la filiación originaria del género humano hacia ella como auténtica protomadre. La hipótesis de los *uteri* de la Tierra y de la “leche” que generó como alimento para los primeros hombres proviene de Epicuro. Lucrecio describió el estado originario preagrícola y el desarrollo ulterior de la civilización humana. Ambos pensamientos se remontaron a una “fuente realista-científica” que, según Kerényi, se deben atribuir a Demócrito. La imagen de la Madre Tierra apareció en la mitología griega como *Gea* o *Gaia*: la Tierra bajo los pies de los hombres. Kerényi indicó que el primer género humano aparece como digno de solidez (*Härte*), su vida se determina por su filiación, sobre todo en el suelo ático, la tierra de Epicuro. Los hebreos consideraron, con toda naturalidad, que la especie humana procedía del polvo del suelo porque en su idioma la palabra correspondiente a “suelo” (*adamah*) tiene la forma del femenino de la palabra correspondiente a “hombre” (*adam*) [Frazer, 1981:11].

En la época clásica se apeló a la **autoctoneidad** con un sentido patriótico y religioso cuando se explicitó el completo paralelismo entre la mujer y la Tierra. La antropogonía de Epicuro y Lucrecio se apoyó en una representación mitológica fundamental, en donde la mujer imita a la Tierra y no al revés. En la tradición de la autoctoneidad, el nacimiento de los primeros antepasados de la Tierra fueron los remotos arcadios [v. Frazer, *op. cit.*:97 y s] o “comedores de bellotas”, como los llamó Lucrecio, los tebanos, descendientes de los *spartoi*; “auténtico mitologema y no leyenda territorial de cuya capacidad poiética están transidos Epicuro y Lucrecio, aunque no puede ya ser percibido su antiguo significado religioso” [Kerényi, *op. cit.*:25]. Estos descendientes fundamentan un orgullo nacional específico: el de habitantes primitivos no inmigrados; la delimitación política hecha a partir del origen de los ciudadanos de un determinado estado aparece como secundaria. Finalmente, las denominaciones de “hombre” en griego y en latín muestran la existencia de narraciones mitológicas que la justifican: *homo* se relaciona con *humus*, tierra; y la segunda parte, “cara”, “rostro”, “semblante”, alude a una descripción en lugar de un simple apelativo directo.

#### CONGÉNERES DE LA MEMORIA: SUEÑOS, AFECTIVIDAD, IMAGINACIÓN

En la segunda mitad del siglo xx, especialmente, fue notorio el aumento de los estudios complejos sobre la actividad mnemónica del cerebro y el sistema nervioso, aunque se sabe que la memoria biológica o “memoria de la herencia” se remonta al *Settecento*, cuando al menos Maupertuis y Buffon advirtieron que si una organización constituida se ha de reproducir necesita la transmisión de memoria de una generación a otra. La genética del siglo terminó por descubrir una estructura encerrada en el

núcleo de la célula donde reside la memoria de la herencia y después se multiplicaron los desarrollos de las teorías sistémicas, las ciencias complejas y las ciencias físicas, además, se creó una tradición importante de literatura holística.<sup>19</sup> Bajo la luz del evolucionismo, en el interior de la reflexión filosófica y literaria fue instaurada la idea de una “memoria social” colectiva e histórica, en su expresión simbólica y material. Las ciencias sociales en su aspecto disciplinar se interesaron por afinar el concepto de memoria, al menos desde Halbwachs.<sup>20</sup> En la década de los cincuenta este autor definió el lugar de peregrinación como el encuentro de un **relato** y un **espacio** en el espíritu y la práctica colectiva de los hombres de un espacio y un relato [en Vidal-Naquet, 1996:105].

