

Desencanto, resistencia e imaginación: la memoria en escena*

Juan Carlos Rodríguez Torrent**

Resumen

"Desencanto, resistencia e imaginación: la memoria en escena" corresponde a una reflexión en torno al lugar que ocupa la memoria en los estudios de las ciencias sociales hoy en día. Se presentan distintos ángulos de lectura sobre la misma en el marco del reconocimiento de al menos tres lugares desde donde se piensan y adquieren importantes desarrollos: la modernidad y el fracaso, el holocausto y la musealización. En cada uno de los casos se realiza el uso y el abuso respecto del pasado, y cómo se configura y reconfigura la memoria. El texto corresponde a un escrito abierto que busca resaltar cuál es nuestra experiencia del tiempo y los usos que puede tener el recuerdo y el olvido en el marco de una saturación de eventos e información de difícil codificación.

Abstract

This article is a location in the memory of Social Sciences today. Different reading angles are presented upon the same frame of knowledge; at least in three locations: Modernity and the failure, the Holocaust and the museumization. In each case, we get into the uses and abuses with respect to the past; and how memory configures and reconfigures. This essay is an open book that seeks to highlight our experience with respect to time, and what our memory and no-memory can accomplish in the event of saturation or during difficult codifications.

La memoria: la nostalgia como derrotero

La memoria corresponde a una función específica de la psique que consiste en registrar, retener y reproducir hechos pasados, propios, ajenos, vividos y no vividos. De modo que la identidad se sostiene sobre la base de esta retención, es decir, el proceso de construcción de la definición de sí mismos se expresa en interacción simbólica con los otros individuos, se da sobre la conciencia

* Este trabajo es producto del proyecto de investigación FONDECYT No. 10101325, patrocinado por el Museo Chileno de Arte Precolombino. Una exposición sobre este tema ha sido presentada en el Seminario Internacional de *Nuevos Paradigmas en Ciencias Sociales*, en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

** Doctor en Ciencias Antropológicas. Profesor e investigador del Instituto de Historia y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, Chile. Galardonado con el premio "Quinto Centenario" del gobierno español.

y vitalidad de algunos de los actos pasados que acompañan nuestros pensamientos y pueden orientar nuestras decisiones presentes, consolidando una narración particular con elementos comunes. Al ser así, lo que somos, en gran medida, se encuentra determinado por nuestra acción de recordar, la cual naturalmente puede tener dosis importantes de olvido, pues la memoria humana no es inclusiva por excelencia, es por esencia selectiva. Por cierto, si eso ocurre en el plano de la configuración de la identidad individual, al apelar a la identidad colectiva hablaremos de ciertas entidades, objetos o formas que permiten la producción de sentido y el fortalecimiento de ciertos actos recordatorios y, a partir de ellos, la posibilidad de sentir, actuar y pensar como comunidad dentro de las estructuras de la vida cotidiana, ya que es ahí donde se da la vivencia del valor y la vigencia de ciertas tradiciones que hablan de los espacios demarcatorios.

Sabemos que gran parte de la fascinación despertada por la antropología —inclusive más allá de los círculos académicos— se asocia a relatos de viajeros, exploradores, coleccionistas y, más tarde, a académicos e investigadores que han descrito y estudiado a pueblos, culturas —diremos— ubicados en las antípodas de la vida de Occidente. Viajes hacia el corazón de las diferencias, esas tierras exóticas, extrañas, prístinas y evocadoras, muchas veces incomprensibles para hombres y mujeres de nuestro tiempo devorados por el tráfigo de alguna de las desbordadas ciudades latinoamericanas. Digo incomprensibles y, además, en plural, porque aun cuando en antropología se esté entrenado en los dominios del relativismo cultural y su magia, y se la caracterice como *contraciencia interpretativa* al desestabilizar la imagen expansiva de Occidente —como señala Foucault (1995)—, analíticamente no es la pura razón la fuente que permite explicar o justificar la diferencia o la diversidad, ya que gran parte de su fuerza radica, sobremanera, en las emociones.

Recuérdese, sólo la reflexiva relación que establece Renato Rosaldo (1989) entre los ilongotes —en Filipinas— y la muerte de su mujer: es decir, entre la vieja práctica de la decapitación orientada hacia *otro*, motivada por la aflicción, ira y frustración sentida por el deudo que necesitaba canalizar su dolor por el ser perdido, y la muerte absurda de su compañera antropóloga al despeñarse, lo que le permite desde su frustración, pena y rabia sentidas por el acto desafortunado, encontrar sentido al "acto despiadado" de los *otros*.

Desde la razón occidental, su expansiva filosofía de la historia y las experiencias globales, muchos de estos pueblos se han transformado en verdaderas piezas de museos y auténticos fósiles sociales, lo cual ha ayudado a levantar nostalgias entre los lectores, como si éstos no presentaran cambios y sus estructuras no albergaran tensiones frente a la subjetividad de los individuos. Así, mucha de la literatura antropológica, en un intento por representar la diferencia y establecer sus fronteras, los ha conceptualizado de acuerdo a su actividad productiva como cazadores recolectores, pastores nómadas, agricultores itinerantes, y, desde sus estructuras de poder, como tribus, bandas, jefaturas, sociedades preestatales, entre otras. Todos estos pueblos, con sus

distintas lógicas y cosmovisiones, organizaciones políticas, económicas y religiosas, sus formas de vestir, comer, cortejar y honrar a los muertos, siguen siendo mágicos, pero, sobre todos ellos, hemos consolidado un régimen de representación, una suerte de territorio imaginario que funda una serie discursiva sobre la diferencia, la cual se expresa en términos políticos, sociológicos, ideológicos y científicos.

Lo señalado revela el desplazamiento de una cierta mirada hacia el exterior, en la medida en que para un europeo aún existen sociedades que son, en sentido estricto, lejanas, pero que conforman en este proceso minorías, pues el exotismo, sus dimensiones míticas y prestigio, está muriendo o se desvanece.

El alejamiento en tiempo y espacio de estos pueblos, y su posterior cercanía a Occidente cuando el mundo se comenzó a estrechar, es lo que ha dado paso a esta cierta nostalgia académica y profesional por parte de los estudios etnológicos cuando estos pueblos comienzan a deculturarse o cambiar de manera acelerada, sin poder readecuar sus estructuras tradicionales a las presiones externas, en especial por la imposibilidad de ser autosuficientes o cuando son presionados por políticas estatales que buscan ampliar los límites de su filosofía de la historia, vinculándolos con el mercado. Más tarde, una vez reducidos en la práctica y el discurso a través de distintos procesos de legitimación, será el valor de sus recursos específicos, llámese agua o biodiversidad, lo que refundará esta nostalgia.

