



010811  
4

**Universidad Nacional Autónoma de México**  
**Instituto de Investigaciones Antropológicas**

**Tesis doctoral en antropología**

**“El don del habitar: etnología de la memoria y el olvido”**

**Rossana Cassigoli Salamon**  
**Ciudad Universitaria, Diciembre de 2003**

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedico este trabajo a mis  
padres Magda y  
Armando, por su talento  
y amorosidad.

A los brillos de mi alma:  
Pablo, Diego y Emiliano.  
A Patricia Requena de  
Chile, por lo  
inconmensurable.

A las personas que me  
ayudaron a sobrevivir en  
México.

A las que me  
abandonaron por haber  
sido mis mejores  
maestros.

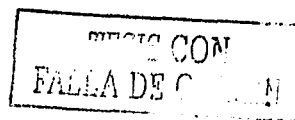
TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

No apropiarse del tema expropiando su intimidad con una verdad dictada desde afuera. No reducirlo, observar, y no temer a la descripción:

“Tengo siempre la impresión de que basta nombrar algo para que exista. Su ser lo mostrará por sí solo, con sus hechos. Supongo que por eso, cuando abordo una descripción se me antoja que las palabras pierden su valor, que se diluyen en la punta de la pluma ¿Y cómo llenar un libro sin descripciones?... Me parece que todo lo que existe, actúa.”

Yorgos Seferis

*Seis noches en la Acrópolis.*



## Índice:

Presentación

Prólogo

Capítulo uno. Memoria del espíritu

1. Las imágenes selectivas del pasado
2. La condenación de la memoria
3. La alegoría y la *métis* griega
4. La memoria del alma
5. La memoria blanqueada

Capítulo dos. Memoria de la conciencia

1. Presencia de la memoria en los orígenes de la reflexión etnológica
2. La simbolización del tiempo y el espacio
3. La memoria en la tradición de la historia Francesa
4. La impronta de la memoria en la etnología contemporánea
5. El sentido de lo oral y la práctica moderna de la escritura

Capítulo tres. La memoria de la casa: práctica, conciencia y arte de habitar

1. Apuntes para una etnología de la casa humana

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

2. La *arkhé*, el comienzo
3. Memoria del gregarismo: origen y domesticidad
4. Los dioses *lares*
5. El *ser* domiciliado
6. La ciudad, la calle, la casa, topos privilegiados del habitar
7. El habitus: memoria del sentido práctico o la casa en el cuerpo (Michel de Certeau lee a Bourdieu)
8. En la morada de Levinas: dulzura, recogimiento, inquietud
9. Símbolos de la intimidad y feminización de la casa
9. El impulso edificador: arquitectos y albañiles prodigiosos

Bibliografía

TESIS CON  
FOLIA DE ORIGEN

## Presentación

La motivación primordial de esta tesis es propiciar un pensamiento antropológico abierto hacia un hacer transformador de la memoria inscrita en el horizonte contemporáneo de nuestra especie. Un pensamiento que reúna diversos métodos y disciplinas y que conduzca a develar, como escribió alguna vez Claude Levi Strauss, los secretos resortes que mueven a este huésped, presente sin haber sido invitado a nuestros debates: el espíritu humano. En el primer capítulo procuré justamente investigar una memoria del espíritu que habita en la filosofía. Escogí algunas ideas filosóficas desarrolladas durante los dos últimos siglos sobre la naturaleza y necesidad histórica de la memoria y el olvido y de cuya fuente la antropología ha bebido.

En el segundo capítulo he abordado una memoria de la conciencia que es la historia. Antropólogos e historiadores alineados en una misma búsqueda intelectual y los grandes hitos al interior de una historia de la memoria. Antropólogos e historiadores que han deseado igualmente comprender la relación del presente con el pasado y la memoria, guardando una proximidad que corresponde a la naturaleza de su vocación: la reconstrucción e interpretación del existir gregario en el tiempo y el espacio; la aprehensión de una sociedad en su devenir y su presente. Los historiadores de fines del siglo XX se sintieron movidos a pensar una *historia del presente*; algo inherente a la reflexión de historiadores definidos por excelencia como “especialistas del tiempo”.<sup>1</sup> La definición de una *historia del presente*<sup>2</sup>, implica una conversión de la mirada que en sí misma se ha transformado en un objeto de interés antropológico.

El renacimiento de la idea de la contemporaneidad ha servido para trasponer la condena de una antropología destinada a desaparecer cuando todas las sociedades

<sup>1</sup> Marc Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, p 13.

<sup>2</sup> Al llevar a cabo una “historia de segundo grado”, la historia de la historia definirá las condiciones para una “historia del presente”.

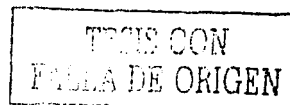
TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

“entraran en la historia”; en una *historia del presente* ya no explicada por el pasado, sino por el presente mismo que guía una o varias lecturas del pasado. Un tema crucial del segundo capítulo es el curso de la memoria que se vale de la voz y la palabra escrita, y que imprime su sello en un trayecto civilizatorio: el tiempo histórico de la oralidad y la escritura y su condición de formas arquetípicas de creación cultural. Todo el tema del pasaje de una memoria oral a una memoria escrita se ha vuelto huidizo para la historia y la antropología. En la segunda mitad del siglo veinte los avances en la definición del espacio y el tiempo, han ido conduciendo al investigador hacia las formas de control de la escritura como tecnología.

En el tercer capítulo ha intentado investigar como la memoria se reproduce en la práctica del habitar. Abordo una memoria donde el espíritu y la conciencia se funden para alojarse en el cuerpo; donde ella vive literalmente "encarnada" en el habitus. Me interesó llevar a cabo una suerte de etnografía de la casa, la morada o domicilio, asignándoles a cada uno de estos vocablos un matiz diferente. La casa representa la familia, el microcosmos donde se expresa el patrimonio, la herencia y la edificación; la morada el lugar del recogimiento y lo íntimo, es decir la familiaridad y la dulzura levinasiana. El hogar simboliza la domesticidad. El domicilio manifiesta la simbolización que hacemos de un lugar desde el cual podemos expandir nuestra socialidad y civilidad, las formas culturales, humanas, que adquiere el instinto gregario.

He valorado el método como un camino y la necesidad de practicar una *heterodoxia*, pero regida por reglas de armonía. Más que orientado a desarrollar una argumentación teórica, argumentativa o de carácter científico- probativo, el estilo de este trabajo es expresivo pues su propósito es sólo el de abrir espacios de reflexión proyectados al presente. Espacios meditativos que ayuden al espíritu humano en su afán por recobrar una dimensión ética del pensamiento<sup>3</sup>. Para qué pontificar en un mundo secularizado o desencantado de la *verdad* y la *pureza*. Las teorías de la complejidad y el *retorno perplejo*

<sup>3</sup> Se encuentra en la obra de John Dewey "la sucinta y escalofriante doctrina de que el pensamiento es conducta". La razón por la cual el pesar es serio es porque éste es un acto social. Ver Clifford Geertz, "El pensar en cuanto acto moral: las dimensiones éticas del trabajo antropológico de campo en los nuevos estados" en: *Los usos de la diversidad*.





hacia las ciencias naturales han mostrado otra vez un sentimiento de incomplitud en el ser humano, su imposibilidad de totalidad.

Aquí se trata de una reflexión sobre autores, sobre ideas. Las fuentes que escogí poseen una enorme riqueza y son de diversa procedencia. Lo que tienen en común es su fuerza de retorno hacia una "originariedad" y en general, el tratamiento de la memoria como una facultad del alma. Se trata de un pensamiento orientado a la búsqueda de una experiencia común que haga posible la reunión espiritual de lo humano, comprendiendo lo espiritual como desarrollo de la conciencia. Los autores que escogí practican la hermenéutica, que no es más que la comprensión desde el recuerdo de los orígenes. Finalmente, se ha dicho que todo conocimiento se enlaza con una biografía. Se trata de admitir una circunstancia de vida que llevó a elegir un tema, un camino y a escribir. En este sentido el trabajo que entrego es enteramente testimonial y no encierra misterio de un ministerio. Se trata no de relatar la propia vivencia, sino de elevar la impronta de una historia privada hacia su universalidad. Cuando comprendemos que los autores escriben desde un lugar peculiar e irrepetible del universo, posesionados de un estilo personal de mostrar el lenguaje y colocarse a sí mismos en la acción de narrar, para el lector que soy, las palabras escritas se tornan relevantes. Su belleza por ejemplo, que radica en la fuerza evocadora que las impulsa, y en su atributo de reunir abundante experiencia humana en el hueco de una breve imagen acústica. Que la palabra sea sabia, lacerante, perspicaz; que sea capaz de engañar y develar, que ese es su cometido.

TEJIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## Prólogo

### Uno. El *habitus* o memoria que reproduce el habitar.

El sentido de este escrito es divulgar los avances de una investigación sobre una memoria<sup>4</sup> que se aloja en los intersticios casi invisibles de la vida en común. Y mostrar la presencia nada inocua de esta memoria en el interior de una *familiaridad* que se practica al interior de una *morada*, edificación alrededor y en cuyo centro se mora, y que parece reflejar el don humano de la memoria que es justamente reproducir el *habitar*. Memoria, morada, familiaridad, son palabras que poseen la cualidad de resonar y actuar como símbolos, por su vocación de ordenar la experiencia esencial de la especie humana: las preferencias comunes, colectivas y personales, de la memoria y el olvido. La continuidad de una memoria de especie se nos manifiesta en forma de una herencia que pervive en los hábitos humanos, distribuida en las huellas sin discurso que dejan como estelas en el aire, las prácticas e interacciones íntimas que configuran la experiencia.

¿Será posible escenificar esta idea de memoria atávica en un *relato*<sup>5</sup> sobre la morada, la misteriosa casa humana que figura desde las primeras ilustraciones que plasman nuestras manos?. ¿Cómo describir la incidencia de los recuerdos ocultos, ensombrecidos o puestos en

<sup>4</sup> El espesor y los múltiples significados del vocablo *memoria* a raíz de su dimensión cosmológica y atávica, la vastedad de sentidos que puede suscitar y a la vez su proyección hacia el futuro y lo imprevisible, obliga a precisar en que nivel se sitúa el investigador, cómo configura su concepto particular y que desea hacer con él en el curso de una argumentación.

<sup>5</sup> *Mythos* quiere decir "palabra", "relato", "narración". No se opone, en principio, a logos, cuyo sentido primero es también "palabra, discurso", antes de designar la inteligencia, la razón. Ver: Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, p. 17

el cuerpo con todas las formas particulares y universales de la cultura y cuyo cauce natural es la casa donde se incrusta y arraiga la memoria de la costumbre? Escenificar una memoria que busca alojamientos diversos: fragmentos de cosmovisiones, cosas tangibles, sonidos, órganos del cuerpo, para mencionar los más visibles, pues la prolongación de esa memoria en objetos y en formas domésticas de la vida cotidiana, constituye una clase de vestigio de apariencia evanescente.<sup>6</sup> Hay cosas que no pueden arrancarse de raíz en una sociedad: una de ellas es la experiencia que heredan las maneras de utilizar las cosas o las palabras según las ocasiones. Michel de Certeau se entregó a la tarea de entenderlo; descubrió que algo esencial se halla en juego en esta *historicidad* cotidiana y que es inseparable de la existencia de los sujetos que son los actores: "*Lo innumerable de las cosas familiares, pulidas, deformadas o embellecidas por el uso, multiplica también las marcas de manos activas y cuerpos laboriosos o pacientes de los que estas cosas componían las redes cotidianas: presencia obsesiva de ausencias trazadas por todas partes*".<sup>7</sup> Es memoria que toma la forma de sustancia residual de la experiencia vivida; lo que quedó inclasificado por la ciencia del interés inmediato, la llamada razón instrumental. Hay algo de la experiencia que cae en el desuso y se sumerge en el olvido. Escribió Franco Rella,<sup>8</sup> que la memoria se enfrenta con la fuga de las cosas en la disipación, la obsolescencia o la indiferenciación<sup>9</sup>; temas que se sitúan en la centralidad de la experiencia del pensamiento desde su época clásica hasta la más inmediata actualidad.

Es posible investigar algunas ideas forjadas por la filosofía y la historia del siglo veinte sobre los fenómenos del olvido y la memoria vinculados a la radicalidad de lo cotidiano, al habitus que Bourdieu caracterizó profusamente, pero cuya impronta en el ser humano fue anunciada por los naturalistas al menos desde el siglo XVII. Se trata de la costumbre, repetición mágica del habitar que imbrica lo corpóreo, la mente, los sentidos y el

<sup>6</sup> Acercarse a la obra de Michel de Certeau, especialmente a *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*.

<sup>7</sup> "Recuerdo el maravilloso Museo Shelburne (Vermont, E.U), donde pululan en las treinta y cinco casas de un pueblo reconstruido todos los signos, herramientas y productos de la vida cotidiana del siglo XIX, desde los enseres de cocina y las mesas farmacéuticas hasta los instrumentos de tejido, los objetos para el aseo y los juguetes de los niños." En: Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano*, p. 25

<sup>8</sup> Franco Rella, *Metaorfosis*, p.37

<sup>9</sup> Para las gnosis mística la realidad se presenta como mal pues está condenada a la "impermanencia, la mutación, a un tránsito que parece conducir a la nada." Ver: Pierre Bourdieu, *Respuestas por una antropología reflexiva*, p. 84.

espíritu y que fundamenta justamente la vocación tópica de la etnología en todos sus tiempos. La memoria entonces se presenta literalmente encarnada en la casa, en el sentido de habitus. Deliberadamente Bourdieu prefirió esta expresión para designar la “capacidad generadora, por no decir creadora, que figura en el sistema de las disposiciones como un arte – en el sentido fuerte de la maestría práctica – y, en particular, ars inveniendi”.<sup>10</sup> El habitus simboliza justamente la costumbre, pero no el hábito repetitivo y mecánico, sino la relación activa y creadora de cada ser con el mundo. La palabra misma en el griego clásico es la traducción de ética, o ethos en la concepción aristotélica; es decir, el habitus entraña también un valor de lo deseablemente habitable.

Desde el inicio la palabra se desdobra; habitus es el hábito entendido como conjunto de prácticas humanas que se han naturalizado, y también y por lo mismo, el lugar del habitar y el domiciliario, es decir la casa, “memoria silenciosa y determinante que se aloja en la teoría bajo la metáfora del habitus”.<sup>11</sup> El habitus aporta además una referencia material, un aspecto de realidad que reúne la idea abstracta del espacio con la edificación y la decoración; refleja cómo lo personal se instituyó en la diferenciación primaria de lo colectivo. También el habitus es el hábitat o la casa perdurable, la que constituye el espacio físico. Y el espacio simbólico donde se construye la personalidad primigenia del individuo y la primera percepción del afuera y los otros. El objeto de la ciencia social pensó Bourdieu, no es ni el individuo “ingenuamente celebrado como la realidad de las realidades”, ni los grupos, sino la relación entre dos realizaciones históricas; “la doble y oscura relación entre los habitus, sistemas perdurables de esquemas de percepción y acción resultantes de la institución de lo social en los cuerpos, y los campos, sistemas de relaciones objetivas producto de la institución de lo social en las cosas...”<sup>12</sup> En palabras de Bourdieu, el habitus se configura también como abstracción de un mecanismo estructurante que opera “desde adentro de los agentes.” Actúa como principio generador de estrategias que permiten a estos “agentes” enfrentar situaciones muy diversas; funciona como un operador de la racionalidad, pero de

<sup>10</sup> Bourdieu, *Respuestas para una antropología reflexiva*, p. 86.

<sup>11</sup> Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano*, p. 67.

<sup>12</sup> Loic, J.D Wacquant, en *Respuestas por una antropología reflexiva*, p. 25. El habitus plantea este autor, es un concepto emparentado con el de “intención en acción” de Searle o con el de “estructura profunda” de Chomsky, con la diferencia de que lejos de ser una invariante antropológica, esta estructura profunda es una matriz generativa históricamente constituida.

una racionalidad práctica; es creador, inventivo, pero dentro de los límites de sus estructuras. Entonces puede entenderse el habitus como introyección inconsciente de un sentido común.

Reconstruir el interés de la antropología académica<sup>13</sup> en el tema de la casa<sup>14</sup> en sus expresiones teórica, historiográfica y ensayística, equivale a reunir las investigaciones y reflexiones de nuestro tiempo sobre la habitación como emblema polivalente de lo cultural y lo cotidiano; como símbolo radical o “hecho social total”, si se actualiza el lenguaje de Mauss.<sup>15</sup> En su calidad de utensilio y creación material donde se fraguan y simbolizan la imaginación y los sueños, la morada es también fruto material de un deseo edificador que se manifiesta como necesidad. Encarna el sitio hipotético donde se forma la identidad y la personalidad de un sujeto gregario. Es hipótesis de la fusión entre lo existencial y lo normativo, tomando una frase de Geertz<sup>16</sup>, y organiza por decirlo de algún modo, la práctica cultural de la domesticidad. También la casa figura en el pensamiento universal como lugar del retraimiento, de la intimidad, de la ensoñación y la dulzura. Como lugar de la familiaridad, el amparo, el recogimiento, el gozo y hasta el ennuí.<sup>17</sup> La memoria está en la casa, ella a su vez es fuente de memoria y la que nos hace completamente humanos, pues nos permite preservar o desechar la experiencia, tanto en su forma pública como en su forma íntima.

<sup>13</sup> La antropología de las “escuelas”. Incluye el despliegue de la llamada “hermenéutica” o antropología interpretativa, la antropología simbólica, filosófica, etcétera.

<sup>14</sup> Hace más de un siglo, el etnólogo Morgan estableció una distinción analítica entre *familia* y *casa* particularmente en la sociedad india norteamericana. Además fue el primero en interesarse aplicadamente a los sistemas clasificatorios del parentesco. Ver: Lewis Morgan, *Houses and House-Life of the American Aborigines*

<sup>15</sup> Ver: Marcel Mauss, *Sociología y antropología*.

<sup>16</sup> Clifford Geertz explicó que toda cultura posee al parecer la tendencia a sintetizar la *visión del mundo* y el *ethos* en algún nivel. Describió este fenómeno como una “fusión entre lo existencial y lo normativo”. Sugirió el ejemplo de los *oglala* o *sioux*, quienes ven en la forma circular un valor sagrado. Dios hizo que todas las cosas fuesen redondas en la naturaleza excepto la piedra que es un implemento de destrucción. Son redondos el sol y el cielo, la luna y la tierra; todo lo que respira es redondo, como los tallos. Por esta razón los *oglala* hacen sus *tipis* redondos, los campamentos circulares y en las ceremonias se sientan en círculo. Un círculo encontrado al azar, dibujado en una piel de búfalo o representado en una danza, constituye para un *oglala* un símbolo luminoso y no el motivo de una interpretación consciente. Ver Clifford Geertz, *Visión de mundo y análisis de símbolos sagrados*.

<sup>17</sup> “Aburrimiento, tedio, densa vacuidad”. Ver: George Steiner, *En el castillo de Barba Azul*, p.26.

## Dos. La memoria del origen: animalidad y humanidad.

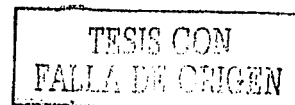
Un emblema antropológico nos fue legado: es distintivo de lo humano su propiedad simbólica de organizar la experiencia. Surge entonces la pregunta sobre la memoria y su impronta para el devenir humano; qué hacemos con ella y sin ella; cómo la memoria y el olvido gobiernan nuestras vidas, en un sentido colectivo y personal. La memoria que me he propuesto investigar se insinúa en el limen 18 el lugar fronterizo donde se condensan los límites de las identidades, que tomaré como la zona indivisa donde se reúnen a perpetuidad metafóricamente, la animalidad y la humanidad del hombre. La antropología verbalizó esta distinción teorizándola; la condición de naturaleza y la condición humana de cultura ensamblaron la hipótesis disyuntiva de una dialéctica donde ninguna de las dos existe en estado de pureza, ya que el ser humano es justamente su mestizaje. En esta concepción ambas abstracciones, naturaleza y cultura, actúan como metáforas de una ontología en la que cada una determina la existencia y el sentido de la otra. Se puede asentar que la visión dialéctica de lo real ha recorrido la incursión de la antropología de punta a cabo. Por ejemplo, escribió Ortiz Ossés: “no renunciar a la solidaridad ontológica de los opuestos ha sido nuestro lema, cuya visión positiva bien podría definirse como amor a los contrarios. Afirmar el amor de los contrarios es remitologizar<sup>19</sup> nuestro desencantado mundo irreligado”<sup>20</sup> La obra del griego Anaximandro<sup>21</sup> ya divulgó en una era casi mítica del pensamiento, el descubrimiento de que ningún elemento singular, ninguna porción del mundo, podría dominar a las otras. Que es la igualdad y simetría de los distintos poderes que constituyen el Kosmos, lo que caracteriza el nuevo orden de la naturaleza: la supremacía pertenece exclusivamente a una ley de equilibrio y reciprocidad constante.

<sup>13</sup> Expresión que desarrolla Van Gennep, en *Los ritos de paso*.

<sup>19</sup> Remitologizar no significa remitificar, sino coimplantar o coimplantar los contrarios en un espacio simbólico simultáneo y cómplice. Ver: Andrés Ortiz Osses, “Hermenéutica simbólica”, en *Arquetipos y símbolos colectivos*, p. 307

<sup>20</sup> Ortiz-Osses, “Hermenéutica simbólica”, p. 309

<sup>21</sup> En el contexto de la revolución intelectual llevada a cabo por los milesios. Ver: Jean-Pierre Vernant, “La nueva imagen del mundo”, en *Los orígenes del pensamiento griego*, p. 133



Durante su historia nominal<sup>22</sup> la antropología creó abundantes teorías sobre el carácter singular del acoplamiento practicado entre la especie humana y su suelo, comprendido como la superficie sobre la que instituyó y configuró el mundo en un sentido universal y un lugar propio en un sentido singular. La naturaleza figuró como un orden alter u otredad del orden de la cultura, pues en un sentido teórico constituye la existencia predilecta de un meta tiempo o tiempo metafísico y<sup>23</sup> simboliza la evocación mítica de una pertenencia cósmica, lo que Berman llamó un estado arcano de “conciencia participativa”.<sup>24</sup> La misma palabra Naturaleza se instauró como representación conceptual de un aspecto primigenio de la especie: el símbolo de su alumbramiento, del sí mismo del ser humano.<sup>25</sup> Naturaleza fue también la experiencia extraviada dentro de un cierto destino civilizatorio, y que ahora nuestra humanidad intenta recobrar mediante el cultivo de una sensualidad holística.

En las fuentes de la mitología canónica, la Naturaleza encarna metafóricamente la primera morada, el primer hábitat<sup>26</sup> del género humano. Hay una prehistoria del pensamiento<sup>27</sup>, en el que domina la idea de que la tierra produjo la raza de los mortales. Las más antiguas antropogonías científicas sobre la formación de la vida en la tierra, legadas por Demócrito, Epicuro y Lucrecio,<sup>28</sup> destacaron la extraordinaria fecundidad de la tierra y la filiación originaria del género humano a ella como auténtica proto-madre. De Epicuro proviene la hipótesis de los uteri de la tierra y de la “leche” que produjo como alimento para los primeros hombres. Lucrecio describió el estado originario pre-agrícola y el desarrollo ulterior de la civilización humana. Ambos pensamientos se remontaron a una “fuente

<sup>22</sup> Desde que fue nombrada, configurada como disciplina académica e integrada como institución.

<sup>23</sup> Ver: Pierre Clastres. “Mitos y ritos de los indios de América del Sur”, en *Investigaciones de Antropología política*.

<sup>24</sup> Ver: Morris Berman, *El reencantamiento del mundo*, p.70 Y también: Erich Neumann, “Hombre primitivo y misterio” en *Arquetipos y símbolos colectivos*.

<sup>25</sup> Escribió Lyotard: “El sí mismo es poca cosa, pero no está aislado; se encuentra cogido en una urdimbre de relaciones más complejas y más móviles que nunca. Joven o viejo, hombre o mujer, rico o pobre, siempre está colocado en los núcleos de circuitos de comunicación, por ínfimos que éstos sean. Ni siquiera el más desfavorecido está desprovisto de poder sobre estos mensajes que le llegan y fijan su posición. Ver: Lyotard. *La condición postmoderna*, p. 31.

<sup>26</sup> Hábitat comprendido como el lugar material y simbólico donde la especie humana asegura la reproducción material y simbólica de su existencia.

<sup>27</sup> Un trabajo sorprendente sobre las teorías pre-socráticas de dicho acoplamiento: Karl Kerényi, “Hombre primitivo y misterio” en *Arquetipos y símbolos colectivos*.

<sup>28</sup> Kerényi, op cit, p 21.

realista- científica”, que según Kerényi hay que atribuir a Demócrito. La imagen de la madre tierra apareció en la mitología griega como Gea o Gaia: la tierra bajo los pies de los hombres. El primer género humano explicó Kerényi, aparece como digno de solidez (Härte), su vida se determina por su filiación y sobre todo en el suelo ático, la tierra de Epicuro. A los hebreos se les ocurrió con toda naturalidad que la especie humana procedía del polvo del suelo porque en su idioma la palabra correspondiente a “suelo” (adamah) tiene la forma del femenino de la palabra correspondiente a “hombre” (adam)<sup>29</sup>

En la época clásica se apeló a la autoctoneidad con un sentido patriótico y religioso cuando se explicitó el completo paralelo entre la mujer y la tierra. La antropogonía de Epicuro y Lucrecio se apoyó en una representación mitológica fundamental, en la que la mujer imita a la tierra y no al revés. En la tradición de la autoctoneidad, el nacimiento de los primeros antepasados de la tierra fueron los remotos arcadios<sup>30</sup> o “comedores de bellotas” como los llamó Lucrecio, los tebanos, descendientes de los spartoi; “auténtico mitologema y no leyenda territorial de cuya capacidad poética están transidos Epicuro y Lucrecio, aunque no puede ya ser percibido su antiguo significado religioso”.<sup>31</sup> Estos descendientes fundamentan un orgullo nacional específico: el de habitantes primitivos no inmigrados, aparece como secundaria la delimitación política que se hace a partir del origen de los ciudadanos de un determinado estado. Finalmente, la denominación de hombre en griego y latín muestran la existencia de narraciones mitológicas que la justifican: homo se relaciona con humus, tierra; y la segunda parte “cara”, “rostro”, “semblante”, alude a una descripción en lugar de un simple apelativo directo.

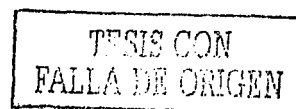
Tres. Congéneres de la memoria: sueños, afectividad, imaginación.

Especialmente en la segunda mitad del siglo veinte se notó un aumento de los estudios complejos sobre la actividad mnemónica del cerebro y el sistema nervioso, aunque se sabe

<sup>29</sup> Frazer, *El folklore en el Antiguo Testamento*, p. 11

<sup>30</sup> Ver: Frazer, *El folklore en el Antiguo Testamento*, pp. 97-98

<sup>31</sup> Kerényi, op cit. P.25.





que la memoria biológica o "memoria de la herencia" se remonta al Settecento cuando al menos Maupertuis y Buffon advirtieron que para que una organización constituida se reproduzca, necesita de la transmisión de memoria de una generación a otra. La genética del siglo terminó por descubrir una estructura encerrada en el núcleo de la célula donde reside la memoria de la herencia y se multiplicaron después los desarrollos de las teorías sistémicas, las ciencias complejas y las ciencias físicas, además de crearse una tradición importante de literatura holística.<sup>32</sup> Bajo la luz del evolucionismo se instauró al interior de la reflexión filosófica y literaria la idea de una "memoria social", colectiva e histórica, en su expresión simbólica y material. Las ciencias sociales en su aspecto disciplinar, se interesaron por afinar el concepto de memoria al menos desde Halbwachs.<sup>33</sup> En la década del cincuenta este autor definió un lugar de peregrinación, como el encuentro de un *relato* y un *espacio* en el espíritu y la práctica colectiva de los hombres de un espacio y un relato.<sup>34</sup>

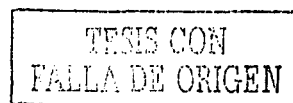
En toda la época moderna se percibió a los espíritus de la memoria y el olvido bajo la forma de gran tópico de las ciencias humanas además de las ciencias biológicas y psíquicas. Desde el inicio del siglo veinte el psicoanálisis comenzó a investigar las maniobras de la afectividad en el campo de la memoria individual. En el diecinueve, Freud y contemporáneamente Bergson, iluminaron la reflexión sobre la memoria de los individuos y especialmente la inhibición y la censura en las manifestaciones de la memoria colectiva. Bergson<sup>35</sup> se aplicó a investigar los cruces entre la memoria y la percepción, desde donde dedujo el "concepto central" de imagen. Al cabo de analizar las múltiples deficiencias de la memoria (amnesia o afasia), descubrió que bajo una memoria superficial, anónima, asimilable al hábito, yace una memoria profunda, personal, "pura", que no es asimilable en

<sup>32</sup>El mejor exponente de esta visión es el libro de Edgar Morin, *El pensamiento complejo*. Un pensamiento semejante está presente en la obra de Humberto Maturana. Ver por ejemplo *La realidad: ¿objetiva o construida?*. *Fundamentos biológicos del conocimiento*.

<sup>33</sup> En su estudio de memoria colectiva *Topographie légendaire des Evangiles*, demostró como se había organizado el espacio en función de las peregrinaciones en aquel país que unos llaman Israel y otros Palestina y que fue durante mucho tiempo para occidente una tierra prometida a un pueblo y que el martirio de Cristo había convertido en santa. Ver también: Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* y *La mémoire collective*.

<sup>34</sup> Citado en Pierre Vidal-Naquet. *Los judíos, la memoria y el presente*, p.105

<sup>35</sup> Ver: H.L. Bergson, *Matière et mémoire*.



términos de "cosa", sino de "progreso". Esta teoría descubrió los lazos de la memoria con el espíritu e impregnó fuertemente la literatura de su tiempo.<sup>36</sup>

Freud sin embargo, personificó el inspirador fundamental de la reflexión psicológica sobre la memoria. En el contexto del desarrollo de la psicología profunda, comenzó a investigar "lo olvidado" en la histeria y en las equivocaciones y defectos, pequeñas omisiones de la conciencia. Se interesó especialmente en el comportamiento de la memoria durante el sueño;<sup>37</sup> el gran trabajo sobre los sueños apareció al final de 1899 y se colocó como un hito. Hasta entonces existían principalmente tres concepciones: la romántica, la racionalista y la somaticista<sup>38</sup>; Freud asumió elementos de cada una para condensarlos en un sistema "de gran elegancia".<sup>39</sup> La tradición romántica empero impregnó su pensamiento, el enlace entre el sueño dotado de un territorio con topografía propia y el ensueño, el mundo nocturno del mito clásico, ya que "sólo hay una tarea que puede ser adscrita a un sueño, y esta es la protección del ensueño".<sup>40</sup> Un pensamiento romántico que Freud subrayó es la significación privada del sueño que individualiza el alma de lo cotidiano; el sueño es completamente "egoísta" y "no una expresión social, no un medio de hacerse entender".<sup>41</sup> Sustentó la idea de los *Tagesreste*, residuos o imágenes sobrantes del día que constituyen la materia prima o el material psíquico de los sueños. La tarea del sueño entonces no pertenece al censor sino al *brocoleur*<sup>42</sup>, la persona habilidosa que toma los restos del día y no hace nada de particular con ellos sino unir los objetos en un *collage* destruyendo su sentido original para constituir otro: "La imaginación lleva los acontecimientos fuera de la vida, y el *bricoleur* al servicio del instinto de muerte recoge y busca el *Tagesreste*, quitando de en medio la vida cada vez más basura para que la psique la incorpore en su cocina alquímica."<sup>43</sup>

<sup>36</sup> Le Goff se refirió a la narrativa de Proust y al surrealismo moderno que también es llevado a interrogarse sobre la memoria. Hacia 1922 Breton en *Carnets* se preguntaba si la memoria no sería sólo un producto de la imaginación. Ver: *Manifiesto de Surrealismo* (1924). Citado en Le Goff, *El orden la memoria*, p. 177.

<sup>37</sup> El campo freudiano fue la psique del hombre occidental en su tradición histórica y en su condición cultural. Su objetivo fue desarrollar una psicología que reflejara la extraordinaria importancia del alma humana. Ver: Sigmund Freud. *La interpretación de los sueños*.

<sup>38</sup> Freud, "Methodological Problems in Dream Research" en *Loose End*, citado en James Hillman, "El sueño y el *inframundo*" en *Arquetipos y símbolos colectivos*.

<sup>39</sup> Hillman, "El sueño y el *inframundo*", p. 138

<sup>40</sup> (CP,V,150-151) citado en Hillman, "El sueño y el *inframundo*", p.141

<sup>41</sup> Hillman, op cit. P. 139

<sup>42</sup> Levi Strauss, *El pensamiento salvaje*.

<sup>43</sup> James Hillman, "El sueño y el *inframundo*", p. 197, en *Arquetipos y símbolos colectivos*.

La paradoja es ésta: por un lado el sueño pertenece por entero al ensueño, y por otro su interpretación consiste en retrotraerlo al mundo diurno, “reclamar” el sueño de su demencia del inframundo<sup>44</sup> e incorporarlo al principio del placer. La ambigüedad del sueño estriba en la naturaleza esencial de la imaginación que “como la corriente de un río debe moverse”,<sup>45</sup> y desde Aristóteles la esencia de la psique es el principio del movimiento. Pero un sueño en cuanto sueño (y no un signo, mensaje o profecía), puede no tener una significación o un valor; “en el reino de la imaginación no hay valor sino polivalencia”, escribió Bachelard.<sup>46</sup> La ambigüedad de los sueños reside justamente en su ambivalencia de significados; en cada escena, figura o imagen, el sueño se presenta con el ropaje de la duplicidad, ley básica de la imaginación. Bachelard<sup>47</sup> ha descrito a la imaginación como la facultad de deformar las imágenes ofrecidas por la percepción, la facultad de liberarnos de las imágenes inmediatas. La imagen deformada resulta fundamental para la alquimia<sup>48</sup> y el arte de la memoria que presentan complejos métodos de construcción del alma, pues ella perturba el alma hasta el exceso que llevando una imagen cerca de la muerte, al mismo tiempo le da vida. Es el sueño impactante, la pesadilla, lo que mejor se recuerda, lo que más agita la memoria del alma.<sup>49</sup>

Siguiendo a Freud, más adelante Jung se propuso seguir lo olvidado en los lapsus y la asociación de palabras,<sup>50</sup> al interior de una hermenéutica del sueño. Los sueños nos interesan por su información referida al proceso de individuación, por su contenido simbólico; el ego pensó, necesita ajustarse al mundo nocturno (*nightworld*).<sup>51</sup> Escribió Hillman: “Por mundo diurno y *daylight* no entiendo el mundo diario. Más bien expreso la visión lateral de cualquier mundo donde los objetos semejan lo que parecen, donde no hemos visto lo que hay detrás de su oscuridad, su mortal penumbra.”<sup>52</sup> La premisa del pensamiento de Jung surgió de

<sup>44</sup> El inframundo posee una topografía original y la descripción de sus características están presentes en la memoria de todo el mundo derivados de la mitología, la religión y la poesía. Hillman, op. cit, p.148

<sup>45</sup> Bachelard, *L'Air et les songes*, ver capítulo 1.

<sup>46</sup> Bachelard, *On poetic Imagination*, p.83

<sup>47</sup> Bachelard, *L'Air et les songes*.

<sup>48</sup> La alquimia es un *opus*, un trabajo sobre materiales.

<sup>49</sup> Hillman, “El sueño y el inframundo”, p. 197

<sup>50</sup> Ver: Jung, *Memories, Dreams, Reflections*.

<sup>51</sup> Hillman, “El sueño y el inframundo”, p. 146

<sup>52</sup> Hillman, “El sueño y el inframundo”, p. 143



la separación ontológica y romántica entre el mundo del día y el mundo de la noche, los “regímenes diurnos y nocturnos” en la terminología de Gilbert Durand, o las conciencias lunar y solar en la del propio Jung. Pero la tradición sobre el día y la noche, el dormir y el despertar, comenzó al menos desde Heráclito y continuó con Platón y la caverna.<sup>53</sup> Hillman llevó a cabo una observación crítica de la psicología que podemos compartir: “desgraciadamente, subraya la atención y el aviso; el mundo diurno desea tener, tiene que tener obligatoriamente, una “buena memoria”; una mala memoria es más catastrófica para el éxito que una mala conciencia. Por tanto, el olvido se convierte en un signo patológico. Pero la psicología profunda basada en una perspectiva arquetípica tiene que entender el olvido como sirviendo a un objetivo más profundo, viendo en estas equivocaciones y defectos en el mundo diurno los medios por los que los acontecimientos son transferidos fuera de la vida personal, anulándola, vaciándola.”<sup>54</sup>

Hay una memoria del sueño en la que nada de lo que una vez hemos poseído intelectualmente puede perderse por completo. El sueño se enlaza con una memoria latente y no consciente que se ha constituido en la infancia de las personas. En sueños, las evidencias del olvido, que incluyen el olvido del sueño, son medios de distribuir los acontecimientos a otro ámbito arquetípico. El sueño olvidado es el sueño que se resiste a ser recordado; “tal vez porque la memoria ha sido colocada bajo el yugo del mundo diurno y porque el sueño olvidado rechaza este servicio”<sup>55</sup>. El hecho de que el olvido y el sueño posean una relación tan cercana, implica que el sueño en sí constituye un proceso de olvido, “de desplazar elementos fuera de la vida de modo que ya no tengan interés, de permitir equivocaciones, de baño aguas abajo, un movimiento fuera del ego en la psique.”<sup>56</sup> El sueño sin embargo, no pertenece únicamente al fenómeno general del recordar; hay una elección específica del sueño en la memoria, pero además al interior de una memoria elegida.<sup>57</sup> Esta sutil brecha se abre para ingresar al escenario del pensar antropológico, donde se contempla la inmensa

<sup>53</sup> Hillman, op cit, p. 145

<sup>54</sup> Hillman. *El sueño y el inframundo*, p. 214

<sup>55</sup> Hillman, op cit, p. 214

<sup>56</sup> Hillman, op cit, p.214

<sup>57</sup> Ver: Le Goff: *El orden de la memoria*, p. 177.

coreografía de imágenes que prodiga la cultura humana,<sup>58</sup> el repertorio desde donde el ser individual y las colectividades eligen o seleccionan su memoria.

#### Cuatro. Fuentes heterodoxas para una antropología de la memoria.

Para llevar a cabo mi investigación tracé un plan heterodoxo de lecturas. Trazar significó crear un boceto, aventurar una elección personal de autores cuyos pensamientos creativos iluminan zonas de reflexión sobre lo humano, lo íntimo y lo gregario en un sentido antropológico, con gran apego a la letra. Además de la literatura propiamente etnológica, la filosofía prodigó al tema de la *memoria doméstica* una importante fuente de inspiración; en particular algunos pensadores judíos modernos como Emmanuel Levinas que se interesó particularmente en el tema del *recogimiento* y la *representación* de la habitación al interior de una morada íntima<sup>59</sup>. Yerushalmi por su parte concibió la memoria como Ley tácita de la comunidad, la *halakhah*, equivalente a la vía, el camino, el *tao*.<sup>60</sup> George Steiner, creó una impresionante relación entre el fenómeno dominante de la barbarie del siglo XX, con una teoría general de la cultura. Investigó la significación de esa proximidad y la cuestión de las relaciones internas entre las estructuras de lo inhumano y la matriz contemporánea de una elevada civilización: “me parece irresponsable toda teoría de la cultura”, escribió, que no considere los modos de terror que acarrearón la muerte por obra de la guerra, el hambre y las matanzas deliberadas.<sup>61</sup> Incorporé también al filósofo chileno Humberto Giannini a causa de sus escritos “arqueológicos”, que emprenden al interior del *ser domiciliario*, la búsqueda de algo *verdaderamente común a la experiencia colectiva*, para pensar sobre la base de ese hallazgo la recuperación del discurso humano.<sup>62</sup>

<sup>58</sup> Este es un concepto de *cultura* secularizado.

<sup>59</sup> Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 168

<sup>60</sup> Y. Yerushalmi, “Reflexiones sobre el olvido”, en *Usos del olvido*, p. 22

<sup>61</sup> George Steiner, *En el castillo de Barba Azul*, p. 48

<sup>62</sup> Ver: Humberto Giannini, *La reflexión cotidiana, hacia una arqueología e la experiencia*.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Otra fuente de inspiración temática para investigar la memoria de la *habitación*, es justamente la historia y especialmente la escuela histórica francesa, más vasta y heterodoxa que la escuela de los *Annales* o historia de las mentalidades.<sup>63</sup> Busqué en cierto modo construir una semblanza de la memoria fabricada de fragmentos de la historia, que “no es otra cosa que la casta pasión por la belleza incógnita y nunca vista de lo pasado”.<sup>64</sup> Al historiador le compete justamente la tarea de construir el teatro de la memoria, el *teatro de la diferencia* cuyo escenario está ocupado por aquello que construye: documentos. El arte histórico de la memoria consiste justamente en reconvertir los *monumentum*,<sup>65</sup> por excelencia signos del pasado en documentos, elecciones del historiador. La palabra latina está vinculada a la raíz indoeuropea *men* que expresa una de las funciones fundamentales de la mente (*mens*), la memoria (*memini*). El verbo *monere* significa “hacer recordar”, de donde provienen “avisar”, “iluminar”, “instruir”.

Los diversos sistemas que fueron creados para educar la memoria humana a lo largo del tiempo social, recibieron el nombre de mnemotécnica que procede del radical griego *mnemne*, memoria. La revolución en la conciencia historiográfica emprendida por los fundadores de *Annales* en los años treinta del siglo veinte, amplió la noción de documento<sup>66</sup>: la historia se hace con documentos escritos cuando existen, si no, con todo lo que provee la ingeniosidad del historiador: signos, paisajes, tejas, formas del campo y hierbas, eclipses de luna y pericias sobre la piedra hechas por geólogos y análisis de metales hechos por químicos, con “todo eso que perteneciendo al hombre, depende del hombre, sirve al hombre, lo expresa, demuestra la presencia, la actividad, los gustos y los modos de ser del hombre”.<sup>67</sup> Le Goff es uno de los historiadores que emprendió justamente la reconstrucción

<sup>63</sup> Goody escribió que los *Annales* están muy lejos de limitarse a la historia de las mentalidades: Ni Braudel ni Marc Bloch se inscribieron en dicha corriente de pensamiento. Ver: *El hombre, la escritura y la muerte*, página 66.

<sup>64</sup> Georg Eickoff, *La historia como arte de la memoria*, p. 13

<sup>65</sup> Desde la antigüedad romana el *monumentum* tendió a especializarse en dos sentidos: 1. Una obra de arquitectura o escultura con un fin conmemorativo: columna, trofeo, pórtico, etc y 2. Un monumento funerario destinado a transmitir el recuerdo de un ámbito en el que la memoria posee un valor particular: la muerte. Lo distintivo del monumento es estar ligado a la capacidad de perpetuar voluntaria o no, de las sociedades históricas. Jacques Le Goff, *El orden de la memoria*, p.227

<sup>66</sup> Iniciada en el medioevo, afirmada al inicio del Renacimiento, enunciada por los grandes eruditos del *Seicento*, enriquecida en el *Ottocento* por los historiadores positivistas, la crítica del documento tradicional ha sido principalmente una investigación de autenticidad. Le Goff, op cit, p. 234.

<sup>67</sup> Le Goff, op cit, p. 231

en el tiempo, del interés universal por la memoria que desde ya se aparece como un vocablo denso.<sup>68</sup> Además de encarnar una antigua obsesión de la poesía y la narrativa<sup>69</sup>, la memoria parece imbricada con la totalidad; significa toda herencia, todo atavismo, toda costumbre.

Entre los antropólogos de la memoria vale hacer notar la sorprendente fuerza intelectual del jesuita francés Michel de Certeau, cuyo acercamiento a la morada humana la sitúa como práctica en el hacer y el decir. De su obra emerge la intuición que enlaza la experiencia humana atravesada por la práctica, con la imaginación. Vale la pena comprender su concepción del *hacer* inseparable de la referencia a un “arte” y a un “estilo” descubiertos en la retórica de los textos antiguos, y útiles para desmenuzar las prácticas culturales, empresa plenamente antropológica que el autor desarrolló en el libro *Artes de hacer* y también en *La Fábula mística*. Al interior de la cultura ordinaria el orden es puesto en juego por un *arte*, es deshecho y burlado; esbozándose de este modo “*un estilo de intercambios sociales, un estilo de invenciones técnicas y un estilo de resistencia moral*”.<sup>70</sup> Su escritura revela un notable hallazgo: más allá de algún espacio material y de un tiempo vivido o representado en la historia, en las prácticas atávicas de la especie humana perviven los vestigios de *inteligencia inmemoriales*, que remiten a remotos comportamientos de las plantas y los peces. Para que exista *armonía práctica* en cualquier circunstancia humana, falta una nadería, un trozo de algo, un remanente que se ha vuelto precioso y que va a proporcionar el invisible tesoro de la memoria. Pero el fragmento que debe extraerse del fondo de la experiencia común, sólo puede insinuarse en una disposición impuesta desde el exterior, para transformarla en armonía inestable, trabajada: “Bajo su forma práctica, la memoria no tiene una organización que pudiera establecer ahí. Se moviliza en relación con lo que sucede: una sorpresa, que es capaz de transformar en ocasión. Sólo se instala en el encuentro fortuito, en el lugar del otro.”<sup>71</sup> En la obra de de Certeau la memoria es una *métis* transformadora; se insinúa como “silenciosa enciclopedia de actos singulares”, cuya forma en

<sup>68</sup> Tomado del concepto de “descripción densa”. Clifford Geertz. *La interpretación de las culturas*.

<sup>69</sup> Ver: Harold Bloom, *El canon occidental*.

<sup>70</sup> Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano*, página XXIV.

<sup>71</sup> Michel de Creteau, *La invención de lo cotidiano, Artes de Hacer*, p. 96.

los relatos religiosos, representa fielmente la memoria popular “de los que no han tenido lugar pero que en cambio han tenido tiempo”.<sup>72</sup>

---

<sup>72</sup> De Certeau, *La invención de lo cotidiano; Artes de hacer*, p. 95



## Capítulo uno: La memoria del espíritu

En las siguientes páginas he buscado desarrollar un escrito antropológico sobre una memoria humana que se enfrenta con la fuga de las cosas en la disipación y la obsolescencia, vale decir en su indiferenciación<sup>73</sup>; tema que se ha colocado en la centralidad del pensamiento desde su época clásica hasta la más inmediata actualidad.<sup>74</sup> La tensión en cuyo interior conviven la memoria y el olvido parece haber estimulado la construcción de la experiencia humana desde los inicios del tiempo social. A partir de esta breve formulación me atrevo a deducir la naturaleza antropológica de un tema vasto que hasta ahora ha sido mayormente aclarado por la filosofía y la historia.<sup>75</sup> Desde el principio el historiador forjó amarras con el grupo y su memoria. En el siglo XIX era definido como un modelador, un afinador, un restaurador de la memoria; descubrió pronto que podía practicar una anamnesis más profunda de lo que nunca podría hacerlo una colectividad.

