

El patrimonio cultural: entre la historia y la memoria colectiva

JESÚS ANTONIO MACHUCA R.*

Introducción. La velocidad del cambio y el trasfondo apocalíptico

Se ha comentado que el patrimonio ha producido una obsesión por la memoria¹ y que no hay historia sin memoria.² En efecto, la idea de patrimonio implica (aunque no siempre, como veremos más adelante) la preservación de una memoria *social*. Por ello, con frecuencia se les trata indistintamente y corren la misma suerte ante lo que se presenta desde la primera década del siglo XXI como un exceso de memoria y patrimonialización.

El "Patrimonio [nos dice Pierre Nora] pasó directamente del bien que se posee por herencia al bien que nos constituye".³ Esta frase contundente tiene un carácter definitorio y fundacional que nos remite de la idea del patrimonio como posesión de bienes a la del

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

¹ Antonio Ariño Villaroya, "La expansión del patrimonio cultural", *Revista de Occidente*, núm. 250, p. 144.

² Joel Candau, *Memoria e identidad*, 2001.

³ Pierre Nora, *Los lugares de la memoria*, 2008. Nora encabezó un ambicioso proyecto de reflexión y recuperación de la memoria y del patrimonio en Francia.

patrimonio como lo que conforma una identidad. Asimismo, indica que se ha producido un cambio radical tanto en la concepción del patrimonio como en la de época. De hecho, para este autor, *Identidad, memoria y patrimonio* “son las tres palabras clave de la conciencia contemporánea”.⁴

El patrimonio está conformado por los referentes y soportes de objetivación para que los contenidos de la memoria social puedan plasmarse. Ahora bien, de acuerdo con un concepto reciente de *patrimonio* (patrimonio cultural inmaterial), los soportes de la memoria pueden ser, además, los propios individuos que se valen de las narrativas. Ello no descarta, sin embargo, que la memoria⁵ pueda ser considerada en ocasiones como patrimonio cuando desempeña ese papel referencial, incluso donde sus objetivaciones más consistentes han desaparecido.

La preocupación por la *memoria* que en los últimos años se ha puesto de manifiesto parece deberse a la aceleración de la velocidad de la vida social que se produce en todos los ámbitos, y a la remoción, en contrapartida, de conocimientos e información crecientemente relegada.⁶ Según Joachim Félix Leonhard, “no está resuelta la archivación a largo plazo ni la cuestión de quién decide hoy [...] acerca de aquello que tendremos que recordar el día de mañana [...] quién decide acerca de los valores y objetos que serían dignos de meterse en caso perentorio de limitación, o, en su caso, de selección, en un pequeño bote, en una especie de arca virtual”.⁷

Conviene preguntarse si el afán de preservar algunos exponentes de lo que vendría a ser la *memoria del mundo* —aparte del imperativo que representa el hecho de inventariar el patrimonio cultural como una función de acaparamiento y de *control estatal de la memoria*— pudiera constituir una forma de proceder ante la premonición

⁴ *Idem.*

⁵ Esa capacidad individual y colectiva de retención, reelaboración y reinterpretación del acontecer.

⁶ Según Manfred Osten, “Vivimos en un mundo de aceleración de las modificaciones y hay un malestar en la aceleración de la transformación”. Se presenta la situación paradójica de que precisamente los *memorabilia* del recuerdo colectivo de largo plazo deben ser confiados a un medio de almacenaje del que se pueda disponer globalmente. Según Hans Magnus Enzensberger (a quien cita Osten) “los nuevos medios sólo disponen de una memoria técnicamente limitada al corto plazo. Hasta el momento no se han dado cuenta de las implicaciones culturales de este hecho”. Véase Osten, *La memoria robada*, 2008, p. 106.

⁷ *Ibidem*, p. 75.

de un fondo apocalíptico que aparece como síntoma de la conciencia contemporánea, al que habría conducido la modernidad.

La *antropología urgente* y el llamado *patrimonio en situación de riesgo* (para el que se ha creado una lista mundial especial por parte de la UNESCO) denotan la necesidad apremiante de conformar ese inventario como si fuese una selección póstuma y perentoria de la cultura. Con ello indican algo que parece una expectativa sobre la situación inminente de hallarse en los márgenes de un abismo, desde cuya orilla habría comenzado a desgajarse todo lo que históricamente ha producido la modernidad. Esto coincide con el nihilismo en el que ha desembocado el arte moderno, en el final de su metalenguaje y de su posibilidad de decir algo nuevo.

Un síntoma cuyo símil podría ser el Arca de Noé se trasluce en el Proyecto de la Memoria del Mundo de la UNESCO, pero no menos en la consigna general que se desprende de la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial del mismo organismo (2003) para que todos los países preparen inventarios, como si existiese la preocupación por el advenimiento de un periodo de la humanidad del que podría no quedar memoria. Quizás algo de la fiebre patrimonial de las recientes décadas sea la expresión de un estado de ánimo que se vincula a la crisis cultural que se ha experimentado desde la década de los años ochenta del siglo XX.

Ello también ha dado lugar a la preocupación de que esa remoción y pérdida de información incluye —a muy corto plazo— a los propios medios de preservación: las tecnologías mediante las cuales se ha preservado gran parte de la memoria de la humanidad en las últimas décadas.⁸ Y es que, como sostiene Manfred Osten: “la digitalización que se ha llevado a cabo en *la memoria del mundo*, deja afuera a aquella herencia memorística inmaterial de la memoria colectiva especialmente amenazada, a la que Lévi Strauss ha aludido: los cantos transmitidos, los relatos, los rituales, y las fiestas cuya

⁸ También en la literatura se expresa esa desazón. El escritor W. G. Sebald (Austerlich) al ver que todo a su alrededor se deshumaniza o desaparece y que incluso la Historia misma se desvanece, señala que: “Esto no es un lamento general [...] porque siempre ha existido la desaparición, pero nunca a este ritmo. Es aterrador mirar cuánto daño y extinción se ha causado durante los últimos veinte años y el proceso de aceleración parece imparable. Conviene que la literatura se haga cargo de esta consternación”, citado por Enrique Vila-Matas, *Dr. Pasavento*, 2008, p. 40.

realización va indisolublemente unida al ejercicio y a la transmisión a través del ser humano”.⁹

A su vez, Reinhart Kosselleck ha planteado que se produce una: “aceleración de la experiencia como un criterio central de la modernidad [...] experiencia de amnesias aceleradas”, y “[...] de una aceleración sin parangón del olvido”.¹⁰

En ese contexto, la dificultad de recuperar la información almacenada en soportes que devienen obsoletos denota una paradoja: que el riesgo de pérdida se presenta en condiciones de sobre saturación de una gran cantidad de información. Lo que hace recapacitar sobre la importancia que han tenido diversas formas (mnemónicas) de transmisión aseguradas por medios culturales, incluso a largo plazo.

En la década de los años ochenta, Hermann Lübbe advertía sobre el historicismo expansivo de nuestra cultura contemporánea, afirmando que “jamás, hasta ahora había estado un presente cultural tan obsesionado por el pasado”, constatando que la *musealización* había impregnado todas las áreas de la vida cotidiana.¹¹ Esta mutación constituye sin duda uno de los retos principales del patrimonio y de la memoria. El efecto nostalgia que analiza Arjun Appadurai en *La modernidad desbordada* aparece como uno de sus síntomas más evidentes. Sólo que con frecuencia este sentido de menoscabo no se hace acompañar por el trabajo de la memoria.