Ante tal escenario, muchos confesarán que no han querido volver más a determinados lugares cuando una autopista abrió la selva o el bosque, o una gran represa antepuso las demandas energéticas de un país a la vida tradicional de una etnia que siempre vio correr los días sin luz eléctrica, agua potable y escuela. ¿Por qué no? A Lévi-Strauss ya le aconteció con Brasil. Sostiene en una entrevista el antropólogo:

tengo un poco de reticencias a llorar sobre mis recuerdos de juventud y de volver a encontrar regiones que, por supuesto, yo quisiera volver a ver, pero que puse meses para recorrerlas a lomo de mula o en piraguas, o incluso a pie, y verlas atravesadas por autorrutas; y encontrarme con aquellos indios que conocí todavía en una frescura que no voy a llamar primitiva, porque sería un poco exagerado, pero, en fin, llevando una vida tradicional, reducidos a especies de vagabundos a los lados de las rutas por donde circulan los camiones. No tengo ganas de ver eso, es horrible (1987).

Sin embargo, a pesar del estrechamiento planetario y que hoy todos los hombres y mujeres tengamos alguna noción de los otros, pues los vemos a través de imágenes televisivas de manera cotidiana, los antropólogos hemos conseguido algunos privilegios en medio de tan tamaña generación de información. Hemos descubierto, valga la perogrullada, que aún es posible encontrarse con gente muy interesante, de pensamiento no lineal, no obstante

nunca haber leído antropología ni nada que se le parezca. Esto ayuda a colocar las cosas de la vida, su vida y experiencia, en verdadera perspectiva: es decir, a partir de los registros orales, así como de la observancia de la recurrencia de las prácticas cotidianas, se puede eludir el manto de los discursos de control y abrirse a otras sensibilidades y prácticas depositarias de otras memorias.

Cierto, a veces cuesta comprender las honduras y formas en las cuales se mueve el pensamiento de los otros, pero siempre es saludable mirar en todas direcciones y aceptar que la diversidad, esa extrañeza prístina de los primeros viajeros, aún persiste o puede ser cultivada más allá de la matriz civilizatoria de la modernidad mundo. Pero, además, en esa vida cotidiana pueden observarse muchas memorias subalternas y amenazadas que conducen a lugares inexplorados. Y, por ello, cabe la distinta conjugación que se da entre pasado y presente en los marcos de la memoria colectiva y la historia a que alude Jacques Le Goff (2001), en tanto en la primera, la narrativa apunta a una reconstrucción generativa, como parte del saber cotidiano mientras en la segunda, el saber se organiza sobre la pretensión intencionada de sobrepasar el propio espacio y tiempo, y permitir la reexaminación de los marcadores desde la hegemonía presente.

En estos derroteros nos dedicamos a escuchar con paciencia cómo las historias se enhebran y deshilvanan entre días nublados o luminosos. Cómo se vuelve de manera ominosa una y otra vez sobre una vieja historia que nunca acaba por cerrarse, de esas que parecen dormidas y sin esperanzas: recuerdos, algunos vividos y no vividos; otros, oídos de primera fuente, perdidos en su autoría, pero antes que nada, sentidos como para arrancar lágrimas y risas en el acto de confianza. Y es ahí donde el testimonio, como señala Paul Ricoeur, es ambición de la memoria como experiencia vivida: apelación al crédito de lo narrado por quien escucha, y, si no me crees, pregúntale a otros —se nos dice. Esto, da paso de las cosas *vistas* a las cosas *dichas*. "a las cosas colocadas bajo la confianza que uno tiene en la palabra del otro" (2002:26 y 27).

Así, escuchando estas voces y testimonios, los etnólogos han tenido un curioso privilegio: han podido cambiar de siglo, quizá viajar por la máquina del tiempo. Sí, y a pesar de que el azar los hizo nacer en un determinado presente, han podido ser los instrumentos del camino de otros hombres al abrir con sus máquinas reproductoras de imágenes, sonidos y papel los surcos por donde caen las semillas que hacen aflorar las entonaciones hieráticas que dan paso a la memoria. Aciagos días, prácticas impenitentes, traviosos juegos, silencios lacerantes o que dicen todo lo posible, fabulaciones desbordadas, son parte de los cuadernos de campo. Hablan quienes tienen mucho qué decir, a pesar de no contar con los canales para enunciarlo.

Los antropólogos somos una extraña mezcla entre el Capitán Nemo y un viajero en busca del origen de la música, como en *Los pasos perdidos* de Alejo Carpentier, que aspiramos a tomarnos una copa en el absurdo bar

llamado "Recuerdos del Porvenir". El antropólogo es Ali Bey en Marruecos y Rimbaud en Abisinia; un desconocido en medio de los prostíbulos y los tahúres de Potosí; un peregrino en Medina; un alucinado en Taos; un paria en Calcuta; un atribulado pasajero en el gusano naranja de la ciudad de México.

Es ahí, en esos espacios y caminos, donde nos encontramos con hombres demasiado viejos para ser inocentes. Otros, demasiado jóvenes para ser culpables de lo que viven. Todos son parte de estas tensiones y desestabilizaciones, de las reconversiones del imaginario, de nuevos sueños y reinventiones de la vida cuando parece que ésta nos juega una mala pasada, porque la imaginación no es un espacio estructurado, disciplinado ni por completo emancipatorio, *es básicamente un espacio de disputas y negociaciones entre lo incierto de la imagen de la cual me hago cargo y mis condiciones que me impulsan a observar nuevos horizontes* (Appadurai, 2001).

Hace siete años que recorro junto a un equipo de trabajo un pueblo salitrero del desierto de Atacama. He estado en las casas de sus habitantes, cocinas, bares de mala muerte, clubes de rayuela, la escuela, el hospital, el museo y la iglesia; he conversado con autoridades y jefes de campamento, viejos y nuevos trabajadores, jubilados, mujeres, adolescentes, prostitutas que iniciaron a más de una generación en el arte del amor. En todos los casos he tratado de encontrar los espacios de socialización y ritualidad que han caracterizado a un mundo mítico y de gran fuerza emotiva que constituyó en Chile la expresión local de la revolución industrial, y siempre la memoria aparece como un relato que pareciera no tener final, en cuanto hay necesidad de pertenecer a algo y ubicarse en un lugar dentro de las estructuras y la institucionalidad que se reinventa a través del tiempo. Antes, ahora, después, toman distinta intensidad, pero se convierten en anclajes que nos muestran las depresiones y las edades de oro, los sueños y los elementos del imaginario a los que se someten las vidas.