---

<sup>73</sup>Ver: Franco Rella, *Metamorfosis*.

<sup>74</sup>Centralidad que resalta dramáticamente en las especulaciones filosóficas y religiosas como en los *Moralia* de Plutarco o en los *Recuerdos* de Marco Aurelio. Para las gnosis mística la realidad se presenta como mal pues está condenada a la "impermanencia, la mutación, a un tránsito que parece conducir a la nada." Ver Franco Rella, *Metamorfosis*, p. 37

<sup>75</sup>Leer, entre otros, Georg Eickhoff, *La historia como arte de la memoria*.

## Uno. Imágenes selectivas del pasado.

Steiner, que caviló desde una vida y una obra enteramente dominadas por una pertenencia judía, pensó que lo que nos rige no es el pasado literal salvo posiblemente en un sentido biológico, sino las imágenes del pasado a menudo muy estructuradas y selectivas como los mitos. Estas imágenes y construcciones simbólicas del pasado permanecen impresas en nuestra sensibilidad casi de la misma forma que la información genética<sup>76</sup>. Una sociedad requiere de antecedentes, pues el alcance, la lógica y la autoridad de la propia voz vienen de atrás. Cuando estos antecedentes no están naturalmente presentes en una comunidad nueva o reunida después de un prolongado intervalo de dispersión o sometimiento, "un decreto intelectual y emocional crea un tiempo pasado necesario a la gramática del ser".<sup>77</sup> De acuerdo con Yerushalmi, no hay pueblo para el que ciertas imágenes del pasado, históricas o míticas, no pasen a ser una *Tora*, oral o escrita. Una enseñanza canónica, compartida y necesitada de consenso. Si esta *Tora* logró sobrevivir es sólo porque no ha cesado de renovarse como Tradición: Moisés recibió la *Tora* en el Sinaí y la transmitió a Josué y Josué a los Antiguos y los Antiguos a los Profetas y los Profetas la transmitieron a los Hombres de la Gran Asamblea. Así se inició la *Mishnah Abot*, revelando la "cadena de la tradición" (*Shalshet ha-qabbalah*) farisea. Con el tiempo esta cadena se trenzaría a través del período talmúdico, hasta el final de la Edad Media. Refiriéndose a este pasaje Yerushalmi escribió: "Por laconico que sea, me parece encerrar la quintaesencia de la memoria colectiva definida como movimiento dual de recepción y transmisión"; y luego: "este proceso es lo que forja la *mneme* del grupo, lo que establece el continuo de su memoria, lo que forma una cadena de eslabones en lugar de desarrollar una sola pieza de hilo de seda. Los judíos no eran virtuosos de la memoria; eran receptores atentos y soberbios transmisores".<sup>78</sup>

<sup>76</sup> "Cada nueva época histórica se refleja en el cuadro y en la mitología activa de su pasado. Cada era verifica su sentido de identidad, de regresión o de nueva realización teniendo como telón de fondo ese pasado". George Steiner, *En el castillo de Barba Azul*, p.18

<sup>77</sup> Steiner, Op cit, p. 17-18

<sup>78</sup> Steiner, Op cit, p. 19.

Es preciso comprender, escribió Yerushalmi, en el contexto en que lo concibió la tradición, un oscuro e inesperado fragmento: cuando los maestros del *Talmud* penetraron en el Viñedo de *Jabneh*, dijeron que, como estaba refrendado en la escritura, el destino de la *Tora* era ser olvidada en Israel (*Versículo de Amos, VIII,11*). Habría días en que Dios mandaría hambre sobre la tierra, pero no de pan ni de agua, sino hambre y sed de la Palabra. (*Talmud de Babilonia, Tratado Shabbat, 138 a*). Con excepción de pocos y raros individuos cuya alma ha conservado la huella de los recuerdos prenatales del mundo de las Ideas, todo conocimiento es anamnesis y todo verdadero aprendizaje es un esfuerzo por recordar lo que se olvidó.<sup>79</sup> El *talmud* (Tratado Niddah, 30 b) dice que el feto humano conoce toda la *Tora* y puede ver el mundo de un extremo al otro. En el momento de nacer sin embargo, un ángel le toca la boca y el recién nacido olvida la *Tora*. Deberá volver a aprenderla.

Cuando se dice que un pueblo "recuerda", se está diciendo primero que un pasado fue activamente transmitido a las generaciones contemporáneas a través de lo que Vidal Naquet llamó "*canales y receptáculos de la memoria*" o Pierre Nora "*lugares de la memoria*".<sup>80</sup> Este definió el lugar de la memoria como un espacio que simboliza un tiempo, una transposición de espacios cuya función es evocar un hecho que sucedió en el tiempo; también existen lugares más sutiles que tratan de incorporar el tiempo en el espacio. El pasado que se transmite se recibe como cargado de un sentido propio. Un pueblo "olvida", cuando la generación poseedora del pasado rechaza lo que recibió y cesa de transmitirlo a sus descendientes o cuando una comunidad humana no logra transmitir a la posteridad lo que aprendió de su pasado. Recordar, "*zajor*" en hebreo, es el mandato más imperioso de la ley judía. Pero los mandamientos y órdenes de "recordar" y de "no olvidar" que se dirigieron al pueblo judío no habrían tenido ningún efecto si los ritos y relatos históricos no se hubiesen convertido en el canon de la *Tora*: "*torah*, lo recuerdo, rememoró Yerushalmi, significaba literalmente "enseñanza" en el sentido más amplio".<sup>81</sup> Cada pueblo, incluso

<sup>79</sup> Steiner, Op cit, p. 16.

<sup>80</sup> Ver: Pierre Nora, *Les lieux du mémoire*.

<sup>81</sup> Yerushalmi, "Reflexiones sobre el olvido", p. 19.

cada grupo tiene su *halakhah*,<sup>82</sup> que no es la ley, *nomos*, en el sentido alejandrino y después paulínico, sino que corresponde a una palabra hebrea que viene de *halakh*, que significa "marchar". *Halakhah* es entonces el camino por el que se marcha, semejante a la Vía o el Tao.<sup>83</sup>

Con justa razón Vidal Naquet escribió que los judíos tienen como patrimonio común el Libro. Los antiguos libros judíos resultan especialmente paradigmáticos porque los problemas que suscitan y tratan van más allá de su contexto judío; la *fenomenología* de la memoria y del olvido colectivos es esencialmente la misma en todas las culturas humanas. Un relato tomado de Morris Berman ilumina cabalmente esta aseveración: "En 1883 o 1884, cuando mi abuelo paterno cumplía 5 años, fue enviado por sus padres al *cheder*, o escuela elemental judía, donde iría a aprender a leer el idioma hebreo y el Antiguo Testamento. Era costumbre entre los judíos de la provincia de Grodno en Belorrusia darle una pizarra a los niños al entrar al *cheder*. Era su pertenencia personal sobre la cual iban a aprender a leer y a escribir. Y el primer día el profesor hizo algo bastante notable: tomó la pizarra y dibujó en ella las primeras dos letras del alfabeto hebreo- *aleph* y *beys*- con miel. A medida que mi abuelo se comía las letras de la pizarra, aprendía un mensaje que iba a permanecer con él por el resto de su vida: el conocimiento es dulce".<sup>84</sup> Pero además, permanecería un mensaje que encarna un simbolismo encubierto, escribió Berman: la pizarra será ocupada materialmente para aprender gramática y el vocabulario discursivo hebreo, un tipo de conocimiento literal y no emotivo que es necesario para nuestro funcionamiento en el mundo. Pero que los trazos fuesen degustados evoca un uso poético y más antiguo de las letras, el uso de una forma especialmente distintiva del hebreo: el poder de la Palabra. Sin embargo, no existe en la escuela judía autoridad alguna, ni siquiera el *Sanedrín*, que haya poseído el monopolio de la interpretación. Hay quienes asignan un significado a los textos y efectúan un *pesher*, un comentario explicativo emitido en una

---

<sup>82</sup> La palabra *Halajah*, literalmente "procedimiento", se refiere al conjunto de leyes judías, a la parte legal del *Talmud*, así como a las codificaciones posteriores, en contraste con la *Hagadah*, que es narrativa y no legal. *Zohar*, Glosario.

<sup>83</sup> *Zohar*, p. 22.

<sup>84</sup> Morris Berman, *El reencantamiento del mundo*, p. 256.

especie de meta tiempo, como si éste no existiera, y cuyo sentido es la relectura y actualización de un texto.<sup>85</sup>

Entre los judíos el recuerdo se conserva sin representación. El Dios de la *Tora* no sólo prohíbe construir iconos que lo representen sino también imaginarlo. Sus atributos son su eternidad, infinitud y omnipresencia. Steiner descubrió que nunca se impuso al espíritu humano exigencia más feroz y cruel, pues el espíritu humano “tiene la tendencia compulsiva, orgánicamente determinada, a la imagen, a la presencia representada”.<sup>86</sup> Aunque se lo invocara apasionadamente y como ocurre en toda experiencia sincrética, la institución del Dios mosaico resultó para la mayoría una ausencia inexorable o una metáfora. Para decirlo brevemente con Nietzsche, en el politeísmo se alojaba la libertad del espíritu humano, su multiplicidad creativa. La doctrina de una sola deidad “es el más monstruoso de todos los errores humanos” (“*die ungeheuerlichste aller menschlichen Verirrungen*”) y en la historia, las exigencias del monoteísmo absoluto terminaron por resultar intolerables. Por eso el Antiguo Testamento es un registro de motines y recurrentes retornos a los viejos dioses a los cuales las manos podían tocar y la imaginación albergar.

El inmenso poder de los textos antiguos radica justamente en su condición de paradigmas del funcionamiento de la memoria colectiva, de una anamnesis o una crisis de olvido. Hay una clase de olvido cuya naturaleza fue tal, que las fuentes jamás podían mencionarlo. Recaía sobre las cosas de una gran potencia, que fueron absolutamente olvidadas, hasta que su propio su olvido se olvidó. Por ejemplo, cuando en el antiguo Israel echó raíces el monoteísmo, todo el vasto y rico mundo de la mitología pagana del Cercano Oriente se sumergió en el olvido, de manera que de él sólo quedó “la caricatura legada por los Profetas: la pura idolatría, el culto de maderas y piedras”.<sup>87</sup> De todos modos monoteísmo es un concepto sumamente provisional. Los historiadores de la religión nos dicen que el nacimiento del concepto del Dios mosaico constituye un hecho único en la experiencia humana, ninguna idea comparable surgió en otro lugar ni época. El carácter repentino de la revelación mosaica, el credo final del Sinaí, desgarró la psique humana en

<sup>85</sup> Pierre Vidal-Naquet, *Los judíos, la memoria y el presente*, p. 42

<sup>86</sup> Steiner, *En el castillo de Barba Azul*, p.57

<sup>87</sup> Yosef Yerushalmi, “Reflexiones sobre el olvido”, en *Usos del olvido*, p. 22.

sus raíces más antiguas pero nunca cuajó del todo. Las exigencias impuestas al espíritu son incommensurables; se ordena a la conciencia que obedezca y ame a la abstracción más pura. Sin embargo el vínculo entre el templo y la existencia misma de los judíos parece muy fuerte. El *Segundo Templo* destruido a la postre por los romanos, fue un *lugar de memoria* judío por excelencia. Hacia el año 2000 a.C, cuando Antíoco III, bajo la monarquía persa conquistó Jerusalén y Judea, cualquier forma de estado judío que existiese, era la de un Estado-Templo.<sup>88</sup>

En toda la Biblia " se hace oír el terror al olvido", reverso de la memoria que es siempre negativo, pecado cardinal del que se desprenden los demás. El *locus classicus*, se encuentra posiblemente en el Deuteronomio, VIII: "Guárdate bien de olvidarte de *Yavé*, tu Dios, dejando de observar sus mandamientos, sus leyes y preceptos, que hoy te prescribo yo, no sea que te ensoberbezcas en tu corazón y te olvides de *Yavé*". Constituye ésta una premisa asombrosa, en la que un pueblo no es sólo exhortado a recordar, sino considerado culpable de olvidar. *Yavé*, es un dios celoso: "No tendrás otros dioses más que yo"; toda la tradición rabínica y talmúdica se basó en la extirpación del animismo y las imágenes esculpidas. El Antiguo Testamento es justamente la historia del triunfo del monoteísmo sobre *Astarte*, *Baal*, el becerro de oro y los dioses de la naturaleza de los pueblos vecinos, paganos. *Jabneh*<sup>89</sup> fue una fortaleza erigida contra el olvido; en ella se salvó, estudió y ordenó la tradición para asegurar su perpetuación en el porvenir. La angustia de los sabios de *Jabneh* no era que se olvidara la historia, sino la *halakhah*, es decir la Ley. La memoria es siempre selectiva, al elegir elimina todo lo que se ve llano, pero este casual olvido al

<sup>88</sup> Vidal-Naquet, *Los judíos, la memoria y el presente*, p. 32.

<sup>89</sup>

El viñedo de *Jabneh* remite a la academia que el rabino *Johanan ben Saccai* estableció durante la destrucción del Segundo Templo. El enorme poder de *Jabneh* quedó demostrado en el gesto de Freud 2000 años después. Freud rechazó la "cadena de la tradición" en provecho de la cadena de la "repetición inconsciente". En agosto de 1938, tras escapar de su Jerusalén vienesa inmediatamente después del *anschluss*, se volvió instintivamente hacia el ejemplo de *Jabneh* para encontrar en él una palabra de consuelo: "Los infortunios sufridos por la nación judía le enseñaron a valorar debidamente el único bien que le quedó: su Escritura... y el interés espiritual que ésta suscita". Yerushalmi, Op cit, p. 20.

cabo de unas generaciones aparecerá en relieve. Lo único que la memoria retiene es aquella historia que pueda integrarse en el sistema de valores de la *halakhah*, el resto es ignorado u "olvidado". La Tradición conoció tres momentos antiguos en los que la *Tora* fue en su totalidad o en parte, realmente olvidada y luego restaurada.

Cuando en Israel se olvidó la *Tora*, *Esdras* llegó a Babilonia y la estableció. Una parte de ella fue olvidada nuevamente hasta que *R. Hiyya* y sus hijos llegaron y la establecieron (*Talmud de Babilonia, Tratado Sukkah*, 20 a). El sentido del pasaje está claro: aquello que el pueblo "olvidó" puede, en ciertas circunstancias, ser recuperado. En el capítulo VIII del libro de *Nehemías*, *Esdras* reúne a su pueblo en la plaza de la Puerta del Agua, en Jerusalén, para un ejercicio dramático de rememoración nacional. Como ocurre en casi toda anamnesis colectiva, lo que vuelve a la memoria vuelve metamorfoseado. Por primera vez, durante los siete días de los Tabernáculos, *Esdras* y sus compañeros leen públicamente toda la *Tora*, en este caso los cinco libros de la Ley de Moisés, como un "libro" (*sefer*) continuo, mientras los levitas iban explicando su sentido. El sistema de la ley levítica fue lanzado al mundo en plena madurez por *Esdras*, en el año 444 a.C en Jerusalén.<sup>90</sup> Por primera vez en la historia, explicó Yerushalmi, un libro sagrado se convirtió en propiedad común de un pueblo y cesó de ser patrimonio exclusivo de los sacerdotes. Así nació la escritura. Así nació la exégesis. Así, de la religión del antiguo Israel nació el judaísmo, y *Jabneh* se hizo posible.<sup>91</sup>

## Dos. La condenación a la memoria.

Nietzsche anidó justamente el pensamiento contrario y lo hizo en un sentido muy distinto: es absolutamente imposible vivir sin olvidar. Proclamó incluso el *epigonismo*<sup>92</sup> como enfermedad de un hombre que experimenta una fiebre histórica devoradora: la saturación

<sup>90</sup> Frazer, *El folklore en el Antiguo Testamento*, p.484.

<sup>91</sup> Frazer, Op cit, p. 21.

<sup>92</sup> Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, p.145

de *saberes* y de conciencia de tiempo privó a este hombre de una propiedad clave: hacer la verdadera historia como creación (*res gestae*). El exceso de *historicidad* le impidió tener un estilo propio obligándolo a buscar las formas de su arte, su arquitectura y su moda en el gran depósito de trajes teatrales que acaba por representar el pasado para él.<sup>93</sup> Un instinto vigoroso debe advertirle cuando es preciso ver las cosas desde la historia y cuando es necesario verlas desde fuera de ella, ya que ambas perspectivas son igualmente necesarias para la salud de una nación, una civilización y del propio individuo.<sup>94</sup> La apreciación de Vattimo, es que la *Segunda consideración intempestiva* liberó la amargura de un hombre decimonónico arquetípico.<sup>95</sup> Pues en ese tiempo del corrosivo *ennui*, según la impresionante afirmación de Eliot, “en extremos nerviosos cruciales de la vida social e intelectual se percibía una especie de gas de pantanos, un aburrimiento, un tedio, una densa vacuidad.”<sup>96</sup> Un aspecto notorio del pensamiento de Nietzsche aspiraba a reconstruir la posibilidad de un *olvido creador*. La creación requería de olvido, de un horizonte cerrado en cuyo interior *el ser* pudiera consagrarse a una tarea asumida en cierto sentido como absoluta. La teoría o metáfora del *eterno retorno* le permitió al filósofo admitir la enfermedad de la historia como un destino. Es fácil advertir que la actitud que se adjudicó al atribulado hombre del siglo XIX, que pareció constituir un fenómeno propio de una elite en la época de Nietzsche, ha pasado a ser en un sentido muy amplio también la nuestra.

Un camino enteramente filosófico y metafísico se aparta de una investigación antropológica situada en otra terrenalidad. Sin embargo, una reflexión sobre la memoria y el olvido obliga a mencionar las tesis decisivas procedentes de Nietzsche y Heidegger de acuerdo a la jerarquía que Vattimo les asignó: “La *Verwindung*,<sup>97</sup> entendida en todos estos significados, define la posición característica de Heidegger, su idea de la función del pensamiento en el momento en que nos encontramos, que es el momento del fin de la filosofía en su forma metafísica. Para él como para Nietzsche, el pensamiento no posee ningún otro objeto que no fuera el *errar incierto de la metafísica*. El pensamiento

<sup>93</sup> Vattimo, Op cit, p. 145

<sup>94</sup> Yerushalmi, “Reflexiones sobre el olvido”, p.15-16

<sup>95</sup> Vattimo, *El fin de la modernidad*, p. 146

<sup>96</sup> Steiner, *En el castillo de Barba Azul*, p. 26

<sup>97</sup> Derrida tradujo esta palabra como *metamorfosis*. Bolívar Echeverría me sugirió la traducción alemana que sugiere el acto de olvidar como el acto de “*soltar*”.



rememora en una actitud que no es la de la superación crítica ni la de la aceptación que repite y prosigue lo repetido: “El problema de la *Wiederholung*, la repetición, vinculado con la distinción entre *Tradition* y *Ueberlieferung* como modos diferentes de asumir el pasado, es ya un problema central en *Ser y Tiempo*”<sup>98</sup> En esta obra el filósofo atribuyó al pensamiento la tarea del *olvido del ser*, la misión de *reformular* el sentido del ser, pensándolo de un modo enteramente distinto al que había sido concebido por la metafísica durante los siglos anteriores.

Vale la pena traer una cita de Steiner: “El postulado según el cual todo conocimiento implica agresión, y toda proposición una incursión en el mundo, es por supuesto, hegeliano. Pero debemos a Heidegger haber demostrado que comprensión, identificación e interpretación constituyen un modo de ataque unificado e insoslayable”.<sup>99</sup> Heidegger afirmó que la comprensión no es materia de método, sino de modalidad primaria del ser, pues “ser equivale a comprender el ser otro”.<sup>100</sup> Heidegger definió todo el pensamiento postmetafísico como rememoración (*An-denken*), como volver a pensar y considerar el pasado. Concepción que obtuvo su fundamento en una “destrucción de la historia de la ontología”, que determinó por lo demás el desarrollo de su pensamiento y lo condujo a identificar cada vez más su función con una obra de destrucción, o mejor dicho, de *desconstrucción*.<sup>101</sup> Para la antropología esta idea posee un valor inmenso; hacer filosofía, hermenéutica, es hacer una crítica de la cultura. La tesis heideggeriana tuvo entonces un punto de arranque en la “determinación de la metafísica como olvido del ser”. En *La época de las imágenes del mundo* se puede intentar comprender lo que Heidegger llamó *olvido del ser*: justamente la imposibilidad de olvidar (el ente) que constituye la enfermedad histórica de Nietzsche. El *ente* de Heidegger, es aquel que posee un atributo o encarna un *proceder anticipador*, ya que es el propio conocer, como proceder anticipador el

<sup>98</sup> Vattimo, *El fin de la modernidad*, p. 153

<sup>99</sup> George Steiner, *Después de Babel*, p. 304.

<sup>100</sup> Steiner, *Op cit*, p.304

<sup>101</sup> “Los discursos deconstructivos han cuestionado suficientemente, entre otras cosas, las clásicas certidumbres de la historia, la narrativa genealógica y las periodizaciones de todo tipo, y ya no podemos proponer cándidamente un cuadro ni una historia de la desconstrucción. Análogamente, no importa cuáles sean hoy sus intereses ni su necesidad, las ciencias sociales (especialmente las que tratan sobre instituciones culturales, científicas y académicas) no pueden, en cuanto tales, pretender objetivar un movimiento que esencialmente, cuestiona la axiomatica filosófica, científica e institucional de esas mismas ciencias sociales”. Derrida, *Memorias para Paul de Man*, p. 28-29. También Vattimo, *El fin de la modernidad*, p. 153

que se instala en el ámbito de lo *ente*, en la naturaleza o en la historia.<sup>102</sup> La palabra *mundo* es el nombre otorgado a lo ente en su totalidad, que no se agota en el cosmos, la naturaleza y la historia y su mutua y recíproca penetración, sino que incluye el fundamento del mundo, cualquiera sea la relación que imaginemos entre el fundamento y el mundo.<sup>103</sup> El arraigo cada vez más exclusivo de la interpretación del mundo en la antropología, que se inició a fines del siglo XVIII, se expresa en el hecho que la posición fundamental del hombre frente a lo *ente* en su totalidad se determina como visión del mundo.<sup>104</sup>

En ambos pensamientos, de Nietzsche y de Heidegger, la imposibilidad de olvidar que se identifica con el *olvido del ser*, no se presenta como un rasgo negativo o alienado de la condición actual del pensar. Es también e inseparablemente, la única posibilidad que le está dada al *ser* de preparar una salida o superación de la metafísica. De acuerdo con Vattimo, hablar de *olvido del ser* a propósito de la enfermedad histórica y de la imposibilidad del olvido, es otorgar a la doctrina de Nietzsche una dimensión que trasciende el nivel de una mera “crítica de la cultura” a la que se exponía relegada. Sólo si se le reconoce como destino (*Ge-Schick*) del ser, la imposibilidad del olvido revela las implicaciones positivas que Nietzsche había intuido, como posibilidades de “una apertura del ser diferente, de una experiencia del mundo diferente”.<sup>105</sup> Se trata de buscar el *olvido del ser* admitiendo en principio su imposibilidad, de recurrir a la meditación para la configuración creadora del mundo, que le permite al hombre saber lo “incalculable” y preservarlo en su verdad. La meditación, que traslada al hombre “futuro” a un lugar intermedio, a un Entre en el que pertenece al ser, pero sigue siendo un extraño dentro de lo ente.<sup>106</sup> Para la meditación el ser es lo más digno de ser cuestionado, en el ser la meditación encuentra su mayor resistencia y es lo que persigue disolver aquello *ente* “que se ha

<sup>102</sup> No reducir este proceder al método o procedimiento: todo proceder anticipador requiere ya un sector abierto en el que poder moverse. La apertura de este sector es el paso previo y fundamental de la investigación. Martin Heidegger, *La época de la imagen del mundo*, p. 77

<sup>103</sup> Heidegger, Op cit, p. 87

<sup>104</sup> Visión no pasiva del mundo, más bien, desde el siglo XIX, *visión de la vida*. Heidegger, *La época de la imagen el mundo*, p. 92.

<sup>105</sup> Vattimo, “El olvido imposible”, p. 81

<sup>106</sup> Esta meditación, escribió Heidegger “no es ni necesaria para todos ni realizable o tan siquiera soportable por todos. Por el contrario, la falta de meditación forma buena parte de las distintas etapas de la realización y la empresa”. Op cit, *La época de la imagen del mundo*, p 94

deslizado en la luz de su ser".<sup>107</sup>

El Ser original de la memoria rige para Heidegger en la palabra originaria.<sup>108</sup> La esencia de la memoria reside primaria, originalmente en la congregación (*versammlung*). Inicialmente (*anfänglich*), memoria (*Gedächtnis*) no significaba en absoluto el poder para evocar (*Erinnerungsvermögen*). La palabra designa el alma entera en el sentido de una constante congregación interior. Escribió: "Hemos determinado Memoria como la congregación del pensamiento devoto" (*Versammlung des Andenkens*). Se encuentra por lo tanto "en el texto heideggeriano" una indispensable referencia a la originariedad: la palabra originaria *gedanc* significa lo congregado (*gesammelte*), recordación que todo lo congrega (*alles versammelnde gedenken*). El *gedanc* dice la misma cosa que el alma (*das Gemüt*), espíritu, (*der Muot*), el corazón, (*das Hertz*). Este significado terminó por encogerse a causa de la filosofía escolástica y la emergencia y generalización de las definiciones "tecnocientíficas".<sup>109</sup>

### Tres. La alegoría y la *métis* griega.

Al interior de nuestra proximidad, los espíritus de la memoria y el olvido vuelven desde un tiempo arcano hacia la idea e imaginación del presente. Suelen resucitar bajo la forma de una constante en la historia humana, como lo hacen el *espíritu imperial* o el *espíritu barroco* que retornan siempre a una actualidad, provistos de la fuerza de una pulsión creadora.<sup>110</sup> La memoria experimenta también ese comportamiento *cíclico*, que en su caso bien puede llamarse *alegórico*.<sup>111</sup> De acuerdo con Paul de Man la alegoría, más que una

<sup>107</sup> Heidegger, Op cit p. 25

<sup>108</sup> Derrida, *Memorias para Paul de Man*, p. 142-143

<sup>109</sup> Derrida, Op cit, p. 143

<sup>110</sup> En referencia a Eugenio D'Ors, Carpentier describió el barroco como una constante humana, que suele retornar circularmente en el devenir de la historia. En: *Ensayos*.

<sup>111</sup> Paul de Man enfatizó en la estructura *secuencial y narrativa* de la alegoría "Si la alegoría sigue siendo una figura y una figura entre otras, en el momento mismo en que, articulando el límite, marca un exceso, es porque dice de otro modo algo acerca de lo otro. Si uno pudiera establecer una oposición (lo cual no creo) o

forma del lenguaje figurativo, representa una de las posibilidades esenciales del lenguaje: aquella que le permite “decir lo otro y hablar de sí mismo mientras se habla de otra cosa”; la oportunidad de decir siempre algo diferente de lo que “ofrece a la lectura”, incluida la escena de la lectura misma. La alegoría enfatiza en la continuidad, en la manera como lo Antiguo prefigura lo Nuevo. La alegoría bíblica constituye un ejemplo: los padres de la iglesia habían establecido desde antaño que la exégesis de la Biblia debía llevarse a cabo en tres sentidos de interpretación asumidos desde la retórica, el literal o histórico, el moral y el alegórico; este último recurso fue indispensable para tratar de conciliar el Antiguo y Nuevo Testamentos.<sup>112</sup>

La alegoría guarda relación con la metáfora, porque se instituye como un elemento dúctil capaz de acoplarse a distintos discursos y ámbitos de la realidad. Se destacó su uso como mecanismo de argumentación:<sup>113</sup> al interior de la doctrina exegética medieval, cuyo auge imperó en el siglo XVI,<sup>114</sup> el efecto de la alegoría se apreciaba tanto en el autor que creaba como en el lector que interpretaba; era en sí misma el fundamento de toda interpretación textual bíblica o clásica.<sup>115</sup> La *infinitud* de la alegoría es la que contribuye a imposibilitar toda síntesis totalizadora, toda narración exhaustiva o absorción total de una memoria o un recuerdo.<sup>116</sup> Michel de Certeau destacó el libro de Vernant y Detienne consagrado a la *mêtis* griega,<sup>117</sup> una forma de inteligencia que existe sólo inmersa en una práctica, en la que se mezclan la sagacidad, la intuición, el olfato, la astucia y otras habilidades como la cautela, el sentido de la oportunidad, la experiencia adquirida a lo largo

---

diferenciar (lo cual es otra cosa), se podría decir que entre la memoria del *ser* y la memoria de *lo otro* hay quizá la disyunción de la alegoría”. Pero una disyunción no sólo separa, como en el concepto hegeliano de alegoría: “Aún siendo defectiva, la piedra angular soporta y articula, une lo que separa”. Ver: Jacques Derrida, *Memorias para Paul de Man*, p. 87

<sup>112</sup> Derrida, Op cit, p. 25

<sup>113</sup> Para descender al tema del arte del decir, el relato y los recursos de la narratividad, ver: Michel de Certeau, “El tiempo de las historias”, en *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*.

<sup>114</sup> Ver: Diego de Baladez, *Rethórica Cristiana*, citada en Jaime Humberto Borja, “La escritura de un texto de Indias”, en *Historia y grafía* # 10

<sup>115</sup> Borja, Op cit, p. 138-39

<sup>116</sup> “Así, siempre he pensado que Paul de Man sonreía para sí mismo cuando hablaba de la estructura narrativa de la alegoría, como si secretamente nos deslizara una definición de la narración que es irónica y alegórica al mismo tiempo, una definición donde, apenas se sugiere lo narrativo”. Derrida, *Memorias para Paul de Man*, p.25

<sup>117</sup> Sobre la *mêtis*, ver: Jean-Pierre Vernant et Marcel Detienne, *Les Ruses de l'intelligence*, citado en de Certeau, *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*.

del tiempo".<sup>118</sup> La *mètis* constituye un arte milenario del Hacer. Es el arma absoluta en la relación de fuerzas en la que interviene, el arma que valió a Zeus la supremacía entre los dioses. La *mètis* griega cuenta y aprovecha el *kairos* y en este sentido es una práctica del tiempo, constituye un principio de economía al obtener los máximos efectos con el mínimo de fuerzas. Así se define una estética escribió de Certeau,<sup>119</sup> implica la entrada y la mediación de un conocimiento que está compuesto de muchos momentos y elementos heterogéneos. Es un saber que no cuenta con un enunciado general y abstracto, ni con un lugar propio. Es justamente una memoria, *mémoire* en el antiguo sentido del término, que designa una presencia en la pluralidad de tiempos y no se limita al pasado; sus conocimientos son indivisibles del momento de su adquisición. La memoria vive informada de una multitud de sucesos, circula en ellos sin poseerlos, cada uno de ellos es un fragmento de tiempo. Además, esta memoria puede prever "las múltiples vías del porvenir", al combinar las posibilidades anteriores o posibles.

La memoria constituye entonces para de Certeau una duración que se introduce en la relación de fuerzas, una duración que va a cambiarla. El acto de la *mètis* se lleva a cabo en un tiempo acumulado que le resulta favorable contra una composición de lugar desfavorable; su memoria permanece oculta hasta el instante en que se revela, en el momento oportuno: "el resplandor de esta memoria brilla en la ocasión".<sup>120</sup> La ecuación física el modelo teórico de la ocasión, es que concentra el mayor conocimiento en el menor tiempo; evoca la identidad entre la circunferencia y el punto: "reducida a su formato más pequeño, en un acto de metamorfosis de la situación "¡esta enciclopedia concreta tiene algo de piedra filosofal!". Estos rasgos de la *mètis* son igualmente atribuibles al relato. La *mètis* se presenta en las prácticas cotidianas a través de sus mañas, destrezas y estrategias. El relato no expresa una práctica, la hace; como un pianista, el narrador "interpreta" las fábulas; las ejecuta al privilegiar las "figuras" en las que se ejerce muy particularmente el arte griego de pensar: la danza y el combate, es decir, las dos mismas figuras que la escritura del relato lleva a cabo. Resultó interesante para de Certeau la "triple relación" que

<sup>118</sup> Ver: *Les Russes de l'intelligence*, p. 9-10.

<sup>119</sup> De Certeau, *La invención de lo cotidiano, Artes de hacer*, p. 92

<sup>120</sup> La *mètis* es enciclopedia por la capacidad que tiene de acumular experiencias pasadas y de intervenir lo posible en éstas, la ocasión coloca este conocimiento "en el volumen más delgado". De Certeau, *Op cit*, p. 93

mantiene la *mêtis* con la ocasión, con los disimulos y con una “invisibilidad paradójica”, pues estos rasgos son también atribuibles al relato: Aprovecha y cuenta el momento oportuno, el *kairos*, multiplica máscaras y metáforas, es decir, carece de expresión propia, cultiva un no lugar, y no posee una imagen de sí mismo.<sup>121</sup>

#### Cuatro. La memoria del alma.

En un fragmento tomado de Giannini se prefigura un sorprendente paralelo entre el alma y la memoria como alegorías: “Pues bien, el movimiento que expresa la condición más propia de una cosa inmortal ha de ser, sin duda, una translación que anule constantemente el *pasar* del tiempo; una translación en fin, que girando alrededor de un centro absoluto, esté volviendo en cada vuelta a su punto de partida, regresando a Sí con un retorno completo (sin merma) como lo hace el movimiento espiritual en su reflexión. Tal carácter, ya lo adivinamos, corresponde al movimiento circular, en contraposición al movimiento centrípeta, *dispersivo*, de las cosas inanimadas, que no poseen un Sí”.<sup>122</sup> Por lo tanto, como los cuerpos celestes se mueven perpetuamente de un modo circular, es posible suponer que están animados y que sus almas configuran un orden ontológico e histórico *antecedente al nuestro*. Para las almas de aquí abajo, la patria, la residencia está allá en el cielo de los astros. Pero el alma humana escribió Giannini, ha perdido su condición alada y viajera. En las revelaciones cosmogónicas más antiguas, el lenguaje de la predicación mística órfica cuyos reflejos más abundantes se hallan en Esquilo y Aristófanes, está ya presente la idea de una impura condición humana:<sup>123</sup> “Ciegos humanos, semejantes a la hoja ligera, impotentes criaturas hechas de barro deleznable, míseros mortales que, privados de alas,

<sup>121</sup> Pues finge siempre ser su otro con la descripción historiográfica: “hace como si se eclipsara detrás de la erudición o de las taxonomías que sin embargo manipula. Bailarín disfrazado de archivista.” De Certeau, *Op cit*, p.90.

<sup>122</sup> Por lo demás, explicó Giannini, “el movimiento circular es lo más próximo a aquella inmovilidad perfecta propia de las realidades que verdaderamente son, sin merma ni tránsito alguno: a las cualidades puras o, dicho más platónicamente, a las Ideas.” Giannini, *La reflexión cotidiana*, p. 18

<sup>123</sup> Kerényi, “Hombre primitivo y misterio”, p. 36

pasáis vuestra vida fugaz como vanas sombras o ensueños mentirosos...”<sup>124</sup> Sometida a las necesidades y caprichos del cuerpo mortal, encadenada a él, en este su estado de humanidad (*humus*), se ha vuelto irreconocible.<sup>125</sup> Este *humus* (tierra) se relaciona con *homo*; el adjetivo *humanus* lo indica claramente pues alude a un *mitologema*<sup>126</sup>, que aquí se halla condensado en la idea epicúrea de una procedencia en que la tierra era la madre originaria. Por otra parte, ya no hay símbolo capaz de conservar las cosas en la memoria y en consecuencia es preferible intentar fijarlas, poseerlas, coleccionarlas. Sin embargo, arrancadas de su circunstancia y trasladadas al decorado de la colección, las cosas de la vida se convierten en fetiches inanimados. Sin *anima* fracasa al final el deseo de poseer la totalidad del mundo a través de las cosas *arrancadas*: “El sueño del coleccionista es el sueño de un poseso puro, de una redención de las cosas del curso del tiempo, de esclavitud de ser útiles”.<sup>127</sup>

Al fin del medioevo y los inicios de la imprenta en el *Settecento*, se contempló la lenta agonía del *arte de la memoria* o arte de la alegoría; ya desde el *Cinquecento* comenzó a alejarse de los grandes centros neurálgicos de la tradición europea para devenir muy marginal.<sup>128</sup> Rella escribió, que frente al advenimiento de las matemáticas y la memorización mediante las “minúsculas letras” de los números, los símbolos del arte de la memoria, que habían sobrevivido desde la antigüedad hasta el siglo XVII,<sup>129</sup> se rompieron para siempre: “Es el momento en el que las cosas aparecen desnudas, símbolo, o mejor dicho, simulacro de sí mismas. Es el momento en que también el *ánima* descubre como ha dicho Pascal, su terrible desnudez, hasta el punto de desear el olvido, de querer perder el recuerdo de su estado auténtico”<sup>130</sup>. El hallazgo de Pascal, el *alma desnuda*, provoca detenerse. En su expresión humana el *ánima* es un *ser* “implume” según la metáfora de Platón, o “decaído” en la teología medieval: una *natura lapsa*.<sup>131</sup> Se puede sostener también que el alma es un principio (*arxé*) en la totalidad del universo, aquello que rige su destino

<sup>124</sup> Aristófanes, *Aves*, p. 685-86. Citada en Giannini, Op cit, p. 37

<sup>125</sup> Giannini, Op cit, p. 181

<sup>126</sup> Kerényi, “Hombre primitivo y misterio”, p. 26

<sup>127</sup> Rella, *Metamorfosis*.

<sup>128</sup> Ver: Francis Yates, *El arte de la memoria*.

<sup>129</sup> Se refiere al tránsito del Renacimiento al Barroco. Ver: Rella, *Metamorfosis*.

<sup>130</sup> Rella, Op cit.

<sup>131</sup> Ver: Giannini, *La reflexión cotidiana*, p. 178

viviente y orgánico. Por ella o en virtud de ella al interior del universo ocurre el movimiento, que es a su vez el principio de todas las cosas que llegan a la existencia.<sup>132</sup> Principio de lo que está permanentemente en vías de ser y de no ser. Terrenal o celeste, el alma permanece inmortal y expuesta a todo movimiento, no nace ni perece como el cuerpo que anima. Lo más radical: el alma transita sin ser transitoria; prueba de la condición superior del universo.

Agustín fue quien heredó al cristianismo medieval una adaptación y profundización cristiana de la antigua teoría retórica sobre la memoria.<sup>133</sup> Se esforzó especialmente por colocar a la *memoria* entre las facultades del alma, junto a la *intelligentia* y la *providentia*.<sup>134</sup> Se nutrió de una concepción muy remota de los *loci* y de las *imagines* de memoria, otorgándoles una extraordinaria profundidad, pues habló de la “inmensa aula de la memoria” (*in aula ingenti memoriae*) y de su “cámara vasta e infinita” (*penetrabile amplum et infinitum*)<sup>135</sup>: “Llego ahora a los campos y a los vastos confines de la memoria, donde reposan los tesoros de las innumerables imágenes de toda clase de cosas introducidas por las percepciones; donde están igualmente depositados todos los productos de nuestros pensamientos. Cuando están allí dentro, evoco todas las imágenes que quiero. Algunas se presentan al instante, otras se hacen desear largamente”.<sup>136</sup> Estas imágenes cristianas de la memoria se han armonizado con las grandes iglesias de arquitectura gótica.<sup>137</sup> Con Agustín, la memoria se sumergió profundamente en el hombre interior, “en el corazón de aquella dialéctica cristiana del interior y del exterior de la cual saldrá el examen de conciencia, la introspección y quizá, también el psicoanálisis.”<sup>138</sup> Alude a una experiencia íntima con lo divino, una manera de encontrarlo en sí mismo. Por ese camino se llegará a ese “arrobamiento de Dios” del que habló Teresa de Ávila y que define bien las formas del misticismo cristiano. Cabe preguntar si se trata de una dialéctica distintivamente cristiana, y lamentar enseguida no asumir la tarea de rebatir esta creencia. La figura que le Goff llamó

<sup>132</sup> Giannini, Op cit, p. 179

<sup>133</sup> Lo que Agustín heredó al cristianismo medieval fue una versión cristiana, adaptada, de la trilogía antigua de las tres facultades del alma: *memoria*, *intelligentia*, *providentia*. Ver: Le Goff, *El orden de la memoria*, p. 152 y 153

<sup>134</sup> Le Goff, Op cit, p. 153

<sup>135</sup> Le Goff, Op cit, p. 152. Ver: Agustín, *Confesiones*.

<sup>136</sup> Agustín. Citado en Yates, *El arte de la memoria*.

<sup>137</sup> Yates, *El arte de la memoria*.

<sup>138</sup> Le Goff, *El orden de la memoria*, p. 153



*dialéctica de un interior y un exterior* en el cristianismo, es posible que se encontrara ya en los más remotos orígenes de la mística judía y también de la mística de Oriente.

Más adelante, en el siglo XIII, los dos grandes dominicos Alberto Magno y Tomás de Aquino, concedieron un sitio preponderante a la memoria. A la retórica antigua agustiniana sumaron las ideas aristotélicas de la distinción entre *memoria (mnemne)* y *reminiscencia, (anamnesis)*. Los griegos llamarán memoria a aquello que permanece esencialmente ininterrumpido. La anamnesis designará la reminiscencia de lo que se olvidó. "A la buena manera judía" el mismo Yerushalmi tomó estos términos de los griegos y particularmente de Platón, donde remiten no a la historia sino al conocimiento filosófico de las ideas eternas. Aristóteles y antes Platón habían concebido la memoria como un componente del alma que no se manifiesta en su parte intelectual sino sólo en su aspecto sensible. Aristóteles distinguió la *memoria* como mera facultad de preservar el pasado, de la *reminiscencia*, cualidad de volver a llamarlo voluntariamente. Con excepción de esos pocos y raros individuos cuya alma ha conservado huella de los recuerdos prenatales del mundo de las Ideas, todo conocimiento es anamnesis, todo verdadero aprendizaje es un esfuerzo por recordar lo que se olvidó.<sup>139</sup> Alberto, precursor de la melancolía del Renacimiento, destacó la participación de la memoria en lo imaginativo postulando que la fábula, lo maravilloso, las emociones que conducen a la metáfora (*mataphorica*) ayudan a la memoria. Pero ya que ésta es parte indispensable de la prudencia, es decir de la sabiduría (imaginada como una mujer con tres ojos, capaz de ver las cosas pasadas, presentes y futuras), Alberto insistió en la necesidad del aprendizaje de la memoria. Como buen naturalista puso a la memoria en relación con los temperamentos; el más favorable a una buena memoria es la "melancolía seco-cálida, la melancolía intelectual."<sup>140</sup>

Su discípulo Tomas de Aquino, escribió como su maestro un comentario a *De memoria et reminiscencia* de Aristóteles y concluyó ciertas reglas mnemónicas: la memoria está ligada al cuerpo, la memoria es razón, la "meditación" preserva la memoria puesto que "el hábito es como la naturaleza".<sup>141</sup> La importancia de estas reglas se debe a la influencia

<sup>139</sup> Yerushalmi, "Reflexiones sobre el olvido", p 16.

<sup>140</sup> Yerushalmi, Op cit, p. 160-61

<sup>141</sup> Yerushalmi, Op cit, p. 161

que ejercieron durante siglos, especialmente desde el XIV al XVII, sobre los teóricos de la memoria, los teólogos, los artistas. Yates aventuró justamente que los frescos de la segunda mitad del siglo XIV en el convento dominico de Santa María Novella en Florencia son la ilustración con símbolos corpóreos de las teorías tomistas sobre la memoria.<sup>142</sup> En los inicios del siglo XVII, Vico escribió refiriéndose a los latinos, que llaman a la memoria *memoria* cuando ella custodia las percepciones de los sentidos y *reminiscentia*, cuando la restituye. En todo caso, ambos vocablos designaban la facultad gracias a la cual se forman las imágenes que los griegos llamaron *phantasia* y los latinos *imaginativa*. Lo que vulgarmente designamos *imaginar*, los latinos lo llamaron *memorare*. Por eso los griegos decían en su mitología que las Musas, es decir las virtudes de lo imaginativo, son las hijas de la memoria.<sup>143</sup> Los griegos constituyen una referencia obligada en el tema de la memoria y el olvido; paradigmática. Lo más notable fue la divinización de la memoria y la elaboración de una vasta mitología del recuerdo en la Grecia arcaica.<sup>144</sup> Sus hallazgos en el arte de la memoria y su cultivo están en la base de todo el pensamiento de nuestra civilización.

Derrida eligió la alegoría de Mnemosyne para recordar e interpretar la escritura y el pensamiento de su entrañable y recién desaparecido amigo Paul de Man: pensador de la memoria, “Hörderlin de Estados Unidos” como se lo bautizó y en cuya obra se encuentra “un futuro legado y prometido”.<sup>145</sup> Mnemosyne es el nombre griego de y femenino de la memoria; según la escritura de Sócrates, la madre de todas las musas. Se le nombra junto a Leteo<sup>146</sup>, Atropos, y sus hermanas las Moiras; Cloto y Láquesis, las que hilan y cortan el hilo de la vida, ellas también hijas de Zeus y Themis.<sup>147</sup> Además de presentarse como mitos, lo hacen como alegorías en un sentido estricto, pues encarnan personificaciones de la Memoria, el Olvido, la Muerte. Las historias que tejen estos *espíritus* por nombrarlos de

<sup>142</sup> Yates, *El arte de la memoria*.

<sup>143</sup> En la mitología griega, cualquiera de las nueve hijas de *Mnemosine* y *Zeus*, cada una de las cuales protegía un arte: *Caliope*, la poesía épica, *Clio*, la historia, *Erato*, la poesía lírica, *Euterpe*, la poesía lírica y la música, *Melpómene*, la tragedia, *Polimnia*, el canto, *Talia*, la comedia, *Terpsicore*, la danza y el canto coral y *Urania*, la astronomía.

<sup>144</sup> Ver: *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*.