Transformaciones del patrimonio

Se pueden mencionar por lo menos tres tipos de transformación a los que se han visto históricamente sujetos el patrimonio y la memo-

⁹ Manfred Osten, *La memoria robada*, 2008, p. 76. Una postura optimista al respecto es la que refiere la interacción entre el patrimonio cultural y la sociedad del conocimiento en alusión al *patrimonio digital* o *patrimonio cultural numérico*; véase Isabelle Vinson, “Las utilidades del patrimonio en la sociedad de la información”, en Isabelle Vinson (coord.), *Los usos del patrimonio cultural en la sociedad de la información* (1), 2002; y lo que se conoce como *memoria informacional*, en Alain Renaud, *La memoria y el universo digital: algunas vías exploratorias filosóficas para meditar nuevas prácticas de memoria en la era informacional*, en Isabelle Vinson, *op. cit.*, pp. 8-18.

¹⁰ Andreas Huyssen, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, 2002, p. 13.

¹¹ Citado por Andreas Huyssen, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, 2002, p. 60.

ria: 1) la del propio patrimonio cultural, 2) la del Estado y la sociedad y 3) la de la modernidad con la idea de progreso.

Transformación de la noción de patrimonio cultural

Aparte de que el patrimonio cultural se ve sometido al intenso cambio del entorno, su evolución hacia una noción desmaterializada da lugar a facetas novedosas aunque no menos problemáticas para el discernimiento de él. Así, algunos medios de transmisión y contenidos de la memoria son considerados parte del patrimonio. Una distinción entre patrimonio cultural y memoria se puede advertir de forma notoria en relación con la cultura. Como hemos dicho, el patrimonio comprende aquellos elementos particularmente destacados y reconocidos que tienen una función como *significantes* o *referentes* colectivos. La memoria puede hacerse extensiva a los propios significados que comprende la cultura. No se limita a sus exponentes más representativos: lo permea todo.

Por su parte, en su modalidad más reciente, el patrimonio puede llegar a formar parte del sujeto portador que lo trasmite y por quien se hace manifiesto a través de su actividad vital. Pero ahora resulta más difícil distinguir entre memoria y cultura inmaterial; por ejemplo, cuando se trata de códigos o esquemas de comportamiento adquiridos. Pierre Nora alude a lo que denomina *memoria-patrimonio*,¹² lo que representa un tipo y una etapa del patrimonio cultural de una nación. Ello supone que la relación entre patrimonio y memoria es históricamente variable y uno u otro pueden predominar en cierto aspecto dependiendo del caso.

La transformación del Estado

Dos fenómenos que han tenido un papel determinante en la configuración del patrimonio y de la memoria en diversas partes del mundo son la desaparición de la sociedad tradicional campesina, ante el embate de la industrialización, y el crecimiento de las grandes

¹² Pierre Nora, *Los lugares de la memoria*, 2008, p. 195. Nora alude además a tres tipos más de memoria nacional: memoria-Estado, memoria-nación y memoria-ciudadano, *ibidem*, pp. 95-96.

ciudades y la retracción del Estado como productor del discurso patrimonial de la sociedad. La transformación del Estado-nación en los años setenta ha conducido (particularmente en los países europeos) a la transición de una identidad de tipo nacional a una de tipo patrimonial, como señala Pierre Nora,¹³ consistente en la difusión y proliferación de numerosos exponentes históricos y culturales, y a la vez como una categoría destacada. Es como si al replegarse el Estado, abandonando sus funciones de protagonismo cultural, hubiese dado lugar —en contrapartida— al fenómeno de *patrimonialización* general de la sociedad. Del mismo modo, la memoria (histórica y nacional), así como el propio patrimonio cultural, pasaron de ser monopolio del Estado a diseminarse y multiplicarse en las memorias de los más diversos grupos sociales, a nivel regional y local.

El imperativo del progreso como episteme

La *episteme* moderna, tan ampliamente compartida por las distintas clases sociales, ha dado lugar a un trato ambivalente con respecto del pasado histórico, como aquello que se debe dejar atrás por su anacronismo y denota una compulsión *thanatofóbica* (por decirlo así) que asocia el pasado a lo muerto, muy socorrida a lo largo del siglo XX, que ya se vislumbraba en la visión revolucionaria y en la concepción proléptica del socialismo de mediados del siglo XIX. Incluso, en un pasaje crítico, incisivo y mordaz del *18 Brumario de Luis Bonaparte* de Karl Marx,¹⁴ el pasado, que por otra parte ensalzaban los románticos, aparece en su aspecto de negatividad.

En esta obra de polémica y de agudo análisis histórico y político, el recurso a las figuras del pasado por parte de los actores sociales es visto como un intento de resucitar a los espectros que deberían ser conjurados, puesto que “oprimen el cerebro de los vivos”. Y no

¹³ Pierre Nora, *Los lugares de la memoria*, 2008.

¹⁴ “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen voluntariamente, no bajo las circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo las encontradas inmediatamente, establecidas y heredadas. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos creen ocuparse justamente de ello, para transformarse y revolucionar las cosas, para crear algo nunca visto, precisamente en tales épocas de crisis revolucionaria, conjuran temerosos en su ayuda los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus lemas de batalla, sus trajes para, en este disfraz de viejo venerable y con este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal”. Karl Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, 2013, pp. 33-34.

obstante se les invoca para revestir las nuevas escenificaciones (políticas) del presente con una apariencia venerable, pero cuya representación deviene en farsa.

De manera significativa, y pese a todo, ese recurso a la investidura con los elementos del pasado respondía a la convicción de que en el pasado es donde puede encontrarse la clave de las soluciones del presente. Esa certeza corresponde a un régimen de historicidad del siglo XVIII, mientras que la modernidad mira escrutadoramente hacia el futuro. Francois Hartog ha denominado a estos distintos modos de considerar la relación con el pasado, y por tanto con el patrimonio, como *regímenes de historicidad*.¹⁵

En la actualidad, y desde una perspectiva diferente, se reconoce la necesidad de preservar y proteger cierta clase de bienes —intentando captar incluso algo de su influjo y de su atmósfera— como un *deber de compensación y restitución*, tratándose de un pasado (histórico y cultural) que se distingue ante todo por la evidencia de su desaparición.

Todo el tema patrimonial y de la memoria social se da en torno de la restitución o de la preservación de lo que ha legado la propia sociedad frente a la amenaza de una extinción ocasionada que acentúan la modernidad y la postmodernidad.

Confluencia entre el patrimonio y la memoria

Jean Davallon señala que “La memoria constituye el saber lateral que permite otorgar a los objetos inmateriales su estatus de patrimonio”.¹⁶ De este modo, a su vez, la memoria adquiere el estatus de un saber legítimo al garantizar la existencia y la naturaleza de ese objeto ideal que es el objeto inmaterial.¹⁷

Por otro lado, cuando Pierre Nora señala las características de la memoria colectiva para indicar la oposición en que se halla con respecto de la historia, no deja de sorprender la similitud que presenta aquélla con respecto del patrimonio cultural inmaterial. Podemos advertir que la descripción que nos ofrece de los atributos de la

¹⁵ Francois Hartog, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, 2007.

¹⁶ Jean Davallon, *Mémoire et patrimoine: pour une approche des régimes de patrimonialisation*, 2015, p. 14.

¹⁷ *Idem*.

memoria también son los del *patrimonio cultural inmaterial*.¹⁸ En su caso, el patrimonio cultural se nutre constantemente de la historia, pero también de las características y virtudes de la memoria colectiva, con todo y sus veleidades e inconsistencias. A su vez, Luc Brisson enuncia los elementos que intervienen para que algo sea objeto de una memoria colectiva:

[...] sólo llega a ser objeto de memoria colectiva un acontecimiento que sale de lo ordinario y que además posee una significación en el marco del sistema de valores reconocido por la colectividad en cuestión, tanto si ese acontecimiento se ha desarrollado en el interior de esta colectividad como en otra parte. En otras palabras, los criterios que permiten a la memoria colectiva hacer una selección entre el conjunto de acontecimientos son de dos órdenes. Se trata de un criterio objetivo: la *singularidad*, lo que presenta una diferencia con respecto al orden habitual de las cosas; y de un criterio ético: la *ejemplaridad*, lo que puede integrarse en el sistema de valores reconocido por la colectividad en cuestión.¹⁹

¿Qué es esto, sino las condiciones que se hallan presentes para dar cuenta de la selectividad del patrimonio?: salir de lo ordinario, poseer significación para una colectividad, ser resultado de una selección; destacar por su singularidad y ejemplaridad. Esto es precisamente lo que se requiere para la identificación del patrimonio cultural inmaterial.