Entonces, en este desdoblamiento temporal, como hombres de varios siglos, mundos, testigos del cambio y aceleramiento de la historia, tendremos que entender, ubicar o reubicar la cardinalidad de nuestro hacer. "...cada cultura es ante nada una determinada experiencia del tiempo y no es posible una nueva cultura sin una modificación de esa experiencia" (Agamben, 2001:131). Y la unidad del tiempo es la cristalización de una memoria que arrastra objetos sociales de otros tiempos que revisten una significación social.

Las transformaciones ocurridas en el siglo que se fue, si acaso se trata de una cuestión sólo cronológica —para Occidente—, son demasiado evidentes como para pasar por alto que el tiempo y el espacio, ejes cardinales de la analítica de las ciencias sociales, ya no representan lo mismo ni tienen la misma consistencia de los tiempos en que escribieron los clásicos de la sociología y la antropología,¹ y de manera muy especial, para quienes nos

¹ Nos referimos en el caso de la antropología al formato de una disciplina que definía a su

preocupamos de explorar ideográficamente las redes en las cuales descansa la existencia cotidiana. Esto, porque una de las características de la modernidad o sobremodernidad es la reducción de la espaciación o temporalidad existente entre un fenómeno y otro como consecuencia del aceleramiento de la historia, que impide a los sujetos tener conciencia de los acontecimientos y redes de las cuales dependen sus vidas y, a veces, tal vez la mayor de las veces, hace irreconocible la relación entre pasado, presente y futuro.

En sus extremos, como cuestión primera, permite plantearnos si en una cultura que eligió una visión lineal de la historia, la economía y la vida personal,² en efecto, con una memoria debilitada o al menos cuestionada por el vértigo, es decir, sin valor presente de la experiencia como tiempo socialmente significado, puede haber fenómenos que aún dependan de investigaciones antropológicas bajo la lógica y concepción de una ciencia tradicionalmente preocupada por la continuidad, recurrencia y el cambio de las estructuras. Pero, como segunda cuestión, que esta teleología fue acompañada de una contradicción vital y oculta, ligada a una ciencia que buscó leyes inmutables fuera del espacio y tiempo reales, a las que esa experiencia del tiempo se resiste.

De modo que hablamos de los problemas de la unidad comunicativa en términos de la sincronía entre la producción de la información y la posibilidad de codificarla, de hiatos y fracturas que cuestionan la linealidad, pues la sobreaceleración en las mutaciones de una cultura pone "en peligro su propia existencia y la salud de los individuos que se hallan ubicados en ella", producto del envejecimiento de sus tradiciones (Duch, 2002:141). Y según la metáfora de Lluís Duch, consumimos más oxígeno del que podemos respirar (*Ibid.*). Mientras, otros como Giorgio Agamben (2001:7) creen que si hay alguna certeza en el mundo actual, será la "incapacidad de tener y transmitir experiencias", y, tal vez, agrega, éste debe ser "uno de los pocos datos que tenemos de sí [nosotros] mismos".

Entonces, paradójicamente, a pesar de la aceleración de la historia e inestabilidad y precariedad de los soportes de la existencia, hay apelaciones a elementos de significación y la memoria se instala como un lugar preponderante desde el cual las ciencias sociales perfilan y construyen su observatorio, en el cual se despliega su campo conceptual, actualizándose ella bajo distintas formas.

Así, por ejemplo, podemos observar coexistiendo memorias arqueológicas, míticas, documentales, declarativas, históricas, utópicas, de breves y largos plazos. Pero todas ellas están dispuestas para configurar una imagen de

objeto de estudio por la lejanía y la diferencia radical. En particular, para el paradigma evolucionista se trataba de conciliar esa experiencia de tiempo, equivalente a lejanía, con el esquema general de la evolución humana; o, más específicamente, como sentido histórico —en el caso de Taylor y Boas— de conjuntos funcionales de rasgos culturales, o la circulación de los mismos y la identificación en un esquema evolutivo.

² Experiencia transformada en filosofía por el Iluminismo.

la comunidad en la cual se enredan los intentos de oficialización de la misma (objetiva, distante, prestada, pragmática), así como una de experiencia vital (subjetiva, pasional, afectiva, emocional). Y a veces, en su juego, miradas como espacio de cristalización de campos de poder. Todorov sostiene: "las huellas de lo que ha existido son o bien suprimidas, o bien maquilladas y transformadas; las mentiras e invenciones ocupan el lugar de la realidad; se prohíbe la búsqueda y difusión de la verdad; cualquier medio es bueno para lograr este objetivo" (2000:12).

Por ejemplo, estas memorias dentro del marco de la investigación realizada en Chile en el Desierto de Atacama³ se presentan de la siguiente manera:

La *arqueológica* se encuentra asociada a la materialidad que esconden principalmente los basurales, cementerios y vestigios de antiguos asentamientos abandonados, convirtiendo los objetos de una tradición laboral especializada como la salitrera, y su colección, en simbólicos, al vehicular un conjunto de ideas sobre su propia historia, permitiendo que ésta se abra, interprete y reescriba. La *histórica*, asociada al recuerdo de ciertos eventos como la inauguración de un cine, la visita de un personaje ilustre,⁴ una catástrofe o la hazaña de un héroe cultural, los cuales confirman lo importante que ha sido cada comunidad. La *mítica*, asociada a la recreación y movilidad de ciertos sucesos de carácter *atemporal* que no encuentran ni tienen punto cero en los cuales anclar, en especial en lo referido a seres sobrenaturales que habitan ciertas zonas de la pampa. La *documental*, ligada a la producción de distintos periódicos, libros, pasquines y revistas diversas, muchos con formato de autoedición, que extraen historias misceláneas de publicaciones antiguas, realizan también entrevistas y recuperan algunas viejas fotografías, con lo cual construyen una imagen de la comunidad. Y, finalmente, una memoria *utópica*, para significar los sueños y ensoñaciones referidos al futuro como expresión paradisiaca y desiderativa, en la que se recupera cierta edad de oro, es decir, se descuelga el deseo de que todo vuelva a ser como antes, una preterización del futuro o vuelta a las mejores experiencias.

Sobre cualesquiera de estas perspectivas o entradas, hay de manera consciente o inconsciente una búsqueda deliberada de conexiones con un tiempo pretérito. Pero, lo importante aquí, es la constatación de un hecho indesmentible: hoy, por una parte, asistimos a un *boom* de los estudios de memoria; por otra, a una suerte de querrela donde se instala la acusación sobre una cultura con importantes dosis de *amnesia*, que se resiste o no puede recordar en medio de un presente presentificado.