<sup>145</sup> Derrida, *Memorias para Paul de Man*. Prefacio

<sup>146</sup> Le Goff, *El orden de la memoria*, p. 146

<sup>147</sup> Derrida, *Memorias para Paul de Man*, p 93

algún modo, son siempre historias familiares, de filiación en un sentido antropológico. Relaciones de descendencia, hijos e hijas. Mnemosyne era además una esposa de Zeus con quien pasó nueve noches para dar a luz nueve musas. Ella reveló al poeta los secretos del pasado y lo introdujo en sus misterios. Mnemosyne es su ofrenda y su don, el *doron* de Sócrates que “es como la cera donde todo cuanto deseamos preservar en la memoria se graba en relieve dejando una marca, como la de los anillos, correas o sellos. Preservamos nuestra memoria y conocimiento de ellos, luego podemos hablar de ellos, hacerles justicia, mientras su imagen (*eidolon*) permanezca legible”.<sup>148</sup> Como el oráculo es adivino del futuro, el *aedo* lo es del pasado, un hombre poseído por la memoria que al componer versos recuerda. La poesía, identificada de este modo con la memoria, hace de ésta una sabiduría. La memoria ocupó un sitio vasto en las doctrinas órficas y pitagóricas: fue el antídoto del olvido. En el infierno órfico, el muerto debe evitar la fuente del olvido, no beber del Leteo, sino apagar la sed en la fuente de la memoria que es fuente de inmortalidad; los ejercicios de la memoria protagonizaron el aprendizaje pitagórico.<sup>149</sup>

Derrida, inspirado en el poema *Mnemosyne* de Hölderlin, contribuyó bastante con la fenomenología de un duelo imposible.<sup>150</sup> Se trata de un poema para cuando se carece de lamentación: cuando el duelo es un requisito: “*Y otros murieron todavía. Pero cercana a Citerón yacía Eleutera, ciudad de Mnemosyne. También a ella, cuando el dios dejó su capa, al punto lo nocturno le deshizo las trenzas. Pues los dioses se indignan cuando alguno se ha recogido sin cuidar de su alma, porque es preciso hacerlo, pues entonces también carece de lamentación.*”<sup>151</sup> Se pregunta qué nos puede decir un duelo imposible acerca de la esencia de la memoria.<sup>152</sup> En lo que concierne *al otro* en nosotros, se encuentra la traición más injusta: “la más angustiante, o aún la más fatídica infidelidad, la de un *duelo posible* que interiorizaría en nosotros la imagen, ídolo o ideal del otro que está muerto y vive sólo en nosotros”. La presa de la memoria es la imagen del otro, verdad del

<sup>148</sup> Derrida, Op cit. p. 17

<sup>149</sup> Le Goff, *El orden de la memoria*.

<sup>150</sup> “Todos hemos hablado, escrito y discutido mucho sobre el duelo, especialmente en los últimos años. No se sorprenderán ustedes cuando yo diga que todos los escritos de Paul de Man que he leído y releído recientemente parecen atravesados por una insistente reflexión sobre el duelo, una meditación en que la memoria acongojada está grabada hondamente. El discurso y la escritura funeraria no siguen a la muerte; trabajan sobre la vida en lo que llamamos autobiografía”. Derrida, *Memorias para Paul de Man*, p. 34

<sup>151</sup> Traducción de Norberto Silveti Paz. En Derrida, *Memorias para Paul de Man*, p. 21

<sup>152</sup> Ver: Georg Eickhoff, *La historia como arte de la memoria*.

duelo del otro que siempre habla ante nosotros, que firma (signa) en nuestro lugar el epitafio "siendo siempre del otro y para el otro".<sup>153</sup> Lo cierto es que la imposibilidad del duelo o duelo verdadero son momentos del lenguaje, consisten en una cierta retoricidad: la memoria alegórica que constituye cualquier huella (*trace*),<sup>154</sup> como siendo siempre huella del otro.<sup>155</sup> Uno de los temas que Derrida persiguió en la obra de de Man es precisamente el de la memoria del *ser* y la memoria de *lo otro*. Esta distinción conduce inevitablemente a una especie de hito clásico al interior de las ciencias humanas en el tiempo de la modernidad: las categorías abstractas de *otredad* y *mismidad* contenidas en toda reflexión del pensamiento dialéctico, desde Hegel hasta Levinas en la segunda mitad del siglo veinte. Las figuras abstractas que forman estas dualidades, parecen mostrar la existencia de un espíritu disyuntivo que se aloja obstinadamente en la estructura del pensamiento humano. Por una parte pervive una memoria de lo extraordinariamente íntimo y radical, el *ser*. Y por otra, una memoria de su *otredad*, que no es sino el paisaje que observa, narra y es reflejo de sí misma.

La cuestión del Ser y la Ley nos sitúa en el "corazón de la memoria": no somos más que memoria, venimos a nosotros mismos a través de una memoria de duelo imposible, ésta es justamente la alegoría. Desde Freud, la memoria se presentó como interiorización, pues "supone un movimiento en que una idealización *interiorizante* toma en sí misma el cuerpo y la voz del otro, el rostro y la persona del otro". Tiene lugar en un cuerpo, hace lugar para un cuerpo, una voz y un alma que aunque nuestros, no existían y no tenían sentido antes de la posibilidad que se debe empezar por recordar y cuya huella debe seguirse. Es la ley de la relación necesaria, del Ser con la Ley: El azar de un giro idiomático por otra parte hace que memoria e interiorización coincidan en *Erinnerung*, que en alemán significa remembranza.<sup>156</sup> Cuando decimos *en* nosotros o *entre* nosotros para referirnos a la "memoria de", el movimiento de la interiorización mantiene dentro de nosotros la vida, el pensamiento, el cuerpo, la voz, la mirada y el alma del otro. Pero lo hace en la forma de memorandos, signos o símbolos, imágenes o representaciones mnésicas que no son más que fragmentos

<sup>153</sup> Eickhoff, Op cit, p. 41

<sup>154</sup> *Trace, vestigium*, rastro. Noción recuperada por Levinas. El hombre descubre rastros que le permiten ir más allá. Ver: Panikkar, "Símbolo y simbolización", p. 383

<sup>155</sup> Derrida, *Memorias para Paul de Man*, p.42

<sup>156</sup> Derrida, Op cit, p. 45

discontinuos, sólo partes del otro ausente: “A la vez son partes de nosotros, incluidas en “nosotros”, en una memoria que de pronto parece mayor y más vieja que nosotros, “mayor”, más allá de toda comparación cuantitativa”. La figura de esta memoria “acongojada” se convierte en una suerte de metonimia, donde la parte representa el todo. Una metonimia alegórica que dice más de lo que dice y “manifiesta lo otro en el abierto y nocturno espacio del ágora”. Y finalmente; “esta huella se interioriza en el duelo como lo que ya no se puede interiorizar, como *Erinnerung* imposible, en y más allá de la memoria dolida. Pero este ejercicio está a la espera de la verdadera Mnemosyne. La *Erinnerung* se vuelve inevitable e imposible, como la *Psique*, nombre propio de una alegoría, *Psique*, el nombre común del alma”.<sup>157</sup>

La palabra central *mémoire* que el medioevo brindó, apareció en los primeros monumentos de la lengua en el siglo XI. Existe en sus formas femenina y masculina, singular y plural; cruza ambos géneros y además posee como atributo una singularidad y una pluralidad. Si la memoria aspira a la totalidad, si no hay sentido *afuera* de la memoria, entonces, siempre habrá una paradoja en “interrogar *mémoire* como unidad de sentido”<sup>158</sup>. En el pensamiento que une a Derrida y de Man, la memoria se anuncia como narración o *en* la narración. Esta idea fue un hallazgo de la tradición veteroeuropea, explicó Derrida, la metáfora de la cera en la que los signos quedan impresos y de esta manera pueden ser reforzados. Justamente sin que la materia que es causa de la impresión, intervenga.<sup>159</sup> La estructura de la memoria requiere por lo tanto de distinciones complejas: dos tipos de materia, cera y cincel, y sin embargo estas dos cosas no son las que deben ser recordadas. Esto explica según Luhmann, porque Platón insistió exhaustivamente a través de la voz de Sócrates, en la capacidad de distinguir sin que se confundan, la identidad, como también la particularidad de no acordarse de aquello que no ha quedado impreso de algún modo. En la delimitación de las impresiones estriba la condición de posibilidad de conservarlas

<sup>157</sup> Derrida, Op cit p. 49

<sup>158</sup> Derrida, Op cit, p. 25

<sup>159</sup> Aristóteles, “Peri Psyche”. Citado en Luhmann, “La cultura como un concepto histórico”. En *Historia y grafía* N° 8

contiguamente, y también la razón de que los recuerdos de distintas memorias se puedan distinguir en el sentido de que una no recuerda y que otra sí.<sup>160</sup>

Paul de Man enfatizó una oposición o ruptura entre una *interioridad* de la memoria y una *exterioridad*, en su forma gráfica, espacial y técnica. Esta última constituye una memoria *pensante* (*Gedächtnis*) distinta de una memoria *interiorizante* (*Erinnerung*), que en alemán se traduce como remembranza; pues *el arte es cosa del pasado*.<sup>161</sup> Si el arte es cosa pasada, eso viene de su enlace a través de la escritura, el signo, la *techné*, con una memoria pensante, “esa memoria sin memoria, con ese poder del *Gedächtnis* sin *Erinnerung*”.<sup>162</sup> Y lo más sorprendente es que este poder “ahora sabemos, está pre-ocupado por un pasado que nunca ha sido presente y nunca se permitiría a sí mismo ser reanimado en la interioridad de la conciencia”.<sup>163</sup> Se desliza aquí un posible sentido para la memoria: conservar para la memoria la diferencia entre ambos manantiales, Leteo y Menmosyne, que podemos llamar *aletheia*.<sup>164</sup> También de Man creó un lazo irreductible entre el pensamiento como memoria y la dimensión técnica de la memorización, vale decir el arte de la escritura, de la inscripción “material” y de toda esa exterioridad que desde Platón se ha llamado *hipomnésica*. La exterioridad de *Mnemon*, antes que la de *Mneme*.<sup>165</sup> El personaje de Mnemón es el que recuerda, pero sobre todo el que hace recordar. Es la figura de un auxiliar, un técnico, un artista de la memoria, un servidor recordatorio o *hipomnésico*. Aquiles, a quien servía, lo recibió de su madre en vísperas de la Guerra de Troya. Mnemón tenía una misión poco habitual: debía recordar a Aquiles un oráculo, haciendo la veces de un agente de la memoria o memoria externa. Este oráculo había predicho que si Aquiles mataba a un hijo de Apolo, moriría en Troya. Por ende, se suponía que Mnemón debía recordar a Aquiles la genealogía de todos los que estaba por matar: “Recuerda, no debes

<sup>160</sup> Florès y Pierre Janet desarrollaron justamente la idea de considerar al *comportamiento narrativo* como el acto mnemotécnico fundamental, ya que narrar es también comunicación de información “hecha por otros a falta de acontecimiento o del objeto que constituye el motivo de éste”.<sup>160</sup> Derrida preguntó qué ocurre cuando se pierde la narración precisamente porque se conserva la memoria.

<sup>161</sup> Derrida, *Memorias para Paul de Man*, p. 75

<sup>162</sup> Derrida, Op cit., p. 75

<sup>163</sup> Derrida, Op cit., p. 75

<sup>164</sup> Derrida, Op cit., p. 75

<sup>165</sup> Derrida, Op cit., p. 114

matar al hijo de Apolo, recuerda el oráculo". Un día, en Tenedos, Aquiles mató a Tenes hijo de Apolo, y así se precipitó hacia la muerte a la que estaba destinado por un error, o falla de la memoria, a través de este lapso se desliza ante nosotros la pregunta: ¿Quién puede afirmar que sabe lo que implica una narración?. Y antes que ésta, ¿quién puede afirmar que sabe lo que implica el recuerdo o la memoria que recalca?. Si la esencia de la memoria maniobra entre el Ser y la Ley, ¿qué sentido tiene preguntarse sobre el ser y la ley de la memoria?. Son preguntas que no se pueden sostener fuera el lenguaje, sin confiarlas a la transferencia y la traducción.<sup>166</sup> Antes de morir, para castigarlo, Aquiles mató a Mnemón de un lanzazo.<sup>167</sup>

De Man evocó justamente esta unidad, es decir entre el pensamiento y la exterioridad de su inscripción gráfica, lo que llamó "arte de la escritura": el vínculo entre ambas se realiza a través de la memoria. Por este camino de Man ingresó en la inmensa cuestión de la memoria artificial y las modalidades modernas de almacenamiento que hoy afectan la totalidad de nuestra relación con el mundo. Hoy se lleva a cabo según un ritmo y unas dimensiones sin parangón con las del pasado: (de este lado de o más allá de su determinación antropológica): la transformación del hábitat, todos los idiomas, la escritura, la "cultura"<sup>168</sup>, el arte, la literatura, la información o informatización, las tecnociencias, la filosofía y todo aquello que transfigura las relaciones con el futuro. Prodigiosa mutación que no sólo eleva la estatura, la economía cuantitativa de la llamada memoria artificial, sino también su estructura cualitativa. Al hacerlo, obliga al hombre a repensar lo que relaciona esta memoria artificial con la llamada memoria psíquica e interior del hombre, con la verdad, con el simulacro y simulación de la verdad.<sup>169</sup> No hay *destrucción* posible planteó Derrida, que no comience por abordar la problemática de la disociación entre pensamiento y tecnología. Hay una frase muy sorprendente en su texto: "Hemos llamado "memoria" a "la misma cosa sobre la cual meditamos desde ayer". Procurará después atender a las preguntas acerca de qué es la "misma cosa", y qué ocurriría si "la misma cosa"

<sup>166</sup> Derrida, "Memorias para Paul de Man", p 25

<sup>167</sup> Historia contada por Derrida en *Memorias para Paul de Man*, p. 93

<sup>168</sup> Sobre el impacto que los cambios cualitativos en las formas de la memoria han ejercido en el concepto de "cultura", ver: Niklas Luhmann, "La cultura como un concepto histórico", p. 11

<sup>169</sup> Derrida, *Memorias para Paul de Man*, p. 115

aquí, fuera la otra. Qué diferencia hay pues entre el ser y lo otro.<sup>170</sup>

### Cinco. La memoria blanqueada.

Además de presentarse al investigador como *alegoría* y *narración*, la memoria lo hace como objeto de *borramiento*. Todos los imperios consignados por la Historia, los clásicos del Viejo Mundo, los del Nuevo Mundo y los modernos, pusieron de manifiesto el deseo incontenible de *borrar* una memoria *exasperante*. En la temática griega de la escritura como instrumento privilegiado de la política, el acto de borrar (*exaleiphein*) era primeramente un gesto institucional y material: “Nada más oficial que una borradura”: los atenienses establecían una estrecha relación de equivalencia entre prohibir en la memoria y borrar. Se borra el nombre de una lista, un decreto, una ley. “Borrar es destruir por sobrecarga”, escribió Nicole Loraux: sobre la tablilla oficial blanqueada a la cal se vuelve a pasar otra capa de cal, el espacio está listo para un nuevo texto. Entonces se dibuja la imagen de una escritura completamente interior, trazada en la memoria o en el espíritu.<sup>171</sup> Durante la segunda mitad del siglo veinte en los países sudamericanos se hizo particularmente posible un *espacio de desaparición*<sup>172</sup> que comprometió a toda la sociedad, en el que víctimas y victimarios se propiciaron en trágica coincidencia. Allí el olvido trabajó para secar las raíces, persiguió diluir la responsabilidad de preguntarse por qué el crimen se hizo posible. Muchas veces el *borramiento* fue acompañado por una especie de *delirio epigráfico*<sup>173</sup>. Otras veces el esfuerzo memorioso se consagró a perpetuar el recuerdo del *dolor* que se ejerce como un *no olvido*. Esta idea del duelo que reemplaza a la ira y que

<sup>170</sup> Derrida, Op cit, p. 87

<sup>171</sup> Nicole Loraux, “De la amnistía y su contrario”, p. 32

<sup>172</sup> Pierre Vidal-Naquet, *Los judíos, la memoria y el presente*, p.12

<sup>173</sup> Ver: Robert. L. *Epigraphie*



se lleva a cabo en el marco de una amnistía, o de otra manera, se ritualiza, pareció instaurarse en la Grecia clásica.

La voluntad proclamada de una *amnistía* es precisamente el olvido: un *borramiento* sin retorno y sin huella, la marca groseramente cicatrizada de una amputación, el acondicionamiento de un tiempo para el duelo y la reconstrucción de la historia.<sup>174</sup> Nicole Loraux se impuso un rodeo a la antigüedad, a la noción griega y más precisamente ateniense del olvido. En la Atenas del siglo V había dos prohibiciones de recordar; una al comienzo y otra al final del siglo. En ambos sucesos de la historia se combinó una *prescripción*, prohibición de recordar las desgracias, y un *juramento*, “no recordaré las desgracias”. Heródoto fue el primero en narrar el alzamiento de Jonia en 494 y la manera en que los persas aplastaron la revuelta y se apoderaron de Mileto. Despoblaron la ciudad, quemaron sus santuarios. El historiador se detuvo en la reacción de los pueblos de la familia jónica. En ese año surgió una de las primeras obras del repertorio trágico, *La toma de Mileto* compuesta por el poeta Frínico que llevó a escena justamente el desastre provocado por los persas. Aunque en general el género trágico eligió durante el siglo V el terreno de la leyenda heroica, esta obra encarnaba una tragedia histórica, una tragedia de actualidad.<sup>175</sup> Herodoto relató que tras la puesta en escena, los espectadores prorrumpieron en lágrimas y el poeta fue castigado con una pesada multa por haber recordado calamidades nacionales, desgracias consideradas como propias (*oikeia kaka*). Frínico fue apartado irrevocablemente del escenario a causa de introducir en el teatro de Atenas una acción (*drama*) que para los atenienses, no es sino sufrimiento (*pathos*) y asunto de familia, de la familia jónica. Familia que es ciudad e identidad cívica, un *sí mismo colectivo* que se define por la esfera de lo propio (*oikeion*).<sup>176</sup> A comienzos del siglo V la tragedia dio sus primeros pasos. Los grandes acontecimientos de la época, los dramas de la vida colectiva, las desgracias que atañen a cada ciudadano, no se consideraban susceptibles de ser trasladadas a la escena del teatro. Pues el drama es demasiado familiar, no permite una disociación, esa

<sup>174</sup> Nicole Loraux, “De la amnistía y su contrario”, p. 27

<sup>175</sup> “Lo que los griegos llaman historia: la investigación sobre los conflictos entre ciudades, en el interior de las ciudades o entre helenos y bárbaros, es asunto de Heródoto y Tucídides. La tragedia extrae sus temas de otra parte: de las viejas leyendas”. Ver: Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua II*, p. 92 y 93

<sup>176</sup> Vernant y Vidal Naquet, Op cit, p. 92

transposición gracias a la que los sentimientos de terror y piedad se desplazan a otro registro; tales sentimientos ya no son padecidos como en la vida real, sino captados y entendidos inmediatamente en su dimensión ficticia.<sup>177</sup> Puede decirse que la tragedia es propiamente la ciudad que se convierte en teatro, que se escenifica a sí misma: al convocar a sus conciudadanos a la memoria de sus “propios males”, el primer trágico los despertó a la conciencia de los peligros de la rememoración, cuando su objeto es fuente de duelo para el *sí mismo* cívico.<sup>178</sup>

En este punto comienza el prolongado ejercicio de la *práctica ateniense de la memoria*,<sup>179</sup> también de la tragedia. El pueblo ateniense hizo saber que no soportaba que se le presentara en escena lo que lo afectaba dolorosamente, las tragedias verdaderas. Allí donde el *drama* era al mismo tiempo *phatos*, sufrimiento, tendría que escenificarse fuera de la ciudad. En el siglo IV, Isócrates se complació en formular una ley que estableció que Atenas sólo podía ofrecerse en su teatro la representación de los crímenes originalmente atribuidos a las “otras ciudades”.<sup>180</sup> A comienzos del siglo V Atenas se embarcó en una práctica muy vigilada de la memoria cívica. La segunda prohibición apuntó entonces a cerrar el paso de cualquier rememoración de “desgracias”: “llamamos a esto amnistía modelo, paradigma de todas aquellas que conocerá la historia occidental”.<sup>181</sup> Plutarco empleaba ya ese término consciente de la afinidad entre los dos gestos; “el decreto de amnistía” y la multa impuesta a Frínico. La reconciliación general se presentó como decreto y como prestación de un juramento. La apelación *kaká*, es aquella con que nosotros designamos eufemísticamente los “acontecimientos”, el desorden de la ciudad. *Mnesi* es la forma desarrollada del radical griego de memoria. *Me mnesikakei* es la manera de proclamar la prohibición y *ou mnesikaéeso* el juramento.<sup>182</sup>

<sup>177</sup> Vernant y Vidal Naquet. Op cit, p. 92

<sup>178</sup> Nicole Loraux, “De la amnistía y su contrario”, p. 29

<sup>179</sup> Loraux. Op cit, p. 29

<sup>180</sup> Así fue que en el año 472 Esquilo montó *Los persas*, cuyos padecimientos no fueron ya para el público griego los suyos propios, sino duelo para otros. En Vernant y Vidal Naquet, Op cit.

<sup>181</sup> Nicole Loraux, “De la amnistía y su contrario”, p. 30.

<sup>182</sup> *Me mnesikaken*, con la mira a restituir la continuidad de la ciudad, simbolizada por el *aei* de la rotación de los cargos más allá de la oposición entre democracia y oligarquía. Continuidad de la democracia del siglo V con la que siguió a la reconciliación. Loraux, Op cit, p 31

En los asuntos atenienses se trataba de olvidar no sólo las maldades de los otros sino la propia cólera, con el fin de reparar el lazo de la vida en la ciudad. El olvido de los males sería el olvido del presente doloroso que aporta el canto del poeta al celebrar la gloria de los hombres del pasado. En este sentido *La Odisea* encarna el duelo inolvidable: para atenuar el dolor, Helena recurrió a una droga que vierte el olvido de todos los males y a un relato, antídotos para el duelo y la ira. Inmediata y provisional en su efecto, la droga puede sustituir el duelo por el “encanto”, el mismo eminentemente ambiguo “del relato”<sup>183</sup>, y por las alegrías del festín. Entre la prohibición política y duradera de perseguir una venganza que daña a la comunidad, y el encanto que súbita, pero provisoriamente disipa el duelo, la distancia resulta evidente. Cuando prestó juramento de no recordar las desgracias recientes, el ciudadano ateniense aceptó renunciar a toda venganza. Se colocó así bajo la doble autoridad de la ciudad que decreta y de los dioses que sancionan. Pero no por ello dejó de conservar el dominio que como sujeto ejercía sobre sí mismo. El dulce olvido venía de otra parte, del don de las musas o del poeta, es efecto de la droga de Helena, del vino o del pecho materno. Si tan insistentemente se lo presenta como *olvido de lo que no se olvida*, significa que “no se requiere ninguna adhesión, ningún consentimiento de aquel a quien acude y al que el sometimiento instantáneo a esta puesta entre paréntesis de la desgracia priva quizá de lo que constituía su identidad”.<sup>184</sup> Lo que se podría llamar “inolvidadizo”, es aquello que en la tradición poética griega no olvida y que *habita enlutado*. Esto es lo que es preciso anular recurriendo a la droga del “olvido de los males”, aquello que los atenienses prefirieron conjurar en su nombre propio mediante un decreto y un juramento.<sup>185</sup>

Al trazar el mapa de *lo que no se olvida* se nombró al duelo y la ira que la droga de Helena buscaba disolver. El duelo y la ira que causaron “la extrema aflicción de los atenienses”<sup>186</sup> al producirse la toma de Mileto. Mucho después, en una pequeña ciudad de Arcadia, la ira reemplazaría a las desgracias que no había que recordar en oportunidad de

<sup>183</sup> Ver R. Dupont-Roc y A. Le Boulluec, “Le charme du récit”.

<sup>184</sup> Nicole Loraux, “De la amnistía y su contrario”, p.39

<sup>185</sup> Para forjar un neologismo, Nicole Loraux se respaldó en la existencia del adjetivo “olvidadizo”.

<sup>186</sup> Loraux, “De la amnistía y su contrario”, p. 40

una reconciliación. En la Atenas reconciliada a fines del siglo V se razonaba de la misma manera: quedarse con la ira era eternizar como si fuese lo más precioso, el pasado del conflicto. La reconciliación adquiere aquí, antropológicamente, las características de un ritual. Duelo e ira: un cuasi *hapax*: A Electra de Sófocles agobiada por el pensamiento de un Orestes olvidadizo, el corifeo le dio el consejo de abandonar “una ira demasiado dolorosa” para no profesar a aquellos a quienes ella odiaba; “ni demasiada aflicción ni olvido completo”. Por un lado el olvido y por el otro “una memoria en carne viva que no tiene otro nombre que el exceso de dolor” y que apenas metafóricamente es un aguijón.<sup>187</sup> Dolor-ira que en La Ilíada caracteriza a Electra en Sófocles. Ella no sólo dice “mi ira no se escapa” o “yo no olvido mi ira” sino también “mi ira no me olvida”. Como si sólo “la ira diera al sí mismo el coraje de entregarse por entero a la ira, porque la ira es, para el sujeto, presencia ininterrumpida del sí mismo”<sup>188</sup>: Queda para los ciudadanos- espectadores reunidos en el teatro adivinar, en esta ira que no olvida, aquello que para la ciudad es lo absoluto del peligro. Pues el peor adversario de la política, la ira como duelo, hace “crecer” los males que ella cultiva asiduamente: es un lazo que se cierra a sí mismo hasta resistir a todo intento por desatarlo. (En la lengua cívica el nombre más empleado de la reconciliación es *diálusis*, la desatadura, como si la guerra civil fuera el más fuerte de los lazos). La tragedia tomó de la más antigua tradición poética la noción de *ira*. Muy particularmente de la epopeya. Desde la primera palabra, *La Ilíada*, da a este sentimiento muy activo el nombre de *ménis*. Ira de Aquiles, ira de las madres enlutadas, desde Démeter hasta Clitemnestra. En este punto Nicole Loraux se abrió hacia una posibilidad sorprendente de la *ira* helénica: la *ménis* de Aquiles es la que está en todas las memorias griegas, la ira en duelo, cuyo principio es la eterna repetición.<sup>189</sup>

La *ménis* posee un origen que se percibe como peligroso. Tanto que su nombre ha sido prohibido para el propio tribunal ateniense. *Ménis*: lo que dura y hasta lo que aguanta y que sin embargo está condenado, como por necesidad, a ser objeto de un renunciamento.

<sup>187</sup> Loraux, Op cit, p. 40

<sup>188</sup> Loraux, Op cit, p. 41

<sup>189</sup> De no ser así, de buena gana podría pensarse en una figura femenina de la memoria. Laura Slatkin sugirió que la *ménis* del héroe podría ser una lectura por desplazamiento de la “ira” de su madre Tetis que las ciudades se esfuerzan por acantonar en la esfera de la anti-política.<sup>189</sup> Nicole Loraux, “De la amnistía y su contrario”, p. 43

Una palabra para esconder la memoria cuyo nombre se disimula en ella, otra memoria distinta, mucho más temible que *mnéme*. Una memoria que toda ella, se reduce al *no-olvido*. El *no-olvido* por su parte entraña una negación que debe ser entendida en su performatividad: lo “inolvidadizo” se instaura por sí mismo. *Alastos* como *alétheia*, es un vocablo construido de una negación del radical del olvido y sin embargo expresa una manera muy distinta de no estar en el olvido. Duelo e indignación se comunican con toda naturalidad entre ellos, ya que uno y otro participan del *no-olvido*. *Alast*: matriz de sentido para expresar el *páthos* o *drama* de una pérdida irreparable, (*alaston penthos* de Penélope al pensar en Ulises, de Tros llorando a su hijo Ganimedes). Este *páthos* desgarrante demuestra que, como la *ménis*, el *álaston* expresa la duración inmovilizada, sin tiempo, en un querer negativo, y que eterniza el pasado en presente.<sup>190</sup> Hay una obsesión en *álaston*, su presencia no tiene tregua en el sentido fuerte del término, “ocupa al sujeto y no lo suelta”.<sup>191</sup> En el último duelo entre Aquiles y Héctor, este último suplicó a su adversario que prometiera no mutilar el cadáver del enemigo caído. Aquiles exclamó: “No vengas, *áleste*, a hablarme de acuerdos, vas a pagar de una sola vez toda la tristeza que sentí por aquellos de los míos que tu pica furiosa mató”. *Álaste* se traduce como maldito. He aquí el asesino aunado con su víctima por el *no-olvido* que constituye una aparición.

Predomina la creencia de que los griegos clásicos vivieron bajo el dominio del pasado, que no cesaron de dedicarse a conjurar el *no-olvido* como la más temible de las fuerzas del insomnio. Lo ideal sería neutralizar el *no-olvido* sin perderlo todo, domesticarlo instaurándolo en la ciudad, desactivado y hasta vuelto contra sí. Cuando la ira recobra su autonomía empero, retorna por no poder olvidar. Reuniendo tiempo y espacio en su totalidad, el *no-olvido* está por todas partes afirmando su materialidad, inseparable de su dimensión psíquica. Se trata de la materialidad del *álaston*, que silenciosamente monta guardia contra el olvido. La lista sería incompleta si no se agrega la “desgracia” (*kakón*). Rechazo y dominio del tiempo, tal parece ser la fórmula lingüística privilegiada para afirmar el ser sin olvido en el ejemplo de Electra. Si se vuelve a la Atenas del año 403 y a aquel decreto y juramento que proclamaron la amnistía, se contempla que la ciudad prohíbe

---

<sup>191</sup> Loraux, Op cit, p. 43

“posando para la eternidad”, pero se borra como instancia de palabra. Queda el juramento que debe ser asumido por todos los ciudadanos, pero uno por uno, por cada ateniense singular, enunciado en primera persona “No recordaré las desgracias”, “me contendré de recordar”. Y sin embargo, todo puede trastornarse una vez más. Para hacer callar a la memoria, el juramento ateniense habla ciertamente en el mismo sentido que Electra al proclamar su voluntad de no olvidar. Sin embargo, lo que Electra prestaba no era un juramento hecho a sí misma sin testigos divinos? Si es verdad que sólo el juramento permite a la amnistía vencer sobre el resentimiento, el juramento debe su eficacia al ministerio que envuelve la palabra promisorias: la de los dioses, llamados a título de testigos.<sup>192</sup>

Y he aquí el sentido último de toda amnistía: quebrar el *álaston pénthos* exigía que se hubiese recurrido a la magia. Para rechazar el *álaston* mas acá de las palabras, lo político tiene necesidad de lo religioso; “no olvidaré, no tendré resentimiento”. El rito de palabra reúne así los dos cabos de la historia: puesto que cada ateniense ha jurado por sí mismo, la ciudad cuenta con que la suma de estos compromisos singulares reconstituirá la comunidad, asegurado el concurso de los dioses, la instancia política puede instituirse como censor de la memoria.<sup>193</sup> La Musa es la que abre el camino de la buena *anamnesis*, el poeta es el puro instrumento de esta transubstanciación: “Sólo la hija de Memoria sabe contar una *ménis* sin que el relato esté afectado por la terrible aura de su objeto; convirtiendo la ira en gloria”. Vuelta a instaurar en su integridad y en virtud de un acuerdo, la comunidad se restituye. A cada ateniense le tocará olvidar lo que fue la *stásis*, y si no lo logra, deberá “obedecer a la ciudad edificando para sí mismo una máquina contra el vértigo lúcido del *álaston*”.<sup>194</sup> La política entonces recobrará sus derechos, construir la versión cívica y tranquilizadora del olvido de los males. Desaparece el olvido, borrado en beneficio de la amnistía; pero quedan los males. Esta pregunta se repite: en qué medida nos hace falta recordar y olvidar. Para el historiador Dios mora en los detalles que son dioses y el problema es que ya no disponemos de una *halakhah*.<sup>195</sup> Lo que Nietzsche y sus sucesores

<sup>192</sup> Loraux, Op cit, p. 49

<sup>193</sup> Loraux, p cit, p. 50

<sup>194</sup> Loraux, Op cit, p. 50

<sup>195</sup> Yerushalmi, “Reflexiones sobre el olvido”, p. 24.

concebieron como una crisis del historicismo en la modernidad es el reflejo más visible de la crisis de nuestra cultura, de nuestra vida espiritual. Si ha pervivido malignidad, ha tenido su fuente en la pérdida de un sentido que rija y que quiera saber de qué debe apropiarse una historia y qué debe dejar de lado. Faltos de un *camino*, no somos capaces de trazar una línea que separe lo "excesivo" y lo "demasiado escaso" de la investigación histórica. Yerushalmi concluyó sus reflexiones de esta manera: "Por mi parte, si me es dado elegir, me pondré del lado del "exceso" de historia, tanto más poderoso es mi terror al olvido que el temor de tener de recordar demasiado".<sup>196</sup>

---

<sup>196</sup> Yerushalmi, Op cit, p.25.

## Capítulo dos: Memoria de la conciencia

### Uno. Presencia de la memoria en los orígenes de la reflexión etnológica.

Una contribución valiosa de los historiadores de *Annales*, a quienes me referiré en este apartado y de cuya fuente la antropología ha bebido, constituye una visión integradora de una ciencia histórica total que estudia la actividad humana de manera compleja. A esta influencia se deben seguramente las incursiones que la antropología emprende hacia otros campos del saber y su resistencia práctica a tolerar cualquier constricción disciplinaria. Se ha constituido en verdad como disciplina en el ejercicio *maniobrero* de esa trasgresión. Aceptar que la dimensión de la *larga duración* es común para los etnólogos y los historiadores <sup>197</sup> es un hallazgo tardío si se piensa que la vocación primigenia de la antropología fue justamente comprender los grandes cambios que ha experimentado la especie humana a través de los tiempos históricos. El inmenso interés de la antropología escudriñó desde las mutaciones biológicas en un sentido evolutivo, hasta las transformaciones en los objetos, las prácticas, las creencias y los valores, estos últimos en un sentido *involutivo* si se quiere. Revisaré a continuación aspectos de este interés extraídos de una experiencia muy vasta y diversa, y en cuyo trazado es posible identificar una larga tradición de ideas antropológicas en torno a la *naturaleza humana*. Hay ideas que se pueden llamar *eternas* y cuya memoria la antropología ha sostenido, y otras que son precursoras en el ámbito de lo disciplinario.

Los propios orígenes de la reflexión etnológica en la época moderna suelen remontarse a pensadores como Vico, Kant, Rousseau y los iluministas. En ellos es posible encontrar una discusión abstracta, moral, sobre la naturaleza y el sentido de la vida humana. Esta tradición constituye un lugar de encuentro entre la filosofía, la ética y la historia, una verdadera caja de resonancias donde brotan los temas universales. Se trata de vastas

---

<sup>197</sup> Marc Augé, *Símbolo, función e historia*, p. 195



inquietudes que la antropología contemporánea ha ido abandonando en virtud de su absurda pretensión científicista y la abundancia de especialización que promueve nuestro mundo presente. Los autores que desarrollaron la vocación romántica de la antropología se interesaron por una condición de animalidad aunque ésta aún no era nombrada como cuerpo, también en el Espíritu y el Alma. Un verdadero impulso a la comprensión *del ser* de la propia especie reunió extraordinariamente a la antropología con la filosofía en un mismo ámbito del intelecto.

Los iluministas del siglo XVIII buscaron acercar la filosofía a la existencia concreta del hombre e inspirar en él un pensamiento sensitivo. Rousseau se apartó del optimista racionalismo de su época; su concepción prefiguró lo que después florecería en el movimiento romántico de la poesía, la música y la filosofía.<sup>198</sup> Los sentimientos priman sobre la razón sentenció, ellos rigen la vida humana en un sentido estético y moral y son fundamento de toda verdad. Vencido por la certeza escribió: “El verdadero entendimiento sólo puede obrar por conducto de la sensación. Antes de pensar, se siente.”<sup>199</sup> Pero al mismo tiempo, descubrió que los sentidos son sólo útiles para la conservación de la especie, mientras se muestran imposibilitados para conocer. También la razón como forma de conocer existe limitada, pues permanece todo el tiempo sujeta a los sentidos y se contradice cuando alejándose de ellos pretende conocer por sí misma. Si se considera la universalidad de estos pensamientos, puede decirse de algún modo que existe una vocación antropológica

<sup>198</sup> Como acertadamente expresó

Adolfo Sánchez Vásquez, la protesta de Rousseau contra la razón absoluta puede ser considerada como señal y antecedente de lo que después surgiría como *movimiento romántico*, nada homogéneo ni continuo. Ver: *Rousseau en México*. En Europa se produjeron inmensas transmutaciones de valores y percepciones más densas y agudamente registradas por la sensibilidad individual y social que en ningún otro periodo. Después de la Revolución Francesa se produjo esa “paz de cien años” que dio forma a la cultura occidental. Para los que experimentaron personalmente el cambio, aquel aflojamiento de la tensión y aquel correr del telón sobre la mañana que apuntaba fueron profundamente decepcionantes. En aquellos años posteriores a Waterloo están las raíces del gran *ennui* que ya en época tan temprana como 1819 Schopenhauer definía como la enfermedad corrosiva de la nueva edad: “El pasado con dientes de rata mordía la gris pulpa del presente, exasperaba, suscitaba violentos sueños”. De esa exasperación procede una importante literatura, la generación romántica, que alimentaba en su fuero interno *un fond d'incurable tristesse et d'incurable ennui*, desde Goethe a Turgenev. El exotismo romántico era justamente el anhelo por le *pays lointain*, por “encanados países olvidados”, pues en el bucolismo romántico hay tanto de una fuga de la ciudad devoradora como un retorno a la naturaleza. Había una sed de nuevos colores, nuevas formas, nuevas posibilidades, de excitantes descubrimientos para oponer a los modos de ser victorianos y burgueses. (*La carne es triste. ¿ay! Y yo he leído todos los libros*. Mallarmé). El romanticismo provino de la exasperación, de la alienación que existía entre la sociedad y las fuerzas creadoras del espíritu. Ver: Steiner, *En el castillo de Barba Azul*, p. 33-34.

<sup>199</sup> Rousseau, *Emilio*

en toda civilización, es decir toda cultura es en sí misma una antropología. En el pensador griego más emblemático que fue Platón, primaba esa intención antropológica. Me refiero a una vocación que sobreviene al margen de los límites disciplinarios y que existe en la tradición de los ímpetus humanos mucho antes de que su práctica existiera tomando la forma de un oficio. Ya se ha dicho que todo conocimiento es autobiográfico o se enlaza con una biografía. Platón era ateniense y fue vendido como esclavo. Vivía en el mundo helénico cinco siglos antes de nuestra era pero ya estaba movido por el asombro y el impulso de comprender a *ese otro insondable*. Platón intervino vivamente en el conflicto cuando Grecia se debatía exhausta entre varios bandos. Su maestro y amigo Sócrates fue condenado a muerte; se consagró entonces a un éxodo voluntario. En los caminos de sus viajes conoció a Dionisio de Siracusa, especie de tirano ilustrado del mundo clásico que ensayó en su propia ciudad la experiencia de un estado totalitario. Es posible que el déspota se hartara finalmente de los consejos platónicos ya que acabó vendiendo a su viejo inspirador como esclavo. El destino de los transformadores sociales no era mejor en aquel tiempo que en el nuestro.<sup>200</sup>

Otro aspecto del interés antropológico, antes del advenimiento de lo que puede llamarse una antropología moderna, fue el de los constructores de utopías a la postre tan vapuleados por la ciencia. Ellos compartieron con sus contemporáneos las quimeras de mundos fraternos,<sup>201</sup> la utopía se desplegaba como un prisma crítico del presente de cara a una realidad humana que se tornaba inconcebible. Es cierto que la antropología nunca abandonó totalmente la búsqueda de sentidos trascendentes. Hay una larga y bien sostenida tradición que bien se puede llamar romántica y que enlaza a Rousseau con Lévi Strauss en un diálogo sobre el sentido de la condición humana. Este último recuperó para la antropología el pensamiento de su inspirador, especialmente la discusión abstracta sobre la naturaleza del hombre y de la costumbre. Me detendré por un momento en las ideas del autor de quien Levi-Strauss dice que no sólo previó la etnología, sino que la fundó distinguiendo su objeto singular: “cuando se quiere estudiar a los hombres, hay que mirar

<sup>200</sup> Ver: Rossana Cassigoli, *El don de la memoria*, (en prensa)

<sup>201</sup> Para este tema ver, entre otros: Dominique Desanti, *Los socialistas utópicos*, Arnhelm Neususs, *Utopía*, Jean Servier, *Historia de la utopía*, Herbert Marcuse, *El fin de la utopía*, Ángel Palerm, *Historia de la etnología*.

cerca de uno; pero para estudiar al hombre hay que aprender a mirar a lo lejos; empezar por observar las diferencias para descubrir las propiedades".<sup>202</sup> La reflexión de las relaciones entre naturaleza y cultura ocuparon gran parte de la obra de Rousseau. Aristóteles y Lucrecio le prodigaron una penetrante inspiración para estudiar las sociedades humanas desde la edad de las chozas hasta la invención del lenguaje.

De Lucrecio, señalado como precursor de la etnología,<sup>203</sup> y de la moderna interpretación evolucionista en el siglo XVIII, Rousseau tomó la imagen del hombre primitivo, adornada en forma poética. Pues junto con las descripciones de una Edad de oro y de la feliz convivencia mítica de dioses y hombres, nos había sido transmitida desde la antigüedad una imagen de hombre primitivo.<sup>204</sup> Se trataba de una verdadera alegoría que parecía provenir de un ámbito ajeno, no mitológico; imagen que constituía el contrapeso científico de las representaciones oníricas del paraíso.<sup>205</sup> Lucrecio apuntó a la prehistoria mítica de este pensamiento: la tierra produjo a la raza de los mortales, los protohumanos. De esta arcana fuente bebió la expresión "estado de naturaleza" que sirvió al propósito de retratar al hombre primigenio como debió salir de las manos de la naturaleza, opuesto física y moralmente al hombre civil de su presente. A raíz de esta influencia tal vez, el rasgo que dominó la antropología de Rousseau fue su oposición radical a la de sus contemporáneos Buffon, Diderot y Helvecio.<sup>206</sup> Pues ninguno de ellos se remontó más allá del "estado de rebaño" en el cual los hombres instigados espontáneamente por la naturaleza como los monos o las aves, no han establecido aún convención alguna. Coincidieron en que los primeros homínidos vivieron en un estado próximo a la animalidad, y fue justamente su vocación gregaria la que los empujó a reunirse en manadas cediendo a un instinto de especie. Para Rousseau en cambio, el animal humano se distingue primordialmente de los demás porque no vive naturalmente en manadas. Ventajosamente organizado respecto del resto de los animales no está obligado a asociarse con un semejante para subsistir. Se trata de una historia del hombre destinada desde su origen al reino de la *libertad* y no al de la

<sup>202</sup> Lévi Strauss. "Jean Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre", p.38.

<sup>203</sup> Ver: Palerm, *Historia de la etnología; los precursores*.

<sup>204</sup> Karl Kerényi, "Hombre primitivo y misterio", p. 17-18

<sup>205</sup> Kerényi, Op cit, p. 17

<sup>206</sup> Sobre el pensamiento antropológico de la Ilustración, ver, entre otros, Michél Duchet, *Antropología e historia en el siglo de las Luces*.

*necesidad*, y es la que separó fundamentalmente la antropología de Rousseau del pensamiento ilustrado. Rechazó la idea de que la especie engendre al hombre: "La naturaleza manda sobre todo animal...sólo el hombre reconoce su libertad de asentir o de hacer resistencia; y es sobre todo en la conciencia de esa libertad donde se muestra la espiritualidad de su alma..."<sup>207</sup> Demiurgo y protagonista de su historia, el hombre poseía para Rousseau la cualidad de la perfectibilidad, misma que se volvió en su contra, corrompiéndolo. Pura contradicción viva y atravesado por esa dialéctica; emancipado de la servidumbre que la naturaleza le imponía y condenado a la vez a hacerse tirano de sí mismo, el hombre funda la desigualdad: su facultad de perfección incluye la fatalidad de su degradación. La utopía del "buen salvaje" no encarnaba en el pensamiento de Rousseau verdad histórica alguna. Se trataba de un razonamiento hipotético e ideal que sólo prefiguraba un posible camino de lo humano, una metáfora, un estado superior para una humanidad que ha puesto su realidad en tela de juicio.

Consignaré un último aspecto del interés antropológico en la discusión abstracta sobre la naturaleza humana: el pensamiento fundante de la antropología científica, o la teoría evolucionista que se propuso reconstruir una historia genérica. Esta antropología ha sido calificada de pretenciosa e impetuosa, pero hasta ahora nadie rebate muchos de sus descubrimientos esenciales y algunos de ellos se han desplazado de la esfera del saber científico a la esfera del saber común. Es posible asentar que toda la obra de los constructores de estas teorías, en particular Morgan al cual me referiré, se ha situado en una perspectiva histórica de *larga duración*, aunque no pretendo equiparar la reconstrucción de Morgan basada en una historia conjetural, con el concepto de larga duración de los *Annales*. En la mitad del siglo XIX fue en verdad Spencer el primero en exponer en forma erudita la idea de la evolución, pero la prontitud en considerarlo el filósofo de la evolución fue tan arrolladora, que sus otras contribuciones a la teoría social normalmente se ignoran. Desarrolló una teoría de la cultura valiéndose de los mejores rasgos del determinismo geográfico y de la biología de su tiempo para explicar "la supervivencia de los más dotados". Spencer se centró en las instituciones culturales más dotadas; la idea de la evolución sólo se hizo discutible más tarde, cuando Darwin la aplicó a la biología. El

---

<sup>207</sup> Rousseau, *Emilio*.

comienzo del siglo XIX anglosajón, buscaba desesperadamente una nueva visión del mundo. Spencer, Darwin, Morgan, Marx y Engels propusieron una teoría que explicase el pasado y el futuro de las formas bióticas y culturales. Lo verdaderamente nuevo acerca de la evolución es que modificaba la idea sobre el futuro. No era posible conocer las etapas de la futura evolución pero se supo que la evolución nos rodeaba. Morgan se propuso estudiar la transformación gradual de una hipotética promiscuidad primitiva, hasta la familia monógama moderna.

La intención primordial que coloca a Morgan en el horizonte de una antropología de la memoria, fue la de investigar las huellas que quedaron inscritas en los sistemas terminológicos del parentesco, pero cuya existencia social desapareció o se transformó. Se asemeja al modo en el que más tarde, Levi Strauss encontrará en los mitos, las supervivencias de antiguas formas de convivencia humana. El análisis que Levi Strauss llevó a cabo sobre las instituciones totémicas y el sistema de castas quiso demostrar que estas instituciones implican, al nivel del pensamiento, la representación y el postulado de una homología entre dos series de relaciones, dos sistemas de diferencias situados, el uno en la naturaleza y el otro en la cultura. A través de las instituciones totémicas, el etnólogo creyó descubrir como el pensamiento salvaje o en estado salvaje, recurre para pensar la vida social y la cultura, a una combinatoria objetiva dada en la naturaleza; que es la distinción natural de las especies biológicas. Observó que la "armadura sociológica" de los mitos se construía sobre relaciones imaginarias de parentesco, sobre la base de atribuir a las sociedades imaginarias de los personajes míticos, una organización basada en relaciones de consanguinidad y alianza. Se supone que en las sociedades primitivas históricas, a diferencia de las ulteriores sociedades esclavistas, feudales, clasistas, las relaciones de parentesco fueron las relaciones sociales dominantes. Este predominio fue desapareciendo en la medida del desarrollo de otras formas de relación social de las cuales la formación de un estado constituyó un hito civilizatorio.<sup>208</sup>

---

<sup>208</sup> Esta cuestión está desarrollada en el hermoso ensayo de Pierre Clastres "La cuestión del poder en la sociedad primitiva" en *Investigaciones en Antropología Política*.