¹⁸ “Memoria, historia: lejos de ser sinónimos, tomamos conciencia de que todo las opone. La memoria es la vida, siempre llevada por grupos vivientes y este título está en evolución permanente, abierta a la dialéctica del recuerdo y de la amnesia inconsciente de sus deformaciones sucesivas, vulnerable a todas las utilizaciones y manipulaciones, susceptible a largas latencias y repentinas revitalizaciones. La historia es la reconstrucción, siempre problemática e incompleta, de lo que ya no es. La memoria es un fenómeno siempre actual, un lazo vivido en presente eterno; la historia, una representación, del pasado. Porque es afectiva y mágica, la memoria sólo se acomoda de detalles que la reconfortan; ella se alimenta de recuerdos vagos, globales o flotantes, particulares o simbólicos, sensible a todas las transferencias, pantallas, censura o proyecciones. La historia, como operación intelectual y laica, utiliza análisis y discurso crítico. La memoria instala el recuerdo en lo sagrado, la historia lo desaloja, siempre procesa” [...] “hay tantas memorias como grupos; que ella es por naturaleza múltiple y desmultiplicable, colectiva, plural e individualizable. La historia, al contrario, pertenece a todos y a nadie, lo que le da vocación universal” (Pierre Nora, *Los lugares de la memoria*, 2008, pp. 20-21).

¹⁹ Luc Brisson, *Platón: las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?*, 2005, p. 32.

En México, el patrimonio cultural es también histórico (se puede constatar en el papel que ha tenido el Instituto Nacional de Antropología e Historia), y a partir de ese énfasis la noción adquiere un sentido particular. La historia y la memoria colectiva se hallan entrelazadas. Por ello, cuando se difunde la importancia del patrimonio cultural inmaterial, éste aparece también como materia histórica en lo que se ha llegado a denominar *patrimonio cívico*, lo que obliga a considerar diferentes planos analíticos. Así, por ejemplo, para la noción del patrimonio inmaterial no importa tanto la veracidad histórica de aquello que suscita la *identificación* de los sujetos, como la significación que otorgan a sus representaciones. Lo mismo sucede con los procesos de legitimación de las identidades —muchas veces virtuales o de origen incierto— de numerosos grupos.

Por otra parte, el patrimonio cultural participa de características que son comunes a la memoria colectiva y a la historia. Una de ellas es su relación con el componente mítico que persiste en la memoria social. Nos preguntamos si podría considerarse como su lugar de recuperación y conciliación.²⁰

Para la percepción antropológica, el elemento mítico ilumina a la historia y le aporta una dimensión simbólica de valor hermenéutico indiscutible, desde cuya perspectiva la historia nacional puede llegar a ser resignificada con una nueva fuerza reivindicativa. En estos casos, la historia y el mito se entretajan en una unidad sin solución de continuidad. Todo esto nutre al patrimonio.

Si se pone atención en lo que consiste la memoria colectiva, quizá se pueda formular una definición más acabada y de mayor alcance del propio patrimonio cultural inmaterial, dando cuenta de su multiplicidad y de su carácter colectivo; de su papel en la reelaboración social de los hechos históricos; y de su estatuto simbólico que dimana de un medio proteico como es el de la memoria y el de las representaciones sociales.

²⁰ Si Pierre Nora tiene razón, entonces, una institución como el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) alimenta, por un lado, a la *memoria colectiva* desde la preservación y difusión del *patrimonio*; mientras que por otro, la desaloja desde la *historia*, como una práctica profesional de la propia institución. Pero el *patrimonio cultural* tiene que ver con ambas, especialmente en una institución que ha generado referentes tan relevantes de la identidad nacional. Por un lado, ha jugado un papel de soporte de los ingredientes que han formado parte de una ideología nacionalista, y por el otro, de una institución de investigación científica.

El patrimonio cultural, pero principalmente el histórico, tiene entre sus fuentes a la historiografía y a la historia como una disciplina; sin embargo, se ve siempre permeado —y a contrapelo— por las representaciones sociales imaginarias. Incluso, cuando se alude al “patrimonio de la nación” queda duda sobre ¿qué tanto es resultado de una depuración aséptica y comprobada de los hechos históricos, o es que se resuelve en una imbricación siempre mediatizada por las representaciones sociales imaginarias? En efecto, existe un punto del pasado en el que el mito y la historia se confunden. No se trata de la relación entre verdad y ficción. En el mito se puede descubrir el sentido profundo que subyace a la historicidad de los hechos.

Virtudes patrimoniales de la memoria social

La noción de patrimonio cultural que recibimos, por lo general, es producto de una representación social y se transmite gracias a la memoria, que viene a ser su aspecto más dinámico. Además, la memoria social permite reivindicar un patrimonio como algo distinto del modo como habitualmente se le concibe desde el discurso estatal o desde las “políticas de la memoria”.²¹ El imaginario social contribuye a mitificar figuras de héroes regionales que suelen omitirse en la historia oficial (como Pedro Ascencio Alquisiras en el estado de Guerrero), incluso figuras paradójicas como el propio rey de España en los relatos que recoge Eric van Young.²²

Se pueden mencionar por lo menos tres características de la memoria social que desbordan el modo en que la historiografía convencional enfoca los procesos histórico-sociales: en primer lugar, está el hecho de que la memoria social hace posible la inserción del componente mítico; en segundo lugar, hace posible visualizar los personajes históricos en su carácter simbólico y polisémico o en su

²¹ El caso del desempeño heroico del coronel Felipe Santiago Xicoténcatl del batallón de San Blas durante la intervención norteamericana en México, sería un ejemplo de metonimización o de una *economía mnemónica*, a partir de la cual, oficialmente, se ha hecho sobresalir a los Niños Héroes, mientras se omite el papel desempeñado por distintos protagonistas. En casos como el de Xicoténcatl se incurre en una omisión discriminatoria en el plano de la memoria histórica, que podría justificarse en el orden de la selectividad patrimonial (lo que induce a pensar en su función ideológica), pero que en el plano del relato histórico nacional no deja de ser una mutilación.

²² Eric van Young, *La otra rebelión. La lucha por la Independencia de México (1810-1821)*, 2006.

ambivalencia (por ejemplo, la figura de Emiliano Zapata); en tercer lugar, la constante resignificación y el énfasis recreativo que se lleva a cabo mediante la representación y la escenificación de los hechos y de los personajes históricos. Esto no sería posible desde una noción de lo patrimonial que se alimenta sólo de la historiografía y de las versiones autorizadas de la historia nacional.

La memoria se preserva tanto en relación con el patrimonio objetivado (material) como en su condición subjetivada (vivo o inmaterial). El patrimonio cultural sirve de soporte, apoyo o referente de la memoria y de la identidad. Aunque, como señala Pierre Nora: “Si aún habitáramos nuestra memoria, no necesitaríamos destinarle lugares”.²³ Sin embargo, esa relación de pertenencia con respecto del patrimonio que involucra al sujeto ha hecho posible también su instrumentación ideológica y de movilización de voluntades por el Estado.