Lo anterior debe ser comprendido en su exacta dimensión histórica: en un marco de desarrollo del capitalismo en el cual, por una parte, hay una

³ Proyecto FONDECYT No. 10101325: *Memoria e imaginación en María Elena, el último pueblo salitrero de Chile. Una visión desde la antropología*, investigación dirigida por el autor.

⁴ Por ejemplo, Fidel Castro y los presidentes de Chile: Gabriel González Videla y Salvador Allende.

insólita capacidad de almacenamiento a través de la digitalización de la información bajo distintos soportes, por cierto nunca conocida ni imaginada en la historia de la humanidad, y por otra, cambios en la temporalidad y movilidad de la información, misma que provoca saturación y escasas posibilidades de codificarla, tanto en el centro como en la periferia, en el norte y en el sur.

Entonces, aquí va una observación que debe destacarse con relación al tiempo en el cual se desarrolla la práctica antropológica y de las ciencias sociales: hay un profundo giro cultural, pues una visita a las décadas que nos preceden, en especial a las inmediatas a la posguerra, en Occidente se privilegió sobremanera el futuro, en afán de distanciamiento del trauma de lo que significó la Europa en ruinas y el holocausto:⁶ mientras, hoy en día observamos que la memoria, léase como pasado actualizado, se constituye en un enclave en expansión, como refugio compensatorio frente a la incertidumbre que despierta el futuro. En este sentido, si se constata una relación de inversión en la perspectiva de vida de una comunidad es también porque en ella hay más desconfianza sobre lo que está por venir, cuestión denunciada de manera temprana por los *sixties*, y donde la noción de *progreso* que alienta el sueño de la modernidad es puesta en juego.

Así, una reflexión relativa a nuevos paradigmas interpretativos o modos de plantearse los cambios no puede dejar de apelar o llamar la atención a cómo nuestro presente usa y abusa de nuestro pasado, y cómo configura y reconfigura nuestra memoria. Se trata, antes que nada, de un tópico en expansión.

De este modo, sobre este mapa, que algunos llamarán sin territorio, y sobre la constitución a partir de él de algunas formas y zonas de exploración del pasado, al menos debemos destacar tres enclaves donde la presencia de la memoria se vuelve preponderante:

a) El fracaso de los sueños del futuro, es decir, de toda la energía puesta por Occidente en la más expansiva de las imágenes del mundo, en la construcción de una historia lineal sustentada sobre la imagen del progreso.

b) El holocausto y sus distintas versiones regionales, como capítulo doloroso de la condición humana.

c) La musealización de la vida, como suerte de restauración historicista de algo que ya no está.

Estos tres ejes, sin temor a equivocarme, constituyen formas de apelación a la memoria con la que nuestro tiempo se está acostumbrando a vivir, y sobre la cual se abren caminos de exploración para una antropología

⁶ Esto no desconoce en absoluto que la matriz de la cultura occidental no haya tenido una orientación en la misma dirección, pues, de no ser así, no podría entenderse el valor de la utopía o el asignado a la idea de progreso.

que aún quiera resistirse a la linealidad con la cual muchos nos han pensado o hemos pensado nuestra existencia en el tercer, cuarto y, tal vez, quinto mundo.

La escena de la modernidad: la memoria del fracaso

Asumamos, la modernidad tiene poco respeto por su propio pasado y, en general, por cualquier estado social que podamos llamar premoderno en términos tecnológicos e institucionales, principales fuentes de evaluación y litigio con las cuales se establecen las distancias con el *salvaje*, es decir, el *otro*. Más bien, litiga de forma recurrente con él y lo estigmatiza. Por eso, si la historia tiene algún sentido, ésta ha de verse en el cambio y ruptura con el pasado, así como en el proceso permanente de quiebres o fragmentaciones en su seno. La modernidad demanda la emancipación humana, el deseo de mejorar la vida en sus espacios cotidianos, como expresión acumulativa del pensamiento y creatividad del espíritu libre; el dominio científico de la naturaleza, cuyo impacto debiera ser apreciado en el control de la escasez y en las fuerzas de la misma; formas de organización social y política liberadas del mito, la superstición, el poder despótico.

Cuando se tiene conciencia de la infinitud de las posibilidades de los nuevos procedimientos, esa infinitud cognoscitiva comienza a substituir la de Dios. Así, la nueva razón coincide con la razón instrumental. Y, en el siglo XIX, a partir de nuevos bríos que trae consigo el acelerado desarrollo de la ciencia y la tecnología, la noción de progreso adquiere una nueva consistencia, al fundar los rasgos y dominios más característicos de la modernidad, bajo el supuesto del advenimiento del bienestar humano, producto de la confianza en estas dimensiones (Rodríguez Torrent, 2000).

Recuérdese que el primero de mayo de 1851 se inaugura la gran exposición en el Hyde Park de Londres, donde se mostrarían todos los adelantos de la industria contemporánea. Para estos efectos se hizo construir, dentro de las 10 hectáreas del parque, un Palacio de Cristal con la forma de un gran invernadero. Con 70 mil metros cuadrados de construcción, este palacio contaba con nada menos que 300 mil hojas de vidrio y cinco mil columnas y cercos de hierro. Por supuesto que a este verdadero festín de novedades no faltaron la realeza, el clero, la aristocracia, los discursos y el aleluya de Haendel. Más de 500 mil personas se dieron cita en el lugar para admirar las nuevas maravillas de la ciencia y la tecnología (*Ibid.*).

La feria lo que hace es apresar para la audiencia aquello que parecía incontenible: el triunfo de la sabiduría y la persistencia humanas, expresado en objetos y logros diversos a favor del bienestar: el vapor, el ferrocarril, la comunicación telegráfica, los bergantines a vapor, la iluminación de las calles, las bañeras y las estufas de gas. Entonces, aquí el primer retorno. La *memoria del fracaso* puede ser puesta en escena en la imagen del Titanic.

El trasatlántico era imbatible y el iceberg con el cual se estrella derrumba toda la sabiduría, certezas y expectativas puestas en él, como expresión de sueño y proyecto infinito. Pero, además, de manera metafórica, todos, desde el más conspicuo aristócrata que gozaba de la música y el baile en sus salones, el calderero que no veía la luz del día, hasta el pasajero con el boleto más barato, observaron lo que no estaba en el imaginario de la modernidad: la derrota de su proyecto.