La expresión *sistemas de consanguinidad* acuñada por Morgan se refirió a los sistemas terminológicos o de nomenclatura del parentesco. Estudió los complejos sistemas de consanguinidad para demostrar que la familia moderna es producto de formas sucesivas, una lenta evolución que constituyó esencialmente un progreso moral.<sup>209</sup> El mismo recopiló términos o vocablos de distintas regiones del mundo para postular un principio que los hiciera inteligibles, principio que Levi-Strauss desde otro punto de vista develó cincuenta años más tarde: el parentesco sólo existe para perpetuarse.<sup>210</sup> Hacia la década de los cuarenta del siglo veinte, el advenimiento de la fonología y la lingüística estructural cambió el rumbo del análisis de la terminología de parentesco. Lévi Strauss principalmente, concibió los sistemas de parentesco como formas de comunicación que confieren sentido a las relaciones entre las personas. No le interesaron las especulaciones o interpretaciones históricas, sino las relaciones y correlaciones que se producen entre el sistema de denominaciones y el sistema de actitudes que configura el comportamiento.<sup>211</sup>

La construcción de una teoría del parentesco deseó establecer para la antropología de nuestro siglo la oposición, pero sobre todo la articulación, entre el hecho natural de la consanguinidad y el hecho social de la alianza. Las escuelas británica y francesa se interesaron por los sistemas de denominaciones, lo que Morgan, como señalé arriba, denominó *systems of consanguinity*. En términos generales los estudios de terminología de parentesco se orientaron en tres direcciones, todas ellas esbozadas en la obra de Morgan. La primera buscó identificar la relación de los términos de parentesco con la vida social, la segunda dirección buscó establecer *emocategorías* y su participación en la vida mental, y la tercera, inspirada en la fonología, analizó los términos como parte de un discurso. En todos

<sup>209</sup> Pueden distinguirse cinco tipos diferentes y sucesivos, asociados a reglas matrimoniales distintas: consanguínea, punalúa, sindiásmica, por parejas, patriarcal, monógama. Esta asociación de Morgan entre matrimonio y familia es fundamental. Ver: Lewis Morgan, *La sociedad primitiva*.

<sup>210</sup> Morgan estaba interesado en las supervivencias de modos extintos de familia, que se encuentran en los nombres; Levi Strauss en cambio, en un sentido teórico se mostraba desinteresado en los vestigios de la historia, para él el parentesco constituyó una estructura diacrónica y sincrónica.

<sup>211</sup> Los términos de parentesco tienen además una existencia social, poseen una correlación con un "sistema de actitudes"; entre estos dos órdenes existen relaciones dinámicas, funcionales, pero deben considerarse como analíticamente independientes.

los casos se trataba de antinomias ideales o hipotéticas, pues el parentesco como hecho de la sociedad pertenece tanto a las relaciones sociales concretas como a las representaciones que los hombres se hacen de ellas, al cambio y a la conservación, a los preceptos y a las prohibiciones. Morgan, al suponer que en los términos del parentesco se encontraban los vestigios de etapas anteriores de la vida humana colectiva, estableció una relación teórica entre la terminología y la organización social: “forzosamente los sistemas de familia adelantan con mayor rapidez que los sistemas de consanguinidad los cuales perduran para registrar las vinculaciones familiares”.<sup>212</sup>

La civilización empezó, en la teoría de Morgan, con el uso del alfabeto fonético y la producción de documentos literarios, idea que desde entonces se ha vuelto canónica para asociar la instauración del presente orden civilizatorio con el desarrollo de la abstracción. Sería suficiente pensó Morgan, si las principales tribus de la humanidad pudiesen ser clasificadas según el grado de su progreso relativo, a condición de que puedan reconocerse como distintas, desde la infancia de la raza humana hasta la civilización. El proceso que se inició con el hallazgo del uso del fuego para la cocción del pescado, atravesó la invención del arco y la flecha y culminó en el nacimiento del arte de la cerámica, señaló el ocaso del salvajismo: “Todas estas tribus se clasificarán como salvajes si no han alcanzado el arte de la cerámica, y las que poseen este arte pero no han conseguido un alfabeto fonético y el uso de la escritura, se clasificarán como bárbaros”.<sup>213</sup> Hace mucho que la antropología se alejó de las etapas de Morgan, con sus particulares indicadores tecnológicos. Sin embargo, además del descubrimiento de los rasgos clasificatorios del parentesco,<sup>214</sup> sobreviven de su obra la distinción analítica entre familia y casa, especialmente el análisis de la experiencia de ambas en la sociedad india norteamericana<sup>215</sup>, y sus contribuciones a una teoría antropológica más amplia a través del enfoque materialista.<sup>216</sup>

<sup>212</sup> Morgan, *La Sociedad Primitiva*, p. 368.

<sup>213</sup> Morgan, *La sociedad primitiva*, p. 370.

<sup>214</sup> El sistema clasificatorio de parentesco está presente en todos los trabajos de Morgan. Pero está más ampliamente tratado en *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871)

<sup>215</sup> Esta cuestión es examinada por Morgan en *Houses and House-Life of the American Aborigines* (1881)

<sup>216</sup> Ver: Paul Bohannon y Mark Glazer, *Antropología. Lecturas*.

El razonamiento de Morgan resulta impecable no tanto por sus aspectos etnográficos ampliamente superados y rebatidos en la actualidad, sino por la relación teórica que establece entre la subsistencia entendida como un progreso material y el progreso moral, entendido como perfeccionamiento social. Hay en su obra un aspecto que invoca gérmenes de pensamiento originales,<sup>217</sup> que se despliegan en respuesta a las necesidades humanas de acuerdo a la “lógica natural de la mente”.<sup>218</sup> Contrariamente a las coincidencias que algunos encuentran entre esta idea y la teoría estructuralista moderna, en los trabajos de Morgan la *mente* se presenta más como el instrumento que permite el desarrollo cultural, que como su fundamento. Su concepción de la mente es pasiva, simplemente racional, y no simbólica como la concebimos en la actualidad. En esta teoría el pensamiento es el reconocimiento de condiciones, naturales y tecnológicas de la sociedad. Por ejemplo el matrimonio del tipo *punalúa*, que se asocia a una regla exogámica, que es la introducción de un tabú y la distinción fundamental entre “hermana y esposa” y entre “hermano y marido”, constituyó para Morgan un triunfo de la biología y no una construcción simbólica impuesta por el hombre. La instauración del tabú fue resultado del lento reconocimiento de una situación de facto, de algo que ya existía en el mundo: las ventajas biológicas de la exogamia. La reforma que introdujo el matrimonio *punalúa* fue la primera de una sucesión de reformas que condujeron a la monogamia, a través de la que la humanidad se liberó finalmente de la promiscuidad original o endogamia.<sup>219</sup>

La mente es el vehículo por el que la naturaleza se realizó como cultura, la *gens* de Morgan es el desenvolvimiento de una conciencia. Históricamente, la *gens* original fue de carácter matrilineal, debido a la imposibilidad de establecer certeramente la paternidad sobre las condiciones matrimoniales existentes. El concepto social de descendencia correspondió a la toma de conciencia de ciertas relaciones, tal y como ya existían. Más adelante la *gens* se tornó patrilineal por efecto de la propiedad. El desarrollo de este concepto en la mente humana creció estrechamente unido a la implantación de una forma de familia; fue necesario el mayor esfuerzo mental y moral del hombre y el transcurso de un sinnúmero de siglos, para arribar a la familia conyugal monógama. No se trató aquí para

<sup>217</sup> Ver: Sahlins, *Cultura y razón práctica*, p. 63

<sup>218</sup> Sahlins, Op cit, p. 80-81

<sup>219</sup> Sahlins, Op cit, p. 398



Morgan de una ventaja natural o biológica, sino de un interés económico que prevaleció y determinó la forma social. En ambos casos la institución supuso un concepto develado por el desenvolvimiento natural de la mente, que es reflejo de una realidad dada y que descubrimos por ensayo y error.

## Dos. La simbolización del tiempo y el espacio.

Un antropólogo francés “contemporáneo”, Marc Augé, señaló que a diferencia de la historia, la antropología se situó más en el espacio que en el tiempo, pero el tiempo que es materia prima de la historia se ha de colocar obligadamente en el espacio, convirtiéndose teóricamente en un *tiempo antropológico*. El espacio que le interesa a la antropología quedó definido como un *espacio simbolizado*, que es también naturalmente histórico, porque se ha ido llenando de sentidos en el accionar de los grupos, a través de un tiempo que se organiza justamente desde la memoria. Es la sensación del tiempo la que transmite a sus descendientes la colectividad humana, una dimensión del transcurrir que muchas veces se expresa como necesidad del cuerpo de regresar a sus antiguas dolencias; el tiempo deviene entonces en la medida del dolor.<sup>220</sup> Michel de Certeau distinguió “nudos simbolizadores” que se esbozan y se basan en tres funcionamientos distintos y conjugados, de las relaciones entre las prácticas espaciales y las prácticas significantes: lo *creíble*, lo *memorable* y lo *primitivo*. Designan lo que “autoriza” las apropiaciones espaciales, lo que se repite, lo que se recuerda de una memoria silenciosa y replegada, y lo que se halla estructurado y no deja de estar firmado por un origen infantil (*infans*). Estos tres dispositivos simbólicos organizarían los *topoi* del discurso del lugar propio; la leyenda, el recuerdo y el sueño. Se les puede reconocer en las funciones de los nombres propios: vuelven habitable o creíble el lugar que revisten con una palabra, evocan los fantasmas que aún se mueven agazapados en los cuerpos en marcha.<sup>221</sup>

<sup>220</sup> Ver: Marshall Sahlins, “La ciencia social o el sentido trágico”.

<sup>221</sup> Michel de Certeau, “Prácticas de espacio” en *La invención de lo cotidiano*, p.118

Desde la mirada antropológica la capacidad de simbolizar es lo propio de las sociedades humanas; proviene al mismo tiempo de una facultad natural y cerebral de *representación* distintiva de la especie humana, y de un atributo social de lenguaje que se particulariza en el habla. El habla, sólo como pequeña digresión, se identificó al menos desde la semiótica de Saussure, como un acto mediante el cual un locutor actualiza la lengua apropiándose de ella en una situación particular de intercambio con otros. Esta cuestión ha sido analizada como problemática de enunciación al interior de las disciplinas semióticas, pero también ampliada al conjunto de la cultura por las similitudes que existen entre todos los procedimientos enunciativos que articulan las intervenciones de las personas en el campo de la lengua y en el resto del tejido de las prácticas sociales.<sup>222</sup> La simbolización del espacio hace legible a todos los que frecuentan un mismo *lugar* ciertos esquemas organizadores de lo social. Constituye para quienes nacen en una sociedad determinada un *a priori* desde el que se construye la experiencia de todos y la personalidad de cada uno. En palabras de Descombes, un mundo encantado constituye un *universo de reconocimiento*; en él los dispositivos rituales tienen por finalidad permitir a cada cual “reconocerse”.<sup>223</sup> Los *universos de reconocimiento* poseen una existencia indispensable para definir relaciones estables entre miembros de una sociedad. Otorgan necesariamente el mínimo de sentido social para la vida en común, en la que las complicidades del lenguaje y los sobrentendidos, junto con los puntos de referencia del paisaje, permiten a algunos “reconocerse” y allí compartir una identidad.

Se describe esta simbolización como una matriz intelectual, una constitución social, una herencia y la condición primera de toda historia, individual o colectiva. El interés por los símbolos y signos como punto de partida para un concepto de cultura no es nuevo, la doctrina general de los signos tiene raíces muy antiguas.<sup>224</sup> Incluso una mitología de la memoria y el olvido jugó un papel capital en las sociedades protoagrícolas.<sup>225</sup> Se ignora

<sup>222</sup> Leer Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano*, caps. II y VI.

<sup>223</sup> Descombes, *Philosophie par gros temps*.

<sup>224</sup> Sobre la “doctrina de los símbolos” ver, Morris Berman, *El reencantamiento del mundo*, p. 74.

<sup>225</sup> Mircea Eliade, *Mito y realidad*, p. 118.

cómo funcionan los signos y no es posible sostener que su función sea históricamente invariable; según Luhman, “el lenguaje entra como variable interviniente con la mirada”.<sup>226</sup>

El símbolo ha sido pensado extensivamente; primero como una intención implícita y sensitiva de conservar un fondo de significados generales con los que cada individuo interpreta su experiencia y organiza su conducta. Esos significados sólo pueden ser “almacenados” en símbolos y dramatizados hasta en los pequeños rituales de la vida humana. Los símbolos naturalmente son sentidos por aquellos para quienes adquieren significado, funcionan como una suerte de resumen de lo que es conocido por un grupo gregario acerca de lo que el mundo es y de la manera en que hay que comportarse mientras se está en él. Los símbolos sagrados según Clifford Geertz, relacionan una ontología y una cosmología con una estética y una moral. Toda cultura parece construir sistemas de valores en referencia a una metafísica, una ética en referencia a una ontología. El papel singular de los símbolos reside justamente en el poder de identificar a un nivel muy fundamental un hecho con un valor. Toda cultura es proclive a sintetizar la visión del mundo y el *ethos*; lo que Geertz llamó “una fusión entre lo existencial y lo normativo”.<sup>227</sup> El poder de un símbolo está basado en su *inclusividad*, es decir en su capacidad de ordenar la experiencia. El símbolo no es independiente de la fe que se tiene en él, pero lo más importante: no es objeto de hermenéutica, no se deja interpretar. Constituye una descripción fenomenológica, la apertura hacia él pertenece a una conciencia simbólica *sui generis* y no puede ser fruto de un razonamiento.<sup>228</sup>

La constitución simbólica del mundo que emprende la antropología no se opone al desarrollo de la historia y por el contrario da un sentido a la historia. Al interpretarla, crea una deformación semántica<sup>229</sup> que en sí misma constituye un cambio en la visión de mundo, especialmente en las situaciones de contacto cultural. Un relato de Sahlins en *Islas de historia* ejemplifica esta cuestión, al referirse a un diálogo “entre las categorías recibidas

<sup>226</sup> Luhman, “La cultura como un concepto histórico”, en *Historia y Grafía*, p. 14

<sup>227</sup> Clifford Gertz, *Visión del mundo y análisis de símbolos sagrados*.

<sup>228</sup> Ver: Rainon Panikkar, “Símbolo y simbolización”, p. 391

<sup>229</sup> Por su aptitud para estudiar deslizamientos semánticos, el análisis antropológico se muestra más bien como el punto de relevo obligado de la historia en ciertos contextos. Ver: Augé, *Hacia una antropología, de los mundos contemporáneos*, p. 19

y los contextos percibidos o entre la significación cultural y la referencia práctica”. Sahlins observó que si bien los conceptos culturales se utilizan para “movilizar al mundo”, el mundo puede resultar refractario a los esquemas interpretativos que pretenden reducirlo. Quiso mostrar como los insulares de las islas del Pacífico y Hawái especialmente, identificaron a los europeos recién llegados con jefes tradicionales y hasta con dioses como en el caso del capitán Cook. Los jefes locales se identificaron con los grandes personajes europeos cuyos nombres adoptaron además de un modo de vida suntuoso. Explicó también que la noción de *tabú* reservada hasta entonces para la divinidad, se degradó a un simple signo de derecho material, señalando el riesgo que corren los pueblos al poner sus conceptos y categorías “en relación ostensible con el mundo”.<sup>230</sup>

### Tres. La memoria en la tradición de la historia francesa.

Hasta aquí he recordado, que desde su etapa clásica la antropología ha favorecido el desarrollo de una percepción sobre la *larga durabilidad* de las creaciones humanas. El interés explícito por la memoria despertó sin embargo en la obra de historiadores franceses principalmente.<sup>231</sup> “¿Porqué hay tantos golpes de memoria y tanta rememoración en nuestras inquietas sociedades?”<sup>232</sup>. ¿Porqué se habrá instalado lo memorable en el corazón de las problemáticas y de la obra de historiadores y antropólogos?. Según Rioux, mediante la memoria la historia cultural se adhiere a *l'air du temps*. Existe la idea de que Historia y

<sup>230</sup> El contacto con un universo nuevo puede provocar la imposición de lo que Sahlins llamó “una reevaluación funcional” de los signos. Ver: Sahlins, *Islas de Historia*.

<sup>231</sup> “El nexa entre *Les Lieux de mémoire*, los trabajos de un historiador de la contemporaneidad como Jaques Juillard y las obras sobre la Revolución Francesa redactadas o dirigidas por Francois Furet es real interesante. La importante contribución de Mona Ozouf y de Marcel Gauchet a los trabajos sobre la revolución francesa por un lado, y a *Les Lieux de mémoire* por otro, revela esa continuidad intelectual que da lugar a que en los últimos diez años se afirme en Francia una corriente histórica original, coherente y diversificada.” Ver: Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, p 47

<sup>232</sup> Jean-Pierre Rioux, “La memoria colectiva”, en Rioux y Sirinelli, *Para una historia cultural*, p. 341.

Memoria se oponen, pues la historia es un pensamiento del pasado y no una rememoración; a la historia le corresponde el cuidado de regresar en “el tiempo *en dedans*, recuperar lo que ha quedado atrás, invocar la herencia de un paganismo imperturbable. A la segunda, la perpendicular, la culta, le corresponde la tarea de inscribir y subrayar, de descifrar, burilar y contar, reflexionar y prever, para comprender mejor y dar a conocer un destino razonado”.<sup>233</sup> Los historiadores franceses comenzaron a interesarse tempranamente en las “armonías supuestamente antiguas”. Al menos desde los setenta cuando apareció *L'art de la mémoire* de Yates<sup>234</sup>, imperó una retromanía que Michel de Certeau entendió como impacto de la “belleza de lo muerto”<sup>235</sup>, una especie de caos donde cohabitarían las biografías, la historia oral para darle la palabra a los olvidados, y los valores del localismo. Según Rioux este bucolismo naufragó en la anécdota a fines de los ochenta, cuando la historia cultural de la memoria cambió completamente de rumbo hacia preguntas menos ajadas. De todos modos, un mundo francés planetario, urbano e industrial, ganó finalmente al mundo rural guardián de las fuerzas de la memoria. El mismo fin de los campesinos europeos destruyó muy pronto los mecanismos de transmisión de la herencia en el amplio sentido del término; “muros enteros de memorias sociales se derrumbaron”.... “una sociedad más borrosa, más fluida o más blanda cultiva lo efímero”.<sup>236</sup>

Los modos de registro y fijación de la memoria que desarrollaron las sociedades más antiguas despertaron el interés de antropólogos e historiadores. Descubrieron que la artificialidad de la manipulación de los signos a favor de los alcances de la memoria se diferenciaba claramente del empleo de imágenes para el culto en lo religioso.<sup>237</sup> Una refinada teoría sobre la memoria artificial se desarrolló en el Viejo Mundo,<sup>238</sup> que a través de la representación figurativa trató de incrementar los logros de la memoria y por lo tanto la transmisión de cultura, sin que hubiese necesidad de un concepto de cultura y sin establecer la diferencia entre logros psíquicos y logros comunicativos. Se trataba de una

<sup>233</sup> Rioux, “La memoria colectiva”, p. 343.

<sup>234</sup> “Historia moderna de una memorización que tuvo el valor de pasaporte para muchos pioneros”. También aparecieron alrededor de 1975 dos *best-sellers*, *Le cheval d'orgueil* de Emmanuel de Pierre-Jakez Hélias y *Montaillou, village occitan* de Emmanuel Le Roy Ladurie, apoyados en una producción conocida como *Histoire de la France rurale* publicada en Le Seuil.

<sup>235</sup> Michel de Certeau, “*La beauté du mort. Le concept de 'culture populaire'*”

<sup>236</sup> La cultura de lo efímero en: Gilles Lipovetsky, “*El imperio de lo efímero*”.

<sup>237</sup> Luhmann, “La cultura como un concepto histórico”, p. 13

<sup>238</sup> Ver: Frances Yates, *El arte de la memoria*.

memoria que permanece inscrita en las *cosas*, una presencia material de la historia. Está presente en los vestigios materiales; tambores africanos estampados con árboles genealógicos, elementos para pesar el oro, o bien en los proverbios y acertijos que portan indicaciones históricas,<sup>239</sup> así como en los libros, las joyas y hasta las señas primitivas en los caminos. Como las sociedades elegidas por los etnólogos no fueron nunca *puras* sino que derivaban de migraciones, guerras, encuentros, divisiones y fusiones, éstos se preguntaron acerca de la naturaleza de la memoria individual y colectiva y la significación de una modalidad particular de memoria. Se trata de interrogar los silencios, los olvidos o las deformaciones de las genealogías, el papel ideológico de un suceso magnificado por la tradición y en términos generales, el sentido de una memoria histórica que se remonta a confines míticos. La memoria colectiva se convierte en la construcción de la verosimilitud del propio grupo.<sup>240</sup> La memoria deviene en colectiva cuando los saberes individuales se transponen a la comunidad, “consecuentemente, se crea en la memoria colectiva el discurso de la interpretación viva de los narradores, o bien, en su sentido histórico bajo la forma de escritura”.<sup>241</sup>

A pesar de que entre los historiadores modernos existen las mismas preocupaciones que albergan los antropólogos, se ha escrito que la “revolución” de la historiografía a la que correspondió al nacimiento de las *Annales* y el propio concepto de *larga duración* unido al de *memoria*, no procedieron de un diálogo entre las dos disciplinas. Fernand Braudel creó este concepto en relación con un espacio particular y vasto, la cuenca del Mediterráneo, y el nacimiento de *Annales* obedeció al principio a un programa que Francois Simiand<sup>242</sup> había asignado a los historiadores al recordarles las reglas del método sociológico.<sup>243</sup> El programa de una ciencia social unificada exhortaba a alejarse del individuo y el suceso particular, para hacer hincapié en lo reiterado, en las regularidades; una búsqueda de universalidad. Bloch, Febvre y en la siguiente generación Labrousse y Braudel, mantuvieron la idea de la construcción de un objeto histórico en conformidad con procedimientos explícitos. En

<sup>239</sup> Le Goff, *El orden de la memoria*.

<sup>240</sup> Rafael Pérez Taylor, *Entre la tradición y la modernidad*, p.12

<sup>241</sup> Pérez Taylor, *Op cit*, p.12.

<sup>242</sup> Ver: Francois Simiand, “Método histórico y ciencia social”

<sup>243</sup> El historiador Jacques Revel analizó la influencia ejercida por los durkheimianos sobre los historiadores de *Annales*. en: “Historia y ciencias sociales: los paradigmas de *Annales*”

general hasta la década de los setenta del siglo veinte, las investigaciones que recurrían a la medición y se nutrían de datos abstractos como los precios, las fortunas, las profesiones, etcétera, eran completamente opuestas a la ciencia antropológica, más monográfica y holística que se desarrollaba al mismo tiempo.<sup>244</sup>

Los historiadores más sensibles buscaron diversificar el método histórico y la institución de su *objeto* tras alejarse del modelo *macrosociológico*. Se acercaron a los antropólogos; en 1975 Le Goff llamó a su seminario “antropología histórica”, expresión con la que denominó un esfuerzo por llegar, lo mismo que el etnólogo, “al nivel más estable, más inmóvil de las sociedades”.<sup>245</sup> El programa que se asignó a la “historia de las mentalidades” tal como la concibió Bloch, recomendaba estudiar la lógica de los comportamientos colectivos menos voluntarios y menos conscientes. También en Italia durante los setenta, se afirmó un movimiento de *microhistoria* cuyos representantes más difundidos son Carlo Guinzburg y Giovanni Levi. El acercamiento a la antropología fue aquí muy claro, no sólo porque se invocara esta disciplina como tal, sino también porque adquirieron interés las unidades más pequeñas y domésticas de la vida social: una aldea, una familia. También el objeto que se asignaba explícitamente a la observación cambió: se orientó a las estrategias colectivas y al significado general de las pautas de la vida cotidiana. El historiador no suele *ir a terreno*, pero la aparente distancia con la antropología disminuye cuando el historiador debe recurrir al mismo tiempo a los archivos y a los testimonios orales de un pasado familiar.<sup>246</sup> Se trata de procedimientos complementarios provenientes de dos enfoques al servicio del mismo *objeto*.<sup>247</sup>

<sup>244</sup> Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, p.22

<sup>245</sup> Augé, *Op cit*, p. 23

<sup>246</sup> Por ejemplo en el estudio de Maurizio Gribaudi sobre la formación de la clase obrera en Turín al principio del siglo XX. Otro ejemplo entre muchos, cabe decir, es la investigación del historiador Nathan Wachtel con los *chipaya* bolivianos donde se entrega a una labor propiamente de etnólogo. Ver: Wachtel, Citado en: Augé, *Hacia una antropología*, p. 23

<sup>247</sup> En el uso del término *objeto* están implicadas varias cuestiones. Es de uso común decir el *objeto* de estudio de una disciplina. También *objeto* es el radical del término *objetivo* que se asocia con lente, tele objetivo, mirada a distancia, *panóptica*, de un elemento identificado y jerarquizado. Alude al mismo tiempo a la idea de *lo objetivo* u *objetivado*, vale decir transformado en objeto por la mirada del *sujeto*. Remite a la vieja tensión dialéctica entre el *objeto* y el *sujeto*. Un *sujeto* separado de su *objeto* pristino, la Naturaleza; sólo se puede conocer lo que se separa. El término se ha vuelto performativo y a veces su empleo se vuelve incómodo. El uso aquí de la palabra *objeto* es análogo al uso de las palabras comunes afán, sentido, propósito.

La restauración de lo que se conceptuó como una *longue durée*, se llevó a cabo especialmente por historiadores medievalistas que dieron cuerpo a lo que se conoció como escuela de los *Annales* o *Historia de las Mentalidades*<sup>248</sup>. Braudel estableció la existencia de más de una dimensión temporal para estudiar el transcurrir de la historia: el tiempo breve que trata una historia más tradicional atenta al individuo y al acontecimiento, un tiempo que atañe a la historia económica y que se ocupa de los ciclos de una historia ritmada lentamente, y que estudia el pasado dividiéndolo en secciones, y finalmente una historia de gran aliento y amplitud secular que aborda la larga duración. Braudel pensó que admitir ese tiempo histórico equivale a familiarizarse con un tiempo frenado “a veces incluso en el límite de lo inmóvil”.<sup>249</sup> El tiempo de la historia fluye en corrientes simultáneas por lo que hay que mirar su transcurso en forma vertical como “historias paralelas con distintas velocidades”.<sup>250</sup> La perspectiva de la *larga duración* deseó develar la naturaleza temporal de las creaciones más firmes de la cultura humana; al mostrarlas como procesos relativizó su estabilidad. De este modo comenzaron a romperse las insularidades de la historia, se desmoronaron los antiguos límites y las ciencias de la sociedad humana terminaron por fundirse.

El inspirador más remoto de la escuela histórica francesa fue el historiador belga Henri Pirenne, cuya figura eclipsaba en la época de su juventud a la de Marc Bloch.<sup>251</sup> Impuesto el interés por el comercio y las estadísticas en la década de los cuarenta, la historia social perseveraba a la sombra de la economía. Pirenne, recordó Duby, “se había elevado desde la historia local a la mundial, hasta reflexionar sobre esas rupturas del equilibrio que una o dos veces por milenio desvían el destino de una civilización.” El propio Duby escogió el camino de estudiar la sociedad feudal, cuyas bases se asentaron justamente en una época en que ciudades y comerciantes no contaban y todo estaba

---

<sup>248</sup>Goody cree que los *Annales* están muy lejos de limitarse a la historia de las mentalidades: Ni Braudel ni Marc Bloch se inscribieron en dicha corriente de pensamiento. En: *El hombre, la escritura y la muerte*, página 66. Por otra parte Duby quiere agradecer en “voz alta” la acogida, “simple y robusta, a la campesina” que Lucien Febvre le prodigó con el fin de guiarlo, sobre todo en un momento en que el “inimitable historiador no tiene buena prensa (pues), gente que no sabe lo que es aguantar bajo la bota alemana para no rendirse la reprochan su encarnizada lucha por mantener los *Annales* con vida durante la ocupación”. Ver: Georges Duby, *La historia continúa*,

<sup>249</sup> Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, p.64

<sup>250</sup> Braudel, “Mares y tiempos de la historia”, p. 44

<sup>251</sup> Duby, *La historia continúa*, p.40



encastrado en la ruralidad. Decidió redactar su tesis doctoral en el otoño de 1942 cuando la guerra entró en su fase más amarga; era el momento de llevar el camino recorrido y el oficio a la escritura: “los historiadores como los demás especialistas de las ciencias humanas, han ido todos al mismo paso, raros son aquellos que se aventuraron solos, lejos de los senderos trillados. Sin que siempre lo sospechen, otros lo hacen al mismo tiempo que ellos”, escribió.<sup>252</sup> La preferencia por la sociedad feudal encontró su impulso en la primera formación de geógrafo que Duby recibió, ya que el geógrafo igual que el antropólogo, mira un paisaje y se esfuerza por explicarlo. Sabe que ese objeto, verdadera obra de arte, es el producto de una larga elaboración, una lenta modelación a través de los tiempos de la acción colectiva el grupo social que se acopló en ese espacio, paraje o lugar. El geógrafo se ve obligado a estudiar una materialidad, los elementos físicos esculpidos por el hombre, pero con igual atención analiza las fuerzas y los deseos y por lo tanto hace también las veces de historiador. Duby advirtió en el estudio de los paisajes, que entre los factores cuya conjunción gobierna el destino de las sociedades humanas, los relacionados con la naturaleza es decir con la materia, no predominan necesariamente sobre los otros que comportan cultura y por lo tanto, espíritu.<sup>253</sup>

Jack Goody se distingue entre los pocos antropólogos que se alinearon del lado de los *Annales*. Marc Bloch junto con Lucien Febvre dirigían los cuadernos cuando Duby y Goody eran estudiantes. Bloch se había hecho célebre entre sus contemporáneos a causa de *La Société féodale* y *Les Rois thaumaturges*. Según Goody este último libro no representó una gran adquisición para los etnólogos pues sus principales hallazgos habían sido ya expuestos por Frazer en *La rama dorada*, pero aún así fue una obra decisiva para la *École des Annales* y para todo lo que en la terminología de la *École des Hautes Études* se llamó antropología histórica.<sup>254</sup> *La sociedad feudal* ejerció una influencia determinante y perenne; desde su título evocaba un manifiesto que afirmaba la autonomía de la historia social

<sup>252</sup> Duby. *La historia continúa*, p. 6

<sup>253</sup> Duby, Op cit, p. 12

<sup>254</sup> Los antropólogos se interesaban por la realeza sagrada desde un ángulo mucho más crítico que el de Frazer; le impugnaban sus “intentos de generación” desarrollados para ver en todas las formas de realeza sagrada la supervivencia de algo que implicaba regicidio. El interés de los antropólogos era mayor por los aspectos sagrados de la autoridad que por “esa historia del regicidio y el renacimiento del país recogida por algunos historiadores caballerescos.

respecto de la historia económica. Instigaba a pensar que es legítimo, provechoso y completamente necesario estudiar por sí misma una sociedad antigua.<sup>255</sup> Varias décadas más tarde, Duby volvió a expresar su asombro ante la juventud, la inagotable fecundidad y audacias de *La sociedad feudal*. Lo mismo ocurrió con otra obra, también osada y vivificante para su tiempo: *La religion de Rabelais* escrita por Lucien Febvre, quien sacaba más información de las obras literarias que de los mapas y las estadísticas.<sup>256</sup> Con mayor insistencia que los demás, Febvre invitaba a escribir la historia de las “sensibilidades”, la de los olores, los temores, el sistema de valores: el *Rabelais* mostró magníficamente que cada época elabora su propia visión del mundo, que las maneras de sentir y pensar varían con el tiempo y por consiguiente, “el historiador está obligado a defenderse en lo posible de las suyas bajo la pena de no entender nada”.<sup>257</sup>

La palabra *mentalidades* fue adquiriendo una preeminencia cuando fue introducida por Febvre para designar un objeto necesario del estudio histórico. Pero a mediados del siglo XIX ya se oía el uso de esta palabra que deriva naturalmente de “mental”, para nombrar difusamente lo que ocurre en el espíritu. Alrededor de los años veinte los sociólogos la adoptaron para referirse a las disposiciones psicológicas y morales que poseen las personas para juzgar las cosas.<sup>258</sup> Levi-Bruhl tituló *La mentalité primitive* la obra que lo consagró. En el mundo académico francés la definición de mentalidad se precisó: “Tras las diferencias y los matices individuales subsiste una especie de residuo psicológico estable, hecho de juicios, de conceptos y creencias a los que se adhieren en el fondo todos los individuos de una misma sociedad.”<sup>259</sup> La decisión de Duby fue la de negar justamente la estabilidad de estos residuos que se modifican con el curso de los siglos: “ya no empleo la palabra mentalidad”, escribió años más tarde, “pero entonces, a finales de los años cincuenta nos venía muy bien, por sus debilidades, por su propia imprecisión, para designar la *terra incógnita* que invitábamos a los historiadores a explorar, cuyos límites y topografías aún no conocíamos”.<sup>260</sup> Las mentalidades de las que se pretendía hacer un

<sup>255</sup> Duby, Op cit, p. 14

<sup>256</sup> Duby, Op cit, p. 98

<sup>257</sup> Duby, Op cit, p. 98

<sup>258</sup> Duby, *La historia continúa*, p. 99

<sup>259</sup> Esta descripción la construyó Gaston Bouthoul. Citada en Duby, *La historia continúa*, p 99

<sup>260</sup> Duby, Op cit, p. 100

nuevo objeto de estudio de la historia, dejaron finalmente de poseer interés a cambio de una sutil condena a cualquier historia autónoma del pensamiento o la vida espiritual. Un principio fundamental radicaba en el desinterés por el individuo: así como una personalidad resultaba incomprensible al separarla de su cuerpo, era inconcebible comprender al individuo aislado de su pertenencia a un *cuerpo social*.

Se trataba de franquear el umbral con el que tropieza el estudio de las sociedades del pasado cuando se limita a considerar los factores materiales; la producción, las técnicas, la población, los intercambios: "Sentíamos la necesidad urgente de ir más allá, del lado de esas fuerzas cuya sede no está en las cosas sino en la idea que uno se hace y que gobierna imperiosamente la organización y el destino de los grupos humanos".<sup>261</sup> Pero el sistema de representaciones mentales de relativa claridad al que se remiten las personas con mediana conciencia para conducirse en la vida, se presentó al historiador como determinado "en última instancia" por las condiciones materiales; el estudio a largo plazo de este sistema no debía aislarse a ningún precio del de la materialidad. Para sostener esta proposición fundamental, los historiadores de la época se aferraron al término mentalidad, ya que otros vocablos derivados de las palabras *espíritu* o *idea* habrían subrayado demasiado lo inmaterial, "a riesgo de hacer olvidar que los fenómenos cuyo estudio sugerimos están inevitablemente anclados en lo corporal, y a riesgo de favorecer así la deriva hacia una *geistesgeschichte* sin amarras cuyas deficiencias denunciaríamos."

El anterior punto de vista posee un interés: la antropología tocó a menudo las palabras y etimologías del *espíritu*, pero no siempre emprendió la búsqueda de un conocimiento espiritual para sí misma. Las palabras del *espíritu* han rondado en sus textos pero no aún como deseos intelectuales confesos; el mismo *espíritu* lleva una existencia oculta bajo formas que se han vuelto ininteligibles. El antecedente occidental más próximo para una antropología filosófica, parece proceder del romanticismo alemán de los siglos XVII y XVIII, que comenzó a entender el lenguaje como la expresión vívida y enriquecida de una vivencia total del mundo, desbordada de intensa emoción, a la vez intelectual y afectiva. Inauguró un nuevo modo de experimentar el sentimiento y la imaginación; el

---

<sup>261</sup> Duby, Op cit, p. 100

mito, la metáfora, el sentimiento religioso, que antes de ser pensados deben ser vividos.<sup>262</sup> El mismo acercamiento semiótico, pretende haber demostrado que el lenguaje es a la vez intelectual y sensible, físico y psíquico. *Geisteswissenschaften* significa las ciencias del espíritu, es decir la hermenéutica.<sup>263</sup> A diferencia del inglés *mind*, la palabra alemana *Geist*, conservó, a través del indoeuropeo *ghei* (agitar vivamente) y del germánico *gheis* (estar irritado), el significado fundamental para el *espíritu* de lo que mueve y lo que anima<sup>264</sup>. Michel de Certeau concibió a la espiritualidad como el regreso de un espíritu original “ya traicionado por todo su lenguaje inicial y comprometido por sus interpretaciones ulteriores, de manera que al nunca estar ahí donde se dice, resultaría incomprensible y evanescente”.<sup>265</sup> Estas reflexiones han acaparado en todo caso una atención marginal en la práctica antropológica disciplinaria. En un sentido general ella se impregnó de un total relativismo analítico tras abandonar cualquier deseo de conocimiento como acto de fe. También la secularización de los valores junto con lo que se puede llamar su “disolución ontológica” al ser tomados como signos, han contribuido para que el antropólogo de hoy se defienda de la teología y también de la filosofía, al punto de rehuir sus obsesiones.<sup>266</sup>

Tampoco la *idea* que remite de inmediato a los procesos de ideación en un sentido intelectual y racional, explicó a los historiadores franceses la experiencia común. El vocablo *mentalidades* buscó expresar una síntesis de lo humano en que la singularidad de una personalidad no se configura nunca separada de su cuerpo y su comunidad. Resultó útil a los historiadores de los cincuenta para pensar *un conjunto borroso de imágenes y de certezas no razonadas* al que se remiten los miembros de un mismo grupo, “ese magma confuso de presunciones heredadas a las que hace referencia en todo momento sin darse cuenta, sin desecharlo de su mente.”<sup>267</sup> El concepto de *inconsciente colectivo* había resultado falaz por la dificultad que opuso al pensar el inconsciente sin referencia a una

<sup>262</sup> Ver Franz K. Mayr, “Hermenéutica del lenguaje y aplicación simbólica”, en *Arquetipos y símbolos colectivos*, p. 350.

<sup>263</sup> Krzysztof Pomian, “Historia cultural, historia de los semióforos”. En *Para una historia cultural*, p 99.

<sup>264</sup> *Geiste* en alemán se traduce como espíritu: *Geistesgeschichte*, como historia del espíritu o la conciencia. Ver DUBY, *La historia continúa*, p. 100.

<sup>265</sup> Michel de Certeau, “El mito de los orígenes”, p.16

<sup>266</sup> Ver la entrevista que Charbonnier le hizo a Levi Strauss en *Arte, lenguaje y etnología*.

<sup>267</sup> DUBY, *La historia continúa*, p. 10

conciencia, es decir una persona concreta. Con anterioridad a la adopción del término *mentalidades*, en la escuela antropológica Malinowski había desechado ya la falsedad de un “pensamiento colectivo”, de un “sentimiento colectivo”, o de un enorme “ser moral” que piensa o improvisa los sucesos comunes, pues no se pueden describir concepciones como individuo, personalidad, uno mismo, o mente, excepto cuando hablamos de ser miembros de una colectividad.<sup>268</sup> El historiador Duby lo expresó de otra manera: lo que se quería saber sucedía en la cabeza, que no es separable del cuerpo; “en el *animus* y no en el *anima*...”<sup>269</sup> Las *mentalidades* de las que se pretendía hacer un nuevo objeto, no tenían existencia de hecho sino encarnadas en el sentido primero y más fuerte del término. Todos los pioneros de la escuela de las *mentalidades* insistieron en la necesidad de preservar la unidad de la carne y el espíritu cuando se quiere comprender el menor de los actos de un ser humano. En este punto el pensamiento de Duby reveló una intención que se encuentra en la mayoría de los pensadores de la memoria: la definición de un fondo de significados generales comunes a la experiencia, para colocar después a la historia cultural en el centro del desarrollo de la investigación histórica y en el corazón de las ciencias humanas.<sup>270</sup>

#### Cuatro. La impronta de la memoria en la etnología contemporánea.

Existe una tradición menos abultada pero igualmente penetrante entre los antropólogos de la memoria; en toda la literatura que se puede adjudicar a la antropología se encuentran a menudo alusiones a una herencia que se actualiza en los mitos, ritos y cultos ancestrales practicados en el presente.<sup>271</sup> El libro de Rafael Pérez Taylor, *Entre la tradición y la modernidad*, representa una de las meditaciones fundamentales del mundo latinoamericano que se mantienen fieles a la idea de un *imaginario social* que construye el acontecimiento,

<sup>268</sup> Bronislaw Malinowski, *Los argonautas del Pacífico*.

<sup>269</sup> Duby, *La historia continúa*, p. 101

<sup>270</sup> Jean-Pierre Rioux, “Un terreno y una mirada”, en *Para una historia cultural*, p. 15.

<sup>271</sup> En un contexto disciplinario Augé dice que la antropología francesa, con escasas excepciones no presenta *hic et nunc* al público intelectual interesado, una producción tan imponente, coherente y actual como la de los historiadores. Augé, Op cit, p. 50

dotándolo de sentido para transformarlo entonces en una memoria articulada.<sup>272</sup> No obstante, los conceptos de *experiencia colectiva* y *memoria colectiva* se volvieron rápidamente problemáticos para la antropología teórica europea y encontraron mejor cauce hacia un uso transdisciplinario y performativo. *Les lieux de mémoire*, hablaron ya de la disolución de la *memoria colectiva* y el actual gusto por las conmemoraciones fue visto como solapamiento de una espantosa realidad: un pasado del que sólo subsisten signos muertos y un presente inseguro de su identidad. La publicación de *Les Lieux* como se les llamó, correspondió a la reanimación imaginaria de una realidad a punto de desvanecerse, “como si se intentara volver a encontrar la irización de un mundo” que se había perdido. La memoria que se concibe allí es la memoria que ha desaparecido, de la cual se habla mucho porque ya no existe.<sup>273</sup> Una memoria que como la Dama de las Camelias, está embargada de un atractivo que nace de la extenuación.<sup>274</sup> Toda la obra observó Augé, está marcada por “ese tono de nunca más” que ocasionó el desencantamiento del mundo.<sup>275</sup> La empresa colectiva bajo el mando de Pierre Nora, dio en el blanco mostrando que nuestra contemporaneidad doliente aspira a celebrar la memorable “belleza de lo muerto”<sup>276</sup>.

La obra estableció un enlace entre la pérdida de sentido de las instituciones y monumentos, y la voluntad de conservación en la pérdida de la identidad. La empresa no tenía sentido si no se llevaba a cabo desde lugares explícitamente marcados por una voluntad de memoria. Los lugares de memoria fueron distinguidos como una suerte de *fuentes directas* que una sociedad produjo voluntariamente para ser conservadas, y que la crítica histórica distingue de las *fuentes indirectas* o testimonios, que son vestigios dejados por una época sin pensar en el futuro uso que los historiadores harían de ellos. Tratándose de *lugares de memoria* y particularmente de monumentos, su intención fue la de encerrar el máximo de sentido en el mínimo de signos. En el caso del monumento, lo que se ha denominado *significante* continúa siendo el mismo, pero la historia, los usos que la gente le

<sup>272</sup> Ver Rafael Pérez Taylor, *Entre la tradición y la modernidad*, p. 19 en adelante.

<sup>273</sup> Pues la memoria que no era como la historia, representación del pasado, sino “un fenómeno siempre actual, un vínculo vivido con el presente eterno”, terminó por convertirse en un fenómeno cabalmente privado. En: “Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux”, en *Les lieux de mémoire*, p. XVII

<sup>274</sup> Mona Osouf, entrevista concedida a Magazine Littéraire, citada en Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, p. 44

<sup>275</sup> Vincent Descombes, *Philosophie par gros temps*.

<sup>276</sup> Michel de Certeau, *La culture au pluriel*.

otorga, su fuerza evocadora, multiplica los significados posibles. La aceleración de esa historia hace compleja la constitución de memorias colectivas y por lo tanto también de la geografía material o mental que pueda corresponderles. Lo que maleablemente se definió como *memoria colectiva*, lo que queda del pasado en lo vivido o lo que se hace con el pasado, se opuso casi textualmente a la memoria histórica, así como pueden oponerse la memoria afectiva y la memoria intelectual. La historia ha ofrecido una creación masiva de memorias y mitologías colectivas, la historia se escribe justamente de esa manera, configurando monumentos y lugares topográficos como los archivos, las bibliotecas y los museos; lugares monumentales como los cementerios y las arquitecturas; lugares simbólicos como las conmemoraciones, los peregrinajes, los aniversarios y los emblemas; lugares funcionales como los manuales, las autobiografías o las asociaciones.<sup>277</sup>

Le Goff cuyo libro *El orden de la memoria* se volvió clásico, investigó justamente los diversos modos de destreza memoriosa documentados desde tiempos antiguos como vocación de recordar el valor del patrimonio material y moral bajo la forma de inscripción metafórica o concreta de la historia humana. El estudio de la memoria se le presentó al historiador como modo de afrontar los problemas del tiempo y de la historia en relación con lo que la memoria se encuentra ya hacia atrás y ya hacia adelante. Su empresa es justamente la reconstrucción de una historia de la memoria, para identificar las diferencias entre sociedades de memoria esencialmente oral y memoria esencialmente escrita. Le Goff se detuvo especialmente en la transición de la oralidad a la escritura, lo que Jack Goody llamó "domesticación del pensamiento salvaje" pero que Levi- Strauss y Levi-Brhul estudiaron antes y con profundidad en una época aún clásica de la antropología.<sup>278</sup> Jack Goody y Leroi Gourhan, parecen ser las fuentes más importantes del libro de Le Goff sobre la memoria, en un sentido bibliográfico y también de inspiración. Leroi Gourhan fue un experto estudioso de las invenciones humanas y el etnólogo contemporáneo que estableció en forma sorprendente y erudita un vínculo primordial entre la memoria y la práctica humanas. Introdujo una distinción antropológica entre órdenes distintos de memorias: una memoria específica que define los comportamientos animales, una memoria étnica y una

<sup>277</sup> Le Goff, *El orden de la memoria*, p. 179.

<sup>278</sup> Ver: Walter Ong, *Oralidad y escritura, tecnologías de la palabra*.

memoria artificial o electrónica en su forma reciente, que procura “sin deber recurrir al instinto o a la reflexión”, la reproducción de estos actos mecánicos concatenados. Tres usos, funciones y sentidos de la memoria investigados en el marco de una periodización de cinco etapas históricas, que abarcan desde la transmisión oral, la transmisión escrita mediante tablas e índices, las simples esquelas y la mecanografía hasta la clasificación electrónica por serie. El descubrimiento de Leroi Gourhan fue que la memoria colectiva de las sociedades ágrafas se interesaba particularmente por los conocimientos prácticos. La organización social de los oficios revistió una función importante en las sociedades agrícolas y en el artesanado para el aprendizaje de esa “memoria técnica”. Escribe así: “Se trate de los herreros de Africa o de Asia, o de nuestras corporaciones hasta el siglo XVII. El aprendizaje y la conservación de los secretos del oficio tienen lugar en cada célula social de la tribu”.<sup>279</sup> El oficio de la alquimia era antes que nada un “misterio” de acuerdo a la terminología medieval y todos los oficios eran considerados desde los tiempos más antiguos como actividades sagradas. La alquimia y la minería compartían la noción de que el hombre podía intervenir en el ritmo cósmico, y el artesano, escribió Mircea Eliade, era visto como “un conocedor de secretos, un mago...”<sup>280</sup>. Todos los oficios incluían algún rito de iniciación y se transmitían según una tradición oculta. Como nos lo señaló el Génesis, la creación o modificación de la materia, el meollo de todos los oficios, fue la primerísima función de Dios.