En toda la época moderna los espíritus de la memoria y del olvido fueron percibidos desde la forma del gran tópico de las ciencias humanas, además de las ciencias biológicas y psíquicas. Desde la primera parte del siglo xx el psicoanálisis comenzó a investigar las maniobras de la afectividad en el campo de la memoria individual. En el siglo xix, Freud y, contemporáneamente, Bergson, habían iluminado la reflexión sobre la memoria de los individuos, especialmente la inhibición y la censura en las manifestaciones de la memoria colectiva. Bergson [1896] se dedicó a investigar los cruces entre la memoria y la percepción y dedujo el “concepto central” de imagen. Después de analizar las múltiples deficiencias de la memoria (amnesia o afasia), descubrió que bajo una memoria superficial, anónima y asimilable al hábito, yace una memoria profunda, personal, “pura”, que no es asimilable en términos de “cosa” sino de “progreso”. Esta teoría descubrió los lazos de la memoria con el espíritu e impregnó notablemente a la literatura de su tiempo.<sup>21</sup>

Freud, sin embargo, fue el inspirador fundamental de la reflexión psicológica sobre la memoria. En el contexto del desarrollo de la psicología profunda, comenzó a investigar “lo olvidado” en la histeria y en las equivocaciones y defectos —pequeñas omisiones de la conciencia—. Se interesó especialmente en el comportamiento de la memoria durante el sueño;<sup>22</sup> su gran trabajo al respecto apareció en el final de 1899 y fue considerado un hito. Hasta entonces habían existido tres concepciones principales:

<sup>19</sup> El mejor exponente de esta visión es Edgar Morin con su libro *El pensamiento complejo*. Un pensamiento semejante está presente en la obra de Humberto Maturana [1997].

<sup>20</sup> En su estudio de memoria colectiva, *Topographie légendaire des Evangiles*, demostró cómo se había organizado el espacio en función de las peregrinaciones en aquel país que unos llaman Israel y otros Palestina y que para Occidente fue durante mucho tiempo una tierra prometida a un pueblo y que el martirio de Cristo había convertido en santa [Halbwachs, 1975].

<sup>21</sup> Le Goff se refirió a la narrativa de Proust y al surrealismo moderno, que también lo llevó a interrogar sobre la memoria. Hacia 1922, Breton, en *Carnets*, se preguntaba si la memoria no sería sólo un producto de la imaginación [v. *Manifiesto de Surrealismo* (1924), cit. en Le Goff, 1991:177].

<sup>22</sup> El campo freudiano fue la *psique* del hombre occidental en su tradición histórica y en su condición cultural. Su objetivo fue desarrollar una psicología que reflejara la extraordinaria importancia del alma humana [Freud, 2000].

la romántica, la racionalista y la somaticista [Freud, "Methodological Problems in Dream Research", en *Loose End*, en Hillman, 1994]. Freud asumió elementos de cada una para condensarlos en un sistema "de gran elegancia" [Hillman, *op. cit.*:138]. Empero, la tradición romántica impregnó su pensamiento: el enlace entre el sueño dotado de un territorio con topografía propia, y el ensueño, el mundo nocturno del mito clásico, ya que "sólo hay una tarea que puede ser adscrita a un sueño, y ésta es la protección del ensueño" [en Hillman, *op. cit.*:141].

Freud subrayó el pensamiento romántico de la significación privada del sueño que individualiza el alma de lo cotidiano. Éste es completamente "egoísta" y "no una expresión social, no un medio de hacerse entender" [ibid.:139]. Freud sustentó la idea de los *Tagesreste*: residuos o imágenes sobrantes del día que constituyen la materia prima o el material psíquico de los sueños. La tarea del sueño, entonces, no pertenece al censor sino al *bricoleur* [Levi-Strauss, 1962], la persona habilidosa que toma los restos del día y no hace nada particular con ellos sino unir los objetos en un *collage*, destruyendo su sentido original para constituir otro:

La imaginación lleva los acontecimientos fuera de la vida, y el *bricoleur* al servicio del instinto de muerte, recoge y busca el *Tagesreste*, quitando de en medio la vida cada vez más basura para que la *psique* la incorpore en su cocina alquímica [ibid.:197].