El progreso como razón de ser de la vida de Occidente, como opción ilimitada de una sociedad, se toma de la mano con la desconfianza. En este sentido, lo más claro se ubica en el ámbito de la ciencia, con todas sus incertidumbres, así como en las aplicaciones tecnológicas y sus efectos nocivos sobre la naturaleza. Con respecto al Estado, tanto en el rol que cumple en la actualidad a partir de su jibarización, como en su incapacidad de proteger de modo total a los ciudadanos y brindar condiciones adecuadas para hacer la vida. Y, en la debilitada imagen de Dios, más que nada de la Iglesia, donde la relación con el Supremo se privatiza, se vuelve más intimista y sin mediadores terrenales. De ahí, la explicación de tanto libro de autoayuda o de algunos antropólogos y antropólogas que en sus tarjetas de visita y presentación hoy se muestran con una nueva especialidad: ser *Terapeutas Holísticos*, un reflejo más dentro de esta posibilidad de ser hombres y mujeres de varios siglos.

Cierto, la pretensión es mayúscula, algo así como un nuevo chamán capaz de descifrar no las claves cósmicas, sino reencontrar cierto andar perdido por esta sociedad en este viaje al infinito. Plantas medicinales distanciadas de la farmacopea alópata; antropólogos filósofos sustitutos del terapeuta; antropólogos iniciadores en el conocimiento de tradiciones antiquísimas que también develan misterios como suerte de alquimismo, son sólo algunas de las opciones de estos nuevos roles o intentos para generar sabiduría profunda contraria al presente fugaz y sus promesas. El pasado, entonces, se vuelve camino y refugio.

En este marco, algunos de los discursos de la memoria alcanzan su consistencia, y el recuerdo —como señala Lacan— que se corresponde con la huella de una ausencia, si no es conocida o reencontrada, puede también ser inventada. De modo que nos abrimos necesariamente hacia el pasado con el cual litigamos desde la modernidad.

Los tópicos de este *Ars memoriae* se estructuran de manera diversa y compleja, tienen una geografía múltiple. Sin futuro, la narrativa de la memoria ofrecerá variadas entradas, distinta profundidad, alcances más o menos generales, o se llenará de particularismos locales. Así, surgen memorias étnicas, de género, sexuales, laborales, ambientalistas, patrimoniales, restauradoras, de derechos humanos, pasados nacionales —entre otras—, y muchas de ellas ligadas o conducentes a procesos de democratización. También, de la mano del New Age, la medicina tibetana, la meditación tranta y el feng shui.

Holocaustos

Nadie discute que estamos arrojados a un consumo vertiginoso de información que impide mantener una estrecha relación con nuestras creaciones del pasado, es decir, con aquellos íconos y eventos a los cuales se ligan los actos recordatorios, aunque, sabemos, el marco de la memoria es el de la experiencia de la vida cotidiana, pues todo, de alguna manera, pertenece al pasado.

Lo paradójico es que, analíticamente, y sobre la base de dos procesos contrarios, encontramos que así como por una parte puede haber un control absoluto de la memoria (al modo de los regímenes totalitarios), es decir, supresión de la información contraria a las necesidades de la contingencia y al uso del poder, por otra, puede reconocerse una cierta superabundancia de la información, la cual también conduce a los mismos efectos: los olvidos de todo lo constitutivo de nuestras auténticas huellas por las que han transitado la convivencia y el mundo material y simbólico de una comunidad. Siendo así, perfectamente este olvido se mueve entre la seducción del instante —por sobreabundancia— y la destrucción o eliminación de lo considerado disruptivo en cuanto permita recordar, al inaugurar una nueva época, algo así como una quema de libros del emperador, al modo borgeano.

Por lo señalado, no es fácil instalar una perspectiva de la antropología de la memoria sin apelar al olvido, a las formas que éste adquiere y la función que cumple en una sociedad. No es fácil tampoco responderse si en una sociedad del vértigo y la sobreabundancia hay espacio para la antropología, preocupada por la recurrencia de las estructuras y formas.

Por tanto, si existe algo que podamos llamar memoria, ésta no es ni el acto recordatorio absoluto, al modo de Funes, en su lecho de Fray Bentos (del nuevo Borges), ni la supresión total generada desde algún anclaje totalitario, pues esta última modalidad implica, de manera necesaria, un proceso de selección de contenidos, en cuanto requiere ser completo, congruente y explicativo, es decir, cerrado sobre sí mismo. En todo caso, esta selección comporta siempre cierta negación (selección-discriminación) tanto de los tangibles como de los intangibles y, es por ello, que la lucha por la memoria, por difundir y expresar en el presente ciertas huellas por las cuales ha transitado la vida colectiva, no debería estar en la oficialización de cierta memoria, aun cuando ésta sea alternativa, sino en el allanamiento de las posibilidades de búsqueda de varias lecturas posibles acerca del evento mimético.

Es necesario encarar estas dos entradas. La de la oficialización y la de la lectura mutable de los eventos, en la medida en que el lenguaje modeliza estas opciones. En el primer caso, desde la historia, y también la contrahistoria, se configura un relato único, con sus omisiones y exaltaciones, construcciones y deconstrucciones, recuerdos y olvidos; a fin de

cuentas, forma archivística que no puede ser considerada inocente. En el segundo caso, desde la experiencia, la narración y el testimonio, los eventos se convierten en memoria plural y múltiple, mutable e inagotable, inventando nuevas variables e indicadores para ofrecer sus caminos de lectura: siempre litigan con la historia y la contrahistoria, por lo cual el trabajo etnográfico conduce a la democratización de las fuentes, otorgando voz a quienes normalmente no la tienen.

Sobre lo señalado, vale la pena exaltar la diferencia establecida por Ricoeur (2002:26 y 27) entre testimonio y documento, o Todorov (2000), entre memoria literal y memoria ejemplar, quienes con distintas adjetivaciones apuntan cómo en el caso de la primera forma de memoria testimonial o literal, el presente se somete al pasado y, en el segundo caso, documental o ejemplar, el pasado se somete al presente. Lo importante aquí es que, por una parte, la distinción conduce a la afirmación de lo vivido, a un "yo testifical" como experiencia de vida, la cual puede ser cotejada y compartida con otros testimonios proclives a densificar el caudal de información, lo que vuelve el testimonio irremplazable, además, apela al acto de confianza de quien recoge el testimonio, y por otra, se da paso a la historia, en la medida en que el documento se vuelve "una memoria colectiva archivada" (Ricoeur, 2002:27) y selectiva, lo cual obliga a preguntarse cómo se vive lo ausente.