Pero a diferencia de Leroi Gourhan que aplicó el término memoria étnica a todas las sociedades humanas, Le Goff restringió su uso para designar la memoria colectiva entre los pueblos sin escritura. Le sorprendió que la actividad mnésica fuera de la escritura, fuese una actividad constante no sólo en las sociedades sin escritura sino también en aquellas que disponen de ella. En *El orden de la memoria* Le Goff se sumó al interés por la relación entre historia y memoria y creó su propia periodización temática. Comienza con la memoria étnica en sociedades sin escritura antiguas y modernas, atraviesa los cambios de la memoria en el tiempo del tránsito de la oralidad a la escritura y continúa con una monografía sobre la memoria medieval interpretada como el equilibrio entre la oralidad y la escritura. Después

<sup>279</sup> Leroi Gourhan, *Le geste et la parole*.

<sup>280</sup> Mircea Eliade, *The forge and the crucible*.



consignó los progresos de la memoria escrita desde el siglo XVI hasta nuestros días y finalmente esbozó las mutaciones actuales de la memoria o los progresos decisivos de la memoria escrita ligada a la impresión, la "memoria en expansión" de Leroi-Gourhan.

Goody se dio a conocer por diversas razones entre los antropólogos contemporáneos. Fue pionero en el estudio de la transmisión de mitos africanos, con particular dedicación al mito de Bagre recogido entre los *lodagaaes* en Gahna septentrional.<sup>281</sup> Su observación esencial fue la que sigue: una comunidad *cara a cara* no desarrolla una gran necesidad de la escritura; el producto de una memorización exacta es "menos útil, menos apreciable de cuanto no sea el éxito de una evocación inexacta"<sup>282</sup> Por eso rara vez se encuentran en las sociedades salvajes, procedimientos nemotécnicos de cuantificación; casos excepcionales son el *quipu* y el sistema *nazca* de cuentas en el altiplano peruano. La memoria colectiva parece funcionar aquí, basada en una reconstrucción generativa y no en una memorización mecánica. Algunas compilaciones de la historia etnológica contribuyen a despejar esta conclusión. Goody estudió antes de Le Goff y desde la antropología, el contraste entre sociedades históricas con y sin escritura para identificar los efectos de esta última sobre los "modos de pensamiento". La reducción del habla a formas gráficas que equivale al desarrollo de la escritura, había sido considerada por la teoría de la historia y la antropología como el siguiente suceso relevante después del origen del lenguaje, en el campo de los impulsos comunicativos de la especie humana. Su adquisición y desarrollo ha sido reconstruido en sus términos generales, que culminan en la relativamente simple forma de escritura alfabética de uso general ahora. La civilización que fundó el occidente y los pasos cualitativos en el desarrollo de lo que llamamos *la ciencia*, siguieron a la introducción de cambios mayores en los canales de comunicación en Babilonia a través de la escritura, en la antigua Grecia mediante el alfabeto y en Europa occidental con la invención de la imprenta.

<sup>281</sup> El *bagre* es concebido a la vez como mito, relato, ceremonia pública y privada, y también como asociación. Goody transcribió el mito del Bagre o *Récitation du Bagre* en el norte de Gahna en la década de los sesenta, publicado veinte años después. Las aldeas en las que trabajó fueron las que se mostraban refractarias al cristianismo y al Islam y fieles a los cultos locales como el *bagre*. Ver: Jack Goody, *El hombre, la escritura y la muerte*, página 120. Para conocer la etimología del vocablo *bagre*, ver Op cit, página 126

<sup>282</sup> Goody, *Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture: la transmission du Bagre*.

Los especialistas coinciden en que el primer sistema completo fue desarrollado por los sumerios alrededor del 3000 antes de nuestra era, que a su vez lo hicieron con el antecedente de otras proto escrituras. La lengua sumeria era la lengua no semítica del antiguo pueblo que según se cree, habitaba en Babilonia antes de la llegada de los semitas. Este pueblo habría fundado en el valle inferior del Eufrates la notable civilización que conocemos habitualmente con el nombre de babilónica. La evidencia de Uruk mostró que las formas más tempranas y simples de escritura consistían en sellos o etiquetas de arcilla con agujeros. Aparecen las trazas de la cuerda con las que estaban atadas a los objetos. Estas etiquetas contenían la impresión de un sello cilíndrico, las marcas de propiedad de quien enviaba los objetos. El sistema se fue perfeccionando a través del reemplazo de las impresiones en los sellos por signos escritos. Las tablillas que portaban detalles de nombres y objetos, llevaban los libros de contabilidad. Aunque Goody sostuvo que no fueron trabajos literarios, sino listas administrativas las que dominaron los usos de la escritura antigua, una especie de Génesis sumerio, el más remoto que se conozca sobre el diluvio descubierto en la ciudad de Nipur, fue escrito sobre una tablilla en torno al año 2100 a.C.<sup>283</sup>

Las historias despiertan la curiosidad. Frazer por ejemplo, investigó una serie de narraciones donde el empadronamiento de personas y de ganado, figura como una antigua práctica real de carácter nemotécnico. Pero, desde los arcaicos aldeanos judíos numerosas culturas remotas florecidas en lugares muy distantes, consideraron a esta práctica pecaminosa. En los dos libros de *Samuel* y en el libro de *Crónicas* o *Paralipómenos* aparecen dos relatos a través de los cuales nos enteramos de un periodo en la vida de Jehová, en que ese Dios alimentaba singular antipatía contra la práctica del empadronamiento y la consideraba un crimen de la peor catadura. Según se cuenta, Jehová o Satanás, alentó en David la poco afortunada idea de contar al pueblo de Israel; cualquiera que haya sido el origen de tal inspiración, sus consecuencias fueron desastrosas. El censo de la gente fue seguido de inmediato por una epidemia de peste, que la opinión popular consideró justa retribución al hecho de haber cometido "pecado de empadronamiento".

---

<sup>283</sup> Ver J.G. Frazer, *El folklore en el Antiguo testamento*, p 76

Existen relatos modernos que refrendan la fuerza de esta creencia: hacia el 1900 el gobierno del Congo quiso hacer un empadronamiento para establecer un nuevo impuesto. Los *bakongo* que habitan las tierras bajas tenían dejarse contar, pues el acto “contar”, los hijos, los animales y los bienes, trae mala suerte; un espíritu al acecho puede arrebatar un hijo haciéndole morir. Esta aversión supersticiosa a contar a la gente está generalizada en todo el norte de África. El siguiente ejemplo resulta sorprendente, tratándose de la memoria como reconstrucción generativa y no como proceso mecánico: en Argelia los naturales se opusieron a todos los intentos franceses de empadronamiento. Este rechazo suele aparecer también cuando se trata de contar medidas de grano, operación sagrada. La persona encargada de contar medidas de grano debe hallarse en estado de pureza y en lugar de ir diciendo: uno, dos, tres y así sucesivamente, dirá: “En el nombre de Dios” en lugar de uno, “dos bendiciones” en lugar de dos, “La hospitalidad del profeta” en vez de tres, “ganaremos si Dios quiere”, en lugar de cuatro, “en el ojo del diablo” en vez de cinco “en el ojo de su hijo”, en lugar de seis, y así en lo sucesivo hasta el doce. En Palestina ocurre lo mismo pero cambian los textos. También los pueblos *cherokee* de América del Norte observan la norma de no contar los melones y calabazas mientras crecen, a riesgo de detener su maduración. Hay una singular universalidad en esta creencia atávica, pues en muchos sitios del Viejo Continente se tiene por cosa de mal agüero contar los individuos de una familia o las cabezas de ganado. El que pastorea las vacas conoce a cada una de ellas por el color, tamaño y otras señas particulares, pero ignora por completo el número de reses que lleva en la manada. Frazer descubrió que la objeción a cualquier clase de empadronamiento procede de los pueblos judíos del tiempo de David. Pero en épocas posteriores el legislador judío suavizó la condena que pesaba sobre el censo, hasta el extremo de permitir que la nación entera fuese empadronada, con la condición de que cada individuo pagase al Señor medio *siclo*, como rescate para que ninguna plaga estallase y asolará al pueblo.<sup>284</sup>

Otro ejemplo tomado de la historia que refrenda el hallazgo de Goody, es el de los *hombres memoria*, llamados *genealogistas*, *historiadores de corte* o *tradicionalistas*. Todos ellos son oficios antiguos que vieron su ocaso en el medioevo y cuya vocación era la de preservar una memoria depositada en la experiencia de la *oralidad*. Funcían como

---

<sup>284</sup> Tomado de Frazer, *El folklore en el Antiguo testamento*, p. 420

narradores en caso de necesidad y su función era distinta a la del maestro, pues en torno a ellos no se desarrollaba ningún aprendizaje mecánico. En las escuelas de los druidas galos, consignó Le Goff, se aprendía durante largos años una buena cantidad de versos y sin embargo no creían lícito transcribir los dogmas de su ciencia, mientras que para otros asuntos y normas públicas y privadas se sirvieron de la escritura griega. Instituyeron esta costumbre por dos razones: para evitar que se difundiera en el vulgo su doctrina y para que los novicios confiando en la escritura, no se tomaran perezosos para aprenderla. Así fue que a la mayoría les sucedió que por la ayuda de los escritos se mostraron negligentes en aprender a usar su memoria.<sup>285</sup> Había la voluntad de conservar una memoria creadora, por ejemplo en la transmisión de secretos.

Otro ejemplo emblemático es el de Platón, quien puso en boca de Sócrates la leyenda del Dios egipcio Thot, patrono de los escribas y funcionarios literarios e inventor de las letras y los números.<sup>286</sup> En esa circunstancia Sócrates observó que Dios ha transformado la memoria, contribuyendo más a debilitarla que a desarrollarla: "El alfabeto generará olvido en las almas de quienes lo aprendan; éstos dejarán de ejercitar la memoria puesto que fijándose en el texto traerán cosas a la mente no más del interior de ellos mismos, sino de fuera, a través de signos extraños"<sup>287</sup>. Se ha escrito que la escritura y el alfabeto posibilitaron en la Grecia post-homérica la traducción de la palabra, del discurso y del lenguaje en símbolos espaciales y visuales. Los griegos llamaban a las letras del alfabeto, *stoicheia* (elementos), por analogía con las partículas físicas. También las partes gramaticales del discurso, el sujeto (*anoma*) y el predicado (*rhema*), pudieron ser interpretadas como palabras aisladas. Aquí tiene su inicio la destemporalización y especialización del lenguaje, promovidas por la cultura escrita y visual. Proceso que se inició con los griegos y encontró su culminación en la modernidad.<sup>288</sup>

La diferencia entre lenguaje y escritura, entre "oír" la palabra y "ver" las letras, ha jugado un papel crucial en la comprensión hermenéutica del lenguaje. El tema aparenta ser

<sup>285</sup> *De Bello Galico, IV*, citado en Le Goff, *El orden de la memoria*, p. 138.

<sup>286</sup> Platón, *Fedro*

<sup>287</sup> Le Goff, *El orden de la memoria*.

<sup>288</sup> Franz Mayr, "Hermenéutica del lenguaje y aplicación simbólica", p. 335-336

muy vasto; para recorrerlo es posible remontarse a la orientación más bien “visual” de los griegos y preferentemente “auditiva” de los hebreos, al interés que suscitó el ojo en Platón, Aristóteles y Plotinio o a la metafísica occidental de la luz. También se puede investigar la “especialización” observacional, visual o *panóptica* en la concepción de Foucault, propia de la cultura moderna enteramente dominada por una razón tecnológica, capitalista y científica. Mayr,<sup>289</sup> próximo al Círculo de Eranos, destacó una diferencia notoria entre el protestantismo y catolicismo, que se plantea mediante la contraposición entre el “oír”, personal e histórico, y el “ver”, ahistórico y natural. Habermas lo describió del siguiente modo: “Así como la filosofía protestante ha separado de la naturaleza la captación del Logos divino en la historia mediante el oído y la obediencia (ob-audire), así el pensamiento católico ha separado de la historia la contemplación del Logos divino mediante el ojo.”<sup>290</sup> El oír es una percepción emocional y afectiva; pero nunca es pura percepción, sino que lo es “interpretada” y ya construida desde la tradición, desde la experiencia pasada y la memoria.<sup>291</sup> Como ya sabían lo griegos, Mnemosyne no era sólo la madre de las musas, “ni tampoco sólo el símbolo del “Padre” o Fundamento carente de origen de la trinidad cristiana, como en algunas extrañas fijaciones al polo “patriarcal” en la especulación trinitaria cristiano-agustiniana (*memoria-intellectus-voluntas*), sino que es también la matriz de todos los procesos de aprendizaje. Por ellos en Grecia el mensajero de Hermes se dirigía a la memoria humano-cultural de la tradición y, por lo tanto, a la fuente de toda heremenéutica. Hermenéutica es comprensión desde el “recuerdo” de los inicios y orígenes”.<sup>292</sup>

## Cinco. El sentido de lo oral y la práctica moderna de la escritura.

<sup>289</sup> Mayr, “Hermenéutica del lenguaje y aplicación simbólica”, p. 330

<sup>290</sup> J. Habermas, *Theorie und Praxis*, p. 343

<sup>291</sup> También la obra del extinto Marshall Mc Luhan otorgó gran relevancia a los contrastes entre oído y ojo, entre lo oral y lo textual. Llamó la atención acerca de la conciencia anticipadamente aguda de Joyce de las polaridades entre el oído y el ojo y relacionó tales polaridades con una gran investigación erudita que él llamó “sondeos”. Ver: Mc Luhan, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man y Understanding Media: The extensions of Man*. Además: Ong, *Oralidad y escritura*, p. 36-37

<sup>292</sup> Mayr, “Hermenéutica del lenguaje y aplicación simbólica”, p. 331

Estamos remitidos a la cuestión de la oralidad, donde los antropólogos entraron muy directamente. En su libro *La razón gráfica* y en otros,<sup>293</sup> Goody deseó mostrar que la escritura permitió cierta racionalización, pues ayudó a las sociedades de cultura oral a descubrir sus contradicciones. Se preocupó no por la racionalidad *per se*, sino por el modo en que la escritura permite cierta racionalización. En los ensayos reunidos bajo el título *Entre la oralidad y la escritura*, explicó la transformación que experimentaron los géneros orales bajo la influencia de la escritura. Se adhirió aquí a una definición de la escritura que subraya la relación entre los signos gráficos y la palabra, donde todo sistema de escritura permanece vinculado con la lengua hablada. Pero no se trata de una simple transcripción, sino de una relación compleja que actúa en ambos sentidos: siempre hay una diglosia, siempre hay una separación entre el lenguaje hablado y la lengua escrita; se han influido mutuamente de diversos modos pero jamás son idénticas.<sup>294</sup>

Le Goff afirmó que la escritura después de todo permitió a la *memoria colectiva* desenvolverse febrilmente. La memoria asumió la forma de inscripción para la práctica conmemorativa, lo que condujo al nacimiento de la epigrafía en la época moderna.<sup>295</sup> Como se suele saber, la gran época de las inscripciones fue la de Grecia y Roma antiguas, lo que Robert llamó justamente una *civilización de la epigrafía* y caracterizó de este modo: "en los templos e incluso en la soledad de la montaña, las inscripciones se acumulaban llenando el mundo grecorromano de una extraordinario esfuerzo de conmemoración y perpetuación del recuerdo. La piedra y más frecuentemente el mármol sirve de soporte a un exceso de memoria, ostentando la durabilidad de esa memoria lapidaria y marmórea."<sup>296</sup> Otra forma de memoria asociada a la escritura es el documento escrito sobre un soporte específicamente destinado a ella: hueso, estofa, piel, arcilla o cera, corteza de abedul, hojas

<sup>293</sup> Goody escribió *La lógica de escritura* para mostrar la influencia de la escritura en la religión, la economía, el derecho especialmente en la Europa medieval. Escribió también un conjunto de ensayos bajo el título *Entre la oralidad y la escritura* o *The interface between the written and the oral*, donde se interesó en la transformación sufrida por los géneros orales bajo la influencia de la escritura.

Op cit, página 144

<sup>294</sup> Goody. Op cit. p. 144

<sup>295</sup> El mundo de las inscripciones es de enorme variedad: "Las runas, la epigrafía turca del Orkhon, las epigrafía fenicia o neopúnica o hebrea o sabea o irania, o la epigrafía árabe o las inscripciones khmer con cosas muy diversas entre sí." Robert, *Lepigraphie*.

<sup>296</sup> Le Goff. *El orden de la memoria*, p. 140

de palmera, caparazones de tortuga en China, papiro, pergamino y papel, en distintos tiempos y lugares. El historiador moderno piensa que todo documento tiene carácter de monumento y que no existe una memoria colectiva bruta.

Con la escritura, la memoria se instaló en la urbe. De acuerdo con Leroi Gourhan, la evolución de la memoria unida a la aparición y difusión de la escritura dependió particularmente del desarrollo urbano: "la memoria colectiva al nacer de la escritura, no debe romper su movimiento tradicional si no es porque tiene interés en fijarse de modo excepcional en un sistema social en sus inicios".<sup>297</sup> No es pues pura coincidencia si la escritura anota no lo que se fabrica o se vive cotidianamente, sino lo que constituye la osamenta de una sociedad urbanizada. Para esta sociedad el nudo del "sistema vegetativo" está constituido por una economía de circulación entre productores, celestes o humanos, y dirigentes. La innovación que trajo la escritura apuntó al vértice del sistema e incluyó selectivamente los actos financieros y religiosos, las consagraciones, las genealogías, los calendarios. Todo aquello que en las nuevas estructuras de la ciudad, no puede fijarse en la memoria de modo completo ni en la concatenación de gestos, ni en los productos. Tampoco la escritura se desarrolló únicamente en virtud de razones económicas. Por lo que se sabe, el nacimiento de la escritura en China estuvo unida a la adivinación y a las prácticas rituales; contrariamente en Mesopotamia, la contabilidad fue su primera función. Todas las grandes civilizaciones planetarias incluyendo a América prehispánica, civilizaron en primer lugar la memoria escrita para el calendario y las distancias, pues "el triple problema del tiempo, del espacio y del hombre constituye la materia de la memorización".<sup>298</sup>

A lo largo de sus investigaciones, Goody concluyó que la escritura no se presentó a la civilización humana únicamente como nueva habilidad técnica, sino como una actitud intelectual distinta, una diferente actividad del espíritu. Se preguntaba a qué cosa estaba ligada esta transformación de la actividad intelectual revelada por la memoria artificial, "escrita". Pues la escritura no sólo encarnaba una nueva organización del saber, sino que constituía la institución de un poder nuevo. Mostró convincentemente como los cambios

---

<sup>297</sup> Leroi Gourhan, *Le geste et la parole*.

<sup>298</sup> Le Goff, *El orden de la memoria*.

clasificados entonces como evoluciones de la magia a la ciencia; del llamado estado de conciencia *prelógico*, a un estado cada vez más racional, o del pensamiento salvaje al pensamiento domesticado, pueden explicarse de manera más escueta como cambios de la oralidad a diversos estados de conocimiento y destreza de la escritura.

Cuando inició sus indagaciones sobre lo que llamó “domesticación del pensamiento”, Goody se inspiró en los escritos antropológicos de Levy Brhul sobre las “mentalidades primitivas”. Más tarde, un largo tiempo en África le brindó la oportunidad de observar en una misma región y generación, a campesinos y profesores universitarios salidos todos de una misma capa social. Le pareció útil tratar de definir el mecanismo de su transformación y por su cuenta comenzó a elaborar una dicotomía heredada de Levi-Strauss y del mismo Levy Brhul, hasta que decidió que este último tomaba un camino erróneo con su idea de las mentalidades lógicas y pre-lógicas así como con su teoría de la ausencia de contradicciones en las sociedades primitivas.<sup>299</sup> Goody describió algunas realizaciones que aparecieron estrechamente unidas al advenimiento de la escritura, particularmente a la invención del sistema alfabético y la expansión de la vasta capacidad de escribir.<sup>300</sup> En el trabajo que cito, quiso mostrar que “nuestra lógica” parece ser una función de la escritura, ya que ella es un asentamiento del habla que nos capacita claramente para separar palabras, manipular su orden y desarrollar formas silogísticas de razonamiento. La formalización de proposiciones conduce al silogismo; las formas silogísticas se le presentaron a Goody con una mayor claridad en el texto escrito que en la eventualidad oral. La lógica simbólica y el álgebra, dejando aparte el cálculo, son inconcebibles sin la existencia previa de la escritura. Desde estas reflexiones expresadas de manera general, Goody descubrió que las sociedades tradicionales no estuvieron marcadas tanto por la ausencia de pensamiento reflexivo, como por la ausencia de las herramientas propias de la meditación constructiva. No experimentaron la necesidad o se retrajeron, respecto del uso de esta clase de meditación.

Se van derivando algunas consecuencias interesantes, que introducen a un cauce donde la antropología investiga febrilmente: un ejemplo es la cuestión del habla (*parole*),

<sup>299</sup> Goody, *El hombre, la escritura y la muerte*, p. 143

<sup>300</sup> Goody y Watt, *The consequences of literacy*



distinta de la lengua (*langue*). Antes de los hallazgos de Saussure, la lingüística realizó estudios complejos de fonología; la manera como el lenguaje se halla incrustado en el sonido. La escritura terminó por hacer al habla *objetiva*, al transformarla en *objeto* de inspección visual y auditiva; de algún modo expropió su natural subjetividad. El habla es una práctica inseparable de nuestra conciencia; ha fascinado a los seres humanos y suscitado reflexión sobre sí misma desde las fases más remotas de la conciencia, mucho antes de la escritura. En los proverbios procedentes de todas partes del mundo abundan observaciones acerca de este fenómeno abrumadoramente humano que es el habla, en su forma oral congénita; sus poderes, atractivos y peligros. El mismo embeleso con el habla oral, continúa sin merma durante siglos después de entrar en uso la escritura.

Desde el Occidente antiguo la fascinación por el habla se manifestó en la elaboración del arte minuciosamente elaborado y vasto de la retórica, la materia académica más completa de toda la cultura occidental durante dos mil años: “En el original griego, *technè rhètorikè*, “arte de hablar”, en esencia se refería al discurso oral, aunque siendo un arte o ciencia sistematizado o reflexivo – por ejemplo, en el *Arte Retórica* de Aristóteles -, la retórica era y tuvo que ser un producto de la escritura.”<sup>301</sup> *Rhètorikè*, significa genéricamente el discurso público o la oratoria que, aún en las culturas tipográficas y con escritura, durante siglos fue el paradigma de todo discurso, incluido el de la escritura. Así pues, desde su origen la escritura no redujo la oralidad sino que la intensificó, posibilitando la organización de los principios de la oratoria en un “arte” científico, un cuerpo de explicación ordenado, que mostraba cómo la oratoria podía ser dirigida a obtener diversos efectos. No obstante, era difícil estudiar estas alocuciones orales pues en el mundo antiguo nadie, salvo los oradores vergonzosamente incompetentes, solía hablar con base en un texto preparado de antemano palabra por palabra.<sup>302</sup> La reproducción mnemónica *palabra por palabra* de la que habló Goody, está históricamente ligada a la escritura; en la sociedad sin ella, a excepción de algunas prácticas de memorización *ne varietur* de las cuales la principal es el canto, se le concede mayor libertad y posibilidad creativa a la memoria.<sup>303</sup> Nadie duda que las culturas orales producen representaciones verbales pujantes y hermosas

<sup>301</sup> Ong. *Oralidad y escritura*, p. 18

<sup>302</sup> Ver: Ong, *In the Human Grain*, p. 56-58

<sup>303</sup> Le Goff, *El orden de la memoria*, p 138

que constituyen un valor humano y de creación. Pierden la posibilidad de existir una vez que la escritura ha tomado la posesión de la psique, pero sin la escritura la conciencia humana no podía alcanzar su potencial más pleno. Al igual que la oralidad, la escritura constituye una práctica del cuerpo donde el uso del músculo de la mano, se enlaza naturalmente con el alma corpórea, es decir con el corazón, el espíritu y el intelecto.

## Capítulo tres. La memoria de la casa: práctica, conciencia y arte de habitar

### Uno. Apuntes para una etnología de la casa humana.

El concepto genérico de “casa” o “habitación”, hace su aparición ya asociado a la palabra *ethos*,<sup>304</sup> unida por su origen a morada o residencia, a “demora”, a dominio, a Dios y domicilio; a “habito”, a “casamiento”, incluso a “conversación”.<sup>305</sup> Además del interés que suscitan los rastros de la etimología,<sup>306</sup> los sentidos múltiples de la morada humana, su significación orgánica, mental y emotiva para el ser, han sido hasta ahora parcialmente explorados al menos por la antropología de Morgan desde su etapa clásica,<sup>307</sup> y más recientemente por la sociología de Bourdieu mediante el acertijo del *habitus*. En un plano distinto, una metafísica del habitar se encuentra en la filosofía de Levinas expuesta en *Totalidad e infinito*. Bachelard y más adelante Gilbert Durand descubrieron y afinaron los hallazgos de la vieja mitología: la antropomorfización y feminización de la morada en los sistemas arquetípicos fundamentales. En otra dirección, el filósofo chileno Humberto Giannini se interesó por la *condición domiciliaria* de la vida cotidiana. En este apartado procuré extraer las ideas más relevantes y evocadoras de estos autores, con el fin de descifrar algunos enigmas de la morada humana, que se extienden sobre los impulsos de la edificación, el arreglo del

<sup>304</sup> El vocablo *ethos* procede de *ética* en un sentido aristotélico y su primer significado es “costumbre”.

<sup>305</sup> José Echeverría, *Libro de las Invocaciones*, p. 33.

<sup>306</sup> La maravillosa palabra *home*, que designa un lugar físico, pero que posee un sentido más abstracto de un “estado del ser”, no tiene equivalentes en los idiomas romances o eslavos europeos. Tanto el alemán como el danés, el sueco, el islandés, el holandés y el inglés tienen palabras homófonas para decir *home*, todas ellas derivadas del antiguo noruego *heim*. Ver: Rybczynski, *La casa, historia de una idea*, p. 71.

<sup>307</sup> Otro ejemplo de este interés es la antropología de Clastres y de Lizot quienes se interesaron en la habitación yanomami, el *shabono*.

espacio íntimo, la práctica de la domesticidad y la memoria que conserva esa práctica, que es al mismo tiempo material, formal, simbólica y también errática.

Me anima la idea de sustentar que la casa que habitamos, el hogar simbolizado por el pensamiento desde el fuego y la caverna platónica, la figura más humilde y a la vez totalizadora de la experiencia humana y su metáfora predilecta, constituye para sus moradores la memoria de una *práctica atávica*, que es la práctica de la domesticidad. Práctica y memoria se nacen la una a la otra en un prototípico juego de espejos donde la práctica da lugar a la experiencia, y la memoria, en sentido figurado, se manifiesta como la perpetuación de esta experiencia práctica en todo lenguaje humano. La morada constituye una abstracción y una materialidad: existe cerrada sobre vidas gregarias que despliegan en su interior espacial, las actividades inherentes a una condición humana dotada de memoria o de *interioridad resguardadora*, como la concibió Levinas. Es posible descubrir en los autores que he elegido para alumbrar estas reflexiones, un rasgo común: han observado que la práctica y la memoria tienden a desdoblarse y a mostrar que en ellas conviven tanto lo que está puesto en el lenguaje y el discurso, como lo que es atávico, es decir ni intencional ni consciente, ni hablado, cuya existencia reverbera justamente en el terreno donde el discurso desaparece.

## Dos. La *arkhé*, el comienzo.

*Arjé*, o *arkhé*, muestra el camino o el método que se pregunta por los principios. Se coloca junto a *Bereshit*, "En el principio", palabra con la que comienza el Génesis. La letra *Bet* protagoniza el acto creativo de Dios, a ella le fue otorgado el privilegio de "abrir" la creación no obstante ser no la primera, sino la segunda letra del alfabeto hebreo. Este hecho posee gran importancia para el misticismo cabalista del *Zohar* o *Libro del Esplendor*, texto medieval que se ocupó de la exégesis profunda de la Biblia hebrea. Ya que nada en la escritura de Dios es casual o contingente, el *Zohar* interroga

este desplazamiento de la primera letra *Alef*: ¿A qué se debe esta inversión del orden alfabético?. ¿ Porqué la *Alef*, que es la letra en la que Dios encuentra su propia unidad, no aparece encabezando “el acto más generoso de su infinita existencia?”.<sup>308</sup> Justamente porque *Bet* es la letra que construyó el mundo. En su configuración icónica y en su valor numérico, *Bet* se constituye como el paradigma de la Creación, como modelo de la arquitectura de lo que existe y existirá en el universo que se creó por la letra.

*Bet*, letra de tres líneas, dibuja una morada abierta; una casa. Es una casa con la puerta abierta, y si se mueve la letra en todas las direcciones, su puerta permanece abierta por todos los flancos. Su forma simboliza una compleja cosmogonía; a través de sus líneas alude a los cuatro puntos cardinales de todo acto creativo y de un universo ordenado. En sus dos líneas paralelas enseña una oposición básica entre arriba y abajo: el sostén de abajo es el mundo terrenal y humano, y la línea de arriba, el “techo celeste” que lo cubija. La derecha, cerrada, simboliza la compasión y misericordia divinas; la izquierda, el rigor y el juicio de Dios, anunciando la apertura de una creación que se mira a sí misma como posibilidad infinitamente abierta, al universo y al hombre. “La *Bet*, sostiene al mundo”.<sup>309</sup> Es el principio femenino, como *Alef* designa el principio masculino. La palabra *Adam*, “hombre”, participa a la vez de lo alto y de lo bajo. Su completud en lo alto corresponde a su completud en lo bajo. Cuando las letras descendieron formaron un todo armonioso y el hombre encontró que era masculino y femenino a la vez.<sup>310</sup> A partir de las seis direcciones a las que apunta *Bet*, se inicia el *Zohar*<sup>311</sup>, relato místico de la Creación. El universo aparece aquí contenido en las letras, pues el acto mismo de crear es el de colocar letra tras letra, “cambiarlas y permutarlas para hacer surgir de este movimiento interminable una fuente continua de vida”.<sup>312</sup> La palabra *Bereshit* (“en el principio”), a priori puede dividirse en *barah* y *shit* (creó seis); vale decir los seis puntos cardinales que componen *Bet*. Pero *Bereshit* es susceptible

<sup>308</sup> *Zohar*, Prólogo de Ester Cohen. P. 11

<sup>309</sup> *Zohar*, p. 12

<sup>310</sup> *Zohar*, p. 149

<sup>311</sup> “Este texto, escrito en las últimas dos décadas del siglo XIII en España por Moisés de León, viene a recuperar la tradición bíblica más antigua y sólida sobre el proceso creativo de la divinidad, proceso cuyo protagonista principal es ni más ni menos que la lengua hebrea”. *Zohar*, p. 12

<sup>312</sup> *Zohar*, Op cit, p. 13.

también de otras transformaciones. Si se toman las consonantes centrales R y Sh y a ellas se agrega la O, se obtiene la palabra *Rosh*, que significa “cabeza”. Y si se unen las otras dos consonantes B y T agregando las vocales A e I, se obtiene la palabra *Bayit*, que quiere decir “casa”. En este punto nos dejamos llevar por la idea de que “en el principio” se levantó la “casa” como acto inaugural de la Creación, y por extensión, del proceso creativo que es distintivo del orden humano. Arquitectura que adquiere la forma de una construcción lingüística, ya que *Nombrar*, en la tradición bíblica, *es ya crear* como lo comprende el misticismo cabalista del *Zohar*.

A diferencia de *Bereshit*, el término de la importancia de *arkhé*, como *physis* y *génesis*, conserva su valor temporal: el origen, el comienzo. Fue introducido por el griego Anaximandro en el vasto contexto de la revolución intelectual de los milesios,<sup>313</sup> cuando los físicos investigaban la cuestión del origen, es decir los caminos por los que habría llegado a constituirse el mundo o la genética que explicara la formación de un orden que se encontraba ya proyectado en el espacio. Los astrónomos babilonios preconizaron una proyección aritmética del *kosmos*; los jonios ubicaron en el espacio el orden del universo, representando su organización según esquemas geométricos. Así, un dibujo sobre una carta “hizo ver” el plano de la tierra entera, colocando a la vista de todos la figura del mundo habitado, con países, mares y ríos. La esfera de Anaximandro constituyó un modelo mecánico del universo que permitió “ver” el mundo; hizo de él en pleno sentido, una *theoría*, un espectáculo.<sup>314</sup> Esta *geometrización del universo físico* implicó un cambio total en las perspectivas cosmológicas. De acuerdo con Vernant, consagró el advenimiento de una forma de pensamiento y un sistema de explicación que no tiene precedente en el mito; su estructura geométrica confirió al cosmos una organización de tipo contrario a aquel que el mito sin taras le atribuía.

Anaximandro localizó la tierra, inmóvil, en el centro del universo y descubrió que si ella permanecía en reposo y sin soporte es porque estaba a igual distancia de todos

<sup>313</sup> Es un método de reconstrucción genética que explica la formación de un orden que se encuentra ya proyectado en el espacio. Los milesios habrían tomado de la astronomía babilónica las observaciones y los métodos que permitieron a Tales por ejemplo, predecir un eclipse. Ver Jean Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, p. 133.

<sup>314</sup> Vernant, Op cit, p. 134

los puntos de la circunferencia. Configuró entonces un espacio matematizado, constituido por relaciones geométricas. Quedó “obliterada” según Vernant, la imagen mítica de un mundo en planos donde lo alto y lo bajo se encuentran en oposición absoluta, donde las direcciones del espacio poseen significados religiosos opuestos. Las explicaciones por las cuales el mito griego pretendía justificar la estabilidad de la tierra, como el “asiento seguro para todos los vivientes” en la creencia de Hesíodo, o la idea de Tales de que la tierra flotaba, se revelaron como ingenuas.<sup>315</sup> Se descubría que ningún elemento o porción del universo predominaba sobre los demás, ningún poder físico estaba ubicado en una posición privilegiada al interior de un *basiléus* que ejercía una *dynasteia* sobre todas las cosas. La fórmula de Anaximandro invirtió la noción de *Kratos*; descubrió que es la igualdad y simetría de los distintos poderes que dan existencia al *Kosmos*, lo que caracteriza el nuevo orden de la naturaleza, donde la supremacía pertenece únicamente a la ley del equilibrio y la reciprocidad. Es la hora en que el régimen de la *isonomía* ha reemplazado al de la *monarkhía*.<sup>316</sup> La *basíleia* y la *monarkhía*, que en el mito fundaban el orden y lo sostenían, en la visión de Anaximandro aparecen inversamente, como destructoras del orden. El orden deja de ser jerárquico para consistir en la conservación de equilibrio, la igualdad y la reciprocidad. No atribuyó la distinción de *arkhé* al agua, como lo hiciera Tales, o al aire, como Anaxímenes con la teoría de que la tierra flotaba sobre un almohadón aéreo, o a cualquier otro elemento particular. La “sustancia primera, infinita, inmortal y divina que envuelve y gobierna todas las cosas” pensó, posee una condición aparte y distinta de los elementos y forma el origen común de todos ellos; “la fuente inagotable en que todos se alimentan por igual”.

La nueva imagen del mundo expuesta por Anaximandro, se impuso como lugar común a los filósofos presocráticos y también al pensamiento médico. A comienzos del siglo V griego, Alcmeón definió la salud como la *isonomía ton dynámeo* o equilibrio de los poderes; lo húmedo y lo seco, lo frío y lo caliente, lo amargo y lo dulce. La enfermedad resulta justamente de la *monarkhía* de un elemento sobre los otros, pues la

---

<sup>315</sup> Vernant, Op cit, p. 135

<sup>316</sup> Vernant, Op cit, p. 136

dominación exclusiva de un elemento particular resulta destructiva.<sup>317</sup> Aristóteles mismo se coloca en la cuna de estos pensamientos tan caros a la disyuntiva mentalidad analítica moderna, pues pensó justamente que los elementos se definen por su oposición recíproca. Si un sólo elemento poseyera la infinitud del *áperion*, los demás serían destruidos por él; es necesario entonces que unos y otros sostengan una relación de igualdad, una igualdad de poder, como lo entendió Aristóteles, según la explicación de Vernant.<sup>318</sup> El primado del *áperion* garantiza la persistencia de este orden igualitario fundado en la reciprocidad y cuya superioridad impone una ley común: “constituido por *dynamesis* opuestas e incesantemente en conflicto, el mundo las somete a una regla de justicia compensatoria, a un orden que mantiene en ellas una exacta *isotés*. Bajo el yugo de esta *diké* igual para todos, las potencias elementales se asocian, se coordinan, en una fluctuación regular, a fin de componer, a pesar de su multiplicidad y su diversidad, un cosmos único”, escribió Vernant.<sup>319</sup>

Guardando las proporciones de contexto, lugar y época, Humberto Giannini hizo un rescate de la palabra *arkhé*, para dotarla de un contenido muy distinto: el origen del sentido, de los *principios* que permanecen sumergidos en la experiencia de los individuos, y que configuran un subsuelo hipotético hecho de raíces que esa experiencia sedimentó. Sobre este vasto terreno descubrió, que en la vida cotidiana de las personas se halla un hito para iniciar una restauración real de la experiencia común, guiada por un interés emancipativo, según el lenguaje de Habermas, “tarea política, social, urbanística”.<sup>320</sup> Contribuyó a señalar tres grandes direcciones en la investigación de esta categoría de “lo cotidiano”: la primera es la *sociológica*, con los aportes de Goffman,<sup>321</sup> Garfinkel, Gail Jefferson y Mauro Wolf entre otros; luego la *histórica*, en la que figuran los trabajos de Eileen Power en los años veinte, de Jerónimo Carcopino y George Duby, y en la que “los oficios, la habitación, los juegos, los paseos”, se

<sup>317</sup> Vernant, Op cit, p. 138.

<sup>318</sup> Vernant, Op cit, p. 136.

<sup>319</sup> Vernant, Op cit, p. 137

<sup>320</sup> Humberto Giannini. *La reflexión cotidiana, hacia una arqueología de la experiencia*, p. 23.

<sup>321</sup> Ver: Irving Goffman. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Escribe a propósito de la vida hospitalaria: “Quizá el espacio más pequeño que se recababa del territorio personal era la propia manta. En algunas secciones ciertos pacientes llevaban todo el día encima su manta, y en una acción considerada como marcadamente regresiva, se acurrucaban en el suelo cubiertos totalmente por la manta; dentro de este espacio defendido, cada cual conservaba su margen de control de la situación”, p. 266.



volvieron objetos privilegiados de la investigación en contraste con las grandes gestas de la Historia; y finalmente la *filosófica*, acaso precursora de las otras dos. Las investigaciones de Giannini según su propia declaración, encontraron mayor inspiración en la profundidad reflexiva de Levinas y en las ideas de Enrico Castelli; especialmente en la “revalorización gnoseológica y ética que hace su obra de la experiencia común: criterio absoluto de verdad”. Giannini trató instintivamente de descubrir una genuina experiencia común; alguna experiencia que otorgue a la colectividad la sensación de un *tiempo realmente común*; una comunidad en la que converjan “las temporalidades disgregadas de la existencia”.

El alma contemporánea se encuentra ahora desolada, escribió Giannini, los seres humanos comprobamos que el prójimo aparece en nuestras vidas más para producir la soledad más que para suprimirla: “vivimos la experiencia de un desierto no buscado como el de los anacoretas, una convivencia *deserta* en que todo es “tangencial, difícilmente convergente”, y en la sólo practicamos encuentros ilusorios pues nuestras vidas permanecen en el fondo inconmensurables e inescrutables para los otros.<sup>322</sup> Se hace necesaria la delimitación de un territorio donde la experiencia se haga posible, de un mundo común alentado por una comprensión también común del mundo. Se hace necesario recuperar un sentir que pertenezca por igual a la comunidad y que restituya la credibilidad en el discurso humano, pues esto interesa a la cuestión dramática de la convivencia y de ahí “directamente a una filosofía política y a una teoría de la democracia”.<sup>323</sup>

Los hechos que interesaron a Giannini son los aparentemente “insignificantes” de la vida, por tratarse de lo que “sin pena ni gloria”, pasa entre los límites de lo cotidiano y de la rutina. Buscó mostrar las cosas tal como se aparecen a primera vista; el fenómeno cotidiano en la planicie: “lo banal, lo insignificante, posee un fondo, un sedimento de experiencias sepultadas en vida, removidas o esencialmente remotas que la conciencia individual no asume como suyas y que sin embargo operan al amparo de

---

<sup>322</sup> Giannini, Op cit, p 12.

<sup>323</sup> Giannini, Op cit, p. 16.

esa conciencia desadvertida y echan sus raíces hasta el fondo de ella". El término *arqueología* le brindó a Giannini la posibilidad de abrirse camino hacia un sentido, el de la banalidad de la vida diaria. La misma pregunta por el sentido de las cosas trasciende a la ciencia, "el sentido de un evento va más allá de su eventualidad".<sup>324</sup> Fue preciso buscar huellas de la experiencia común en el "terreno de lo culturalmente inadvertido, escudriñar entre esas cosas que se transfieren día a día de un sujeto a otro y que no obstante son permanentemente removidas, a causa de su carácter banal".<sup>325</sup> Cotidiano se puede decir, es *lo que pasa* todos los días. Habría que averiguar entonces cual es el modo de pasar que caracteriza mejor a esta vida "pasajera" de lo cotidiano; el punto provisorio de acceso a esta experiencia común de lo cotidiano está en la modalidad de "quién está allí desde siempre". Sugirió interrogar al sujeto inadvertido: ¿cómo se le aparece este hecho básico y radical de su vida?. ¿Cómo percibe *allí mismo* su experiencia cotidiana? . Tal, pensó Giannini, es la pregunta inicial.

### Tres. Memoria del gregarismo: origen y domesticidad.

La mitología canónica presenta una "naturaleza" metafóricamente encarnando la primera *morada* del género humano. Escribió Levinas que el ser humano tomó a la naturaleza para transformarla en objetos que necesita y goza, y el goce es un don de recibir los contenidos de la vida: "Vivimos de "buena sopa", de aire, de luz, de espectáculos, de trabajo, de ideas, de sueños. Esto de lo que vivimos no es tampoco "medio de vida", como la pluma es medio con relación a la carta que permite escribir; ni un fin de la vida, como la comunicación es el fin de la carta. Las cosas de las que vivimos no son instrumentos, ni aún utensilios.<sup>326</sup> Son siempre, en cierta medida –y aún los martillos, las agujas y las máquinas lo son – objetos del gozo, que se ofrecen al

<sup>324</sup> Enrico Castelli, *Rivelazione e Storia*. Archivo de filosofía. Citado en Giannini, Op cit, p. 44.

<sup>325</sup> Giannini, Op cit, p. 44.

<sup>326</sup> Y agrega : "en el sentido heideggeriano del término" .Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 129.

“gusto”, ya adornados, embellecidos”.<sup>327</sup> Se puede encontrar al interior de la antropología una tradición de pensamiento que recalca la peculiaridad del acoplamiento que se ha practicado en la historia entre la especie humana y su hábitat,<sup>328</sup> donde ésta instituye una y otra vez *el mundo*, en un sentido universal y singular. El *mundo* se valió de la *naturaleza* para su institución y ella evoca al menos la naturaleza física; el paisaje, los animales, los frutos, la tierra, el cielo, los otros hombres, y también la naturaleza *espiritual*<sup>329</sup> de la propia especie que se ve reflejada en ella. Mundo encantado como lo reveló Descombes,<sup>330</sup> aquel que el hombre se lanza a disipar pues abundan en él las sospechas de infortunio, de males e inquietudes que aspira a interpretar para conjurar. Suelen los hombres aplacar el dolor que les causa la incompreensión de sus emociones con el discurso que las explica; en este mundo que se precipita a secularizar importa más *volver* a conocer que conocer.

En esta concepción la idea de naturaleza nació al interior de la cultura, su otredad, construida en concepto polimorfo que la incluye como su negación y superación. La antropología más pragmática definió justamente la cultura como adaptación evolutiva a un mundo preexistente y la antropología más retórica como emancipación de una condición salvaje y construcción de un orden *alter*, que es el orden del habito y la costumbre. En sus vertientes científica y hermenéutica nuestra ciencia procuró rememorar las formas *culturales*<sup>331</sup> con las que la especie humana se apropió y otorgó un significado a ese lugar *natural* preexistente a la impronta de todo lenguaje. La *naturaleza* comenzó a existir en la representación racional y onírica que el ser hace de ella y donde él mismo es su continuidad y artificio. Entre naturaleza y especie humana terminó de configurarse un vínculo de *reciprocidad* en el sentido original con que Marcel Mauss en la época moderna procuró definirlo: la vocación que prima en el ser de dar, recibir y devolver, impresa en su propia naturaleza y perpetuada en virtud de

<sup>327</sup> Levinas, Op cit, p. 129.

<sup>328</sup> Hábitat como el lugar material y simbólico donde la especie humana asegura la reproducción material y simbólica de su existencia.

<sup>329</sup> Considerando el binomio material/espiritual. Y considerando también que la materia y el espíritu se corresponden.

<sup>330</sup> Inspirado en Weber. Ver: Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*.

<sup>331</sup> *Culturales* en el sentido de ostentar una peculiaridad en cada lugar y en cada tiempo, de constituir una experiencia de lo *irrepetible*, en la geografía, en el tiempo, en la circunstancia de la historia.

una ley de equilibrio. Esta ley tácita, a medias naturaleza y a medias cultura, que favoreció la alianza entre los seres y el desarrollo de la *humanidad*, es la misma que ha terminado por romper el equilibrio en el actual destino de la historia.<sup>332</sup> La reciprocidad que se ejercía entre las personas y los grupos, el intercambio de regalos productivamente equivalentes que Mauss y Malinowsky estudiaron en las etnias polinésicas, refleja en la práctica ordinaria y en el ritual, un sentido de reciprocidad arraigado en el cuerpo humano, que es memoria de nuestra animalidad y pertenencia a todos los elementos. En el curso de la historia humana, cuando la vida se instituyó conforme a una razón utilitaria de la naturaleza física, la conciencia terminó por separarse y diferenciarse del mundo fenoménico. Desvanecimiento irreparable de lo que Berman llamó ejemplarmente la *conciencia participativa* y emergencia de una *conciencia alienada* a causa del olvido por parte del ser de ese principio de reciprocidad.<sup>333</sup>

La dialéctica entre la naturaleza y la cultura se presenta como cabalmente hipotética o ideal. Ninguna de ellas existe en estado puro siendo el ser humano es su mixtura; operan como metáforas de una ontología donde cada una posibilita la existencia y el sentido de la otra. Se colocan en los arcanos del conocimiento como una hermandad y encarnan una figura mítica donde la naturaleza observada desde la cultura, evoca en el hombre el pasado intuido pero impalpable de su especie. La cultura observada desde la naturaleza es decir su figura inversa, puede suscitar toda clase de especulaciones ya que desde la perspectiva humana, la naturaleza no tiene sujeto, es puro objeto. En este sentido toda mirada desde la naturaleza es también e indefectiblemente, humana. El corpus teórico de *lo otro* existe al menos desde Aristóteles en la filosofía clásica. En la época contemporánea renació en el pensamiento hegeliano y toda la filosofía del siglo diecinueve, en la psicología del siglo veinte, en la literatura<sup>334</sup> y en la antropología hermenéutica de la segunda mitad del mismo siglo. Levinas describió la relación entre una mismidad y su otredad como sigue: “El otro es precisamente lo que no se puede neutralizar en un contenido conceptual. El concepto lo

<sup>332</sup> Ver: Marcel Mauss, *L'Essai sur le don*.