Lo anterior implica una paradoja: por un lado, el sueño pertenece del todo al ensueño y, por otro, su interpretación consiste en retrotraerlo al mundo diurno, "reclamar" el sueño de su demencia del inframundo<sup>23</sup> e incorporarlo al principio del placer. La ambigüedad del sueño estriba en la naturaleza esencial de la imaginación que "como la corriente de un río debe moverse" [Bachelard, 1984:cap.1], y desde Aristóteles la esencia de la *psique* es el principio del movimiento. Pero un sueño, como tal (y no como un signo, mensaje o profecía), puede no tener una significación o un valor: "en el reino de la imaginación no hay valor sino polivalencia", escribió Bachelard [ibid.:83]. La ambigüedad de los sueños reside, justamente, en su ambivalencia de significados; en cada escena, figura o imagen, el sueño se presenta con el ropaje de la duplicidad, la ley básica de la imaginación. Bachelard ha descrito a la imaginación como la facultad de deformar las imágenes ofrecidas por la percepción, la facultad de liberarnos de las imágenes inmediatas. La imagen deformada resulta fundamental para la alquimia<sup>24</sup> y el arte de la memoria, que tiene complejos métodos de construcción del alma, pues la primera perturba a la segunda hasta el punto que, si lleva una imagen cerca de la muerte, al mismo tiempo le da vida. Es el sueño impactante, la pesadilla, lo que mejor se recuerda, lo que más agita la memoria del alma [Hillman, *op. cit.*:197].

<sup>23</sup> El inframundo posee una topografía original y la descripción de sus características está presente en la memoria de todo el mundo, derivada de la mitología, la religión y la poesía [Hillman, 1994:148].

<sup>24</sup> La alquimia es un *opus*, un trabajo sobre materiales.



Siguiendo a Freud, Jung se propuso seguir lo olvidado en los *lapsus* y la asociación de palabras [v. Jung, s/f] en el interior de una hermenéutica del sueño. Los sueños interesan por su información referida al proceso de individualización y por su contenido simbólico; Jung pensó que el ego necesita ajustarse al mundo nocturno (*nightworld*) [*ibid.*:46].

Por mundo diurno y *daylight* no entiendo el mundo diario. Más bien expreso la visión lateral de cualquier mundo donde los objetos semejan lo que parecen, donde no hemos visto lo que hay detrás de su oscuridad, su mortal penumbra [*ibid.*:143].

La premisa del pensamiento de Jung surgió de la separación ontológica y romántica entre el mundo del día y el mundo de la noche: los “regímenes diurnos y nocturnos” en la terminología de Gilbert Durand o las conciencias lunar y solar en la del propio Jung. Pero la tradición sobre el día y la noche, el dormir y el despertar, comenzó al menos desde Heráclito y continuó con Platón y la caverna [*ibid.*:145]. Hillman llevó a cabo la siguiente observación crítica de la psicología:

desgraciadamente, subraya la atención y el aviso; el mundo diurno desea tener, tiene que tener obligatoriamente una “buena memoria”; una mala memoria es más catastrófica para el éxito que una mala conciencia. Por tanto, el olvido se convierte en un signo patológico. Pero la psicología profunda basada en una perspectiva arquetípica tiene que entender el olvido como sirviendo a un objetivo más profundo, viendo en estas equivocaciones y defectos en el mundo diurno los medios por los que los acontecimientos son transferidos fuera de la vida personal, anulándola, vaciándola [*ibid.*:214].

Hay una memoria del sueño en la cual nada de lo que una vez hemos poseído intelectualmente puede perderse por completo. El sueño se enlaza con una memoria latente y no consciente formada en la infancia de las personas. En sueños, las evidencias del olvido —que incluyen el olvido del sueño— son medios de distribución de los acontecimientos a otro ámbito arquetípico. El sueño olvidado se resiste a ser recordado; “tal vez porque la memoria ha sido colocada bajo el yugo del mundo diurno y porque el sueño olvidado rechaza este servicio” [*ibid.*:214]. El hecho de que el olvido y el sueño posean una relación tan cercana implica que el segundo constituya un proceso de olvido, “de desplazar elementos fuera de la vida de modo que ya no tengan interés, de permitir equivocaciones, de baño aguas abajo, un movimiento fuera del ego en la *psique*” [*ibid.*]. Sin embargo, el sueño no pertenece únicamente al fenómeno general del recordar; hay una elección específica del sueño en la memoria, pero además en el interior de una memoria elegida [Le Goff, 1991:177]. Esta sutil brecha se abre para ingresar en el escenario del pensar antropológico, donde se contempla la inmensa coreografía de imágenes que prodiga la cultura humana,<sup>25</sup> el repertorio desde donde el ser individual y las colectividades eligen o seleccionan su memoria.