La presencia del pasado, como acto de memoria, implica la reescritura del mismo en la medida en que comporta ciertas dosis de olvido. Por consiguiente, se trata, de modo necesario, de un proceso selectivo que entraña distintos acentos y diversos olvidos, los cuales coyunturalmente, en un espacio de mayor tolerancia y respeto del "otro", pueden ser consensuados o reconocidos en algunos de sus puntos. Pero, también, olvidar corresponde de manera muy clara a un orden donde se conjuga un determinado *saber* y *hacer*. El *saber* corresponde al horizonte de la continuidad y la tradición como socialización de la experiencia de una forma que los hombres y mujeres se han dado en el tiempo. El *hacer* refiere un deber, una cierta omisión, una cierta acción. Por tanto, se nos ofrecen dos planos de análisis: el del individuo, el que olvida una cuestión que puede resultar más o menos fundamental, y lo olvidado, el contenido específico que podría tener su lugar en el presente.

Sin embargo, este ejercicio de selección y recuperación en el cual se sustenta la memoria, como señala Todorov (2000), no nos habla sobre cuál será su "uso": de su uso dependerá la historia a la cual podemos quedar encadenados o a un cierto futuro al cual se puede o se quiere aspirar, o se nos quiere hacer mirar colectivamente, o en el cual queremos estar instalados desde este pasado recuperado. Sólo que, a veces, como sostiene Pilar Calveiro (2001:18), "la realidad es más trágica, más espantosa que cualquier cosa imaginable o verbalizable; para mostrarla no hay palabra

Las cifras de la ignominia pueden variar. Pero, se trata de hombres y mujeres, padres, madres e hijos de carne y hueso, de historias únicas, aun en la hora más dolorosa. Por eso, la cuantificación es deshumanización de la experiencia y la subjetividad que implica el paso por los centros de tortura, los campos de concentración y los mecanismos de desaparición, y, en este sentido, habrá que concederle la razón a Todorov cuando sostiene: "un muerto es una tristeza" y un millón de muertos es "sólo información" (1993:189).

Esas manos que han sostenido la imagen del desaparecido y también han gritado esos crímenes en todos los foros internacionales quieren recuperar la memoria. Por ello, han recorrido todos los sitios donde se torturó y asesinó para clavar las estacas del pasado, formando una red de lugares hasta establecer una toponimia; un camino donde la vida y la muerte se entrecruzan, pues el recuerdo necesita de una expresión espacial. Donde hubo grito y humillación, un jardín de rosas invita al soliloquio: el silencio se vuelve dulce como una plegaria. De este modo, todo arte de la memoria se funda en la construcción de un sistema de lugares e imágenes (Candeau, 2002:37), y los centros de tortura y desaparición han sido recuperados para retener lo que se quiso olvidar. Una sociedad consciente de sí y asumida en sus horrores, no cesará en que lo opaco se vuelva transparente.

Estos relatos e imágenes sostenidas ya por 30 años confrontan las humanidades de víctimas y victimarios, transitan entre la vida y la muerte. El testigo, el que habla desde su subjetividad, va y viene sobre el tiempo, habla de los vivos y los muertos y, lo importante, su testimonio se resiste a la literalidad: por sobre todo, se abre a una forma de discurso renovado e inagotable. La fuerza del nunca más reside en la irreducción, inclusive frente a la contrahistoria.

Aunque el dolor no se extingue, la paz queda testimoniada en un existen. Tras 30 años de dolor, y aunque pasen mil años por este sitio —como dice "el vate"—, "no borrarán la sangre de los que aquí cayeron. Es aquí, por ejemplo, donde uno puede observar la densidad y profundidad que puede alcanzar la memoria, en especial lo que pasa con el pueblo judío. Wiesel recuerda: "la memoria se halla indisolublemente unida a la identidad, de modo que las dos se sustentan mutuamente. Negarla equivale a tomar el partido de la muerte y del enemigo. Digámoslo una vez más: olvidar a los muertos es matarlos de nuevo; es negar la vida que ellos vivieron, la esperanza que les [sic] sostenía, la fe que los animaba" (2002:12).

Por cierto, todos los actos de reminiscencia y recordatorios comparten una notable virtud: son antitotalitarios, se resisten a la oficialización, reclaman particularismos. Y una antropología comprometida con la dignidad, aquella que dio paso a la *Carta de los Derechos Humanos* con su ante-

* Pablo Neruda.

proyecto en 1947, no puede más que abrir espacios para que el hombre recupere sus títulos de inocencia.

Musealización

Existe una distinción antropológica básica entre sociedades orales y de la escritura. Entre ellas, por ejemplo, el pasado no tiene el mismo valor. Para las primeras, el pasado se expresa en su uso presente en cuanto determina el horizonte de la vida cotidiana. Mientras que, en las sociedades de la escritura, el pasado se inicia con la copia y la reiteración, determinada fundamentalmente por el valor que le otorgan los trabajos escolares.

En este contexto quiero hacer notar dos experiencias que demuestran cómo la vida se puede "musealizar", en cuanto la escritura o la racionalidad que esconde la palabra antropológica puede crear teatros y verosímiles de apropiación por parte de las comunidades que no están asociadas a la materialidad necesariamente, sino generan espacios simbólicos.

La primera se relaciona con la experiencia referida por un arqueólogo chileno, cuya reputación fue considerada importante para la realización de ciertos documentales, en los cuales lo que se buscaba era la exaltación de ciertos rituales que pudiéramos considerar exóticos para ser presentados en la televisión. La cuestión, una vez en terreno, era mostrar de manera didáctica —a una audiencia masiva— un rito, consistente en que en una comunidad, todos los años, en vísperas del día de difuntos y de todos los santos, la población se dirigía al cementerio, a las tumbas de sus deudos y, luego, procedían a abrir las urnas desde donde sacaban los esqueletos de sus familiares, los cuales eran prolijamente lavados.

Lo que quiero recuperar no es el rito en sí, sino cómo la pregunta ingenua se esbozó rápidamente: ¿Por qué —interrogó mi compañero— se realiza esta ceremonia? ¿Por qué lavan estos huesos cada año? Lo increíble fue la respuesta de la mujer interrogada. Ésta se constituyó como contrapregunta, señalando: ¿Usted, no ha leído a tal antropólogo? A lo cual agregó: Lea su libro, ahí cuentan nuestras vidas.