<sup>333</sup> Ver: Morris Berman, *El reencantamiento del mundo*.

<sup>334</sup> Ver por ejemplo Leopoldo Zea, *América latina en la encrucijada de su historia*.

pondría a mi disposición y sufriría así la violencia de la conversión del Otro en Mismo. La idea de lo infinito expresa esta imposibilidad de encontrar un término intermedio – un concepto – que pueda amortiguar la alteridad del Otro. El Otro como lo absoluto es una trascendencia ulterior a toda razón y a lo universal, porque es, precisamente, la fuente de toda racionalidad y de toda universalidad”.<sup>335</sup> El vínculo entre *mismidad* y *otredad* provoca una tensión “amorosa”,<sup>336</sup> pues cada polo virtual tiende a su contrario; las identidades se forman hipotéticamente así, resisten la proclividad de ir hacia lo otro, cada extremo ejerce la fuerza opuesta. Una *mismidad*, que es una identidad, se condensa en los límites o zona *liminal* como la llamó Turner y antes de él Van Gennep en *Los ritos de paso*<sup>337</sup>. Hay una extrañeza, algo inasible en el otro, una paradoja fáctica, pues el otro es irreductible. El ser humano se *llena de ese otro* a través de las formas de reciprocidad, de sociabilidad, de parentesco, de intercambio simbólico y económico e impulso comunicativo. Vocación gregaria y simbólica antropofagia.

La *domesticación* que descendió en la *costumbre*, ha sido comprendida hasta ahora como proceso, metáfora, como evolución de la especie y también involución desde un enfoque existencialista. Esta domesticación alude a la mediación de la naturaleza por obra de la cultura, de acuerdo con la forma más antropológica de entender la condición del género humano. La domesticación se mostró análoga a la cultura, ya que se impuso también como una *razón* en el esfuerzo civilizatorio, la de un plan exclusivamente humano, ejercido para la totalidad de lo vivo. El hábito o la costumbre que convive con nuestra animalidad se practica justamente en la domesticidad, que el sentido común concibe como el ejercicio de lo doméstico, la reproducción del hogar, la casa física y las tareas (que son prácticas) necesarias para reproducir la habitación del grupo. Además de un proceso evolutivo, progresivo, e incluso histórico, la antropología descubrió en la domesticidad una vía metafórica por la que la especie humana comenzó a perder una supuesta naturaleza anterior, silvestre y virginal, para ingresar en una *razón de ser* distinta que instauró el orden del hábito. Y lo hizo en un doble sentido; como *habitación* y como *costumbre*. La antropología ubicó a la domesticación en un

<sup>335</sup> Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 25

<sup>336</sup> Benjamin Arditi.

<sup>337</sup> Ver Van Gennep. *Los ritos de paso*.

punto de inflexión al interior de la teoría general de la evolución, simbolizando la transformación de un orden natural, extraño a la pregunta por el sentido, en un orden significativo, que otorgó justamente *sentido*<sup>338</sup> a las creaciones humanas. Esta cuestión conserva la vitalidad de los temas eternos; sólo en el tiempo moderno se reservó al pensamiento de Marx y antes que él al de Rousseau. Su contemporáneo Diderot escribió: “Deseáis conocer la historia abreviada de todas nuestras miserias? Hela aquí: Había un hombre natural; un hombre artificial fue introducido en el hombre natural; y en la cueva se desarrolló una guerra continua de por vida”.

Se ha dicho que la domesticación que el hombre ejerce sobre el mundo físico tiene un valor instrumental; la crítica de esa instrumentalidad atraviesa toda la obra de Marx. En el campo de la antropología Sahlins particularmente se refirió a ella en *Las sociedades tribales*, cuando investigó el cambio de racionalidad que culminó en la difusión del sedentarismo; *cambio cultural de tipo cualitativo* que consistió en la creación de un vínculo distinto de la especie humana con el mundo al que pertenece naturalmente. La expansión de la civilización moderna escribió, “se ha comparado con una triunfal historia evolutiva: el nacimiento, la extensión y diversificación de un tipo avanzado, que comporta el desplazamiento de tipos primitivos. Pero el escenario se había creado antes, en un tiempo prehistórico.”<sup>339</sup> Se había trazado en el proceso de fijación al suelo del hábitat humano, durante la llamada transición del *paleolítico* al *neolítico*, y constituía un momento adquisitorio de la especie humana, la ocasión de intervenir artificialmente en los ciclos espontáneos de la naturaleza. La domesticación del suelo, que fue el hallazgo de la fecundidad seminal en la tierra, puede ser vista también como la cosa más demiúrgica y macabra, pues el cultivo representó tanto la prosperidad y la *jauja*, como la instauración de la codicia y la pesadumbre: sin advertir lo obsequioso de la naturaleza, el hombre apuró sus frutos y acabó por secar la fuente con su apremio. En *Investigaciones de Antropología Política*, Clastres además de Sahlins, demostró que se trató de un desliz, porque la historia pudo haber tenido otro destino, el hombre permitió este.

<sup>338</sup> Sentido, tanto como significación que como un *sentir*.

<sup>339</sup> Sahlins, *Las sociedades tribales*, p. 12.

La domesticidad se presenta en la teoría, encarnada por el hombre mismo; domestica a las especies inferiores y se domestica a sí mismo. Dicho con sentido común representa el sometimiento del animal homínido a una razón externa, la del mundo de los otros<sup>340</sup>. En la puesta en común, el estar disponible para los otros escribió Levinas, “es el acto fundante de la objetividad de la totalidad, que antes que universalidad es generosidad.”<sup>341</sup> Pero la domesticidad que refiero es justamente la *puesta en práctica*<sup>342</sup> de esa memoria gregaria de especie, que se vuelca a reproducir la *morada* y lo *íntimo*, y los reproduce además como habitación y como costumbre.<sup>343</sup> La memoria que “guardamos” de nuestra domesticidad de especie, actúa ella misma como práctica de una metafísica. Todo sistema de valores se construye en referencia a una metafísica. Esta metafísica escribió Geertz, corresponde a la *visión del mundo* o concepciones existenciales de las personas y los grupos, mientras que el *ethos* incluye los aspectos morales y estéticos; “es el tono, carácter y calidad de su vida, su estilo y modo moral y estético, es la actitud básica hacia sí mismo y hacia el propio mundo”.<sup>344</sup> La *visión del mundo* se hace emocionalmente aceptable al ser presentada como la imagen de un estado de cosas real, del cual tal modo de vida es una auténtica expresión.

#### Cuatro. Los dioses *lares*.

La *casa* o *domicilio* es el lugar donde se *reconoce* el *yo mismo* después del sueño: “el hecho de despertar cada mañana y encontrar la realidad circundante tal como la dejé; y los objetos en su mismo orden y con aquella pacífica *sustantividad resguardadora* de nuestro reposo, esto, representa un hecho confirmatorio de que la vida no es

<sup>340</sup> El *prójimo* de Giannini, el *otro legítimo* en la convivencia de Maturana, el *Otro* de la filosofía, la alteridad radical o el *otro múltiple* de la antropología.

<sup>341</sup> Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 25.

<sup>342</sup> Tomo la palabra práctica de Michel De Certeau y la palabra *puesta* de “puesta en escena”, tanto como figura teatral que como *mis en scene*

<sup>343</sup> Levinas escogió la palabra *morada* que deduce del *morar* como *existir*. *Totalidad e infinito*.

<sup>344</sup> Clifford Geertz. *Visión del mundo y análisis de símbolos sagrados*.

sueño...”<sup>345</sup> La sensación de ser uno mismo, la *misma* persona, representa la experiencia básica del yo: la identidad personal se ha explicado especialmente en términos de memoria, de lo recordado y de lo recordable. La frágil identidad personal depende de que el orden de los propios dominios no se trastorne de la noche a la mañana: “ si tuviera siempre que regresar como el fugitivo a otro punto de partida y despertar en medio de objetos extraños y seres desconocidos, terminaría por perder tal vez aquella certeza con la que cada mañana me levanto, seguro de ser aquel que se acostó la noche anterior.”<sup>346</sup> Los objetos dejados, colocados cerca del cuerpo, son los que dan forma a la memoria; al encontrarse nuevamente con su presencia se los asimila como permanencia; su sentido se ensancha. Lo que el humano encuentra en los objetos no es la seguridad de sobrevivir, sino la de vivir en lo sucesivo, continuamente el proceso de su existencia, conforme a un modo cíclico y controlado, y rebasar así, simbólicamente, la existencia real en la que el acontecimiento irreversible se le escapa.

Los objetos erosionan o enaltecen el espíritu, al activar la “maldad intrínseca” o evocadora belleza de lo que cuentan. Provocan en los seres humanos expuestos a su presencia, una interpenetración compleja que aspira a la totalidad. Baudrillard exploró esta interacción en el plano del habla; construyó un sistema “hablado” de los objetos, la trama de los significados que ellos instauran en un plano tecnológico. En muchos casos ellos constituyen una abstracción de la que somos *prácticamente* inconscientes en nuestra vida ordinaria, a pesar de su realidad fundamental que decide las transformaciones radicales del ambiente. Baudrillard les supo atribuir la función de personificar las relaciones humanas, poblar el espacio que comparten y poseer un alma. La dimensión real en la que viven los objetos permanece cautiva en la dimensión moral a la cual deben significar, “seres y objetos están ligados, y los objetos cobran en esta complicidad una densidad, poseen un valor afectivo que se ha convenido en llamar su presencia”.<sup>347</sup> Los objetos constituyen un registro privilegiado de toda subjetividad, interponen entre el devenir irreversible del mundo y los seres una franja de realidad que nos pertenece, “dócil a la mano y a la inteligencia, que nos sustrae a la angustia”. No

<sup>345</sup> Humberto Giannini , *La “reflexión” cotidiana, hacia una arqueología de la experiencia*, p. 25.

<sup>346</sup> Giannini, *La reflexión cotidiana*, p. 29.

<sup>347</sup> Jean Baudrillard, *El sistema de los objetos*.



sólo contribuyen a dominar el universo por inserción en series instrumentales, sino que ayudan por su inserción en *series mentales*, a dominar el tiempo, a discontinuarlo y clasificarlo igual que a los hábitos.<sup>348</sup>

El objeto, humilde y receptivo, confidente y esclavo, ha sido vivido desde la cotidianeidad tradicional e ilustrado por todo el arte occidental hasta nuestros días, como reflejo de un orden total ligado a la perspectiva, la sustancia y la forma. Constituye un continente fijo; aparte de su función práctica, posee la función primordial de recipiente, de vaso de lo imaginario.<sup>349</sup> Los objetos reflejan una visión del mundo en la que cada ser se concibe como un “recipiente de interioridad”, siendo la casa misma el equivalente simbólico del cuerpo humano. Los etnólogos han revelado que la Casa Grande de los *dogon*, tribu de Mali al sur de Tumbuctú, no es una casa grande sino la representación de un hombre echado de costado y dedicado a la procreación. La casa se distribuye miembro por miembro de este hijo de Dios con forma humana. El vientre es la habitación central, el *dembere*; la cocina y el establo, la placenta celestial y su contraparte terrena donde la cocina representa la cabeza, siendo los ojos las piedras del hogar. El *dembere* es el tronco, otra estancia el vientre, los brazos la línea irregular de los almacenes, los pechos dos jarros de agua. Finalmente el órgano sexual es la entrada que lleva por un estrecho pasaje al cuarto de trabajo, donde se guardan las jarras de agua y las piedras de moler. En éstas se muele maíz fresco obteniéndose un líquido asociado al fluido seminal masculino que se lleva a la izquierda de la entrada y se vierte sobre el altar de los antepasados. Cualquiera que sea la significación profunda del antropomorfismo arquitectónico de los *dogon*, da a la casa una vida interior propia descrita con un decorado y una nomenclatura inmobiliaria incomprensible para nosotros. Sin necesidad de aventurarse a África, Freud desarrolló su propia concepción acerca de lo que representa una casa, sustituto del útero materno, el primer alojamiento que todo hombre añora, en el cual se sentía cómodo y seguro. Hay muchos ejemplos de

<sup>348</sup> El hábito es discontinuidad y repetición y no, continuidad. Por la distribución de tiempo en nuestros esquemas habituales, resolvemos lo que puede tener de angustioso su continuidad y la singularidad absoluta de los acontecimientos. Baudrillard, Op cit, p 107.

<sup>349</sup> Ver G. Durand. *Las estructuras antropológicas del imaginario*.

arquitectura doméstica zoomórfica: los *kiwai* de Nueva Guinea ven en sus viviendas jabalíes gigantes.<sup>350</sup>

Todo esto compone un modo total de vida, cuyo orden fundamental es el de la Naturaleza, considerada como sustancia original de la cual se desprende todo principio de valor. En la creación o confección de objetos, a través de la adquisición de una forma de cultura, el hombre se convierte en transustanciador de la naturaleza. Cuando el mundo es vivido como *dado*, el proyecto consiste en revelarlo y perpetuarlo; un trozo de naturaleza está incluido, digamos, en el cuerpo humano: el objeto es principalmente antropomórfico. Entonces la "propiedad" sobre un objeto se inclina a su recuperación por "anexión oral" y asimilación. En la sociedad técnica asistimos al fin del orden de la Naturaleza, ya que ha sido abolida toda idea de génesis, de orígenes, esencias y sentido *dado*. Es ahora la idea de un mundo producido y manipulado, que posee su propio orden simbólico ligado a la abstracción y desmembramiento agresivo de la materia. La Naturaleza, antaño ser vivo dotado de sentido y destino propio, con la instauración de la sociedad técnica será transformada en objeto y materia inerte, puesta allí a merced del instinto manipulador, cuantificador y controlador del hombre.<sup>351</sup>

En el mundo tradicional de procreación, los objetos materializan la presencia de dioses *lares* antropomórficos, divinidades protectoras de la casa y el hogar. Entre los ancestrales latinos, etruscos y sabinos,<sup>352</sup> los *lares* (*lar* en latín, casa, hogar), eran divinidades de la vida privada que no existían adscritos a personas o familias, sino a lugares, a encrucijadas, a las murallas de ciudades y casas. Las referencias más antiguas de los *lares* domésticos mencionan a *Lar familiaris*. En cada casa se veneraba a un solo *lar*, personificación de un espíritu protector del hogar o fuego doméstico, esencia de la casa y que por añadidura posee una génesis femenina.<sup>353</sup> Los lares de las encrucijadas o *Lares Compitales* solían tener una capilla en cada cruce de caminos; eran dos, probablemente porque representaban a cada una de las dos vías que formaban la

<sup>350</sup> Bernard Rudofsky, *Constructores prodigiosos*, p.236

<sup>351</sup> Ver Morris Berman, *El reencantamiento del mundo*, p. 16

<sup>352</sup> *Diccionario de mitología clásica*. Biblioteca de consulta. Alianza editorial

<sup>353</sup> Frazer, *El folklore en el Antiguo Testamento*, p. 113.

encrucijada. Los campesinos que habitaban fuera del *Septimontium* practicaban su culto. Los caminos, las murallas y las casas, todo el espacio construido y expropiado, refrendan la alteración de la tierra virgen por obra de la mente humana, lo que constituye un *sacrilegium* que es necesario sublimar sacralizándolo a su vez, colocándolo bajo la protección divina. Proteger es asegurar la perpetuación del orden instaurado: que los campos fructifiquen, se multipliquen los humanos y animales y que las murallas de la ciudad no sean arrasadas por los enemigos. El culto de los *lares* tiene su representación más antigua en los Compitalia, una fiesta que protagonizaban los esclavos, quedando libres de todo trabajo durante ella y recibiendo una ración especial de vino. Los lares domésticos poseían un altar propio en el *atrium* de las casas. Durante el imperio romano se instituyó el *Lar familiaris*, representado por un adolescente cubierto de flores, con la pátera y la cornucopia<sup>354</sup> y acompañado a veces de algún animal doméstico. A veces el o los jóvenes aparecen acompañados de Vesta, la diosa pública del hogar.

Vesta es la antigua divinidad romana que corresponde a la Hestia griega, preside el fuego de la casa y recibe un culto atendido por el pontífice máximo con la colaboración de las vestales. La Vesta latina es una diosa virgen al igual que Hestia, a quien Zeus le concedió la virginidad eterna, por lo que rechazó a Poseidón y Apolo que la pretendían. Hestia al principio era una pura abstracción del hogar y carecía de mitos propios. Más tarde se la transformó en una diosa Olímpica, personificación también del fuego del hogar, hija de Crono y Rea y hermana mayor de Zeus. La ciudad griega estaba compuesta de hogares que debían subsistir y perpetuarse para mantener el culto familiar, cuyo centro era justamente el hogar (*hestia*) doméstico<sup>355</sup>. En el ágora, el pritaneo, en donde la ciudad se ocupaba de los huéspedes a los que deseaba honrar, era el hogar común de la polis griega. La ciudad se compone de sus hogares, pero no sólo de ellos, los envuelve y niega, a veces brutalmente como en Esparta, donde el antagonismo ciudad-familia era menos sutil que en Atenas. Las relaciones que establecían los romanos en la vida privada con sus divinidades, parecían análogas a la

<sup>354</sup> Cuerno de la abundancia, cuerno de cabra del que rebosan frutas y espigas de cereal, representa la prosperidad. *Breve Diccionario etimológico de la lengua española*.

<sup>355</sup> Vernant y Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, p. 171.

que podían tener con hombres poderosos o con amos. El primer deber era saludar a los dioses con la mano cuando pasaban delante de su imagen. La familia latina, arraigada a la tierra, al menos desde la ocupación etrusca hacia el siglo V AC, protegía su hogar, su puerta y el umbral de su casa mediante hechizos o precauciones mágicas.

Los espíritus rondan los umbrales de la casa universalmente. En toda casa judía está prescrito que se coloque una *mezuzah*, rollo de pergamino que contiene versículos de la Biblia y que se ubica en el marco de la puerta, justo en el umbral: "Yaveh guarda tus salidas y entradas, desde ahora y por siempre" (Salmos). La *mezuzah* es una recordación de los preceptos de Yaveh y un llamado a su cumplimiento. El misterio de la fe es que la *mezuzah* contiene juntos al hombre y a la mujer. En el Libro de Salomón hay un demonio que acecha al lado izquierdo de la puerta, con autoridad para destruir. Cuando una persona levanta los ojos y contempla fugazmente el misterio del nombre de su Maestro y lo menciona, queda a salvo del mal. El umbral simboliza el misterio arquetípico que rodea la vida, la casa, la muerte. Además de Grecia y Roma, la abstención de pisar el umbral cuando la novia entra en su propio hogar se encuentra implícita entre los pueblos arios, "desde la India hasta Escocia"<sup>356</sup> En la Rusia pagana, los espíritus de la casa solían tener su asiento en el umbral y de acuerdo con esta tradición en Lituania, cuando se está construyendo una casa, se coloca sobre el umbral un crucifijo antiguo".<sup>357</sup> También a un niño acabado de nacer se le detiene en brazos sobre el umbral, invocando la protección de la divinidad doméstica. La costumbre de la aversión a tocar el umbral, por su alto carácter sacro, ha capturado la curiosidad del sabio desde antaño; se halla en Plutarco que lo atribuyó al recuerdo del rapto de las Sabinas, mujeres que los primeros romanos secuestraban para esposarlas. Varrón, padre del folklore romano, explicó la aversión a tocar justamente esa parte de la casa, como forma de evitar el sacrilegio de pisar algo consagrado a la diosa Vesta. Por doquier los duendes rodean los umbrales; se cree probablemente que los espíritus rondantes son seres humanos fallecidos, debido a la costumbre remota de enterrar los muertos delante de la casa y a su entrada.<sup>358</sup>

<sup>356</sup> Frazer, *El folklore en el Antiguo Testamento*, p. 426

<sup>357</sup> Frazer, *Op cit*, p. 429

<sup>358</sup> Ver, entre otros, Evon Z. Vogt, *Ofrendas para los dioses*, p. 84 en adelante.

La religión doméstica romana sólo se dirigía a los lares, genios y penates y tenía como lugar de culto únicamente el hogar de la casa.<sup>359</sup> Penates, lares y genios son profundamente latinos, tan incrustados en la vida del hogar, que en el siglo IV DC Teodosio emitió un edicto que debió proscribir su culto clandestino. Los *lares* de Pompeya encarnan con frecuencia al *genius*. Este posee la figura de un hombre togado que evoca el “diablo personal” del dueño de casa, quién nace y muere con él y representa la conciencia divina que tiene un ser vivo de sí mismo.<sup>360</sup> La festividad del *genius* se lleva a cabo en el cumpleaños del *pater familias*. Pero originalmente el *genius* es algo diferente; el principio de fecundidad genética que indica su nombre, y que está ligado a un individuo por cuyo medio asegura la perpetuación de las generaciones. A un *genius* puede consagrarse el lecho nupcial, *lectus genialis*. Más tarde se le aseguró protección a la mujer: *Juno Lucina*, diosa del matrimonio y los partos, al parecer personifica el principio lunar; se le llama también *Conseruatrix*. En su honor se celebra el primero de marzo la fiesta de la Matronalia.<sup>361</sup> Relató Dìbie: “Un nacimiento inaugura un período de impureza y de peligro tales que inmediatamente después de un parto, tres hombres armados con un hacha, un mazo y una escoba prohíben la entrada al demonio de los bosques silvestres, *Silvanus*, gesticulando en el umbral de la casa e invocando “espíritus familiares tales como *Picumnus* y *Pilumnus*, para los cuales se colocaba un lecho( ¿de mesa?) en el atrio; se los llamaba a la vigilancia durante esa temible semana (“espíritus” que oficialmente fueron reemplazados por Juno y Hércules, en la época clásica, pareja heterogénea de una diosa conyugal y de un héroe que alejaba el mal); también se invocaba a *Intercidona* y *Deverra*, la Asesina y la Barrendera.”<sup>362</sup> El sentimiento de estar ligado (religión: *religare*) a los dioses domésticos tranquilizaba el alma romana, cada breve acto de la vida diaria era una ocasión para acordarse de ellos y probar la reciprocidad del vínculo. sentir a Dios en los detalles.

<sup>359</sup> Pascal Dìbie, *Etimología de la alcoba*, p. 39

<sup>360</sup> Dìbie, Op cit. 39

<sup>361</sup> *Diccionario de la Mitología Clásica*. Alianza Editorial.

<sup>362</sup> Pascal Dìbie, *Etimología de la alcoba*, p. 40

En el Antiguo Testamento, los vestidos, los pañuelos y las joyas son dioses *lares*, o “casas del alma”. Las brujas hebreas condenadas por Ezeiquel solían coger las almas errabundas entre sus velos, verdaderas redes que arrojaban a la caza de sus víctimas, entonces mantenían cautivos a sus prisioneros espirituales en una redecilla cocida en el codo del vestido. Antiguamente, los hebreos mantuvieron la creencia de un alma que puede arrancarse a una persona sin que por eso deje de seguir viviendo. Esta alma puede ser arrancada por las brujas a instancias del mismo poseedor, quien la quiere poner por un tiempo a salvo en un lugar más seguro. Como imaginar a las brujas hebreas “ocupadas en su infernal menester de atraer con señuelos las almas ajenas”.<sup>363</sup> Isaías describió a las vanidosas hijas de Sión caminando absortas en sus propios asuntos, con pasos menudos y “pies tintineantes”, llevando consigo en un pequeño cofre a su propia alma. Isaías enumeró las joyas, vestidos, chales, velos y turbantes, atavíos y perifollajes que exhibían esas lujosas damas en la ciudad de Jerusalén. En esta lista de objetos femeninos figura lo que Isaías llamó “casas del alma”, expresión que después aparecerá traducida como “cajas de perfumes” o “frascos de aroma”; amuletos que cautivaban el alma. Esta identificación puede explicarse según Frazer al interior de un pueblo que identificó el principio vital con el aliento, donde el aroma de un perfume reviste importancia espiritual, inhalar una fragancia es inhalación de vida “adición hecha a la esencia del alma”.

#### Cinco. El *ser* domiciliado.

Escribió Levinas en *Totalidad e infinito*, que el recogimiento necesario para que la naturaleza pueda ser representada y trabajada, para que se perfíle sólo como mundo, se realiza como casa. El hombre está en este mundo como habiendo venido desde un domicilio privado, desde “lo en sí” al que puede retirarse en todo momento; concretamente la morada no se sitúa en el mundo objetivo, sino que el mundo objetivo

---

<sup>363</sup> Frazer, *El folklore en el Antiguo Testamento*, p. 388

se sitúa con relación a *mi morada*.<sup>364</sup> En *La poética del espacio* Bachelard describió al domicilio como un “estado del alma”: “Cuando traspaso la puerta, el biombo, o la cortina que me separa del mundo público; cuando me descalzo y me voy despojando de imposiciones y de máscaras, abandonándome a la intimidad del amor, del sueño o del ensueño, entonces, cumplo el acto más simple y real de un regreso a mi mismo”. O todavía más: de un *regressum ad uterum* – es decir, a una *separatibilidad*<sup>365</sup> protegida de la dispersión del afuera, de la calle, el mundo de todos y de nadie o de la enajenación del trabajo.<sup>366</sup> Este regreso al sí mismo se simboliza en un recogimiento cotidiano al interior de un domicilio personal. Ahí se vuelven a encontrar las cosas familiares disponibles: espacio, tiempo y un orden de objetos dispares vuelto hacia los requerimientos del *ser domiciliado*.

La categoría de *ser domiciliado* no es privativa de la especie humana, pues la animalidad más humilde también la detenta. Ya sea desde una guarida, una madriguera, el nido materno, la tela o la concha, “cada individuo empieza a rehacer la historia de la especie, a construir su mundo, a levantarlo, a tejerlo, a atisbar sus horizontes y crear, dentro de ellos, los surcos circulares de su biografía cotidiana”.<sup>367</sup> Pero hay más: a causa de su función reflexiva el domicilio constituye la clave que le permite al individuo aventurarse más allá hacia el mundo, en el proyecto cotidiano de ganarse la vida y buscar a los otros, y regresar luego a él desde cualquier horizonte, como a lo más propio: “el centro de toda perspectiva no es el yo, ni sólo el *ser en el mundo* como afirmó Heidegger, sino que el ser domiciliado”. En resumen: es el contorno inmediato y familiar que el ser humano construye mediante la “reflexión” domiciliaria lo que le permite reintegrarse a la realidad, volver a encontrarla y contar con ella cada día.

Lo “cotidiano” de acuerdo con Giannini, constituye una categoría que suma dos variables, el *topos* y el *cronos*, y *designa un modo de ser* de un ser que viviendo, se retira silenciosamente día a día para ahondar en sí mismo. En cambio un autor como

<sup>364</sup> Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 170.

<sup>365</sup> “Separatibilidad” es la traducción habitual al español del término que usa Erich Fromm en *El arte de amar*, para referirse a una separación entre las conciencias; un estado y una disposición.

<sup>366</sup> Gastón Bachelard. *La poética del espacio*, p. 104.

<sup>367</sup> Giannini, *La reflexión cotidiana*, p. 24.

James Clifford utiliza el vocablo *cronotopo* para describir toda la metáfora del viaje; el tránsito por un no-lugar: los hoteles ofrecerían seguramente el mejor cronotopo, pues “derrumban el sentido del lugar, lo local y la historia. Conmemoran sólo movimiento, velocidad y circulación perpetua”.<sup>368</sup> Al filósofo le interesó el sentido de ese *modo insustituible* de emprender la retirada, que coloca al domicilio como la estructura fundamental del ser: “domiciliado es el hombre cavemario de Platón, el anacoreta – inmensamente domiciliado – el mendigo que se guarece bajo los puentes; el nómada, con su tienda ambulante; el universitario de provincia que vive en pensión, la asilada, en el prostíbulo; el conscripto, en el cuartel”.<sup>369</sup> El domicilio quedó situado al interior de una *topografía*<sup>370</sup> y una *cronología*<sup>371</sup> de lo cotidiano, para proyectarse hacia los *modos de decir* practicados en el tiempo y hacia los “modos de disponibilidad de sí y de reflexión”<sup>372</sup> El análisis de Giannini se situó justamente en el *nexo*, vale decir “en el modo más universal y menos privado, por el que las cosas, el universo, la vida misma, entran en estado de problematización filosófica”. Se trata del nexo con los otros, que es precisamente la vida cotidiana fundamentalmente “reflexiva”, que regresa constantemente metamorfoseada a un mismo punto de partida espacial y temporal; en eso consiste cinéticamente el trayecto, el ciclo cotidiano. La reflexión cotidiana se desdobra en un movimiento diario y material por una parte, “real” en el sentido que involucra el cuerpo y la práctica, e implica una transformación irreductible, y por otra, en un movimiento filosófico que va tras el rastro de esta práctica como acceso a la *experiencia común*, un acto ahora del pensamiento que intenta reducir esta práctica tras fijar su significado en el lenguaje. Cuando este movimiento se vuelve reflexión en un sentido psíquico o espiritual, el pensador se encuentra *implicado y complicado en aquello que explica*, se halla “lo más humanamente posible, en el centro del drama humano.”<sup>373</sup>

<sup>368</sup> James Clifford, *Itinerarios Transculturales*, p. 48.

<sup>369</sup> Giannini, *La reflexión cotidiana*, p. 24.

<sup>370</sup> Una “estructura espacial de lo cotidiano”.

<sup>371</sup> Una “estructura temporal de lo cotidiano”.

<sup>372</sup> Giannini, *Op cit*, p. 20.

<sup>373</sup> Giannini, *Op cit*, p. 11.



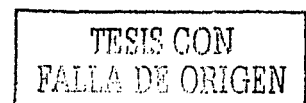
## Seis. La ciudad, la calle, la casa, topos privilegiados del habitar.

Desde el principio el animal comenzó a internarse en el espacio externo, a abandonar su aparente *separatibilidad* protegida para buscar alimento, leña, compañero. Aprendió a intimar, a convivir con lo extraño y a asegurarse día a día esa mismidad y devolución del ser que el domicilio parecía ofrecerle. Permanece la noción de que la salida a la intemperie desde el domicilio representó una ruptura con la ensoñación unitaria previa a la expulsión del Paraíso tal como la narra el mito. Resulta posible que el hombre histórico, al tiempo que se fue exponiendo fuera de esta "unidad intrauterina" para ganar su ser de cada día, se haya ido apropiando mediante el trabajo también del *ser en el mundo*, como *homo faber* y *homo economicus*. Esta distinción hace recordar a los cuatro ídolos de Bacon, que habitan en nuestra alma, y canonizaron la forma de entendimiento de la vida humana: ellos son la cultura, nuestra mirada, el lenguaje que hablamos, nuestro campo de reflexión. Es decir los *ídolos de la tribu*, cuyo fundamento reside en la estirpe misma de los hombres, *los ídolos de la caverna*, los de cada individuo, pues cada uno posee un antro o caverna "donde se quiebra y desbarata la luz que percibimos en el espejo de la cultura que nos habita". *Los ídolos del foro* provienen del pacto del género humano entre sí y los *ídolos del teatro* son aquellos que nos penetran junto con los sistemas filosóficos, proyectando sobre el espejo de la cultura otras tantas comedias representadas que contienen mundo ficticios y teatrales.<sup>374</sup>

El domicilio señala la razón cotidiana vuelta racionalidad por la cual se abandonó el domicilio: mientras éste se representa como un inmediato "*estar disponible para mí*, un espacio vuelto permanentemente a mis requerimientos, con objetos a la mano para su uso y mi goce personales, el trabajo representa el lugar de mi disponibilidad para otros: el auditorio, el consumidor, el jefe, la clientela, la máquina. Un tiempo externo y mediatizado, un ser para otros a fin de encontrar un ser para sí. Un tiempo ferial en contraposición al tiempo festivo y domiciliario."<sup>375</sup> La distancia y exterioridad de este

<sup>374</sup> Citado en José Joaquín Brunner, *América latina: cultura y modernidad*, p- 18.

<sup>375</sup> Giannini, *La reflexión cotidiana*, p. 27.



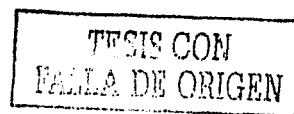
ser para otro respecto de un ser para sí, en otro tiempo y en otro lugar, define el tipo de sociedad a la que se pertenece; desde aquella donde el trabajador vende su fuerza de trabajo a cambio de una paga, “la ignominia del trabajo como mercancía”, hasta la sociedad donde el trabajo implica un ser para el sí mismo, es decir “una efectiva comunidad en la inteligencia y en el destino de la obra. El primer signo de un tiempo democrático, común.”<sup>376</sup>

El símbolo más apropiado del pasar escribió Giannini, es la calle, lo más urbano, el cuarto de estar de la ciudad,<sup>377</sup> por ella se va y regresa todos los días y en ella vuelven a ocurrir cada vez las mismas cosas. Lo más común, lo más a mano y comunicativo por excelencia es la calle; los seres humanos pasamos por ella, transitamos, somos trans-eúntes hacia territorios que una *topografía de la vida cotidiana* determinará. El propio término “pasar” resulta ambiguo; *pasa* lo que repentinamente se instala en medio de la vida irrumpiendo en ella como novedad, y también *pasa* aquello que fluye y que en su fugacidad no deja huellas, al menos no visibles. La calle cumple el oficio cotidiano de comunicar el domicilio y el trabajo; el lugar del *ser para sí* con el lugar del *ser para otros*. En este sentido la calle encarna lo universal, y el domicilio lo singular de lo humano, quien se representa a su vez como *singulus* y *socius*, doble y conflictiva condición. Además de unir los polos de la ruta, la calle también muestra un “espacio ocasional de convergencia y apertura” que pudiera provocar virtualmente un desvío en la ruta, detener e interesar a la conciencia desprevenida de los transeúntes. En la calle se encuentra justamente la Humanidad que nos trasciende por todas partes escribió Giannini; es lugar de encuentros ocasionales y fortuitos entre los que van por sus propios asuntos, que en este ir y venir pre-ocupado conforman la humanidad visible del prójimo. Prójimo que no es simplemente los otros, es decir “cualquier desconocido lejano e imaginado que pueble el planeta, sino propiamente esta humanidad concreta a mi alcance, hombres que se aproximan, que me salen al paso, que me lo cierran”.<sup>378</sup>

<sup>376</sup> Giannini, Op cit, P.27.

<sup>377</sup> Ver: Henri Lefebvre, *El derecho a la ciudad*, p. 7

<sup>378</sup> Giannini, *La reflexión cotidiana*, p. 30.



Tal encuentro con esta humanidad ignota pero no abstracta, pertenece esencialmente al espacio abierto del ágora y el mercado, de lo callejero, donde se configuró la democracia ateniense y la conciencia ciudadanas. En la historia griega la primera civilización palatina micénica se condujo hacia el universo social y espiritual de la *Polis*.<sup>379</sup> El advenimiento de la ciudad implicó un cambio de mentalidad, el hallazgo de otro horizonte intelectual, la elaboración de un nuevo espacio social centrado en la plaza pública: “desaparición del personaje del *Anax* micénico, ese príncipe cuyo poder eminente controla y regula, a través de sus escribas, toda la vida social; promoción de la palabra que se convierte, en su empleo profano...”.<sup>380</sup> El régimen de la ciudad se mostraba solidario con una nueva concepción del espacio al proyectarse en el espacio político centrado de la *polis*. El ágora, que realizó sobre el terreno ese ordenamiento espacial, constituyó el centro de un espacio público y común; el *Kratos*, la *arkhé*, la *dynasteia* ya no estaban situados en la cúspide, sino depositados en el mesón, en el centro del grupo humano. El ágora, la mesa pública, es símbolo de las relaciones con las múltiples mesas domésticas; es un espacio simétrico, igualitario, “pero a su vez laicizado y configurado para la oposición polémica y la argumentación, y que se opone al espacio religioso de la Acrópolis”. Todos cuantos penetraban en él se definían como iguales, *isoi*, unos y otros entraban en relación de reciprocidad perfecta.<sup>381</sup>

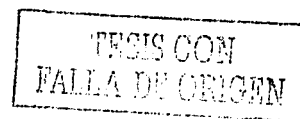
En la libre circulación callejera el ser humano logra desprenderse del peso y la responsabilidad del “estar disponible para sí” como ocurre en el domicilio: de esta manera el paso por la calle corresponde a una suerte de “purificación simbólica de la individualidad modalizada, calculada por la especialización en el trabajo y exacerbada por la separabilidad domiciliaria.”<sup>382</sup> Sólo en la calle escribió Giannini, el transeúnte está en plenas condiciones de parapetarse entre los otros consiguiendo el anonimato en medio del flujo humano. Con el andar de los siglos, la libertad de la expresión pública y

<sup>379</sup> Los arqueólogos han descubierto que tras la decadencia que siguió al hundimiento de la civilización micénica, comenzaron entre los siglos XI y VIII, los cambios técnicos, demográficos, las nuevas formas de ocupación del suelo y de agricultura que condujeron a una revolución estructural, de la que ha surgido la ciudad-estado clásica. Ver Jean Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*.

<sup>380</sup> Vernant Op cit, p. 12.

<sup>381</sup> Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, p. 139

<sup>382</sup> Giannini, *La reflexión cotidiana*, p. 32.



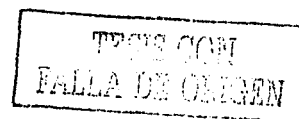
la libertad del encuentro, no sólo serían ganadas *en* la calle, sino para ella. Es la calle “con sus profundidades desconocidas e inquietantes” y su carácter de límite de lo cotidiano, la que provoca la permanente tentación de transgredir la impronta normativa y los itinerarios fijados.

La ruta toma entonces un giro existencial, lo que era un camino construido sobre un entramado de normas que aseguran la llegada a un destino, se vuelve un destino que se adhiere a la ruta, un mero rodar, pura vialidad. A este entramado subyacente y siempre constituido pertenecen desde los hábitos domiciliarios hasta las leyes normativas más generales de la convivencia humana. El sentido de la trama es cerrar por todas partes el acceso a lo imprevisible, a lo que desde afuera pudiese interrumpir la pacífica continuidad el trayecto. Pero la calle es también nuevamente lo abierto, la oportunidad del detenerse ante lo extraordinario, lo digno de ser narrado, la posibilidad de desviar el camino, la amenaza del desvío y el extravío. La posibilidad de que en virtud de un encuentro fortuito ocurra un cambio radical en la ruta, o en virtud de un encuentro, una aventura con el pasado: “o la posibilidad de hacerme oír en un foro público o de escribir en este muro la expresión de mis resentimientos, de mis entusiasmos, o simplemente la confesión pública, anónima de lo inconfesable”.<sup>383</sup>

Michel de Certeau se extendió libremente a meditar sobre la resistencia o transgresión de la cuadrícula callejera como posibilidad de emancipación del ser. Lo cotidiano está sembrado de maravillas, es preciso creer firmemente en la libertad montañesa de las prácticas. Así las “maneras de hacer constituyen las mil prácticas a través de las cuales los usuarios se reapropian del espacio organizado por los técnicos del imperio, es decir por la violencia del orden, la producción sociocultural. Se trata de operaciones microbianas y furtivas. Ya no se trata de distinguir como un oren de sutil violencia se impone mediante una tecnología disciplinaria, sino “de exhumar las formas subrepticias que adquiere la creatividad dispersa, táctica y artesanal de grupos o individuos atrapados en lo sucesivo dentro de las redes de la vigilancia”.<sup>384</sup>

<sup>383</sup> Giannini, Op cit, p. 336.

<sup>384</sup> Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano, Artes de hacer*, p. XLV

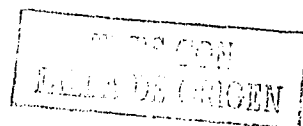


La circulación de nuestra topografía; domicilio, calle, trabajo y domicilio, corresponde a una circularidad cronológica fijada por un tiempo civil y convencional de relojes y calendarios, obra “de un largo y penoso proceso de ajustes”, con vistas a hacer *con-mensurable* el tiempo civil con el tiempo cósmico o sagrado. Se buscó *acordar* el tiempo lineal y *dispersivo* de la historia humana que fluye y se destruye, con el tiempo del cosmos que avanza una y otra vez hacia el principio, sosteniendo como ocurre con los astros, la figura sensible de lo “mismo” y de lo eterno: “*acordar* la una es, platónicamente el principio, la condición para *recordar* la otra”.<sup>385</sup> Corresponde al principio de la repetición, componente esencial de la memoria. La cristalización del nuevo mito cristiano restauró un modo de “contar” los tiempos. Pero estos grandes ciclos naturales no bastaron para *aferrar el sentido propio de la temporalidad humana*. Frente al destino personal y colectivo cuenta la historia doméstica y callejera de todos los días; su puesta a salvo del tiempo genérico, vacío y homogéneo, el tiempo *puro* de los relojes. Este por otra parte es un *tiempo protector* escribió Giannini, que nos pone a salvo de la mundanidad del mundo, un *tiempo del acuerdo* que nos pone a salvo el “olvido del ser” y un *tiempo reflexivo* pues la salida al mundo tiene la contraparte del regreso a sí.<sup>386</sup>

La palabra *domicilio* proviene de las especulaciones astrológicas; Giannini la escogió para acentuar el carácter circular y reiterativo de todo el proceso y el punto al que se regresa siempre y desde cualquier horizonte. La palabra rutina por su parte, proviene de “ruta” y posiblemente de “rueda”, medio que hace posible la circulación. Expresa una idea cercana pero no coincidente con la de cotidianeidad, pues la ruta vuelve a hacerse día a día, es un movimiento repetitivo que retorna siempre a su punto

<sup>385</sup> La historia sin embargo ha hecho un desvío hacia el ahorro del tiempo; aún así, aquella *preocupación litúrgica* patente en los mitos, habría de continuarse a través del pensamiento filosófico. De Certeau, Op cit, p. 45.

<sup>386</sup> Semejante a aquel tiempo Sagrado del hacer divino que la cultura del Oriente asocia al número siete; “he aquí la cifra secreta de la commensurabilidad”. Giannini, Op cit, p. 48. Acerca de la mística de los números cita a San Buenaventura, *De itinerario mentis Deo*. Sobre la Biblia lo común es multiplicar los tiempos por siete y siete veces más para significar una gran cantidad de años. El jubileo está constituido por 7 veces 7, más el año de reposo sagrado. Luego, Jacob fue servido siete años por Raquel, José soñó con siete vacas, el candelabro tiene siete velas, hay siete días en torno a Jericó y finalmente el enjambre de símbolos con el número siete en los dos primeros capítulos del Apocalipsis. Op cit, p. 55.



de partida. Más que describir un *espacio*, la rutina señala un *tiempo* que vuelve a traer lo mismo; el tiempo solar, las fases lunares, el tiempo recurrente de los instintos y de los hábitos. El retorno a lo mismo queda así “topográficamente individuado por el punto en que se cierra el ciclo habitual”: el regreso a la *habitación*, que proviene del radical *habito*, o costumbre, que alude a la costumbre del regreso. El domicilio es pues símbolo de un *regressus ad uterum*, a una mismidad protegida del trámite y la feria, del mundo con sus postergaciones y despiadada competencia. Sin embargo no es imposible imaginar una existencia tal que deba rehacer cada mañana contornos y horizontes. El regreso domiciliario del Quijote simbolizó una posibilidad de curación, el regreso a sí desde la enajenación: “Don Quijote, vacío ya en su proyecto, vuelve a su casa, vuelve a sí mismo.”<sup>387</sup> La casa adquirió aquí una importancia singular; de ella salió el Quijote y a ella volvió; en su interior forjó sus batallas, en ella pudo asimilar la derrota sufrida y finalmente a ella llegó a morir, recontó Giannini: “centro de gestación, de reflexión y de muerte, matriz, prisión, sepultura, la casa se constituye en foco del relato”.<sup>388</sup> Lo que se afirma aquí es que esa clase de existencia es radicalmente opuesta a la de un vivir cotidiano, y quien la haya experimentado es un ser distinto de nosotros “seres domiciliados”.

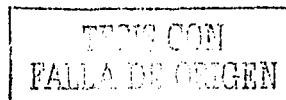
El sentido del *domingo* posee una correspondencia analógica con el *domicilio*. En la vida del viajante debe existir un punto temporal igualmente reflexivo, “más acá del mundo”, pausa a la que regresa como a un domicilio para volver a iniciar el ciclo. El reencuentro con el sí mismo se produce en un presente sin tensiones, simbólicamente dominical, que supone la suspensión del *trámite*, la palabra que en latín sonaba como *trames*, *trámitis*. Pues el mundo es la “trama de todos los trámites”; la mundanidad del mundo se manifiesta pues, como tramitación.<sup>389</sup> El domingo en cambio es quietamiento escribió Giannini, desmundanización.<sup>390</sup> Unido al sincronismo lunar del

<sup>387</sup> José Echeverría, *El libro de las convocatorias*. Este autor establece una fuerte relación entre curación y regreso domiciliario a propósito del Quijote: “El bachiller Sansón Carrasco...concibe un proyecto tan extravagante como el de Don Quijote mismo: disfrazarse de caballero andante a fin de combatirlo, vencerlo e imponerle a manera de sanción, pena o rescate, ese regreso a casa, al que atribuye la virtud de curarlo”.

<sup>388</sup> Ver Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*.

<sup>389</sup> Giannini, Op cit, p. 50

<sup>390</sup> “Tiempo festivo del reencuentro con una naturaleza tenida a distancia por inoportuna durante el tiempo de la tramitación...com-patencia de la calle...com-patencia de los edificios que, desprendido cada cual de su rol



“arriba” y el “abajo” es posible que existiera desde tiempos anteriores al Génesis, la consagración de un día en que la persona se integraba a una comunidad más plena para reverenciar al firmamento y regresar restaurada a la clausura domiciliaria y a la rutina diaria. El sábado judío también constituye la suspensión sacralizada del quehacer doméstico. Está escrito: “Seis días trabajarás y harás todos tus trabajos, pero el día séptimo es día de descanso para Yahveh, tu Dios”.<sup>391</sup> El día séptimo es de la relación sexual con la consorte, el momento del deseo de su Creador, con el único fin de crear almas sagradas. Los seis días restantes es preciso abstenerse y sólo trabajar en la Torah. Un “rescate del tiempo y de unos seres perdidos o dispersos en la línea sin regreso de la rutina”. En cambio existe un tiempo que provoca un “encantamiento permanente” hacia lo que “hay que hacer”; es un tiempo *ferial* o útil que rige los días laborales y que se ejerce como una sucesión de fines provisorios y tomando atajo entre las cosas.