La memoria tiene (como representación mental compartida) una función activa en relación con lugares y momentos evocados, así como con acontecimientos que se asocian a los bienes patrimoniales. En contrapartida, existen elementos del patrimonio cultural que —desde su fijeza relativa— sirven y motivan para activar la memoria como objetivo e impelen a la investigación y a la pesquisa sobre los acontecimientos y los personajes a los que han estado ligados, o bien, la preservan en sus símbolos. Pero también se presentan soportes patrimoniales de tipo performativo que transmiten modelos de acción y valores que hacen explícitos (de manera viva), sirviendo como vehículos de memoria.

Una paradoja del fenómeno en virtud del cual un bien se convierte en patrimonio cultural consiste en que, en ciertos casos, el encumbramiento de exponentes de este tipo depende no menos del carácter enigmático de ellos. Éstos se convierten en *significantes* no tanto por lo que comunican sino por lo inescrutable e inefable que son.²⁴

²³ Pierre Nora, *Los lugares de la memoria*, 2008, p. 20.

²⁴ Existen numerosos ejemplos en Japón, Medio Oriente, así como en África y Melanesia. Se pueden ver los trabajos de Maurice Godelier, *El enigma del don*, 1998; y Marc Augé, *Dios como objeto (símbolos, cuerpos, materias, palabras)*, 1996.

La memoria ritual es una práctica en la que confluyen tanto el patrimonio cultural como la memoria colectiva y la cultural. La pérdida de memoria da lugar a la profusión simbólica y ritual. Gershom Sholem (2012) recurre a una parábola para mostrar que el último reducto de una tradición que se va olvidando, incluso más allá del ritual, es la historia que queda por contar. Nos preguntamos si el patrimonio podría llegar a ser el resultado de lo que es culturalmente residual: un recipiente al que se ha remitido más de lo que se olvida que de lo que se recuerda.

En otros casos, el rito funge como una mnemotecnia. La metonimia gestual es parte del despliegue de la memoria en el plano simbólico. Ese modo de proceder responde al esfuerzo por preservar el patrimonio. Se ha dado en pensar que las manifestaciones de este tipo, como la propia tradición oral o la música, son esencialmente frágiles, evanescentes y, por tanto, efímeras; sin embargo, muchas veces han dado prueba de una persistencia milenaria que sobrepasa a la duración de los monumentos más sólidos.

La memoria como ética y solución imaginaria

La memoria se halla ligada indisolublemente a las estructuras afectivas, y se asemeja en ese sentido a lo que Raymond Williams ha denominado *estructuras de sentimiento*.²⁵ El nacionalismo, por ejemplo, vendría a ser una estructura de sentimiento, además de la amalgama que incluye una convicción y una voluntad, así como una organización discursiva que puede ser de índole doctrinal sobre una representación de la nación. Por otro lado, es un vehículo del imaginario social.

Un acontecimiento histórico, como el “Abrazo de Acatempan”, con motivo de las fiestas patrias en el estado de Guerrero, posee una dimensión ética y simbólica. Podría decirse que la colectividad produce la memoria de hechos que no tuvieron lugar, pero que debieron haberlo tenido. Con este imperativo ético-simbólico llena un hueco histórico ante la insatisfacción que deja un sentido de *incompletud*, y solventa lo que los actores reales no consumaron. De esa manera

²⁵ Raymond Williams, *Literatura y marxismo*, 2009.

realiza de modo imaginario el “abrazo” que precisamente proporciona sentido al ritual cívico. Con ello se representa lo que se habría esperado que se llevara a cabo como un acto de justicia. Un ejemplo más, marcadamente irónico, es aquella representación popular en la que el rey de España es apresado, viaja a la Nueva España y visita los hogares tras una máscara de plata, lo cual se puede apreciar como una auténtica *realización* imaginaria.

¿Recuerdo o retención de esquemas básicos?

Sucede que muchas veces se toma como *memoria* lo que en realidad es la memorización de modelos, símbolos, estructuras de relatos, e incluso ciertas disposiciones somáticas, etc., asimilados y transmitidos por los sujetos en el seno de un determinado medio y grupo cultural.

Pero esta memoria puede ser también, por ello mismo, un acopio de las representaciones sociales imaginarias de una sociedad, más que la impresión de una experiencia directa. No se basa en la dimensión cronológica y temporal. Es una memoria de lo que no puede confirmarse, y puede confundirse con el mito. En ese sentido, lo que aparece como *memoria étnica* vendría a ser la persistencia de representaciones sociales imaginarias de un grupo cultural. Esto sucede porque lo que conforma a dicho grupo es también el conjunto de sus representaciones identitarias. Éstas (como sucede en el caso de Pedro Ascencio Alquisiras)²⁶ pueden darle una densidad particular al conocimiento de los hechos históricos y se revierten sobre los mismos dándoles una profundidad y riqueza simbólica.

Por otra parte, cuando se trata de la memoria adquirida durante el tiempo de vida de una persona, lo que se aprende llega a formar parte de la propia subjetividad e identidad, al grado de que muchas veces difícilmente se llega a distinguir lo experimentado de lo aprendido, especialmente si esto se ha dado en una etapa temprana de la infancia. En efecto, ¿cuánto de lo que se da por mnemónico o memorístico no es sino la reproducción de un modelo, que puede ser también discursivo, de un *habitus* adquirido, más que de una memoria en sentido estricto? Incluso podría considerarse al *habitus*

²⁶ Véase Anne Warren Johnson, *Diablos, insurgentes e indios: poética y política de la historia en el norte de Guerrero*, 2016.

como una versión contemporánea de lo que en un tiempo distinto se atribuyó a las *reminiscencias*.

Hay memoria de figuras transhistóricas, como la que en México evoca a la Llorona (desde la sociedad prehispánica a la colonial y aún en el siglo XX) o cuyo valor cambia de signo con el tiempo en el imaginario colectivo, como en el caso de la Malinche. La concentración simbólica de estas figuras acentúa su carácter patrimonial, como sucede en el caso de las diversas representaciones de ambas figuras a lo largo y ancho del país.

Los retos

Hay retos y riesgos que se perfilan en la relación entre el patrimonio cultural y la memoria. Podemos mencionar algunos.

Significantes sin memoria

La memoria histórica y social de las colectividades y de los pueblos hace posible la existencia de un patrimonio cultural, pero ciertos espacios sacralizados tienen la función de significantes y se asocian con frecuencia al patrimonio cultural. Su consagración se da a pesar (o en virtud) de una ausencia de memoria e incluso de su aparente carencia de significado.

Estos lugares u objetos sagrados (en el Medio Oriente o Japón, como el *toko no ma* como habitáculo sagrado) parecen indiscifrables. Incluyendo ciertos objetos (fetiches)²⁷ o piezas estéticas musealizadas. Una parte de la memoria sobre lo que no puede ser recordado debido a las vicisitudes y al paso del tiempo se habría asimilado, no obstante, a lo que se conoce como patrimonio cultural. Eso quiere decir que existe un aspecto del patrimonio histórico y cultural en el que el significado de ciertos bienes puede ser conjetural; se presenta una ausencia de memoria, y acaso queda su huella (esa pista analizada por Paul Ricoeur). De hecho, ya se utiliza la palabra “memoria” de un modo que en ocasiones podría parecer abusiva, pues se aplica a lo que no es —ni podría ser— recordado por los individuos sino sólo ser transmitido, como la “memoria” de los ancestros. También

²⁷ Véase Marc Augé, *Dios como objeto (símbolos, cuerpos, materias, palabras)*, 1996.

llega a suceder que la transmisión prevalezca como una compulsión sobre el conocimiento de su contenido.

La memoria (como ha señalado Agnes Heller)²⁸ se preserva en las formas de la cultura, tanto en los objetos como en las prácticas que se ponen en movimiento (destrezas, juegos, formas artísticas o rituales), incluso de modo codificado o simbolizado bajo la forma de estructura del relato y el mito. Y todavía así, quizá por ello, encapsulada para efectos de su transmisión, a espaldas de la conciencia de sus portadores.