La segunda resulta de la experiencia vivida por este investigador y algunos colegas mexicanos, a partir de la invitación extendida por una universidad regional, en el sur de Chile, para diseñar un proyecto transdisciplinario de investigación y desarrollo de la cuenca de un maravilloso lago. La zona es indígena en su ocupación inicial; pero también es ganadera, forestal y, sobre todo, turística, en términos estacionales. Lo más importante no fue el diseño del proyecto, sino la preocupación de los organizadores por la incorporación de una autoridad étnica, el cacique de la cuenca, máxima autoridad mapuche, quien legitimaría la futura intervención. Éste manifestó en varias ocasiones, con el respeto y la prudencia que en general lo hacen las sociedades orales, que los antropólogos y ar-

queólogos le señalaran cuáles eran los sitios sagrados del lago para realizar sus ritos, pues se encontraban en las tierras de cultivo innumerables fragmentos de cerámica que delataban la temprana ocupación de su pueblo. Todo esto, siempre acompañado de un camarógrafo que parecía un verdadero *paparazzi*, atento a cualquier diálogo de la misión científica.

Después de esta experiencia hube de hacerme preguntas durante varios días, y, por supuesto, me sirvió de material para desarrollar mi cátedra en la universidad. En definitiva, los antropólogos ¿participamos de una metamorfosis del rol en el que debe abrir rutas de esta naturaleza? ¿Debemos ayudar a la reinención de la tradición y la historia? ¿Inventar historias que los otros quieren oír? A pesar de lo difícil que resulta hoy hacer antropología y arqueología en tierras étnicas, y que ya hay una o más generaciones de arqueólogos y antropólogos étnicos, la relación que podamos mantener con estas comunidades ¿estará marcada por la identificación por nuestra parte de sitios de naturaleza sagrada, para que ellos fabulen sobre lo que ya no tiene continuidad?

No me referiré en este punto a la intervención urbana, al reciclaje y recuperación de barrios para ser presentados como zonas típicas, ni a la cantidad de museos inaugurados en Europa todos los años. Esto, digamos de paso, sólo corresponde a una expresión más del poco presente con el cual contamos, a lo que conduce la obsolescencia.

Creo, y sin temor a equivocarme, que estamos asistiendo a un mercado de la memoria y, en algunos casos, ojalá la identificación antropológica de objetos y cuestiones de orden simbólico sea lo más antigua posible, ya que asegura un *plus* de tipo mayor, pues se vuelve más económico que simbólico. Pero esta relación de demanda sobre la comunidad científica permite la cristalización de otro eje, en la medida en que permite a las comunidades litigar sobre tierras y sus recursos que, en su relación con el Estado nacional, han sido usurpadas. Así, surge lo sagrado como lugar de derecho, aunque internamente siempre lo ha sido.

Con certeza, el sostén de este mercado de memoria se ubica en la transformación de esa temporalidad, en la medida en que la tecnología, las nuevas comunicaciones y la rapidez de los desplazamientos de carácter global se intersectan de manera tal, que provocan una sensación de vacío y obsolescencia. Por eso, hoy más que nunca, el presente es el presente. Es un presente expansivo, en avance permanente, que incorpora al pasado y al futuro de manera sincrónica, pero, curiosa o paradójicamente, ante todo, débil en su justificación y en proporcionar identidad y estabilidad a nuestra vida. En su extremo, en las grandes ciudades y fábricas, "el tiempo puntual en fuga sería el único tiempo humano" (Agamben, 2001:140).

Dentro de las estructuras presentes del capitalismo, la musealización de la vida se transforma en un elemento clave. De manera clara, existe una cierta digitalización de la vida pasada; nos llenamos de páginas *web* con fotografías de otros tiempos, las cuales después son divulgadas masivamente

a través de periódicos de circulación local y regional. Entonces, el pasado se recicla comercialmente y no cuesta hablar del *pasado nuevo presente*.

Lo anterior, esta paradoja de la expansión y el achicamiento, puede conducir a una cuestión que no podemos sino catalogar de muy ingenua —si acaso las esperanzas siguen puestas en la modernización— en la medida en que la industria, dentro de los límites del capitalismo, precisamente, si hay algo que la caracteriza, es que no ofrece estabilidad. Entonces, ¿hasta dónde y cuándo una musealización del pasado puede permanecer sin ser reinventada? En una musealización de este tipo, siempre dentro de los límites de lo cual estamos hablando, no tiene lugar la estabilidad.

Por otra parte, debemos afirmar de modo categórico que la musealización de la vida está dando cuenta de la pérdida efectiva de lo que pudiéramos llamar tradiciones vivas. Tenemos un presente obsesionado por el pasado, pues toda la innovación científica y tecnológica goza de una intensa obsolescencia de los objetos y las creaciones, por lo cual la expansión cronológica es inmediata, y la avanzada o la vanguardia que conocimos en el pasado no pueden aquilatar un *status* de reconocimiento que pueda proyectarse, aun de manera mínima. Por eso, la memoria, ante todo, se convierte en un bastión que intenta detener el tiempo; es, además, compensatoria y se deposita confianza en ella frente a este presente continuo.

Sin embargo, a pesar de la paradoja, sí hay algo que podemos rescatar: el presente se comienza a volver más entrópico dentro de este mercado de la memoria, lo cual puede dar inicio a una cultura que enmarque una nueva imagen de nosotros mismos para dar consistencia a lugares y sucesos, aun cuando sus fundamentos sean, en algunos casos, pura ficción.

Por lo anterior, la entropía se constituye en la posibilidad de entablar nuevos diálogos que el presente excluyó.

Corolario

Si aceptamos estas líneas argumentativas se presenta la posibilidad para explorar un reclamo: un sentido y un lugar para el tiempo y la memoria. Sólo que este reclamo tiene su anclaje no en la prehistoria, sino en la modernidad.

Ahí se ubica la experiencia sombría de nuestro tiempo. Nuestras razones antropológicas no pueden moverse fuera de una consideración de las nuevas categorías tempo-espaciales. Sabemos, no hay lazos estables y cultura del arraigo como quisiéramos. Recuérdese sólo la temprana denuncia de Simmel (1986), cuando le pierde las pistas a la ciudad en el momento en que ésta comienza a crecer y se vuelve sin tiempo regular y experiencia de la continuidad entre el pasado, presente y futuro.

Para cerrar estas reflexiones en torno a la memoria y su relación con la desconfianza, obsolescencia moderna, genocidios, crímenes contra la humanidad y la musealización de la vida y la experiencia, quisiera señalar

dos cosas que, creo, impactan de manera directa en una posible lectura de la memoria (como recuerdo y olvido) y la topofilia (los lugares y su filiación). Por una parte, la memoria siempre está sujeta a reconstrucción, reconsideración y, por qué no decir, negociación, en la perspectiva de la confrontación entre la subjetividad que ella implica y la construcción histórica, es decir, entre las lecturas particulares y las estrategias totalizadoras de legitimación, y, por otra, la memoria, en especial para la antropología, siempre expresa una tentación: descuelga un cierto romanticismo en la medida en la cual invoca a la comunidad, la cercanía, la identidad, la nostalgia, la idealización, cierta edad de oro, lo auténtico, lo perdido o lo que está desapareciendo, o arrastra preguntas contrafactuales, al modo de un *¿qué hubiera sucedido si...?*

Si contraponemos historia y memoria siempre el camino se estrecha. La tentación romántica se vuelve más inmediata, los procesos de selección de memoria pueden ser más finos, y los olvidos ser más agudos y precisos. Tal vez, con esta operación, "la noche es el único tren que puede llegar a este pueblo" (Teillier, 1968:52), pues "la decisión sobre qué recordar y qué borrar es cada vez más una apuesta en los conflictos entre distintas estrategias de legitimación" (Montesperelli, 2005:45).