Desde el reinado de Constantino, la vida cotidiana en Occidente estableció un itinerario septiforme con un séptimo día de expansión y recogimiento; trabajo y recogimiento domiciliario. Los autores del viejo testamento eligieron la *hebdómada*<sup>392</sup> como símbolo del despliegue universal de las cosas, también como número de las etapas de todo camino de repliegue místico y avance hacia la perfección. Puede ser que provenga de la exactitud del mes lunar cuya rotación es de 29 ¼ días, con fases visibles y regulares que ofreció al hombre primitivo una manera práctica de dividir el tiempo “de arriba” y el tiempo “de abajo” o tiempo civil del caminante nómada y del trabajador agrícola. Incluso las lenguas vigentes identificaron *mes* con *luna*; así ocurre en el castellano, el inglés, el latín *mensis* y el griego. También es posible que la división septiforme<sup>393</sup> tenga que ver con la meticulosa mística de los números que cultivó el pueblo hebreo. En los relatos jahvistas sobre el diluvio universal reviste una

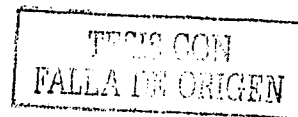
---

y de su condición tramitadora, dejan ver algo de su arquitectura, de su historia y de su corporalidad”. En Giannini, *La reflexión cotidiana*.

<sup>391</sup> Zohar, o *Libro del esplendor* p.131.

<sup>392</sup> *De hebdomadibus*. Son innumerables las obras medievales que llevan este título (Acercas de los siete días). Sin más referencias. Zohar, Op cit, p. 55.

<sup>393</sup> Para este tema ver: Gershom Scholem, “El bien y el mal en la cábala” y Neumann, “La conciencia matriarcal y la luna”. En *Arquetipos y símbolos colectivos*.



importancia especial el número siete.<sup>394</sup> Sea cual sea el origen y la antigüedad de esta tradición, en casi todos los pueblos del mundo la división del tiempo civil se llevó a cabo de acuerdo con las figuras lunares. Importante excepción son los griegos que dividieron el tiempo en décadas, y los romanos hasta el año 321, cuando Constantino sancionó la semana hebrea y ordenó el reposo dominical en honor al Sol Venerable<sup>395</sup>. La división del tiempo civil por un lado expresó el apego del quehacer humano al ritmo de la naturaleza. Pero es la pausa de recogimiento, de reintegración al sí, el modo fundamental concluye el autor, de la existencia humana en la conquista individual de su ser. Este es un movimiento reflexivo inscrito en la historia más lejana de la especie humana y es el que le impide perderse en la dimensión externa del mundo y en “la línea dispersiva de su tiempo ilusorio y desacralizado”.<sup>396</sup>

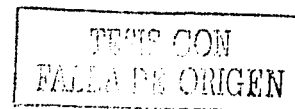
(Michel de Certeau lee a Bourdieu.)

La palabra costumbre en el griego clásico es traducción de la palabra *ética*, que a su vez deriva de la idea aristotélica del *ethos*. Como se sabe, el fenómeno de la costumbre fundamenta la vocación tópica de la antropología en todos sus tiempos. En la obra de Bourdieu, el *habitus* es el principio que encarna la costumbre humana. La palabra se desdobra, porque *habitus* es a la vez hábito, vale decir lo habitual y ordinario, y también el lugar del morar la morada íntima en el sentido de Levinas, aquel espacio

<sup>394</sup> Este número siete es igualmente simbólico en los relatos babilónicos del diluvio. Ver Frazer, *El folklore en el Antiguo testamento*, p.86

<sup>395</sup> Scholem, “El bien y el mal en la cábala”, p. 49

<sup>396</sup> De esta manera la creación humana, civil, se recoge continuamente en su origen domiciliario: el domingo cristiano y el *sabbat* judío.





donde se construye el yo en un sentido primigenio y se configura la primera percepción del afuera y de los múltiples otros. Los términos abstractos que utilizó Bourdieu (estrategias, tácticas, práctica, lógica, racionalidad, estructura y agente), poseen ya una trayectoria en el vocabulario de las disciplinas humanas y se emplean para distintos propósitos teóricos, provistos del mismo sentido pragmático con que Bourdieu entendió a los conceptos; como cajas de herramientas,<sup>397</sup> útiles para zanjar diversos dilemas teóricos. La filosofía de la acción de Bourdieu explicó Loïc Wacquant, se apoyó en la idea de Merleau-Ponty, de la *corporeidad intrínseca del contacto preobjetivo entre sujeto y objeto*, a fin de restablecer el cuerpo como “fuente de intencionalidad práctica, como principio de una significación ‘intersubjetiva’ arraigada en el nivel ‘preobjetivo’ de la experiencia”. El cuerpo socializado se le presentó a Bourdieu como depositario de una capacidad generativa y creadora para comprender, o como soporte activo de una forma de “saber cinestésico” dotado de poder estructurante. La relación entre el *agente* social y el mundo ya no es la que existe entre un sujeto, o una conciencia, y un objeto, sino aquella de “complicidad ontológica” o “posesión” mutua entre el *habitus* como principio socialmente integrado de percepción, y el mundo que lo configura.<sup>398</sup>

El *habitus* no está solo. Existe una relación fundamental de correspondencia inconsciente entre el *habitus* y el *campo* dentro del cual operan las personas y los grupos. La mediación entre ambos está dada por el *interés*<sup>399</sup> según Bourdieu, pues cada campo activa una forma específica de *illusio*. La noción de *interés* se le impuso como un instrumento de ruptura con una antropología física y con una concepción ingenua de la conducta humana: “en el área de la sociología de la cultura y de los intelectuales, de donde estaba particularmente excluida y donde resulta especialmente escandalosa...introduce la noción de *interés*...” Se opone no sólo a la noción de desinterés o gratitud sino también a la de indiferencia. Ser indiferente significa no sentirse motivado por el juego; la indiferencia es un estado axiológico de no-preferencia y a la vez un estado de conocimiento en el cual se es incapaz de distinguir

<sup>397</sup> Expresión que tomó de Wittgenstein

<sup>398</sup> Bourdieu y Loïc Wacquant, Op cit, p. 26.

<sup>399</sup> Nociones como *campo*, *capital*, *interés* y *habitus* pueden ser definidas solo dentro del sistema teórico que ellas constituyen, jamás en forma aislada.

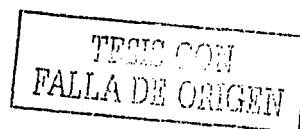
entre las apuestas propuestas: “Tal era la meta de los estoicos explicó Bourdieu: alcanzar un estado de ataraxia o impassibilidad; la *illusio* es lo contrario de la ataraxia, se refiere al hecho de estar involucrado, de estar atrapado en el juego y por el juego”<sup>400</sup>. Estar interesado significa aceptar que lo que acontece en un juego social determinado tiene un sentido<sup>401</sup>.

Los *campos* de Bourdieu se definen como redes o configuraciones de relaciones objetivas entre *posiciones*. Esto quiere decir que un campo puede concebirse como un espacio donde se ejerce un efecto de campo, de suerte que lo que le sucede a un objeto que atraviesa este espacio no puede explicarse cabalmente por sus propias propiedades intrínsecas. Las *posiciones* se definen objetivamente en su existencia y en las determinaciones que imponen a sus ocupantes. Los límites del campo se encuentran en el punto en el cual terminan los efectos de campo y estos se definen dentro el campo mismo: “Los participantes en un campo – por ejemplo, las empresas económicas, los grandes modistos o los novelistas – procuran en todo momento diferenciarse de sus rivales más cercanos, a fin de reducir la competencia y establecer un monopolio sobre un determinado subsector del campo” pues la búsqueda de la distinción es según Bourdieu, el principio de las prácticas culturales: “Asimismo, los participantes se esfuerzan por excluir del campo una parte de los colegas actuales o potenciales, aumentando, por ejemplo, el valor del derecho de ingreso o imponiendo cierta definición de pertenencia al mismo: Esto es lo que hacemos cuando decimos, por ejemplo, que fulano o mengano no es un sociólogo, o un *verdadero* sociólogo, conforme a las exigencias inscritas en la ley fundamental del campo”<sup>402</sup> La relación entre el *habitus* y el campo es finalmente una relación de condicionamiento: el campo estructura el *habitus* y el *habitus* contribuye a constituir el campo como mundo significativo, dotado de sentido y de valía. La existencia humana, el *habitus* como

<sup>400</sup> Bourdieu. Op cit, p. 80.

<sup>401</sup> Esto quiere decir que el concepto de interés, tal como lo concibe Bourdieu es enteramente distinto del interés tranhistórico y universal de la teoría utilitarista, universalización inconsciente de la forma de interés que genera y exige una economía capitalista.

<sup>402</sup> Bourdieu, Op cit, p. 67.



encarnación de lo social, es esta cosa del mundo para la cual existe un mundo: "La realidad social existe por decirlo así, dos veces, en las cosas y en las mentes, en los campos y en los *habitus*, dentro y fuera de los agentes."<sup>403</sup>

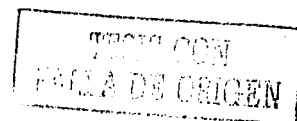
Bourdieu<sup>404</sup> ha sido visto por sus contemporáneos como una mente genial de la sociología; entre los antropólogos se ha leído especialmente las etnografías de Argelia y las investigaciones sobre la casa cabileña. Lo que le interesó especialmente es el modo de generación de las prácticas, lo que las produce, su fundamento y origen. Lo más relevante que se le ha atribuido es una teoría de la práctica concebida como práctica cultural. La consideración de la cultura para entender la práctica de los sujetos conmovió a algunos sociólogos y los hizo sentir destinados a una comunidad feliz con la antropología; pero las intuiciones puestas por Bourdieu en la figura del *habitus*, aún cuando fueron percibidas como novedad por la sociología, son antiguas al interior de la vocación y la literatura antropológicas. El tópico de lo doméstico, del espacio cotidiano, lo familiar y lo común y aún las prácticas analógicas del orden natural, han estado presentes en la tradición antropológica desde sus inicios como vocación y como disciplina formal.

Bourdieu trató de describir las formas más humildes de la práctica; las acciones rituales, las elecciones matrimoniales, las conductas cotidianas.<sup>405</sup> El *sentido práctico* pone de manifiesto la sensibilidad social que guía al hombre incluso antes de que se plantee los objetos en tanto que tales: constituye al mundo como significante al

<sup>403</sup> Bourdieu, Op cit, p. 88.

<sup>404</sup> En los escritos de Bourdieu se encuentra de entrada una preocupación por no inculcar una teoría sino una *disposición generalizada a la invención sociológica* y un afán explícito de trascender las antinomias que "socavan" el interior de las ciencias sociales<sup>404</sup>. Elaboró en consecuencia un conjunto de procedimientos capaces de eliminar estas distinciones afirmando una *economía política unificada de la práctica*, que proviene según los analistas teóricos, de una fusión de los enfoques fenomenológico y estructural, y aparece asociada a la idea de "hecho social total" configurada por Marcel Mauss.

<sup>405</sup> Escapando tanto el objetivismo de la acción, entendida como reacción mecánica, como del subjetivismo, que describe la acción como deliberada o libre propósito de una conciencia que establece fines y maximiza su utilidad mediante el cálculo racional.



anticipar espontáneamente sus tendencias inmanentes.<sup>406</sup> “El sentido práctico *preconoce*; sabe reconocer en el estado presente, los posibles estados futuros de los cuales está preñado el campo”<sup>407</sup> Y esto ocurre porque pasado, presente y futuro se transpasan mutuamente en el *habitus*, que puede comprenderse al igual que la memoria, como una “situación sedimentada” en potencia, “alojada en lo más profundo del cuerpo y en espera de ser reactivada”<sup>408</sup>. Por último, el *habitus* está ligado a la ambigüedad pues obedece a una “lógica de la práctica” de la *vaguedad y la aproximación* que define la relación con el mundo ordinario. Lo propio de la práctica es ser lógica, Bourdieu pensó en la práctica en apariencia más ilógica, que es la acción, y desde allí propuso una teoría de la práctica como producto de un sentido práctico, de un sentido del juego socialmente constituido.

El principio histórico trascendente para una teoría de la práctica, fue para Bourdieu justamente este *habitus*, sistema socialmente constituido de disposiciones “estructuradas y estructurantes” adquirido mediante la práctica y siempre orientado hacia funciones prácticas. Explicó que la noción de *habitus* quiere avanzar hacia una teoría materialista del conocimiento donde se entiende que un conocimiento simple o científico es construido, pero en una actividad de construcción que es de “reflexión práctica”. Escribió: “Todos aquellos que han empleado antes que yo, este antiguo concepto u otros similares como *ethos* o *hexis*, se inspiraban en mi opinión, en una intención teórica próxima a la mía, es decir en el deseo de escapar tanto de la filosofía del sujeto, pero sin sacrificar al agente, como de la filosofía de la estructura, pero sin renunciar a tener en cuenta los efectos que ella ejerce sobre el agente y a través de él”.<sup>409</sup>

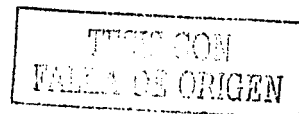
El *habitus* de Bourdieu es como una zona viva de relación entre el sujeto y el espacio donde desarrolla sus prácticas. Este espacio del *habitus* está pensado en su

<sup>406</sup> El jugador de fútbol analizado por Merleau-Ponty en *La estructura del comportamiento*, dotado de una gran “visión de juego”, en el fuego de la acción actúa y reacciona en forma inspirada sin tener que recurrir a las ventajas de la distancia reflexiva y de la razón calculadora.

<sup>407</sup> Op cit, p. 26.

<sup>408</sup> Op cit, p. 27.

<sup>409</sup> Bourdieu, *Respuestas por una antropología*, p. 83.

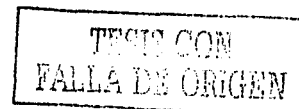


expresión más humilde: la arquitectura, la casa, la iglesia, la calle. Podrían agregarse las rutas, el paisaje, los sonidos. La identidad de los sujetos sociales emana o puede leerse, en esta dialéctica entre el hombre y sus *prácticas de espacio*, usando la expresión de de Certau. La producción y reproducción de los espacios a su vez se origina en las prácticas individuales, y naturalmente toda la orientación práctica o *sentido práctico* de un sujeto, se forma en relación con el espacio social de su existencia. Bourdieu sustentó una dialéctica entre la persona y el lugar, una relación de reversibilidad; los lugares hacen personas tanto como las personas hacen lugares o como dicen los esquimales "los regalos hacen esclavos tal como los látigos hacen perros". Se trata lingüísticamente, de una reversibilidad entre significado y significante.

El lugar posible de encuentro entre el pensamiento de Bourdieu y el tópico de la memoria es allí donde las prácticas que le interesaron son precisamente las no discursivas o inconscientes: los esquemas corporales, los rituales, las elecciones matrimoniales; puede aunarse la estética, las maneras de mesa, las formas de cortejo. El interés por la *lógica de las prácticas* encuentra un antecedente en los trabajos de Mauss, y una sucesión en los de de Certeau. La práctica humana colectiva y personal, ha constituido el vasto tópico de la antropología en un sentido clásico y en general de todas las ciencias humanas modernas.<sup>410</sup> Bourdieu buscó el sentido práctico de las sociedades tradicionales que ha estudiado la etnología. Continuando con la tradición, el sentido de las prácticas humanas solo le pareció analizable mediante un rodeo o una oposición; los viajes hacia la lejanía como en *Tristes Trópicos*, desearon descubrir en la distancia lo que en nosotros ya se ha vuelto irreconocible. Este es justamente el método y la historia de la antropología, que suele nacer en los ambientes ensimismados de las ciudades para ir a reconocerse en las aldeas lejanas, como si la distancia puesta entre ambos mundos permitiera inquirir en los demás, para luego retornar hacia el enigma del propio mundo, y así sucesivamente, como en una carrera de relevos.

Que sea la *cabila* para Bourdieu el caballo de Troya de una "teoría de la práctica", escribió de Certeau. Pues en su pensamiento hay dos lugares referenciales, la *cabila* y

<sup>410</sup> Ver el libro de Marshall Sahlins, *Cultura y razón práctica*.



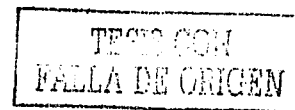
el *bearn*; ¿Es posible decir cual es el doble del otro?. “Figuran dos “familiaridades” controladas – y atormentadas – una por el alejamiento de su tierra natal; la otra por la extrañeza de la diferencia cultural”. Expliquemos. Parece que el *Bearn in-fans* (del latín *infans*: incapaz de hablar), como todo origen ha debido encontrar primero el doble de una escena cabileña para ser expresable, escribió de Certeau. De esta forma “objetivable” proporciona el apoyo real y legendario para introducir en las ciencias humanas el *habitus*: “Nunca Bourdieu es tan minucioso, perspicaz y virtuoso. Un fragmento, una forma particular y aislada, se convierte en la figura de una relación global, que resulta ser la referencia de toda metáfora: la *casa*, habría que decir *una casa*. Mediante las prácticas que articulan su espacio interior, invierte las estrategias del espacio público y organiza en silencio el lenguaje.”<sup>411</sup>

Bourdieu estudió en Argelia el sistema de sucesión y de parentesco bearnés y la disposición interior de la casa cabileña. Cada caso examinado, le permitió especificar propiedades de una lógica de la práctica, dominada por una *economía del lugar propio*. Esta *economía de un lugar propio*, recibió en su análisis dos formas igualmente fundamentales pero no articuladas, distintas y sin embargo complementarias de la casa: los *bienes* y el *cuerpo*, la tierra y la descendencia. Se sabe que en las sociedades tradicionales, la “casa” designa a la vez la vivienda (el bien) y la familia (el cuerpo genealógico).<sup>412</sup> Dicho teóricamente por de Certeau, la vivienda corresponde a la maximización del capital, material y simbólico, es decir la perpetuación de un patrimonio, y la familia al desarrollo del *cuerpo* individual y colectivo, generador de duración por su fecundidad y de espacio por sus movimientos.<sup>413</sup> Una política de “este lugar”, aparece como subyacente a todas estas estrategias. Pero para Bourdieu no existe “intención estratégica” ni menor cálculo en las prácticas humanas. No hay previsión, sino sólo un “mundo presunto”, como la repetición del pasado. Y esto es porque los sujetos no saben en realidad lo que hacen; lo que hacen tiene más sentido del que ellos

<sup>411</sup> Op cit, p.60.

<sup>412</sup> Ver el libro de Carmelo Lisón Tolosana, *La casa en Galicia*.

<sup>413</sup> De Certeau, *La invención de lo cotidiano*, págs. 63-64.



pueden imaginar, es una “docta ignorancia, habilidad que no se conoce”<sup>414</sup>. Con estas estrategias regidas por el lugar, escribió de Certeau, sabias pero ignorantes, Bourdieu regresó a la etnología más tradicionalista: “En las reservas insulares donde las observaba, ésta consideraba en efecto los elementos de una etnia, como coherentes e inconscientes: dos aspectos indisociables... la inconsciencia del grupo estudiado era el precio que debía pagarse por su coherencia. Una sociedad sólo podía constituir un sistema si no lo sabía. De ahí el corolario: hacía falta un etnólogo para saber lo que ésa era sin saberlo. Hoy, el etnólogo ya no osaría decirlo (sino pensarlo)”<sup>415</sup>.

Retomando la idea anterior, el fundamento de la lógica de la práctica posee un doble vínculo; por una parte con un lugar propio, vale decir con un patrimonio, y por otra con un principio colectivo de acción que es la familia o el grupo<sup>416</sup>. Cuando este doble principio está ausente, ocurre lo que en nuestras sociedades tecnocráticas, en las cuales las insularidades propietarias o familiares de ayer o de otra parte se vuelven “utopías de mundos perdidos si no es que de robinsianismos”.<sup>417</sup> En las prácticas estudiadas por Bourdieu referidas al sistema sucesorio bearnés o al ordenamiento interior de la casa cabileña, están presentes algunos de los géneros que incluirían “estrategias” de fecundidad, sucesión, educación, profilaxis, inversión social o económica, matrimonio. En primer lugar, observó de Certeau, los cuadros o “árboles” genealógicos, los catastros y planos geométricos de viviendas y los ciclos lineales de calendarios, constituyen producciones totalizadoras y homogéneas, efectos de la neutralización observadora. Ahí donde la representación sinóptica, instrumento de conminación y dominio por medio de la mirada, nivela y clasifica todos los datos, la práctica organiza discontinuidades, nudos de operaciones heterogéneas.<sup>418</sup> La “estrategia” para casar a un hijo por ejemplo, apareció para Bourdieu como equivalente a una partida de cartas. Hay “principios implícitos” que aseguran la integridad y

<sup>414</sup> Op cit, página 64. Fragmento tomado de Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, págs. 175-202.

<sup>415</sup> De Certeau, *La invención de lo cotidiano*, p. 65.

<sup>416</sup> Las teorías antropológicas del parentesco pueden iluminar este principio colectivo de acción en lo que se refiere a la metáfora primigenia del tabú del incesto y al inicio histórico de los vínculos de alianza por un lado y descendencia por el otro.

<sup>417</sup> De Certeau, *La invención de lo cotidiano*, p. 64.

<sup>418</sup> De Certeau, p cit, págs. 61-62.

salvaguarda del patrimonio en una economía dominada por la escasez del dinero, pero el hecho de que no estén definidos crea márgenes de tolerancia y posibilidades. Por una parte existen “reglas explícitas”, el *adot* por ejemplo, “contrapartida otorgada a los menores a cambio de su renuncia a la tierra”, pero que están acompañadas de una posibilidad que las invierte, el *tournadot*, que es restitución del *adot* en caso del matrimonio sin descendencia; aquí el uso de las reglas es siempre amenazador pues está ligado a los azares de la vida.

Las “estrategias” o “mañas” sutiles, “navegan” entre las reglas, poniendo en jaque las posibilidades ofrecidas por las tradiciones, las estrategias se trasladan y deslizan de una función a otra y no aplican principios ni reglas: “sacan provecho de lo suave que oculta lo duro, crean en este medio sus propias pertinencias”, escogen de entre las tradiciones, el repertorio de sus operaciones. Por ejemplo, el reducido número de hijos que es una cuestión de fecundidad, compensa un fracaso del matrimonio. Otro ejemplo es la práctica de sostener al hijo menor soltero que está en la casa, como un empleado doméstico sin salario.<sup>419</sup> En este punto de Certeau observa una doble práctica o estrategia de inversión económica y restricción de fecundidad, que evita tener que pagarle a ese hijo el *adot*. El comportamiento humano es “marullero”, pero responde a una lógica: “Más astuto que nunca, más astuto que éstas para atraparlas en los despliegues laberínticos de sus frases, Bourdieu reconoce en ellas unos atributos esenciales: la *polivalencia*,<sup>420</sup> la *sustituibilidad*<sup>421</sup> y la *eufemización*. Finalmente la *analogía* cimentaría estos procedimientos que son transgresiones del orden simbólico, pero transgresiones disfrazadas, metáforas insinuadas y en esta misma medida, recibidas, consideradas como lícitas ya que al lesionar las distinciones establecidas por el lenguaje las respetan: “Desde este punto de vista, reconocer la autoridad de las reglas, resulta todo lo contrario de aplicarlas”.

<sup>419</sup> Sobre el tema de la *últimogenitura*, ver: Frazer, *El folklore en el Antiguo Testamento*.

<sup>420</sup> La misma cosa tiene empleos y propiedades que varían según las combinaciones en que forma parte. Op cit, p. 63.

<sup>421</sup> Una cosa puede ser reemplazable siempre por otra, debido a la afinidad de cada una con las demás en la totalidad que representa. Op cit, p. 63.



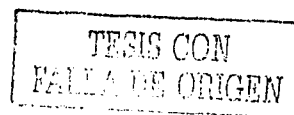
Bourdieu debió encontrar una cosa que ajustara las prácticas a las estructuras y que no obstante, explicara las diferencias entre las dos. Esta casilla suplementaria es el *habitus* colocado en un proceso que es la plaza fuerte de su especialidad como sociólogo de la educación: *la adquisición*, que es la mediación entre las estructuras que la organizan y las disposiciones que produce. Esta génesis implica una interiorización de las estructuras mediante la adquisición y una exteriorización de la experiencia o *habitus*, en prácticas. En este punto irrumpe la noción del tiempo: las prácticas, que expresan la experiencia, responden a las situaciones que son las que expresan a las estructuras, sólo si en el tiempo que dura la interiorización-exteriorización, la estructura permanece estable. Si no, las prácticas se encuentran desfasadas al corresponder todavía a lo que era la estructura hace un instante, en el momento de su interiorización por medio del *habitus*. Según este análisis explica de Certeau, las estructuras pueden cambiar y volverse un principio de movilidad social, incluso el único, pero la experiencia no tiene movimiento propio, es el lugar de inscripción, el mármol donde se graba su historia, la escritura en relieve de la estructura.

La inmovilidad de esta memoria garantiza a la teoría que el sistema social será fielmente reproducido en las prácticas. Nada sucede que no sea el efecto de su exterioridad. Como la imagen tradicional de las sociedades primitivas o campesinas, nada se mueve, no hay historia, salvo la que traza un orden extraño.<sup>422</sup> El *habitus* posee aquí un papel central; sostiene la explicación de una sociedad por medio de las estructuras: "pero eso se paga, para suponer al soporte una estabilidad semejante, es necesario que éste sea incontrolable, invisible."<sup>423</sup> A diferencia de Foucault, lo que interesó a Bourdieu fue el modo de generación de las prácticas, lo que las produce. Aquí, desde los estudios etnológicos que las examinan, hasta la sociología que hace de ellas su teoría, hay un desplazamiento que desvía el discurso hacia el *habitus*, cuyos sinónimos *exis*,<sup>424</sup> *ethos*, *modus operandi*, *sentido común*, "*segunda naturaleza*", hacen

<sup>422</sup> Es interesante aquí recordar la reflexión de Levi-Strauss acerca de las sociedades con y sin historia: *Arte, lenguaje y emología*.

<sup>423</sup> De Certeau, *La invención de lo cotidiano*, p.66.

<sup>424</sup> El término de *exis* (*habitus*) procede de Marcel Mauss, *Sociología y antropología*. Por su parte, Panofsky en textos notables citados por Bourdieu, subrayó la importancia teórica del *habitus* en la sociedad medieval. La idea es antigua en los trabajos de Bourdieu; ver *El oficio del sociólogo*.



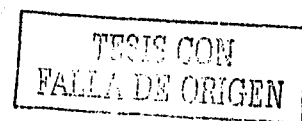
multiplicar definiciones y explicaciones. De las estructuras pasa al *habitus*, de este a las estrategias que se ajustan a las coyunturas, ellas mismas reducidas a las estructuras de la que son efectos y estados particulares.<sup>425</sup> Este círculo escribió de Certeau, pasa de un modelo construido que son las estructuras a una realidad supuesta que es el *habitus* y desde allí a una interpretación de hechos *observados* que son las estrategias y las coyunturas: "Pero más todavía que las situaciones heterogéneas de piezas colocadas en círculo por la teoría, sorprende el papel que asigna a los "fragmentos" etnológicos para tapar un agujero en la coherencia sociológica. El *otro*, cabileño o bearnés proporciona el elemento que faltaba a la teoría para que marche y todo se explique"<sup>426</sup>. Este extranjero lejano tiene todos los caracteres que definen al *habitus*, el lugar invisible que se presenta bajo la forma de prácticas que "tienen la apariencia engañosa de improvisaciones libres". La casa da al *habitus* su forma, no su contenido. Pero el *habitus* se vuelve un lugar dogmático descubrió de Certeau, cuando se entiende por dogma la afirmación de algo "real" que el discurso necesita para ser totalizador. Escribió: "textos que fascinan por sus análisis y agreden por su teoría. Al leerlos, me siento el cautivo de una pasión que exasperan al excitarla. Al examinar las prácticas y su lógica, de un modo sin equivalente desde Mauss, los textos las llevan finalmente a una realidad mística, el *habitus*, destinada a ordenarlas bajo la ley de la reproducción".<sup>427</sup>

En *Esquisse d'une théorie de la pratique* se postuló justamente una práctica de la interdisciplinariedad, en el sentido de que hay un paso de un género otro: de la etnología a la sociología, cuyas confrontaciones buscaron mucho tiempo una dilucidación epistemológica mutua. La teoría se desarrolla cuando una disciplina trata de pensar sobre su relación con la exterioridad, con lo que ha negado, su no-ser. Lo que le ha interesado a algunos antropólogos en este punto, es que la teoría de Bourdieu parece suprimir la distancia entre las "legalidades de la sociología y las particularidades etnológicas". Se esperaba que la racionalidad de un campo científico y las prácticas que surgen fuera de él, serían por fin "rearticuladas". Pero una situación interesante se

<sup>425</sup> De Certeau, *La invención de lo cotidiano*, págs. 66-67.

<sup>426</sup> De Certeau, *Op cit*, p. 67.

<sup>427</sup> De Certeau, *Op cit*, p. 68.



configura cuando la teoría debe aventurarse hacia una región donde ya no hay discursos, en vez de ser como ocurre habitualmente, un discurso sobre discursos: “desnivelación repentina: falta el suelo del lenguaje verbal”. Es que la operación teorizante se encuentra a orillas del abismo, en cuyo borde piensa de Certeau, se situó la empresa de Bourdieu y también de Foucault: la de articular un discurso sobre prácticas no discursivas.<sup>428</sup> Vale decir ese “resto” inmenso compuesto de lo que no ha sido domesticado por la experiencia humana, ni simbolizado por el lenguaje. Una ciencia particular evita esta confrontación directa. Se procura las condiciones a priori para sólo encontrar las cosas dentro de un campo propio donde las verbaliza; “las espera en la cuadrícula de modelos y de hipótesis donde puede hacerlas hablar”. La interrogación teórica sin embargo no puede olvidar su relación con lo que se ha tomado el cuidado de excluir de su campo para constituirlo; la “pululación” de lo aún mudo y que tiene entre otras, la forma de prácticas “ordinarias”. Se trata aquí de la memoria de ese “resto” que ha sido designado como *entrópico*, no clasificado o desperdiciado por el pensamiento ordenador; “Antígona que expone ese hecho inolvidable mediante hazañas y ardides”.<sup>429</sup>

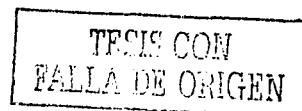
Ocho. En la morada de Levinas: recogimiento, dulzura, inquietud.

En el pensamiento filosófico de Levinas, el ser humano está en el mundo como habiendo venido desde un dominio privado, desde un “en lo de sí”, al que puede retirarse en todo momento. No ha venido al mundo desde un espacio intersideral, brutalmente arrojado: “simultáneamente fuera y dentro, él va hacia fuera desde la intimidad. Por otra parte, esta intimidad se abre en una casa, situada en este fuera.”<sup>430</sup> Se puede interpretar desde aquí la habitación como utilización de un “utensilio” o como

<sup>428</sup> No son los primeros y sin remontar al diluvio, de Certeau explicó que desde Kant, ninguna intención teórica ha podido eximirse de explicar su relación con el hecho sin discurso. Op cit, p. 71.

<sup>429</sup> Antígona de los lugares científicos donde las coacciones técnicas vuelven su olvido políticamente necesario. Op cit, p.72.

<sup>430</sup> Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 170.



objeto de gozo, pero el papel privilegiado de una casa no consiste en ser el fin de la actividad humana, sino su condición y en este sentido su comienzo. El recogimiento necesario para que la naturaleza pueda ser representada y trabajada, para que se perfíle sólo como mundo, se realiza como casa. Michel de Certeau también develó una ontología de la separación, donde el ser humano ha sido alcanzado por ella mucho antes de saberlo. Al igual que su escritura que proviene de un duelo,<sup>431</sup> la especie humana practica un duelo inaceptado que se ha convertido en la enfermedad de estar separado<sup>432</sup>. “Un faltante nos obliga a escribir”, no sabemos de que se trata. “Lo que debería estar ahí no está: sin ruido, casi sin dolor, esta afirmación se encuentra en obra”. La figura del deseo de acuerdo con de Certeau y posiblemente con toda la tradición psicoanalítica, es lo imposible: “Se está enfermo de la ausencia porque se está enfermo de *lo único*”<sup>433</sup>. Para el pensamiento místico este “muerto” no deja ningún reposo a la ciudad que se construye sin él pero que “asedia nuestros lugares”. Una teología del fantasma sería sin duda capaz de analizar como reaparece en otra escena distinta de aquella de la que desapareció. El ausente que ya no está ni en el cielo ni en la tierra, habita en la región de una “extrañeza tercera”. De Certeau se aplicó a investigar en la obra de los autores místicos del renacimiento, una recordación de que existe entre los seres humanos de manera perenne, un deseo de regresar “al terruño”.

Como edificación, la morada pertenece realmente al mundo de los objetos. Pero este pertenecer no anula al hecho de que toda consideración de objetos se produce a partir de una morada: “Concretamente, la morada no se sitúa en el mundo objetivo, sino que el mundo objetivo se sitúa con relación a mi morada”. El *sujeto idealista*, cualquier sujeto que acude al hecho provisto de una idea y que constituye su objeto *a priori*, no lo constituye rigurosamente *a priori* sino precisamente *después* de haber morado. Su investigación del gozo le ha mostrado a Levinas que el ser no se reduce a

<sup>431</sup> “Este libro se presenta en nombre de una incompetencia: está desterrado de aquello que trata. La escritura que dedico a los discursos místicos de (o sobre) la presencia (de Dios) tiene por condición la de no formar parte de éstos”. Michel de Certeau *La fábula mística*, p. 11.

<sup>432</sup> Análoga al mal que constituía desde el siglo XVI un motor secreto del pensamiento, la *melancholia*. Op cit p. 11. Ver Roger Bartra, “Melancolia y cultura. Notas sobre enfermedad, misticismo, cortesía y demonología en la España del Siglo de Oro” y *La jaula de la melancolia*.

<sup>433</sup> Además este deseo se vincula a esta “larga historia de lo único cuyo origen y cuyas vicisitudes, bajo su forma monoteísta, intrigaban tanto a Freud. Con uno que falte y todo falta.” De Certeau, *La fábula mística*, p. 11.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

acontecimientos empíricos y a pensamientos que reflejan estos acontecimientos intencionalmente: “Presentar la habitación como una toma de conciencia de una cierta conjunción de cuerpos humanos y edificaciones, es dejar de lado, es olvidar el derrame de la conciencia en las cosas, que no consiste, para la conciencia en una representación de cosas, sino en una intencionalidad específica de concretización.”<sup>434</sup>

Se puede formular así: la conciencia de un mundo es ya conciencia *a través* de este mundo; “algo de este mundo visto, que se ha llamado el mundo sensible, es órgano o medio esencial de la visión: la cabeza, el ojo, los lentes, la luz, las lámparas, los libros, la escuela”.<sup>435</sup> La civilización del trabajo y de la posesión íntegra surge como concretización del ser separado que afecta su separación. Pero esta civilización nuestra remite a la encarnación de la conciencia y a la habitación – “a la existencia a partir de la intimidad de una casa, concreción primera”.<sup>436</sup> El aislamiento de la casa no suscita mágicamente, no provoca químicamente el recogimiento, la subjetividad humana. Es necesario invertir los términos: el recogimiento, obra de la separación, se concreta como existencia en una morada y como existencia económica: “Porque el yo existe reconociéndose, se refugia empíricamente en una casa. La edificación sólo toma esta significación de morada a partir de este recogimiento.”<sup>437</sup> La pregunta de Levinas es esta: ¿Cómo la habitación que actualiza un recogimiento, la intimidad y el valor o la dulzura de la intimidad, hace posible el trabajo y la representación que acaban la estructura de la separación?

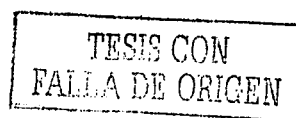
El recogimiento, en el sentido corriente del término, escribió, indica una suspensión de las reacciones inmediatas que exige el mundo, con vistas a una mayor atención a sí mismo. La familiaridad del mundo no resulta solamente de hábitos formados en este mundo “que le quitan sus rugosidades y que miden la adaptación del viviente a un mundo del cual goza y del cual se nutre”. La familiaridad y la intimidad se producen como una dulzura que se expande sobre la faz de las cosas, una dulzura

<sup>434</sup> De Certeau, Op cit, p 170.

<sup>435</sup> De Certeau, Op cit, p. 171.

<sup>436</sup> De Certeau, Op cit, p. 172.

<sup>437</sup> De Certeau, Op cit, p. 171.



proveniente de una amistad con el yo. La intimidad que ya supone la familiaridad, es una intimidad con alguien. La interioridad del recogimiento es una soledad en un mundo ya humano. El recogimiento por su parte, se refiere a un recibimiento, he aquí una profetización de la esencia femenina: “El Otro, cuya presencia es discretamente una ausencia y a partir de la cual se lleva a cabo un recibimiento hospitalario por excelencia que describe el campo de la intimidad, es la Mujer. En el más antiguo arte rupestre, los primeros despertares de la ternura, aquellos “encuentros a solas”, aparecen en forma simultánea con la representación de la ternura animal. El bisonte la Gruta de Magdalena que se lame, los renos enfrentados de Font-de-Gaume, donde el macho de pie, vela sosegadamente sobre su hembra acostada, y los pájaros de Mas-d’Azil, son prueba de ello.<sup>438</sup> Consignó Pascal Dibie, que las pinturas del Tassili-N-Adjer, de mediados del cuarto milenio, son las que proporcionan los ejemplos más notables de acoplamiento humano con evidentes manifestaciones de ternura. También de esta época data la representación de una pareja que hace el amor en la intimidad, sugerida por una ancha curva por encima de ella. La cabaña familiar les permite ocultarse púdicamente ante las miradas. La posición en la que se encuentran, la mujer extendida de espaldas y el hombre encima, desde entonces se considerará como la única “natural”, por lo menos hasta el siglo XVIII.<sup>439</sup>

La mujer es la condición del recogimiento, de la interioridad de la casa y de la habitación. La mujer arquetípica, eterna hiladora de los tejidos de nuestra existencia, seduce (fascina), conduce (sabia), induce (encanta), reduce (domina) y deduce (adivina):<sup>440</sup> “La mujer, acuática o terrestre, nocturna y con adornos multicolores, rehabilita la carne y su cortejo de cabelleras, de velos, de espejos.” Este Otro que recibe en la intimidad, no es el *usted* del rostro que se revela en una dimensión, de grandeza, sino precisamente el *tú* de la familiaridad: lenguaje sin enseñanza, lenguaje silencioso, entendimiento sin palabras, expresión en el secreto. La familiaridad es una realización, una en-ergía de la separación. A partir de ella, la separación se constituye como morada y habitación. Existir significa, desde este momento, morar.

<sup>438</sup> Pascal Dibie, *Etimología de la alcoba*, p.17.

<sup>439</sup> Dibie, *Op cit*, p. 17.

<sup>440</sup> Andrés Ortiz Osés, “Hermenéutica simbólica”, p. 280. En *Arquetipos y símbolos colectivos*.

“El hombre, el animal, la almendra, todos hallan su máximo reposo en una concha. Enroscarse pertenece a la fenomenología el verbo habitar, y sólo quienes han aprendido a hacerlo son capaces de habitar intensamente”

Bachelard

*La poética del espacio*

La Gran Madre es sin duda la entidad religiosa y psicológica universal cuya impronta hemos imaginado en todos los tiempos, una mujer maternal hacia la que regresan nuestros deseos humanos. El arquetipo de la Gran madre se coloca de manera primordial en el desarrollo de la conciencia humana, hallándose sus orígenes en los más arcaicos y recónditos confines del alma humana. Przyłuski escribió: “Aditi es el origen y la suma de todos los dioses que están en ella”.<sup>441</sup> Astarté, Isis, Dea Syria, Maya, Marica, Magna Mater, Anaitis, Afrodita, Cibele, Rea, Gea, Demeter, Myriam, Chalchiuhtlicue o Shing Moo son nombres que nos remiten tanto a arquetipos telúricos, como a epítetos acuáticos, pero que son siempre símbolos de un retorno o una nostalgia de un lugar. La obra del psicoanalista jungiano E. Neumann se centró e la investigación del arquetipo de la Gran Madre y de la estructura en la que se constela en matriarcalismo. La “conciencia matriarcal” no se identifica solamente con la conciencia de la mujer, ni tampoco con una forma arcaica de conciencia que hubiese sido abolida por el transcurso de los tiempos históricos. Su existencia es arquetípica, se trata de un “tipo” o elemento original y constitutivo de la conciencia, que puede estar presente en el varón y en cualquier tiempo de la historia humana.

<sup>441</sup> Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, p.224

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

La fase arquetípica del matriarcalismo es aquella en que el *yo* se encuentra bajo el influjo del inconsciente y no es autónomo. Se trata de un *yo* que se mantiene fiel a la totalidad de la psique, que es el "grupo". La fase patriarcal correspondería a un momento posterior en el que el *yo* se ha emancipado del inconsciente, y lo ha dominado.<sup>442</sup> Según Neumann, frente a la actividad patriarcal, el *yo* matriarcal se caracteriza por su receptividad asimilatoria; más que creador de conceptos, este *yo* se mueve por las "ocurrencias", las intuiciones y los presentimientos que poseen un carácter simbólico. Este *yo* pertenece a la psique, que es el grupo; sólo constituye una parte que coordina el patrimonio colectivo sin "afán de lucro".<sup>443</sup> La luna, es señor de la vida psicobiológica y por ello también señor de lo femenino en su esencia arquetípica, cuyo representante humano es la mujer terrena. El mundo donde la expectativa humana es la vida como alimento y fertilidad, corresponde a la fase originaria del "Uroboros alimenticio" de los primeros tiempos: "La fecundidad de los animales de caza, de los rebaños, de los campos y de los grupos humanos ocupa el centro de este mundo, que es el extenso mundo de lo femenino, de lo alimenticio y de lo engendrador; es decir, el mundo de la Gran Madre, sobre el que gobierna la Luna".<sup>444</sup>

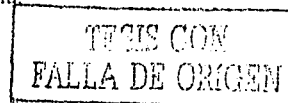
Durand desarrolló una idea de la intimidad que se fundamenta en el complejo del retorno a la madre. Y este complejo, viene a "invertir y sobredeterminar la valorización de la muerte misma y del sepulcro". "La inversión de valores diurnos, que eran valores del escalonamiento, de la separación, de la partición analítica, entraña como corolario simbólico la valorización de las imágenes de la seguridad cerrada y la intimidad. Ya el acoplamiento ictiológico<sup>445</sup> y el apelonamiento materno nos hacían presentir esta *simbólica de la intimidad*", que Durand investigó. La eufemización del sepulcro y la asimilación de los valores mortuorios con el reposo y la intimidad, se encuentra desde antaño en el folklore y la poesía: El isomorfismo de los símbolos del reposo y de la intimidad funeraria se concreta en esas divinidades *lares*, divinidades familiares,

<sup>442</sup> Erich Neumann, "La conciencia matriarcal", en *Arquetipos y símbolos colectivos*.

<sup>443</sup> Neumann, Op cit, p. 48

<sup>444</sup> Neumann, Op cit, . 61.

<sup>445</sup> Relativo a *ikhthyos*: pez. *Breve diccionario etimológico de la lengua española*.



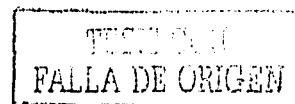


encarnación de los Manes, que habitan en casa de los vivos y exigen su parte diaria de alimentos y atenciones.

Jung reconstruyó el trayecto etimológico que, en las lenguas indoeuropeas va de la oquedad a la copa. En muchas lenguas (griego, armenio, védico), las palabras cavidad, seno y bajo vientre, están emparentadas con bóveda, cofre, cubilete. El psicoanálisis mostró un perfecto trayecto continuo del regazo a la copa. Toda cavidad está sexualmente determinada; la oquedad, es principalmente el órgano sexual femenino. Uno de los primeros tramos de este trayecto está constituido por el conjunto caverna-casa, tanto hábitat como continente, refugio y granero, estrechamente ligado al sepulcro materno, ya se reduzca el sepulcro, o a una caverna como entre los antiguos judíos, o en el Cro-magnon, o ya se construya en forma de morada, de necrópolis, como en Egipto o en México. Mientras el refugio terrestre no pasaba de algo provisional como la vida misma, la tumba representaba desde antiguo el apogeo de la arquitectura. Los primeros hombres debieron preocuparse primero por la comida y el vestido. Construirse un refugio artificial debe haber sido algo lejano a su mentalidad. Sus primeros intentos de construcción fueron impulsados por el deseo de proporcionar una casa a sus muertos. En muchos sentidos las tumbas constituyen inventarios de una civilización, nos revelan aún más que las casas sobre las necesidades humanas. Se aprecia una irracional preocupación por la elegancia póstuma, que ha persistido en el tiempo entre ricos y pobres. Las casas de los muertos siempre han sido más sólidas que las de los vivos. La casa es provisoria, en cambio la tumba es el hogar permanente. Los romanos se referían al sepulcro como *domus aeterna* y lo mismo ocurría con los aborígenes americanos.

Puede dedicarse una amplia obra a los ritos de enterramiento y a las ensoñaciones del reposo y de la intimidad que los estructuran. Existen pueblos que utilizan la incineración y practican el entierro ritual de los niños.<sup>446</sup> Numerosas sociedades asimilan el reino de los muertos con aquel del que vienen los niños, como el Chicomoztoc, "lugar de las siete grutas" del antiguo México. Mircea Eliade puso

<sup>446</sup> Ver: Frazer, *El folklore en el antiguo testamento*.