Ciertos bienes patrimoniales son considerados como exponentes que hay que descifrar. No sería difícil imaginarlos a semejanza de la porción de un fractal que reproduciría una parte alícuota del conjunto al que ha pertenecido, preservando con ello el secreto de la totalidad de la que ha formado parte y podría desplegarse, haciendo posible así, la recuperación del pasado en una memoria encapsulada.

Esto es, desde luego, materia de discusión, sobre todo cuando la confianza en este supuesto ha sido objetada con el argumento de que existen sólo elementos únicos y singularidades históricamente irrepetibles. Desde una posición escéptica quedan siempre cabos sueltos. Incluso, al punto de no estar seguros si las sociedades que nos preceden fueron enteramente como las imaginamos. Los progresos logrados con el conocimiento histórico habrían dejado asimismo un margen residual de incertidumbre acerca de épocas y de mundos de vida sobre los que no sabemos qué tanto nos hemos perdido, pues no hay testigo que pueda asegurar la fidelidad de un testimonio que el paso del tiempo ha encargado de ocultar.

Pueden haber existido formas de vida y de progresos de los que no se tiene la menor idea; conocimientos que no han dejado casi rastro. De modo que podríamos preguntar: ¿cuántas veces habremos vuelto sobre nuestros pasos a formas anteriores de desarrollo, ignorantes de lo que ya se ha logrado? Porque en donde no hay memoria, se está condenado a repetir.

Algunos cuestionamientos que se hacen a la memoria pueden aplicarse por igual al patrimonio cultural. Así, por ejemplo, a propósito de que el acto de recordar modifique ya en alguna medida el hecho recordado, por lo menos en relación con la manera como se

²⁸ Agnes Heller, "Memoria cultural, identidad y sociedad civil", *Internationale Politik und Gesellschaft*, vol. 2, 2001.

le experimentó originalmente. Lo mismo se aplica como cuestionamiento al patrimonio: si lo que se toma como auténtico no es ya sino una determinada manera de interpretarlo y de modificarlo de acuerdo con la situación y con el punto de vista del presente.

Guardar para nadie

El archivo no tiene sólo la función de resguardar la información que contienen los documentos de una época, sino que responde también a un afán de memoria que persigue a la cultura como su sombra. Así, los presagios del nuevo siglo nos colocan ante la inminencia de una condición metafísica que se asemeja a la que concibió Borges en su biblioteca de Babel, tan infinita como inabarcable. Pues, ¿qué caso tendría un gran archivo que sobrepasase la capacidad de uso y aprovechamiento de éste? Con la salvedad que ha señalado José Saramago de que en un futuro (siempre abierto) quizá alguien podía hacerlo. Es así como puede justificarse un elemento de cultura latente en espera de que alguien llegue a insuflarlo de nueva vida.

Una versión en constante recambio es la Enciclopedia, a la que nos remite Umberto Eco. Ésta engloba todo lo que un grupo social sabe sobre el mundo,²⁹ siendo una forma optimista y algo distinta —si bien no menos borgiana— de la memoria universal que siempre se está renovando, aun si es sólo de modo parcial. Ya que la porción almacenada va formando parte cada vez más de una especie de *archivo muerto*, como las palabras que, aunque siendo parte del idioma, sólo encontramos en los diccionarios.

Ante la perspectiva de una sociedad en la que se acumulan restos vacíos, como ha señalado Marc Augé desde la antropología y Roland Barthes desde la semiología,³⁰ todavía se puede contar con la memoria, en sus diversas manifestaciones y soportes, como un modo de recuperación y de preservación indispensable para la existencia de un patrimonio cultural, depositándose en lugares, objetos y sujetos vivos a través de los cuales se pone en circulación.

²⁹ Umberto Eco, *Cultura y semiótica*, 2009, p. 31. Esta Enciclopedia, nos dice: “es potencialmente infinita porque es móvil, y los discursos que hacemos tomándola como base la ponen una y otra vez en duda”, y se actualizan “haciendo que algunos viejos entren en crisis”, *ibidem*, p. 32.

³⁰ Para Marc Augé, *El tiempo en ruinas*, 2003, p. 110: “La ruina es el tiempo que escapa a la historia [...] se pierde en el pasado y surge en el presente como un signo sin significado”.

Se ha albergado la idea de que la cultura es un proceso de acumulación incesante. Sin duda, cierta acumulación es consustancial a todo proceso cultural, y de ese modo juega un papel en su función de respaldo simbólico. Además de que es una categoría estrechamente asociada al paradigma objetivista y monumentalista de la cultura. Pero, acopiar a toda costa podría ser un gesto de anticuario.³¹ A la inversa, la pérdida cultural también puede ser algo motivado. Aristóteles menciona en la *Poética* que muchísimas tragedias habían desaparecido; a lo que Umberto Eco se preguntaba por la causa de que eso hubiese sucedido. Quizás, entonces, el proceso de depuración que se ha atribuido por exclusivo al patrimonio cultural es una característica de la cultura en general. Y habría bienes que corriendo mejor suerte se reservarían en el depósito cultural a la espera de una mejor oportunidad, pudiendo pasar a formar parte de las muestras más apreciadas, como han sido ciertas obras destacadas. A lo que vamos es que entre la *memoria funcional* y la *acumulada* habría más bien un movimiento de recambio incesante. Sin duda, el archivo y la biblioteca han sido hasta hoy la metáfora por excelencia de la cultura en general.

En la idea postmoderna de que la cultura es ante todo cambio se vislumbraría el final del *Homo conservator*, pero con ello la cultura del almacenamiento y de la conservación ha dado paso a la moderna sociedad del desecho. Ante esa perspectiva, el principio económico de selección y el de renovación, que representan una necesidad tanto de la memoria como del patrimonio, adquieren su mayor importancia.

Esto incluye el hecho de que las culturas no sólo sirven para conservar y transmitir la información que resulta útil para su supervivencia, sino también para cancelar la información que se considera excedentaria, por lo que tienen una función reguladora. “La cultura misma es un proceso continuo de reescritura y selección de la información [...] selecciona los datos de la propia memoria”.³²

³¹ Según Jan Assmann “[...] sólo en las sociedades iletradas u orales coinciden el volumen de lo que se precisa y la totalidad de la memoria cultural. En las sociedades con escritura, el sentido de lo que se transmite y se traspone a formas simbólicas crece hasta crear archivos gigantescos de los que sólo algunas partes importantes —más o menos limitadas— más o menos se necesitan, se ocupan, se cultivan, mientras que alrededor se acumulan áreas enteras de lo que ya no se precisa, que en última instancia equivalen a la extinción y el olvido total”. Por eso, Aleida Assmann ha hecho una distinción entre *memoria funcional* y *memoria acumulada*. Este último concepto abre posibilidades orientadas a las formas culturales del inconsciente.

³² Umberto Eco, *Cultura y semiótica*, 2009, p. 40.

Sólo que se ha llegado a un punto en el que se debate en términos sociales a quién le corresponde —como un derecho— la decisión de qué se considera como superfluo o rescatable. A ese respecto, los criterios subyacentes en la función reguladora de la cultura podrían ser eminentemente ideológicos. Y en ese contexto, la pregunta por el *sujeto* cobra una importancia central.

Por otra parte, como sostiene el autor, un saber que se conserva es siempre actualizable, así se haya preservado desde hace siglos. Una parte del patrimonio cultural podría permanecer como un depósito de elementos o de datos reunidos que se conservan de forma latente y a partir de un momento dado reincorporarse a usos renovados. Esta suerte de reactivación es propia tanto del patrimonio como de la memoria. Una parte considerable del patrimonio histórico ha pasado a representar este papel.