<sup>25</sup> Éste es un concepto secularizado de **cultura**.

## FUENTES HETERODOXAS PARA UNA ANTROPOLOGÍA DE LA MEMORIA

Para llevar a cabo esta investigación fue trazado un plan heterodoxo de lecturas. Trazar significó crear un boceto, aventurar una elección personal de autores cuyos pensamientos creativos iluminan zonas de reflexión sobre lo humano, lo íntimo y lo gregario en un sentido antropológico, con gran apego a la letra. Además de la literatura propiamente etnológica, la filosofía fue una importante fuente de inspiración para la **memoria doméstica**; en particular, algunos pensadores judíos modernos como Emmanuel Levinas, quien se interesó en el tema del **recogimiento** y la **representación** de la habitación en el interior de una morada íntima [Levinas, 1995:168]. Yerushalmi, por su parte, concibió la memoria como ley tácita de la comunidad; la *halakhah*, equivalente a la vía; el camino; el *tao* [Yerushalmi, 1989:22]. George Steiner creó una impresionante relación entre el fenómeno dominante de la barbarie del siglo xx con una teoría general de la cultura. Investigó la significación de esa proximidad y la cuestión de las relaciones internas entre las estructuras de lo inhumano y la matriz contemporánea de una civilización elevada: “me parece irresponsable toda teoría de la cultura” que no considere los modos de terror que acarrearón la muerte por obra de la guerra, el hambre y las matanzas deliberadas [Steiner, 1992:48]. En la investigación se incorporó también al filósofo chileno Humberto Giannini debido a sus escritos “arqueológicos” que emprenden en el interior del **ser domiciliario** la búsqueda de algo **verdaderamente común a la experiencia colectiva**, para pensar, sobre la base de ese hallazgo, en la recuperación del discurso humano [Giannini, 1987].

Una fuente más de inspiración temática para investigar la memoria de la **habitación** es la historia, especialmente la escuela histórica francesa: más vasta y heterodoxa que la escuela de los *Annales* o historia de las mentalidades.<sup>26</sup> En este trabajo se buscó construir una semblanza de la memoria hecha de fragmentos de la historia, que “no es otra cosa que la casta pasión por la belleza incógnita y nunca vista de lo pasado” [Eickoff, 1966:13]. Al historiador le compete, justamente, la tarea de construir el teatro de la memoria, el teatro de la diferencia, cuyo escenario está ocupado por aquello que construye: documentos. El arte histórico de la memoria consiste en reconvertir los *monumentum*<sup>27</sup> —signos del pasado—, en documentos o elecciones del historiador. La

<sup>26</sup> Goody escribió que los *Annales* están muy lejos de limitarse a la historia de las mentalidades: ni Braudel ni Marc Bloch se inscribieron en dicha corriente de pensamiento [Goody, 1998:66].

<sup>27</sup> Desde la antigüedad romana, el *monumentum* tendió a especializarse en dos sentidos: 1) una obra de arquitectura o escultura con un fin conmemorativo: columna, trofeo, pórtico, etcétera y 2) un monumento funerario destinado a transmitir el recuerdo de un ámbito en el que la memoria posee un valor particular: la muerte. Lo distintivo del monumento es estar ligado a la capacidad, voluntaria o no, de las sociedades históricas para perpetuar [Le Goff, 1991:227].

palabra latina está vinculada con la raíz indoeuropea *men*, que expresa una de las funciones fundamentales de la mente (*mens*): la memoria (*memini*). El verbo *monere* significa “hacer recordar”, de donde provienen “avisar”, “iluminar”, “instruir”.