Por ello, no hay que ir demasiado lejos para observar que cuando hablamos de memoria e identidad debemos referirnos a un discurso organizado sobre la base de eventos y sentimientos colectivos, que implican una conciliación de interés por el recuerdo y la experiencia, los cuales se transforman en huellas orientadoras para la comunidad. Así se fortalece y alcanza visibilidad la clásica relación nosotros-otros, que alude a las diferencias que Michael Ignatieff (1999) llamará "menor", en el entendido de que las diferencias significativas se dan en el plano de la individualidad, pero serán subsumidas a partir de una mirada generalizadora y estigmatizadora sobre pueblos, etnias o segmentos sociales.⁷

Es necesario despejar la autoafirmación narcisista, y en su extremo radical, perversa, que no distingue la individualidad y subsume la diferencia en el grupo, pues sostener el prejuicio que construye en parte el universo de las diferencias sólo es posible sobre la anulación del individuo como persona y de no concebirse a sí mismo como tal, al dar paso a la lectura colectiva por sobre la personal. Por ello, el Nobel Elie Wiesel, clamando por el valor y dignidad de la diversidad e identidad, indica que si algunos pudiesen olvidar de verdad las razones de sus odios ancestrales, probablemente estaría mejor nuestro planeta (2002:11).

Entonces, recordar, tanto para efectos de autoafirmación como de diferenciación, siempre será un camino para reconocer la pertenencia de los miembros de una comunidad a un universo simbólico, donde la comunica-

⁷ Se entiende que no hay diferencias entre los grupos a nivel de la inteligencia o capacidades cognitivas, tanto en el universo de lo étnico, género o perfiles raciales. Las variaciones se dan entre individuos particulares al interior de estos grupos.

ción y la interacción darán admisibilidad a un verosímil que ancla en objetos y eventos que tienen significación social. Y la memoria colectiva, la experiencia temporal consolidada, se corresponde con una cierta toma de la palabra desde el presente, la cual habla de denominadores comunes y manifiesta siempre olvidos por operaciones historiográficas o por agotamiento de los efectos sociales que determinados recuerdos tengan.

La memoria o el deseo de ser distinto, ser otro o identificarse, sigue vigente y, en algunos casos, la sociedad civil con grados distintos de organización y alentada por el interés del poder presente, o presionada por coyunturas específicas, puede acordarse con fuerza de quiénes somos, de dónde venimos y quiénes queremos ser. En particular, a través del registro oral la antropología puede ayudar a dar la palabra a quienes normalmente no la tienen.

De este modo, en medio de relatos entrecruzados que hablan del fin de las identidades y estas manifestaciones efectivas de asentamiento de las mismas, con fuerzas arcaicas y recientes, con recreaciones y fabulaciones, con procesos que se silencian y activan, con autoimágenes que se opacan o se vuelven protagónicas, desde el punto de vista cultural podremos observar plena vigencia temática y teórica para los imaginarios y la memoria, es decir, para aquello que estructura una matriz de sentido propio de los estudios antropológicos, sociológicos y de la psicología social. Las identidades, aun cuando se reestructuren de manera acelerada y en muchos casos pueda observarse cierta balcanización de las mismas, todavía son un componente fundamental en las dinámicas sociales, culturales, políticas y económicas en el interior de los Estados nacionales y en distintas regiones del mundo. Por ello, no se puede desconocer que siempre existen procesos legitimadores que implican una cierta definición de realidad y un autoconcepto con más o menos visibilidad social.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio (2001), *Infancia e Historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- APPADURAI, Arjun (2001), *La modernidad desbocada. Dimensiones culturales de la globalización*, Argentina, Ediciones Trilce/Fondo de Cultura Económica.
- BORGES, Jorge Luis (2000), "Funes el memorioso", en *Obras Completas*, Barcelona, EMECE Editores, tomo I.
- _____ (2000), "El emperador y los libros", en *Obras Completas*, Barcelona, EMECE Editores, tomo II.
- CALVEIRO, Pilar (2001), *Desapariciones. Memoria y desmemoria de los campos de concentración argentinos*, México, Taurus.

- CANDEAU, Joël (2002), *Antropología de la memoria*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- DUCH, Lluís (2002), *Antropología de la vida cotidiana*, Madrid, Editorial Trotta.
- FOUCAULT, Michel (1995), *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI.
- IGNATIEFF, Michael (1999), *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*, Madrid, Taurus.
- LE GOFF, Jacques (2001), *Pensar la Historia. Modernidad, presente, progreso*, Barcelona, Paidós.
- LÉVI-STRAUSS (1987), "Entrevista. Realizada por José Luis Castiñeira de Dios", en *Revista Fin de Siglo*, Buenos Aires, núm. 2, agosto.
- MONTESPERELLI, Paolo (2005), *Sociología de la memoria*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- ROSALDO, Renato (1989), *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Boston, Massachusetts, Beacon Press.
- RICOEUR, Paul (2002), "Definición de la memoria desde un punto de vista filosófico", en *¿Por qué recordar?*, Barcelona, Academia Universal de las Culturas, edición preparada por Françoise Barret-Ducrocq.
- RODRÍGUEZ TORRENT, Juan Carlos (2000), *Educación y Comunidad*, Valparaíso, Chile, Dirección de Programas Especiales, Universidad de Playa Ancha.
- SIMMEL, Georg (1986), *El individuo y la libertad. Ensayo de crítica de la cultura*, España, Ediciones Península.
- TEILLIER, Jorge (1968), "Andenes", en *De muertes y maravillas*, Santiago, Chile, Editorial Universitaria.
- TODOROV, Tzvetan (1993), *Frente al límite*, México, Siglo XXI.
- _____ (2000), *Los abusos de la memoria*, España, Paidós.
- WIESEL, Elie (2002), "Prefacio", en *¿Por qué recordar?*, Barcelona, Academia Universal de las Culturas, edición preparada por Françoise Barret-Ducrocq.