Inflación de memoria y sobre patrimonialización

Con el cambio de siglo tuvo lugar un fenómeno de producción de información abrumador, de museografía, de cinematografía y de literatura, incluyendo de la ficción histórica que se hizo pasar como la recuperación de la memoria de la humanidad, especialmente la que se refiere a la experiencia del llamado *Holocausto* del siglo XX durante la Segunda Guerra Mundial, en el sentido de que hay quienes han llegado a negar la realidad del acontecimiento y la veracidad de la memoria de los sobrevivientes.³³ Así como, por el otro lado, a un fenómeno de proliferación cinematográfica y literaria desbordante, del tipo de la ficción histórica.

Ese proceso ha sido equivalente y corre paralelo al afán de patrimonialización³⁴ que se fomentó con el inicio del siglo XXI. Esta forma de distinción, promovida por los estados y organismos supranacionales como la UNESCO, consiste en proclamar el patrimonio, muchas veces ya existente, por lo menos para sus depositarios, en lo que parece un intento de hacerle sobrepasar los límites de su ámbito de reconocimiento, dándole una proyección global.

³³ Se trataba de un revisionismo histórico que se alimentó de un relativismo hermenéutico que cuestionaba la veracidad de los testigos y de los testimonios. Véase Régine Robin, *La memoria saturada*, 2012.

³⁴ Véase, por ejemplo, Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*, 2006.

Y también se ha producido en su contraparte, pero en la misma dirección, una serie de “movimientos de demandas crecientes de reconocimiento de memorias colectivas’ [...] ‘vértigo de la conservación y la musealización, saturación y tiranía de la memoria’”, nos dice Jean Louis Tornatore.³⁵

Dicha proliferación contrasta con el supuesto de que el patrimonio se caracteriza nada menos que por ser el resultado de una selección, incluso —y quizás, sobre todo— una metonimización³⁶ de los elementos culturales.

Por ello es por lo que al generalizarse el fenómeno de patrimonialización se produce una forma de *delicuescencia* (como un cuerpo que se disuelve al absorber la humedad del medio) porque la patrimonialización ya no es, entonces, la excepción sino la regla, y los más diversos actores sociales buscan conseguir la patrimonialización de sus exponentes culturales: ese distintivo, creado por la UNESCO, parece lanzado como un experimento para probar su hegemonía cultural. El carácter excepcional y la singularidad que ameritan los exponentes propuestos para su reconocimiento se disuelven en lo común por efecto de una imitación compulsiva y de una multiplicación que, por lo menos en su etapa inicial, produce una saturación provocada por la demanda de reconocimiento y la de aparecer en las listas.³⁷

En efecto, la patrimonialización se lleva a cabo a partir de una selección promovida desde el Estado, por la cual se distinguen ciertos bienes que pasan a formar parte del inventario nacional de *patrimonio cultural inmaterial*, algunas de cuyas manifestaciones pueden llegar a formar parte de la *Lista Representativa* mundial.

Son múltiples los casos en los que la proclamación de ciertos exponentes ocasiona la superposición de un “significado” adicional a las propiedades que se le atribuyen; y con ello, un desdoblamiento del significado propio del referente patrimonial, puesto que estos bienes ya son de por sí un patrimonio para los miembros de una localidad. Con ello se consuma lo que se puede denominar *refunda-*

³⁵ Jean Louis Tornatore, “L’esprit de patrimoine”, *Terraine. Anthropologie et Sciences Humaines*, núm. 55, septiembre de 2010, pp. 106-115.

³⁶ Sobre la metonimización, véase Llorenç Prats, “El concepto de patrimonio cultural”, *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 11.

³⁷ Esto se produjo en relación con las listas de Patrimonio Mundial de la UNESCO, y después con la saturación que desbordó la capacidad de recepción de la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial del mismo organismo.

ción patrimonial o *re-patrimonialización* sobre bienes que corresponden a una conciencia o *episteme* patrimonial establecida en el marco del Estado-nación. Y esa imposición —*in situ*— sobre el propio bien proclamado responde ya a la lógica de la globalización. Con ello se suscitan *disonancias*³⁸ sobre las diferentes perspectivas que ya de por sí existen en el seno de una comunidad con respecto de un mismo bien. La memoria social tiene su propia lógica, pero se entrelaza de forma por demás compleja con las decisiones que provienen del Estado cuando éste busca asegurar algo como memorable mediante una patrimonialización que, por regla, es motivada políticamente, incluso desde las propias dinámicas supranacionales.

Aun así, se dan casos en los que los habitantes de una localidad buscan la proclamación por parte de la UNESCO de los bienes y celebraciones que representan su memoria histórica y cultural.

La pregunta acerca de la fuente de la producción del sentido

Eric Hobsbawm y Terence Ranger han mostrado que puede haber una *invención de la tradición* y de la identidad.³⁹ La pregunta que surge es: ¿cómo opera la memoria colectiva o cultural en esos casos? En ese plano, uno puede encontrarse ante referentes de identidad y de tipo patrimonial que habrían sido producidos *exprofeso* para contar con un elemento destacado que ocupe el lugar de aquello que habría de producir un sentido. En estos casos se invierten los términos del proceso: la sociedad, o la comunidad, erige aquello que habría de constituirlo. Esto conduce a la pregunta siguiente: ¿se puede *crear* en la realidad de aquello que ha sido inducido por uno mismo? O bien, que una sociedad devenga amnésica con respecto de sí misma o de un momento suyo, como un olvido del origen. Pero en este caso, todas las tradiciones son inventadas. Tratándose de la tradición como algo que compete a la memoria y al patrimonio, la idea de la *invención de la tradición* nos coloca ante un patrimonio cuya instauración responde a una intención o finalidad predeterminada y cuyo fundamento sería de orden eminentemente pragmático.

³⁸ J. E. Tunbridge y G. J. Asworth, *Dissonant Heritage: The Management of the Past as a Resource in Conflict*, 1996.

³⁹ Eric Hobsbawm, *La invención de la tradición*, 2002.

Otra situación es la de los “recuerdos falsos”.⁴⁰ En este sentido, Jan Assmann sostiene que recordar “significa [...] tapar mucho para iluminar algo”.⁴¹ La cuestión estriba en saber si hay un equivalente social de esa forma de autoengaño.

Un fenómeno más es el que tiene que ver con el *retorno* de lo reprimido en el plano social y la idea de un tiempo cíclico y mítico que se inscribe en la historia, incluso con años y siglos de por medio. Un caso notable ha sido la restitución del gobierno de la reina de Jamiltepec.⁴² En esa ocasión, los habitantes intentaron restablecer un orden utópico milenarista en el marco de una revolución campesina de principios del siglo XX. Se pretendía volver sobre una forma histórica muy anterior que había quedado trunca. Esto indica que en la *larga duración* persiste de manera subrepticia una forma latente y larvaria de la memoria colectiva, y emerge cuando se producen circunstancias compatibles con un tipo de expectativas: la *esperanza* a la que aludía Ernst Bloch, o lo que da lugar al *retorno de lo reprimido*.

Estos hechos, propios de una memoria étnica, hacen referencia al poder que detentó una mujer en tiempos prehispánicos durante el reinado mixteco.⁴³ La memoria de dicho acontecimiento dio lugar a un intento por restablecer una autoridad similar durante la Revolución mexicana. Como si la memoria (o algo que juega el papel de ésta) hubiese emergido de manera oportuna en la ocasión histórica, no para recordar sino para repetir y reproducir el hecho en la realidad.