Los diversos sistemas que fueron creados para educar la memoria humana a lo largo del tiempo social recibieron el nombre de mnemotécnica, que procede del radical griego *mnemne*, memoria. La revolución en la conciencia historiográfica emprendida por los fundadores de los *Annales* en los años treinta del siglo xx amplió la noción de documento:<sup>28</sup> la historia se hace con documentos escritos cuando éstos existen, si no, con todo lo que provee el ingenio del historiador, es decir, signos, paisajes, tejas, formas del campo y hierbas, eclipses de Luna y pericias, sobre la piedra hecha por geólogos y análisis de metales hechos por químicos, con “todo eso que perteneciendo al hombre, depende del hombre, sirve al hombre, lo expresa, demuestra la presencia, la actividad, los gustos y los modos de ser del hombre” [Le Goff, 1991:231]. Le Goff es uno de los historiadores que emprendió la reconstrucción en el tiempo del interés universal por la memoria, que ya aparece como un vocablo denso.<sup>29</sup> Además de encarnar una antigua obsesión de la poesía y la narrativa [v. Bloom, 1998], la memoria parece imbricada con la totalidad; significa toda herencia, todo atavismo, toda costumbre.

Entre los antropólogos de la memoria es necesario notar la sorprendente fuerza intelectual del jesuita francés Michel de Certeau, cuyo acercamiento a la morada humana sitúa a ésta como práctica en el hacer y el decir. De su obra emerge la intuición que enlaza la experiencia humana atravesada por la práctica, con la imaginación. Vale la pena comprender su concepción del **hacer** como inseparable de la referencia a un “arte” y a un “estilo” descubiertos en la retórica de los textos antiguos, que son útiles para desmenuzar las prácticas culturales, empresa plenamente antropológica desarrollada por el autor en el libro *Artes de hacer* y también en *La fábula mística*. En el interior de la cultura ordinaria, el orden es puesto en juego por un **arte**, es deshecho y burlado; de este modo “se esboza un estilo de intercambios sociales, un estilo de invenciones técnicas y un estilo de resistencia moral” [de Certau, 1996:xxiv]. Su escritura revela un notable hallazgo; más allá de algún espacio material y de un tiempo vivido o representado en la historia, en las prácticas atávicas de la especie humana perviven los vestigios de **inteligencia inmemoriales**, que remiten a antiguos comportamientos de las plantas y los peces. Para que exista **armonía práctica** en cualquier circunstancia humana, falta una nadería, un trozo de algo, un remanente que se ha vuelto precioso y que proporcionará el invisible tesoro de la memoria.

<sup>28</sup> Iniciada en el medioevo, afirmada al inicio del Renacimiento, enunciada por los grandes eruditos del *Seicento*, enriquecida en el *Ottocento* por los historiadores positivistas, la crítica del documento tradicional ha sido principalmente una investigación de autenticidad [Le Goff, *op cit.*:234].

<sup>29</sup> Tomado del concepto de “descripción densa” [Geertz, 2000].

Pero el fragmento que debe extraerse del fondo de la experiencia común sólo puede insinuarse en una disposición impuesta desde el exterior, para transformarla en armonía inestable, trabajada:

Bajo su forma práctica, la memoria no tiene una organización que pudiera establecer ahí. Se moviliza en relación con lo que sucede: una sorpresa, que es capaz de transformar en ocasión. Sólo se instala en el encuentro fortuito, en el lugar del otro [*ibid.*:96].

En la obra de Michel de Certeau la memoria es una *mêtis* transformadora; se insinúa como “silenciosa enciclopedia de actos singulares”, cuya forma en los relatos religiosos representa fielmente la memoria popular “de los que no han tenido lugar pero que, en cambio, han tenido tiempo” [*ibid.*:95].

## BIBLIOGRAFÍA

### **Augé, Marc**

1995 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, Gedisa.

### **Bachelard, Gastón**

1982 *On poetic imagination*, México, FCE.

1984 *L'air et les songes*, México, FCE.

### **Bergson, H. L.**

1896 *Matière et mémoire*, París, Alcan.

### **Berman, Morris**

1987 *El reencantamiento del mundo*, Chile, Cuatro Vientos.

### **Bloom, Harold**

1998 *El canon occidental*, Barcelona, Anagrama.

### **Bourdieu, Pierre**

1995 *Respuestas por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo.

### **Cassigoli, Rossana**

1999 “La memoria y sus relatos”, en *Fractal*, México, núm. 13.

### **Clastres, Pierre**

1987a *Investigaciones en antropología política*, España, Gedisa.

1987b “La nueva imagen del mundo”, en *Investigaciones en antropología política*, España, Gedisa.

**Clifford, James**

1999 *Itinerarios transculturales*, España, Gedisa.

**De Certeau, Michel**

1993 *La escritura de la historia*, México, UIA.

1996 *La invención de lo cotidiano 1. Artes de Hacer*, México, UIA.

**Duby, Georges**

1993 *La historia continua*, Madrid, Pensamiento.

**Eickoff, Georg**

1996 *La historia como arte de la memoria*, México, UIA, Historia y Grafía.

**Frazer, J. G.**

1981 *El folklore en el Antiguo Testamento*, México, FCE.

**Freud, Sigmund**

2000 *La interpretación de los sueños*, España, Alianza Editorial, tres tomos.

**García Canclini, Néstor**

1995 *Las culturas híbridas*, México, Grijalbo.

**Geertz, Clifford**

1973 *Visión del mundo y análisis de símbolos sagrados*, Lima, Universidad Católica del Perú.

1989 *El antropólogo como autor*, Buenos Aires, Paidós.

2000 *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

**Giannini, Humberto**

1987 *La "reflexión" cotidiana, hacia una arqueología de la experiencia*, Chile, Universitaria.

**Goody, Jack**

1998 *El hombre, la escritura y la muerte*, Barcelona, Península.

**Halbwachs, Maurice**

1975 *Les cadres sociaux de la mémoire*, La Haya, Mouton.

**Hillman, James**

1994 "El sueño y el inframundo", en *Arquetipos y símbolos colectivos*, Barcelona, Anthropos.

**Jung, K.**

s/f *Memorie, dreams, reflections, s/l, s/e.*

**Kerényi, K.**

1994 "Hombre primitivo y misterio", en *Arquetipos y símbolos colectivos*, Barcelona, Anthropos.

**Le Goff, Jacques**

1991 *El orden de la memoria*, Barcelona, Paidós.

**Levi-Strauss, Claude**

1962 *El pensamiento salvaje*, México, FCE.

1987 *Arte, lenguaje y etnología*, México, Siglo XXI.

**Levinas, Emmanuel**

1995 *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme.

**Liotard, J. F.**

1988 *L'oubli, Heidegger et les juifs*, París, Galilée.

1999 *La condición postmoderna*, España, Altaya.

**Maturana, Humberto**

1997 *La realidad, ¿objetiva o construida?*, México, Anthropos/UIA.

**Mauss, Marcel**

1991 *Sociología y antropología*, España, Tecnos.

**Morgan, Lewis**

1881 *Houses and House-Life of the American Aborigines* (fotocopias).

**Morin, Edgar**

1990 *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa.

**Neumann, Erich**

1994 "Hombre primitivo y misterio", en *Arquetipos y símbolos colectivos*, Barcelona, Anthropos.

**Ortiz Osses, Andrés**

1994 "Hermenéutica simbólica", en *Arquetipos y símbolos colectivos*, Barcelona, Anthropos.

**Rella, Franco**

1984 *Metamorfosis, imágenes del pensamiento*, España, Espasa Calpe.

**Steiner, George**

1992 *En el castillo de Barba Azul*, Barcelona, Gedisa.

**Van Gennep, Arnold**

1987 *The rites of passage*, s/l, The University Press.

**Vernant, Jean Pierre**

1992a *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós.

1992b “La nueva imagen del mundo”, en *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós.

**Vidal-Naquet, Pierre**

1996 *Los judíos, la memoria y el presente*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

**Yerushalmi, Y.**

1989 “Reflexiones sobre el olvido”, en *Usos del olvido*, Buenos Aires, Nueva Visión.