La denominación como *memoria étnica*, para un caso como éste, sugiere que podría existir algo así como una entidad (supraindividual o colectiva, y por tanto de más larga existencia) que vendría a ser la depositaria (y medio de transmisión intergeneracional) de un testimonio. La memoria contribuye a dar realidad a las promesas y

⁴⁰ Es el caso de los recuerdos de infancia de Binjamin Wilkomirski mencionados por Jan Assmann, “¿Qué es la memoria cultural?”, *Pensamiento de los Confines*, núm. 21, diciembre de 2007, p. 198.

⁴¹ *Idem.*

⁴² Jesús Antonio Machuca R., “¿Memoria, historia y patrimonio cultural?”, *Memória em Rede. Programa de Pós Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural*, 2016, pp. 6-24.

⁴³ Durante la Revolución mexicana, Domingo Ortiz y los indígenas de Pinotepa movilizaron su cultura y memoria étnica para formular una extraordinaria estrategia alternativa: la revitalización del recordado imperio mixteco precolombino. Para ello designaron a una “reina”: María Benita Mejía, una mujer de pocos recursos, que no obstante imponía respeto dado que descendía supuestamente de la nobleza mixteca, clase en la que las mujeres gobernantes no eran algo fuera de lo común.

a los propósitos del pasado. Quizás en los fenómenos mesiánicos y milenaristas la función de la memoria sea más un imperativo de reaparición de algún personaje o el desempeño de un papel, trayéndolo —literalmente— a la realidad presente, más semejante a la invocación ritual que a una rememoración evocada mentalmente.

La imposibilidad de devenir en patrimonio

Los años setenta aparecen como un parteaguas del final de la modernidad. Coinciden con el inicio del neoliberalismo y de la posmodernidad. Pierre Nora denominó a ésta como la “era de la conmemoración”. Pero también estaría indicando un momento crítico porque como señala: “Hay lugares de memoria porque no hay ya, medios de memoria”⁴⁴ (lo que para muchos es el mismo patrimonio). En realidad, no hay patrimonio si falta la transmisión que llega por la memoria.

Se advierte una reducción del horizonte histórico cuando Nora menciona las metas que se propusieron algunos líderes culturales: “cincuenta monumentos para mil años” (al modo de Malraux), que se amplió luego a “mil monumentos para 50 años” del programa Duhamel. Esto indica que el universo patrimonial se amplió, pero en cambio, la esperanza de vida para los monumentos disminuyó drásticamente. Mientras que, por otro lado: “lo patrimonializable se ha vuelto infinito [...] el objeto patrimonial ha cambiado de naturaleza y hasta de estatuto [...] el patrimonio ya no es representativo de una identidad colectiva de conjunto, del cuerpo social en su totalidad, sino que de ahora en adelante está conformado por una identidad sectorial”.⁴⁵

Las innovaciones más recientes del urbanismo impiden que las obras de etapas previas de la modernización se asienten y echen raíces imposibilitando su conversión en patrimonio y con ello la propia memoria. Quizás es en ese sentido que Marc Augé señala que: “la historia venidera ya no producirá ruinas. No tiene tiempo para hacerlo [...] los edificios no se construyen para envejecer”.⁴⁶

⁴⁴ Pierre Nora, *Los lugares de la memoria*, 2008.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 189-190.

⁴⁶ Marc Augé, *El tiempo en ruinas*, 2003, pp. 156 y 108.

Prácticamente, a 25 años no quedaban ya restos del Muro de Berlín. ¿Nos encontramos acaso ante algo que podría denominarse el *fin de los vestigios*? La consagración de los *Lugares de memoria* podría ser algo que viene a formar parte de los desbordantes procesos de patrimonialización a los que actualmente asistimos, inexorablemente orientados a la reificación turística.

*Donde una forma abrumadora de lo patrimonial
se impone desde el poder*

Una parte del patrimonio cultural consistente en monumentos, por lo común a cargo del Estado, parece hallarse en ciertos casos en un vacío de memoria. Pese a su grandeza, muchas de estas realizaciones aparecen en su más desolada condición y vacuidad (como señala, por ejemplo, García Canclini),⁴⁷ convertidas en patrimonio, paradójicamente habiendo dejado de responder hace mucho a la función para la que fueron construidas en su origen, y a la de no tener otra utilidad para el presente que la de reflejar el poder de los estados que las preservan en su magnificencia, como testimonio de exceso y derroche. A la vez, estos lugares producen una espaciosa desolación que parece un atributo, o emanación, del poder, no obstante que se plasman en obras portentosas que han requerido una considerable movilización e inversión de esfuerzo humano. Tal es el caso de la Gran Muralla China y de ciertas grandes plazas milenarias. Aunque resulte paradójico, la frecuentación turística ha contribuido a acentuar su mistificación profana, soslayando sus atribuciones originales debido a la atención desmedida puesta en la magnificencia de la obra en sí. Parece ser consustancial a los estados el hecho de convertir el patrimonio (lo social acumulado) en una creación que se erige como algo extraño y que depende de las vicisitudes humanas.

⁴⁷ Néstor García Canclini, *La sociedad sin relato (antropología y estética de la inminencia)*, 2011.

Apéndice. El patrimonio cultural desde la perspectiva de la memoria cultural

El enfoque teórico de la memoria cultural hace posible un enriquecimiento de la noción y del horizonte del patrimonio cultural. De acuerdo con la definición propuesta por Jan Assmann,⁴⁸ la memoria cultural se relaciona con la cultura al menos en dos modalidades: la narrativa y la semántica, que se refieren a lo aprendido y retenido. Así como también una tercera, que es la comunicativa, especialmente cuando se trata de procesos como la *trasmisión* que pasa de una generación a otra.

Una característica principal de la memoria cultural es la de transformar metonímicamente determinados hechos históricos o, en otras palabras, visualizar un hecho particular en lo que tiene de vocación universal. Dicha memoria preserva lo culturalmente significativo proporcionando un molde duradero para hechos que de otro modo podrían perder su significado. Así como fijaciones de lo que puede ser eminentemente dinámico. En una época en la que muchos se ufanan e insisten en que la cultura es ante todo cambio, la memoria cultural da cuenta de la continuidad que puede tener la cultura a través del tiempo en términos de *larga duración*, y el sedimento patrimonial se presta de modo muy adecuado para dar cuenta de ello.

En efecto, al enfocarse en los elementos simbólicos más duraderos, la memoria cultural nos introduce en el terreno de una especie de meta-memoria: los marcos más abstractos y simbólicos de una memoria cultural.

Jan Assmann nos proporciona varios ejemplos de formas culturales para la preservación de la memoria que confluyen de modo preciso con la perspectiva patrimonial. Una es la *cultura ritual* de la memoria “para la conservación del funcionamiento del mundo [...] para que el universo pueda seguir existiendo”.⁴⁹ Algunos ritos del recuerdo colectivo y conectivo de la memoria vinculante, mencionados por dicho autor, constituyen auténticos ejemplos de recursos de memoria cultural. Por ejemplo, el ritual neo-asirio del Sarsaru, aunque pueda resultar contradictorio mantener vivo un recuerdo

⁴⁸ Jan Assmann y John Czaplickasourc, “Collective Memory and Cultural Identity”, *New German Critique*, núm. 65, primavera-verano de 1995, pp. 125-133.

⁴⁹ Jan Assmann, “¿Qué es la memoria cultural?”, *Pensamiento de los Confines*, núm. 21, diciembre de 2007, 202.

que ya no tiene sustento en la vida diaria, como sucede con muchos ritos religiosos.

Assmann también menciona la fiesta tribal de los Osage. Se trata de sociedades que (recordando las sociedades “frías” y “calientes” de Claude Lévi Strauss) “evitan tener historia”. Estos grupos “viven la historia gracias a la especificidad de su memoria cultural”. De modo que “ocultar la historia [...] es tanto una función de la memoria conectiva como lo es la referencia al pasado”.⁵⁰

En este caso, se tiene también —como dice el autor— una *cultura de la memoria*. Por lo visto, se trata de un caso singularísimo de *memoria sin historia*, sólo que de un tipo distinto de aquélla a la que asistimos hoy en día en la sociedad moderna.⁵¹

Un tercer ejemplo es el de las procesiones de los Misterios de Osiris, “en que se consuma el ritual de la reunificación de los miembros dispersos en un cuerpo vivo”. El de los Osage es un simbolismo cósmico, pero aquí se trata de un simbolismo físico de sentido político, histórico y cultural que remite a la reacción de la cultura egipcia tardía ante el peligro de desintegración y de olvido al que se enfrentan todas las culturas antiguas en el periodo helénico: “En tanto los ritos se refieren a este mito, aluden a un pasado que está en medio del mito y la historia”.⁵² En estos ritos se trae al presente algo lejano y ajeno que debe ser evocado con el objetivo de preservar un contexto amenazado por la desintegración y el olvido.

El último ejemplo es el del Deuteronomio, para hacer memoria en el sentido nietzschiano (de lo que no se puede olvidar), generando un pasado normativo mediante una mnemotecnia cultural por la que se transfiere el recuerdo a la tradición o a las formas simbólicas de la memoria cultural.⁵³

La memoria cultural permite entender el paso a diferentes soportes, no sólo como *habitus* (estructuras que los sujetos asimilan y

⁵⁰ *Ibidem*, p. 203.

⁵¹ Olivier Mongin dice que el pasado ya no es garantía del futuro. ¿Cómo vivir entonces el duelo de la representación histórica del tiempo? ¿Qué sucede con nuestra experiencia histórica cuando el presente, el pasado y el futuro ya no mantienen esa relación sustancial que hasta ayer daba cuerpo a la historia? (¿Una memoria sin historia?) Hay lo que el autor considera como un desborde de la memoria y un déficit de la acción histórica. Véase Olivier Mongin, “Una memoria sin historia. Hacia una relación diferente con la historia”, *Punto de Vista*, núm. 49, Buenos Aires, agosto de 1994, pp. 24 y ss.

⁵² Jan Assmann, “¿Qué es la memoria cultural?”, *Pensamiento de los Confines*, núm. 21, diciembre de 2007, p. 205.

⁵³ *Ibidem*, p. 207.

transfieren) sino en forma narrativa, sistemas simbólicos, mitos, fórmulas enigmáticas y metafóricas del saber, como cuando las experiencias históricas devienen en culturales en cuanto se revisten de simbolismo.

Además, para Jan Assman la memoria cultural abarca lo no instrumentalizable, lo herético y lo subversivo. En eso se asemeja a lo que, en su caso, viene a ser la memoria colectiva que Pierre Nora contrasta con la historia.

Conclusión

El patrimonio cultural encuentra, por una parte, su razón de ser en la historia y, por la otra, en la memoria colectiva y el imaginario social que la envuelve. Entre el patrimonio cultural y la memoria existen aspectos compartidos, así como desajustes que resultan de sus características propias. En ocasiones llegan a identificarse y enfrentan —a veces de diferente modo— los mismos retos y amenazas, como las que resultan de las profundas transformaciones que han afectado a la conciencia social en el cambio de siglo.

La perspectiva de la *memoria cultural* ofrece una posibilidad heurística y conceptual para estudiar los fenómenos que comprende, así como para enriquecer con elementos adicionales la configuración del patrimonio cultural.

Bibliografía

- Assmann, Jan, “¿Qué es la memoria cultural?”, *Pensamiento de los Confines*, núm. 21, Buenos Aires, FCE, diciembre de 2007, pp. 197-216.
- y John Czaplickasourc, “Collective Memory and Cultural Identity”, *New German Critique*, núm. 65, Ithaca, Nueva York, Universidad de Cornell-Departamento de Estudios Alemanes, primavera-verano de 1995, pp. 125-133.
- Ariño Villaroya, Antonio, “La expansión del patrimonio cultural”, *Revista de Occidente*, núm. 250, 2002, pp. 129-150.
- Augé, Marc, *Dios como objeto (símbolos, cuerpos, materias, palabras)*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- , *El tiempo en ruinas*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- Bloch, Ernst, *El principio esperanza*. Madrid, Trotta, 2007.

- Brisson, Luc, *Platón: las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?*, Madrid, ABADA Editores, 2005.
- Candau, Joel, *Memoria e identidad*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2001.
- Davallon, Jean, *Mémoire et patrimoine: pour une approche des régimes de patrimonialisation*, Marsella, Open Edition Presse (Mémoire et Nouveaux Patrimoines), 2015.
- Eco, Umberto, *Cultura y semiótica*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2009.
- García Canclini, Néstor, *La sociedad sin relato (antropología y estética de la inminencia)*, Buenos Aires, Katz, 2011.
- Godelier, Maurice, *El enigma del don*, España, Paidós, 1998.
- Hartog, Francois, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, México, Universidad Iberoamericana, 2007.
- Halbwachs, Maurice, *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 2004.
- Heller, Agnes, "Memoria cultural, identidad y sociedad civil", *Internationale Politik und Gesellschaft*, vol. 2, Alemania, Fundación Friedrich Ebert, 2001, pp. 139-143.
- Hobsbawm, Eric, *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002.
- Huyssen, Andreas, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, México, FCE, 2002.
- Johnson, Anne Warren, *Diablos, insurgentes e indios: poética y política de la historia en el norte de Guerrero*, México, INAH, 2016.
- Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 2006.
- Machuca R., Jesús Antonio, "¿Memoria, historia y patrimonio cultural?", *Memória em Rede. Programa de Pós Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural*, Brasil, 2016, pp. 6-24.
- Marx, Karl, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, México, El Caballito, 2013.
- Mongin, Olivier, "Una memoria sin historia. Hacia una relación diferente con la historia", *Punto de Vista*, núm. 49, Buenos Aires, agosto de 1994, pp. 24-29.
- Nora, Pierre, *Los lugares de la memoria*, Montevideo, Uruguay, Trilce, 2008.
- Osten, Manfred, *La memoria robada*, Barcelona, Siruela, 2008.
- Prats, Llorenç, "El concepto de patrimonio cultural", *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 11, pp. 115-136.
- Renaud, Alain, "La memoria y el universo digital: algunas vías exploratorias filosóficas para meditar nuevas prácticas de memoria en la era informacional", en Isabelle Vinson (coord.), *Los usos del patrimonio cultural en la sociedad de la información (1)*, París, Museum Internacional, núm. 215, 2002, pp. 8-18.
- Robin, Régine, *La memoria saturada*, Buenos Aires, Waldhuter Editores, 2012.
- Sebald, W.G., *Austerlich*, Anagrama, Barcelona, 2006.
- Sholem, Gershom, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Siruela, 2012.

- Tornatore, Jean Louis, "L'esprit de patrimoine", *Terraine. Anthropologie et Sciences Humaines*, núm. 55, septiembre de 2010, pp. 106-127.
- Tunbridge, J. E. y G. J. Asworth, *Dissonant Heritage: The Management of the Past as a Resource in Conflict*, Nueva York, English Book, 1996.
- Van Young, Eric, *La otra rebelión. La lucha por la Independencia de México (1810-1821)*, México, FCE, 2006.
- Vila-Matas, Enrique, *Dr. Pasavento*, Barcelona, Anagrama, 2008
- Vinson, Isabelle, "Las utilizaciones del patrimonio en la sociedad de la información", en Isabelle Vinson (coord.), *Los usos del patrimonio cultural en la sociedad de la información (1)*, París, Museum Internacional, núm. 215, 2002, pp. 19-35.
- Williams, Raymond, *Literatura y marxismo*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2009.