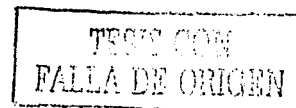


profundamente de manifiesto en el seno de la intimidad, el isomorfismo del retorno, de la muerte y de la morada: "La vida no es más que la separación de las entrañas de la tierra, la muerte se reduce a un retorno al hogar...el deseo frecuente de ser enterrado en el suelo de la patria no es mas que una forma profana de autoctonismo místico, de la necesidad de volver a la propia casa", escribió.<sup>447</sup> La inversión del sentido natural de la muerte es la que permite el isomorfismo sepulcro-cuna, isomorfismo que se produce por medio de la cuna "ctónica". Al parecer en todos los folklores, el abandono o exposición de los recién nacidos sobre el elemento primordial, agua o tierra, sobredetermina aún el nacimiento milagroso del héroe o del santo concebido por una virgen mítica. Es el caso del Moisés judío donde la cuna es un cofre y una barca a la vez.<sup>448</sup>

La misma palabra cementerio tiene la etimología *koimêtêrion*, que quiere decir "cámara nupcial", ya que un ser es devuelto a la profundidad de su misterio como lo expresó Bachelard. Para el analista del reposo y sus sueños, el vientre materno, el sepulcro y el sarcófago, están vivificados por las mismas imágenes: la de la hibernación de los gérmenes y del sueño de la crisálida. Como la crisálida, explicó Durand, la momia es a la vez tumba y cuna de promesas de supervivencia. Esta imagen se vincula con aquella del Uroboros alimenticio, que domina el mundo psicobiológico de la humedad y el crecimiento; las aguas, corrientes, mares, fuentes y jugos dependen de él. Bachelard escribió que lo real es en primer lugar un alimento. Regresando a los ritos funerarios, ellos indican profundas diferencias culturales. El sepulcro, lugar de la inhumación, está unido a la constelación ctónico-lunar del Régimen Nocturno de la imaginación, mientras que los rituales uranianos y solares recomiendan la incineración. Hay en las prácticas de inhumación una intención de conservar al máximo el despojo carnal, una suerte de respeto por la reliquia. El rito de inhumación, practicado en las civilizaciones agrícolas y especialmente en la cuenca mediterránea, de vincula con la creencia en una supervivencia larvada, doblemente encerrada en la inmovilidad del

<sup>447</sup> Mircea Eliade, *Traité*, p 222

<sup>448</sup> Durand, *Op cit*, p. 225



cadáver y la paz del sepulcro. Por eso se atiende al cadáver, al que se rodea de alimentos y ofrendas y al que a menudo se inhuma en la casa de los mismos vivos.<sup>449</sup>

Cualquier imagen de la caverna encierra cierta ambivalencia. La conciencia humana debió hacer al principio un esfuerzo para exorcizar e invertir las tinieblas, el ruido y los maleficios que parecen ser sus primeros atributos.; en el folklore la gruta está considerada como matriz universal y aparece emparentada con los grandes símbolos de la maduración y la intimidad, como el huevo, la crisálida y la tumba. Entre la gruta y la casa podría existir la misma diferencia de grado que entre la madre acuática y la madre telúrica. La gruta sería más cósmica y aún más simbólica que la casa.<sup>450</sup> La iglesia cristiana, siguiendo el ejemplo de los cultos iniciáticos de Attis y Mitra, supo asimilar admirablemente el poder simbólico de la gruta, de la cripta y de la bóveda: “el templo cristiano es a la vez sepulcro-catacumba o simple relicario sepulcral, tabernáculo donde descasan las santas especies, pero también matriz, regazo donde renace Dios.”<sup>451</sup> Muchos templos de la antigüedad pagana están erigidos sobre cavernas o grietas; la caverna es por lo tanto la cavidad geográfica perfecta, la cavidad arquetipo.

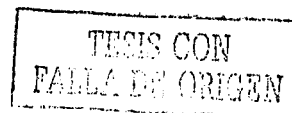
Sólo existe un pequeño matiz entre la gruta y la morada íntima, que la mayoría de las veces es una caverna transpuesta. Toda morada se implanta físicamente en la cueva, en el *hueco fundamental*, incluso aquella que materialmente carece de cimientos. La etnografía confirmó a la psicología: la choza china lo mismo que la cueva prehistórica, donde la esposa reina en comunicación directa con el suelo familiar, constituye una matriz, “el hogar mismo pasa por ser la hembra donde se enciende el fuego, ese macho”.<sup>452</sup> Esta feminización de la casa, igual que la de la patria, se traduce por el género gramatical femenino de las lenguas indoeuropeas *domus* y *patria* latinas, *é oikia* griego. Los neutros *das Haus* y *das Vaterland* no son más que debilitaciones

<sup>449</sup> Una comparación interesante de los ritos de inhumación y cremación en las sociedades andinas, altiplánicas por una parte, y de las sociedades amazónicas por la otra, la hace Pierre Clastres en “Mitos y ritos de los indios de América del Sur” en *Investigaciones de antropología política*.

<sup>450</sup> Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, p. 230

<sup>451</sup> Durand, Op cit, p. 230

<sup>452</sup> Mircea Eliade, *Traité*, p. 324



accidentales, rápidamente compensadas por *die Hütte* y *die Heimat*. El psicoanálisis ha sido más sensible que nadie a este semantismo feminoide de la morada y al antropomorfismo que de él se deriva: habitaciones chozas, palacios, templos y capillas están feminizados.

La casa constituye por lo tanto, entre el microcosmos del cuerpo humano y el cosmos, un microcosmos secundario, un término medio de configuración iconográfica. Esto parece constituir un fenómeno planetario;<sup>453</sup> se puede preguntar “dime que casa imaginas y te diré quien eres”. La poesía, el psicoanálisis, las tradiciones religiosas consagradas, así como la sabiduría de los *Dogon*, coinciden en reconocer en el simbolismo de la casa una duplicación microcósmica del cuerpo, tanto del cuerpo material como del corpus mental. La disposición misma de las habitaciones; el rincón donde se duerme, la pieza donde se prepara la comida, el lugar donde se come, la bodega, frutero, troje, granero, son todos elementos orgánicos que evocan fenómenos anatómicos más que ensoñaciones arquitectónicas. Como doble del cuerpo, resultará isomorfo del nicho, de la concha, del vellón y finalmente, del regazo materno. Es este antropomorfismo microcósmico lo que representa tanto la cueva ventral como el granero cervical. Más que un vivero, la casa es entera un ser vivo, duplica y sobredetermina la personalidad de quien la habita: “los olores de la casa son los que constituyen la cenestesia de la intimidad: humos de cocina, aromas de alcoba, tufos de corredores, fragancias de benjuí o de pachulí de los armarios maternos.”<sup>454</sup> La casa encarna siempre la imagen de la intimidad, bien sea templo, palacio o choza. Y la palabra “morada” tiene además el sentido de detención, de reposo, de asiento definitivo en la iluminación interior. Esta interioridad se ve objetivamente duplicada por la exterioridad del muro y el recinto, porque la casa es accesoriamente un “universo en contra”; por lo cual puede suscitar sueños diurnos.<sup>455</sup> El bosque es simbolismo de la intimidad como puede serlo la casa, la gruta o la catedral. Todo lugar sagrado comienza

<sup>453</sup> Ver por ejemplo, Evon Z. Vogt, *Ofrendas para los dioses*, p.95

<sup>454</sup> Durand, Op cit, p. 232

<sup>455</sup> Ver: Bachelard, *La terre et les rêveries du repos*.

por el "bosque sagrado". El lugar sagrado es una cosmización, mayor que el microcosmo de la morada.

La noción de círculo es constantemente usada por la psicología de "las profundidades" predicha por la poética romántica y corolario de la ontología bergsoniana de la intimidad y especialmente la psicología de Yung. La noción de centro integra rápidamente elementos machos, símbolos fálicos y masculinos, "el centro es ombligo, *omphalos* del mundo". Jung y su comentarista Jolan Jacobi, distinguieron en el simbolismo del centro, un símbolo reforzado por una frecuente figuración floral que se relaciona particularmente con la importancia universal del simbolismo del *Mandala*. El *Mandala* tántrico, es un juego tibetano de figuras cerradas, circulares y cuadradas, en cuyo interior reinan imágenes de divinidades; parece constituir el resumen del lugar sagrado en los escalones de la semiología. El término *mandala* significa círculo. Interpretaron el círculo cerrado de la intimidad, como símbolo de la totalidad. No hay en verdad mucha distancia entre el sentimiento de intimidad, de seguridad, y el concepto de totalidad que Jung creyó ver integrarse al Mandala. Aunque la intimidad sea más satisfacción de suficiencia, que movimiento imperialista de totalización. Durand planteó que la interpretación primera del mandala debe significar sólo la búsqueda de la intimidad en un laberinto iniciático. El círculo mandálico es ante todo centro, cierre místico, como los ojos cerrados del Buda, isomorfo del reposo suficiente en lo profundo.

Algunos autores han afinado conjeturas sobre este simbolismo del círculo y el centro, preguntándose que diferencia semántica puede existir entre las figuras cerradas circulares y las figuras angulares. Paraíso en persa significa recinto circular.<sup>456</sup> Geertz ofreció el ejemplo de los *oglala o sioux*, quienes creen que el círculo es sagrado, pues Dios hizo que todas las cosas fuesen redondas en la naturaleza excepto la piedra que es un implemento de destrucción. Son redondos el sol y el cielo, la luna y la tierra. Todo lo que respira es redondo, como los tallos. Por esta razón los *oglala* confeccionan sus *tipis* redondos, sus campamentos son circulares y en las ceremonias se sientan en

<sup>456</sup> Bernard Rudofsky, *Constructores prodigiosos*, p. 258.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

círculo.<sup>457</sup> Bachelard destacó el matiz sutil entre el refugio cuadrado, construido, y el refugio circular que sería imagen del refugio natural, el vientre femenino. Las figuras cerradas cuadradas o rectangulares, hacen hincapié simbólicamente en los temas de la defensa de la integridad interior. El recinto cuadrado es el de la ciudad, de la fortaleza, la ciudadela. El espacio circular es más bien el del jardín, del fruto, del huevo o del vientre, y desplaza el acento simbólico a las "voluptuosidades secretas de la intimidad". Sólo el círculo muestra para el sueño geométrico, un centro perfecto. "Desde cada punto de la circunferencia la mirada se vuelve hacia adentro. La ignorancia del mundo exterior permite la despreocupación, el optimismo. El espacio curvo, cerrado y regular sería signo de suavidad, paz, seguridad. La esfericidad es más bien el poder emblemático de lo redondo, el poder de cerrar el objeto, de vivir una redondez plena y en esta redondez es en la que se interesó la fenomenología de Bachelard .

Por último, hay un carácter que une fuertemente el centro y su simbolismo, con la gran constelación del Régimen diurno: la repetición. El espacio sagrado posee ese notable poder de multiplicarse indefinidamente. La historia de las religiones insiste precisamente en la facilidad de multiplicación de los centros y la ubicuidad absoluta de lo sagrado que implica la idea de repetición primordial. El ser humano afirma con ellos su poder de volver a empezar eternamente; el espacio sagrado se convierte en prototipo del tiempo sagrado. Esta "ubicuidad" del centro es la que legitima la proliferación tanto de los *mandala* como de los templos y las iglesias consagradas a las mismas divinidades. Igualmente la alfombra del rezo del nómada musulmán constituye un centro, un emplazamiento portátil, reducido a su expresión más simple. Es precisamente en este fenómeno de la ubicuidad del centro "donde se capta perfectamente el carácter psicológico de estos organismos arquetípicos para los cuales la intención psíquica, la obsesión del gesto originario, cuenta siempre más que el paso objetivo y que las objeciones positivistas."<sup>458</sup>

<sup>457</sup> Clifford Geertz, *Visión del mundo y análisis de símbolos sagrados*.

<sup>458</sup> Durand, Op cit, p. 237



En la doble perspectiva de la intimidad y la reduplicación, Durand abordó la gruta, descripción de “uno de los símbolos más ricos de la imaginación, símbolo que, por su riqueza, linda con el arquetipo”. La gruta, que como se dijo, era ya casa y daba lugar a profundas ensoñaciones, pero “más lujurante en la imaginación es la morada sobre el agua, la barca, la nave o el arca”. Leroi Gourhan destacó la primitividad y universalidad de la piragua ahondada en un tronco de árbol.<sup>459</sup> También en ciertas tradiciones y relatos, caverna y arca son intercambiables. La barca es un símbolo extremadamente polivalente; hecha de pieles o juncos, son materiales que remiten a otros tantos matices simbólicos.<sup>460</sup> El plurimorfismo del ingenio sugiere igualmente la rueca de las hilanderas o los cuernos de la luna. Por lo tanto la sobredeterminación psicológica actúa plenamente; la barca de forma sugestivamente lunar será también el primer medio de transporte: Isis y Osiris, el Noé bíblico y el polinesio, el mono solar de *Ramayana*, todos ellos construyen un arca tanto para transportar el alma de los muertos como para conservar la vida. El simbolismo del viaje mortuario llevó a Bachelard incluso a preguntarse si la muerte no fue arquetípicamente el primer navegante, la muerte aquel “el viejo capitán arquetípico”, que apasiona la navegación de los vivos. Arca, *arcanum*, secreto. La constelación isomorfa que se estudia en este capítulo es la del continente, en cuya noción, según Leroi Gourhan, vienen a confundirse tres actividades humanas: transporte, travesía y colección: “Hacemos aquí hincapié en la última actividad, simple modalidad de la intimidad que consiste en agrupar cerrando.” Se escribe que en la conciencia contemporánea la barca se ha visto reemplazada por el automóvil e incluso por el avión. Freud descubrió el vínculo del hombre del siglo XX con el autorefugio. El automóvil también es un microcosmos, como la morada se anima, se animaliza, se antropomorfiza. Y como la morada sobre todo, se feminiza.

Pensó Bachelard que para pensar *in concreto* el simbolismo imaginario hay que adentrarse resueltamente por la vía de la antropología, dando a esta palabra su pleno sentido actual, es decir: conjunto de ciencias que estudian la especie homo sapiens, sin tener exclusivas a priori y sin optar por una ontología psicológica ni una ontología

<sup>459</sup> André Leroi Gourhan, *El hombre y la materia*.

<sup>460</sup> Ver: Hans Blumentberg, *Naufragio con espectador*. Barthes también observó esta intimidad náutica fundamental.

culturalista. Situarse en un punto de vista antropológico para el que nada humano debe ser ajeno. Otros hallazgos inesperados que es posible encontrar en su obra. *La poética del espacio* son: San Cristóbal como símbolo del simbolismo de la intimidad del viaje. El antepasado mítico de San Cristóbal es nuestro Gargantúa y el continente, su cuévano. La noción de continente es solidaria de la de contenido. Este último es generalmente un fluido, lo que une los simbolismos acuáticos, los de la intimidad, el esquema del trayecto alimentario, de la deglución. La contemplación ensoñadora de los pequeños recipientes cuyos prototipos naturales son la concha, el grano, la yema floral o el cáliz vegetal. Las conchas y el huevo alquímico y mítico. El templo, el vaso, el sepulcro y la nave son psicológicamente sinónimos. La espada está unida a la copa. La importancia microcósmica que se otorga a la casa indica ya la primacía dada en la constelación de la intimidad a las imágenes del espacio bienaventurado, del centro paradisiaco. La historia de las religiones insiste justamente en el dulce entendimiento del hombre con su entorno. Lo que llamó la genitrix, es isomorfa del lugar santo; "paisaje natural y estatuilla femenina son dos aspectos equivalentes de la abundancia y la fecundidad". Por otra parte el hábitat, la morada, se unen positivamente en una dialéctica sintética con el entorno geográfico. El lugar santo es ante todo refugio, receptáculo geográfico. Es un centro que bien puede situarse en una montaña, pero que en su esencia implica siempre un antro, una bóveda, una caverna. El *templum*, "antes de recortarse simbólicamente en el cielo augural, es el rectángulo, el recinto mágico que el arado traza y ahonda en el suelo".

El significado de la casa como construcción en sí misma, que evoca la imagen de la "piedra angular" o la parábola evangélica de las dos casas no es más que un incidente secundario de la simbología fundamental de la intimidad. Escribió Bachelard: "La casa nunca es, para el sueño, la muralla, fachada o pináculo, menos *aunjh building*, sino morada; sólo para la estética arquitectónica, se pervierte en alineamiento de muros y en torre de Babel". Más de alguien ha observado el doble uso que puede hacerse del edificio habitable. Es una construcción y es una habitación, y mejor aún, un hogar: "La almendra es más importante que la cáscara".

Diez. El impulso edificador: arquitectos y albañiles prodigiosos.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



“Hay cosas que sólo la  
 inteligencia es  
 capaz de buscar, pero que por  
 si  
 misma nunca hallará. Esas  
 cosas sólo  
 el instinto puede hallarlas,  
 pero nunca  
 las buscará”.

Bergson

La mayoría de los animales posee un sentido natural de la construcción. Darwin observó que el castor levanta presas, el pájaro nidos y la araña telas en el primer ensayo. Los instintos se pierden en la domesticación. Las conchas de algunos moluscos por ejemplo, las casas logarítmicas de los amonitas o el diseño avanzado del panal, superan a las construcciones más perfectas del hombre. Las termitas son diestras constructoras desde hace 300 millones de años. En Persia, Turquía y Egipto hogar por excelencia de las palomas, la arquitectura de palomares constituye una clase aparte. La “apoteosis del palomar” se da principalmente en la provincia turca de Capadocia. Generaciones de viajeros se han detenido fascinados ante su arquitectura. Palomas salen volando por los huecos superiores, parece no haber medio de acercarse desde el exterior. ¿Será un camposanto abandonado convertido en palomar?. La etimología aumenta la confusión: *columbaria* significa tanto palomar como cementerio de pobres: ¿quiénes fueron los primeros habitantes de estas viviendas prehistóricas, palomas, hombres o ambos al mismo tiempo?. Vivienda, palomar y tumba, una constante en la arquitectura doméstica.

TEJES CON  
 FALLA DE ORIGEN

En el pasado remoto, amontonar piedras no era arte ni oficio, sino consecuencia de un impulso irrefrenable, una fuerza emocional. Hasta los monos jóvenes lo hacen. La tendencia humana a apilar bloques de piedras y levantar grandes estructuras megalíticas, especialmente circulares, en lugares de encuentro ritual, está probada. Los testimonios arqueológicos del paleolítico superior, alrededor del año 30000 al 10000 antes de nuestra era, exponen con claridad que el hombre prehistórico, primer primate refinado, era lúcido y no un tosco aficionado. Había logrado el control absoluto del proceso de quebrar, picar y dar forma a rocas cristalinas, maestría que lo consagró como el mejor forjador de la piedra de todos los tiempos. Cazador mayor por necesidad, siempre encontraba tiempo para pintar y esculpir en gran escala. Este hombre poseía una gran sapiencia práctica, realizó proezas admirables, siempre inspirado por un sentido de grandeza. Fue preciso transitar un vasto territorio emocional para llegar al dominio de la pintura de la forma y el movimiento de los seres vivos. Y no fue la imaginación individual la que produjo las pinturas cavernarias, sino alguna entidad rectora, que en cada período creaba la uniformidad de expresión.

El acarreo y apilado de peñascos es una ciencia ya perdida. El inca Garcilaso de la Vega escribió: "son increíbles a quien no las ha visto, y al que las ha visto y mirado con atención le hacen imaginar y aún creer que son hechas por vía de encantamiento y que las hicieron demonios y no hombres, porque la multitud de las piedras, tantas y tan grandes, causa admiración imaginar cómo las pudieron cortar de las canteras, porque los indios no tuvieron hierro ni acero para cortarlas ni labrar...porque no tuvieron bueyes, ni supieron hacer carros, ni hay carros que las puedan sufrir ni bueyes que basten para tirarlas".<sup>461</sup> La causa final de estas empresas monumentales permanece en el misterio; con frecuencia se atribuyen a agentes sobrenaturales: es el caso de Sacsahuamán, las grandezas del Cuzco o los megalitos olmecas.

¿Cómo habitaron Agustina, la neandertalense de *Arcy-sur-Cure*, su esposo cazador y sus hijos, hace una glaciación y media, tiempo abstracto e inconmensurable?. Leroi Gourhan nos pone en guardia contra las ideas estereotipadas. Solían construir

<sup>461</sup> Citado en Bernard Rudofsky, *Constructores prodigiosos*, p. 101.

hospedajes en cuevas, salientes rocosos y al aire libre. Los mejores emplazamientos fueron descubiertos en grutas, pero las viviendas al aire libre fueron mucho más abundantes.<sup>462</sup> Seguramente en el pasado las cavernas sirvieron a la especie humana de abrigo como la casa actual, pero posiblemente no eran de propiedad personal. En el sur de Rusia, se descubrieron rastros de la habitación de un cazador; en un socavón poco profundo cubierto con ricas pieles de animales a modo de alfombras y camas, y una gran cantidad de excremento animal seco, o huesos engrasados para el fogón. El fuego se mantenía encendido en la caverna más por el humo que por el calor. El humo actuaba como desinfectante y conservador de las provisiones y alejaba de la caverna a los insectos y animales con bronquios más delicados. Lo que marcó la domesticación de la caverna fue la aparición de animales domésticos: el dulce aroma e vacas y asnos como en el pesebre. Suele pensarse que esas viviendas ofrecían una cualidad de refugio superior en muchos sentidos a los departamentos urbanos contemporáneos.<sup>463</sup> El habitante cavernícola del paleolítico superior, llevaba una vida al aire libre y es probable que utilizara las grutas sólo como refugio ocasional: “deportista con mente de naturalista, llevaba una vida seminómada; extraordinariamente fornido, artísticamente sudado, totalmente normal por fuera, pero con el pecho lleno de demonios”. La antropología juzga por los restos encontrados: huesos de animales y esqueletos humanos indican que las cuevas servían principalmente de cocina y tumba; esas cavernas eran santuarios antes que viviendas ordinarias.

La fe, la piedad y el sentimiento religioso parecen prosperar en el silencio cavernario; los profetas y videntes han mostrado siempre predilección por los refugios naturales. El ermitaño posee una total predilección por la caverna. En apariencia toda la arquitectura rústica, de la caverna a la choza arbórea, es ideal para producir ese ligero aturdimiento que conduce a la meditación. Roma y Bizancio no se han puesto de acuerdo sobre el lugar del nacimiento de Cristo. Una natividad italiana pintada el siglo XIII ubicó al pesebre en una cueva en lugar de un establo. Fogg Art Museum, Universidad De Harvard.<sup>464</sup> Al parecer, Cristo nació en una caverna; el establo de Belén

<sup>462</sup> Pascal Dibia, *Etimología de la alcoba*, p.13

<sup>463</sup> Marvin Harris, *Canibales y Reyes*, p. 21

<sup>464</sup> Rudofsky, Op cit, p. 28.

no es más que un artificio arquitectónico. Su palabra sobrevivió porque sus acólitos se empotraron literalmente bajo tierra. La gruta como refugio grato a Dios tiene sus antecedentes en la caverna en que fue encubierto Zeus durante su infancia.<sup>465</sup> La mitología griega está llena de elogios a la caverna: la cueva de las ninfas mencionada en el Canto XIII de La Odissea, observa que las cavernas estaban consagradas a los dioses mucho antes de la edificación de los primeros templos. Zoroastro dedicó "una caverna natural, florida y omada de manantiales, en honor de Mitra, padre y creador de todas las cosas".

El geógrafo Agarthárquides que vivió en el siglo II a.C, legó cincuenta páginas de descripciones de habitantes de cavernas solamente en la región del Mar Rojo. Abundaban cavernas en Palestina, Anatolia, Etiopía y toda la zona del Mediterráneo. Los ermitaños no eran forzosamente misántropos, la historia muestra que el aislamiento es totalmente compatible con la convivencia. El mejor ejemplo y verdadera apoteosis del trogloditismo, es el de la antigua colonia de monjes y monjas de Capadocia, vecinos de los palomares en las montañas de Turquía: al oeste de Erciyas dagi, el monte Argeo de las antiguos, hay una región volcánica, la más bella del viejo mundo. En los valles, el suelo es intensamente fértil y las coniformes pilastras abundan en cavidades muy apropiadas para la habitación humana. La descripción que Paul Lucas, emisario de Luis XIV <sup>466</sup> hizo de las cavernas de Capodacia y los kilómetros de frescos encontrados, le abrieron nuevas perspectivas al arte bizantino. Algunos de esos conos parecen torneados, pero las formas son naturales, resultado de la erosión. Para un hombre en busca de techo estas rocas eran un obsequio del edén.

Lo que arrastra emocionalmente al hombre puertas afuera, es menos la grandeza natural que el paisaje hecho por él. En el Génesis figuran dos metáforas arquitectónicas. Una es la construcción de la ciudad de Henoch, máximo anacronismo arquitectónico del Viejo Testamento, cuando toda la población de la tierra se reducía a una familia. La otra parábola es el desventurado ensayo de construcción de un rascacielos. Fue

<sup>465</sup> Rea decidió salvar a su hijo menor de Crono. Dio a luz en secreto y ocultó al niño en una gruta del monte cretense donde lo cuidaron las ninfas y una cabra. *Diccionario de mitología clásica.*

<sup>466</sup> Rudofsky, Op cit, p. 440.

imposible llegar al cielo con la estructura de ladrillos. ¿Se podría ver en el relato una advertencia universal sobre las consecuencias fatales del exceso de celo constructivo? El opuesto de la torre es la cueva, símbolo uterino según los médicos del alma. En algunos murales aparecen numerosas figuras semejantes a tiendas, llamadas tactiformes, que según se cree son bosquejos de construcciones de madera. Independientemente de lo que representan, demuestran que los virtuosos de la pintura figurativa dibujaban también rectángulos y cuadrados y por lo tanto tenían rudimentos de geometría. Pero hay algo impalpable: los sonidos, las pláticas, peleas de familia y cantos, que nos participen sobre los recursos particulares de esos seres.

Las Escrituras aseguran que la alfarería es anterior a la arquitectura. Se inventó el séptimo día de la creación cuando Dios confeccionó a Adán de barro. No cabe duda que la olla precedió a la casa. Existe la tesis de que las primeras ollas fueron hechas en moldes de madera forrados con una estera. Hay rastros de la costumbre de recubrir canastos con barro y endurecerlos al fuego. Durante siglos el hombre fabricó recipientes de gran belleza. Aparentemente la alfarería apareció por primera vez en Irán, en el séptimo milenio a.C, cuando el iranio prehistórico vivía en cavernas o en hoyos techados con ramas. Andre Gide recorriendo El Congo, se asombró de que los "escasos viajeros que han hablado de este país y de sus aldeas no han hecho mas que mencionar su rareza. La choza *massa*, declaró, no sólo es rara: es bella. Esta choza, continúa Gide, "está hecha a mano como un vaso; no es obra de un albañil sino de un alfarero".<sup>467</sup> El mismo método de fabricación de ollas, explayando la arcilla en una superficie lisa y modelándola a mano, puede haberle insinuado la construcción de una casa. Pero por antigua que sea la alfarería parece tener su antecedente en la cestería.<sup>468</sup> Muchas chozas no son sino cestos grandes. La construcción con ramas y barro no es sino un trabajo de cestería. Este tipo de construcción fue corriente en la Inglaterra de la Edad del Bronce, lo conocemos por bajorrelieves antiguos. Mientras el hombre tejía su choza de ramas era autosuficiente como un pájaro.

<sup>467</sup> André Guide, *Travels in the Congo*, p.217

<sup>468</sup> Ver: André Leroi-Gourhan, *El hombre y la materia*.

En alguna encrucijada de la prehistoria, mientras los humanos habitantes de árboles descendieron a tierra, los antropoides permanecieron en las alturas. Aún así siempre ha habido sociedades e individuos residentes en los árboles, que forman un techo natural. El juglar y hechicero galés Merlín, héroe de los romances de Arturo, vivía en el tronco de un veterano roble con un lobo. Igualmente el boabad africano, con un tronco de diez metros de diámetro, provee de un refugio desahogado una vez ahuecado, para los espíritus rústicos. Sociedades primitivas y civilizadas veneran a los árboles, algunos habitados por semidioses. El bosque sagrado era la encarnación del templo, con árboles a modo de columnas y el cielo por cubierta. La palabra *templum* significa sección, distrito, campo visual en la tierra o el cielo, recinto sagrado. Tristemente, la intemperancia del follaje ha sido suplantada por la dureza de la piedra, y el sentimiento espiritual del espacio por la puntualidad matemática. Las columnas de los templos terminaron por ser el mayor cliché arquitectónico.<sup>469</sup> Cuando los niños buscan un refugio en el jardín, o en una guarida tambaleante en las ramas de un árbol, parecen responder a un instinto atávico; puede ser que sin saberlo, no hemos perdido completamente la memoria de nuestro ambiente arbóreo.

Una dificultad para la certificación de los monumentos megalíticos como arquitectura, es la indeterminación del límite entre escultura y arquitectura, muy diferente del que existe entre escultura y pintura. *Menhires, dólmenes y cromlechs*, chispeante terminología megalítica, constituyen la base de la escultura-arquitectura. Los *menhires* son monolitos parados de imponente tamaño, trabajados o naturales. Su hábitat se explaya desde la costa Atlántica de Francia hasta Siberia y China, y de Escandinavia a África.<sup>470</sup> Doce veces más altos que un hombre alto. Los *cromlechs* son menhires formando un círculo. Un *cromlech* en línea recta es una alineación: así llaman los arqueólogos a las filas de monolitos parados, diseminadas por muchas millas de la costa sur de Bretaña. En Francia e Inglaterra, *cromlech* es sinónimo de *dólmen*. El paso del monolito al *trilito* es decir, a la confección de jambas y dinteles, llevó al hombre al umbral de la conciencia arquitectónica y marcó justamente la transición de la escultura

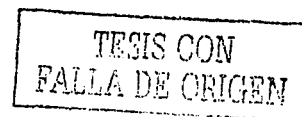
<sup>469</sup> Rudofsky, Op cit, p.57.

<sup>470</sup> Ver las ilustraciones en Benard Rudofsky, *Constructores prodigiosos*, p.113

a la arquitectura. La mayoría de los arqueólogos han titubeado al establecer vínculos entre los constructores prehistóricos de los distintos continentes. Sin forzar los hechos, es posible considerar la posibilidad de relaciones culturales tempranas: viajeros prehoméricos capaces de propagar preferencias arquitectónicas, o bien, un impulso constructor humano que se manifiesta en formas admirablemente predecibles. En el *dólmen* es posible observar uno de los primeros modelos de casa, no demasiado cobijada pero casi invulnerable. El *talayot* balear, se aproxima aún más a la casa humana. Es una edificación de conos truncados de argamasa monumental, de base redonda o cuadrada. Cimentados originalmente como tumbas, desde los tiempos más remotos han servido como atalayas. Hay más de mil en Mallorca y cerca de 300 en Menorca. Posiblemente el hombre prehistórico habitaba el *dólmen* hasta después de muerto. Cuando los santos cristianos reemplazaron a los dioses paganos, menhires y dólmenes entraron en apuro. Para apresurar las cosas, el concilio de Arles (452 d.C), decretó que serían considerados sacrílegos quienes no los destruyeran. Muchos *menhires* lograron salvarse por ser "convertidos" de paganos a sagrados. Curiosamente, tanto laicos como eclesiásticos pasaron por alto el sexo de las piedras. Quien conozca sumariamente las enseñanzas esotéricas orientales, sabe que las piedras como los animales, tienen sexo.<sup>471</sup>

El segundo milenio, escribió NK Sandars, fue una época de gran actividad constructora en el Mediterráneo central y occidental y hacia su final el impulso se trasladó de la construcción de tumbas monumentales a la de obras civiles: torres, castillos, aldeas, incluso pequeñas ciudades. Tal actividad prosperó particularmente en Cerdeña: "Habían en ella cerca de 7000 *nuraghi*, probablemente deformación dialectal de *muraglie*, muralla, torres circulares soberbiamente construidas como centinelas solitarios, que sugieren un pasado tempestuoso". Es posible que el enemigo fuera el pueblo y estas murallas fortines para la aristocracia. Una cosa sorprendente: Este ciclopismo era una técnica común en todo el Mediterráneo, representa una cultura originalmente limitada al siglo XII a.C, distribuida de Anatolia a la Baleares. *Nuraghi* y

<sup>471</sup> Ver Frazer, *El folklore en el Antiguo Testamento*.

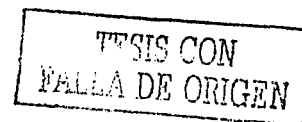


*talayots* poseen equivalentes en España y Portugal y constituyen algo así como el primer modelo arquitectónico internacional, al menos de las culturas mediterráneas.

La arquitectura prehistórica parecía imponer no sólo a dólmenes la apariencia exterior de un montículo, sino que les procuraban esta figura de cueva artificial a primorosos santuarios. En la arquitectura primitiva la apariencia exterior de un edificio no expresaba su organización interior. Quienes idearon aquellos espacios curvos parecen haber tenido inclinación por las mujeres obesas. El amor por la redondez se reflejó en la edificación de santuarios. Bóvedas dobles, unidas por estrechos pasajes, parecen imitar destacados rasgos femeninos: miembros elefantinos concluidos por una cabeza minúscula, se repiten en todos los santuarios. El arte rupestre legó distintivos testimonios. Las remotas paredes decoradas no sólo evocan animales, sino figuras femeninas y masculinas de variadas formas: “ La abrumadora mayoría de las siluetas femeninas van de la expresión muy simplificada de las vulvas triangulares, escutiformes, ovales y claviformes. Mujeres de nalgas carnosas, convertidas en Venus no por su belleza sino por su feminidad y su desnudez ostentada”.<sup>472</sup>

El deseo de construir viviendas aparece bastante más tarde. La necesidad de una casa sólida sólo se experimentó después de derrochar mucha energía en el levantamiento de extravagancias. La humilde casa es posterior a los monumentos, no anterior. La casa proyecta primordialmente una enorme sombra; es el receptáculo del sueño humano, el instrumento de la transición del *estar* al *bienestar*. La arquitectura vernácula es la que crece por pequeños brincos, como casas y chozas que evolucionan imperceptiblemente. El uso exclusivo de materiales locales asegura la persistencia de antiguos métodos de construcción; cuando se introducen materiales extraños, la tradición local declina, el estilo vernáculo perece. La desaparición de especies arquitectónicas nativas de un suelo, desequilibra el balance de las civilizaciones igual que la desaparición de ciertos animales y plantas desequilibra el balance ecológico.

<sup>472</sup> Ver Pascal Dibie, *Emología de la alcoba*, p. 16.





Para una aldea neolítica las casas eran sumamente complicadas. No eran redondas ni angulares, como tienden a serlo las casas primitivas de todo el mundo, sino de diseño irregular y no había dos iguales. Eran sorprendentemente grandes. Los arqueólogos las han llamado *kurven-komplexbau*, es decir, complejas estructuras, curvilíneas. Lo que eleva por encima de lo común a las casas de Lindenthal, suburbio de Colonia, es el suelo escultural: “Rara vez se ha expresado con tanta felicidad el amor por la forma libre como en las cavidades en forma de concha de su interior...contemplando a través de la bruma del tiempo estas viviendas, sentimos como hemos perdido nuestra capacidad de gozar el espacio bien modelado”. Las casas de Lindenthal tienen el suelo excavado en una serie de concavidades que incitan a recostarse, a acercarse: “El hombre, el animal, la almendra, todos hallan su máximo reposo en una concha” escribió Bachelard en *La poética del espacio*, “enroscarse pertenece a la fenomenología del verbo habitar”.<sup>473</sup> Los arqueólogos no pudieron explicar lo que llamaron “deliberada irregularidad”, no se ha encontrado una explicación plausible de porqué los neolíticos Banderkeramiker construían casas tan peculiares. Tal vez un raro sentido sensualista de la poética del espacio. Se trata de casas sibaritas, no indiferentes. Escribió Rudofsky: “Si en nuestra cultura no se ha desarrollado el gusto por los espacios irregulares, se debe a que no pensamos en la casa como envoltura, sino como caja. Los muros curvos no aparecen en la arquitectura doméstica de civilizaciones amantes de las rectas y los ángulos. Del ladrillo a los vidrios, de los libros a las camas, nuestros objetos domésticos parten del ángulo recto.”

Nuestras casas habituales están irremediabilmente fijadas al suelo. Hay una extrañeza en las viviendas menos convencionales: casas andantes, sobre ruedas o trineos, flotantes. Heródoto que antiguamente visitó Escitia en su viaje a Persia, y es el responsable de nuestra costumbre de llamar escitas<sup>474</sup> a todos los habitantes del sur de Rusia, escribió: “No tienen ciudades ni fuertes y llevan consigo sus viviendas a dondequiera que van, habituados además a disparar desde el caballo, ganaderos y no agricultores, con sus carros por única casa. Ferozes en la guerra, en la paz se dedican a

<sup>473</sup> Rudofsky, Op cit, p.110.

<sup>474</sup> Son los *azquenazi* bíblicos que todavía deambulan por las orillas del Mar Muerto.

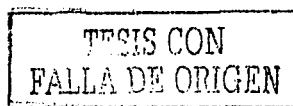
perseguir y domar potros. Un escita podía llevarse a la tumba cien caballos".<sup>475</sup> El refugio móvil por excelencia es la tienda, y parece derivar directamente del árbol. Los nómades distinguen las tiendas según su tamaño, forma, material y uso. En algunos pueblos existe la misma palabra para árbol y para casa y en cierta medida el referente es el mismo. Los antiguos argípeos al levantar sus tiendas en el invierno, despojaban de sus hojas a un árbol vivo y cubrían con fieltro las ramas peladas, hazaña del ingenio humano que figura entre las más relevantes. Probablemente tomaron esta idea de los escitas sedentarios, que vivían según Heródoto, "cada hombre bajo un árbol cubierto en invierno por una tela de fieltro blanco".<sup>476</sup>

La primera noticia de arquitectura en gran escala con tiendas llegó a los europeos a través de los relatos de Marco Polo. La tienda de Kublai Khan, emperador de Asia, ruborizaba por su tamaño a todos los palacios y templos cristianos. El tamaño y la extravagancia era un rasgo característico de todo lo asiático. Una variante que no registran los mapas de la arquitectura son las casas- trineos. Han existido pastores rústicos que construyeron trineos capaces de recorrer no sólo hielo o nieve, sino campos y lodazales. Sus esquís eran lo suficientemente sólidos como para servir de base a una casa familiar. Estas casas-trineo fueron habituales en los Balcanes, desde Hungría hasta Bosnia, Bulgaria y Grecia. Aún pueden verse algunas en Sofía, donde habitan parte del año los *vlaachs* o valacos, pastores nómadas que siguen a sus rebaños hacia las montañas en el verano y a la llanura en el invierno; en la lenta caminata de los bueyes de tiro. Tres o cuatro yuntas arrastran la casa por terrenos intransitables. En esta casa se almacena queso y leche y útiles de oficio. Alrededor el fogón pueden acomodarse para dormir cuatro personas; los pastores valacos viajan en familia.

La arquitectura flotante tiene una historia noble y casi sagrada. El ejemplo más antiguo es el Arca de Noé, que simboliza la primera vivienda móvil, así como la torre de Babel, el primer rascacielos construido según ordenes divinas. Pero el arca no era un barco explicó Rudofsky, no tenía proa ni popa, ni la movían remos o velas. Sobre todo

<sup>475</sup> Citado en Rudofsky, Op cit. P.135.

<sup>476</sup> Rudofsky, Op cit, p.138.



no tenía quilla. La función del arca consistía en mantenerse a flote. Era una "casa flotante", una caja gigantesca. Cuando no se habían inventado los barcos, la madera, escasa en las narraciones bíblicas, no fue muy usada en la construcción. De no haber sido así, las casas de madera pudieron haber escapado fácilmente al diluvio. La cuestión del aspecto del Arca ha interesado a teólogos y laicos por igual. Lutero, que la llamaba *Kasten*, o cofre, opinaba que su techo era plano como un cajón. La palabra hebrea que la designa, *tebah*, del egipcio *teb(t)*, también significa caja o cofre. En la antigüedad los cofres tenían muchos usos y era bastante común echar en ellos al agua a los indeseables. Recordar la aventura de Moisés. La literatura rabínica entrega este detalle: como las estrellas y planetas no alumbraron durante el Diluvio, tanto tiempo en la oscuridad pudo haber tenido funestas consecuencias para humanos y animales, si Noé no hubiera inventado un ingenioso sistema de alumbrado consistente en piedras preciosas refulgentes, como el sol al mediodía. Entre todas las estructuras construidas por el hombre, el Arca constituye la única obra arquitectónica confeccionada según planos divinos, que sirvió para postergar la extinción del hombre. Su paradero ha excitado la imaginación en todas las épocas históricas.

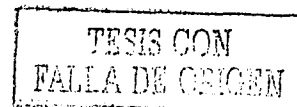
En el lejano oriente son los más pobres los que frecuentemente viven sobre las aguas, en embarcaciones de todo tipo congregadas en bahías, lagos y ríos. Aunque estas legiones todavía son comunes, las aldeas verdaderamente anfíbias desaparecieron hace mucho. Hace trescientos años Johan Nieuhof, funcionario de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales escribió: "Vimos, sobre el río Amarillo, recorrido constantemente por todo tipo de embarcaciones grandes y pequeñas, varias islas flotantes tan ingeniosamente construidas que los mejores artífices de Europa difícilmente podrían igualarlas con el mismo material, un junco común que los portugueses llaman bambú, tan estrechamente entrelazado que casi no deja pasar humedad."<sup>477</sup> Sobre esos juncos, escribió Nieuhof, los chinos, maestros del diseño grandioso, construyen chozas, casas de madera y otros materiales livianos en las que viven con sus mujeres e hijos como en tierra firme. Crían en sus islas animales domésticos, cultivan flores, verduras y naranjos. Quisiéramos saber más sobre la vida

<sup>477</sup> Rudofsky, Op cit, p. 152.

de estas comunidades anfibas que recorrían el Huangho, uno de los principales caminos de China.

Casares es un pueblo andaluz que está construido en un estilo nativo, peculiar y distinto de cualquier forma de lenguaje de creación intelectual. Sus gentes nunca hablan de arquitectura ni poseen los términos, sin embargo poseen un instinto acertado de la forma y el color y un sentido prodigioso de la armonía. En Thera, las casas se disponen irregularmente, no hay dos iguales, el ancho del techo nunca es el mismo. La franca aversión a vivir en casas uniformes habla bien de los isleños de Thera. El rasgo más atractivo de estas casas es su fulgor, ya que en las ciudades y pueblos que bordean el Mediterráneo, el encalado es un ritual entusiasta. Mucho más que maquillaje arquitectónico, las casas van adquiriendo su blancura igual que la laca su dureza: mediante la aplicación de innumerables capas. Continuamente y a veces más de una vez al día, se pintan los muros por dentro y fuera, y a veces el suelo y la calle frente a la puerta. En las Cieladas se demuestra continuamente la fe de los hombres en la bondad de la blancura. El *trullo* de Italia, vivienda rural de linaje antiguo, ejemplar estructura primitiva, es la casa de piedra típica de Apulia, el tacón de la bota italiana. Los *trulli* vienen del griego *truddu*, "cúpula"; no es un tipo de edificio sino un modo de construcción. Sus conos derivan hacia formas irrepetibles. Es lo que se denomina estilo vernáculo. Lo distintivo de la arquitectura vernácula es la ausencia de simetría: "El encanto perenne de la arquitectura rural proviene de que no es uniforme, a diferencia de la arquitectura formal, nunca degeneró en un esperpento".<sup>478</sup> En el contexto de la arquitectura soberana, una catedral asimétrica hubiese sido una blasfemia. La simetría en cambio significa rareza, "exquisita en el mejor de los casos, insulsa en el peor". En la arquitectura vernácula las casas se van formando y deformando por adición de volúmenes sin relación entre sí, en un prolongado proceso que es lo contrario de la técnica práctica en planos definidos que utilizan los constructores formales. Si no recobramos urgentemente nuestra sensibilidad colectiva, el estilo vernáculo corrobora su huida hacia la desaparición. El vernáculo es mucho más que un estilo, es un código de buenos modales sin paralelo en el mundo urbano actual.

<sup>478</sup> Rudofsky, Op cit, p.274.



## Conclusiones

He procurado encontrar en el desarrollo de mi investigación, rasgos de universalidad. Aspectos sensibles de una búsqueda común y necesaria, en la visible crisis con apariencia de derrumbamiento, de nuestra cultura y vida espiritual. El pensamiento del antropólogo jesuita Michel de Certeau concibió a la espiritualidad como el regreso de un espíritu original, traicionado por todo lenguaje inicial y comprometido por las interpretaciones ulteriores. A diferencia de la palabra inglesa *mind*, la palabra alemana *geist*, designa al espíritu como lo que se mueve y lo que anima. La filosofía, la estética, la literatura, han denunciado los males prorrumpidos por una civilización técnica, que señala el ocaso material y simbólico de un orden natural, cuya completa abolición extingue toda creencia o idea propiciatoria de génesis, orígenes y esencias en sentido dado. El alma remite justamente a ese principio, *arkhe*, de totalidad del universo. Pero es el alma misma, el *anima* o *ser implume* como la llamó Platón, la que ha extraviado su patria, su residencia en el cielo de los astros. Esta pérdida es un tema que se enlaza con la fenomenología de la *memoria del ser* y de un *duelo imposible* en la obra de Derrida y de Man, por citar autores que revisé.

El alma ha perdido su condición alada y peregrina, se ha vuelto terrenal y *deserta*, errante en "un desierto no buscado como el de los anacoretas", en palabras de Humberto Giannini, donde todo es "tangencial, difícilmente convergente". Estas reflexiones han despertado un interés marginal al interior de la antropología disciplinaria. En un sentido

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

general ella se impregnó de un total relativismo analítico tras abandonar cualquier deseo de conocimiento como acto de fe. La secularización de los valores y su reducción a una condición de signos, han contribuido para que el antropólogo cultural se mantenga a distancia de la filosofía, aunque menos de la hermenéutica. Surge aquí un fenómeno de cabal interés antropológico: la memoria ha sido para los antiguos pensadores del espíritu humano precisamente una facultad de alma. Platón, Aristóteles, Agustín, Alberto Magno y Tomás de Aquino en el siglo XIII se mencionan como fuentes primordiales de una historia de las ideas remontada a los siglos XIV al XVII. Ideas que durante siglos influyeron en una teoría, una teología y un arte de la memoria. Lo que atañe primordialmente a una antropología filosófica es el enigma de la reminiscencia o *anamnesis*, diferente de la memoria como *mneme*. La *anamnesis* es valiosa recuperación de vestigios de lo olvidado. Es retorno a un pasado ya preservado, al que se convoca voluntariamente.

Del recorrido por el léxico y la sintaxis del pasado, se desprende una prevención contra la tendencia propia del lenguaje de tratar al pasado como entidad o localidad donde permanecerían los recuerdos olvidados y de donde la anamnesia los rescataría. La investigación del pasado histórico enlaza tres posiciones temporales: la del acontecimiento al que registra, la de los acontecimientos interpuestos entre aquel y la posición temporal del historiador o restaurador de la memoria, y el momento de la escritura de la historia. El debate prosigue en la idea de la "huella", que confirma la limitación de la historia al pasado de su propia escritura. El pasado ya no es sólo lo que escapa a las discernimientos del historiador o aquello sobre lo cual no se puede actuar, sino que esencialmente, es significar que el objeto del recuerdo acarrea la marca imborrable de la pérdida. En las palabras de Ricoeur, "el objeto del pasado en tanto que *cumplido*, es un objeto perdido".<sup>479</sup> La idea de pérdida se constituye por lo tanto en criterio decisivo de la *paseidad*. Este concepto encierra un gran potencial en el sentido que descubrió Paul de Man: el pensamiento concebido como memoria, el acto responsable del "pensar", de las ideas, enlazado e inspirado en la reminiscencia. Esa reminiscencia se remite a un lugar: es evocación de aquel principio, que

<sup>479</sup> Ricoeur, Paul, "La marca del pasado", en *Historia y Grafía* N° 13, Universidad Iberoamericana, México, 1999, p 162.

surgió de la creación y que vive bajo la forma de una casa. Recordar aquí las palabras de Bachelard: el domicilio, la casa, es un “estado del alma”.

Los antiguos libros y las ideas eternas resultan paradigmáticas toda vez que los problemas que suscitan y tratan van más allá de su contexto temporal. La fenomenología de la memoria y el olvido es esencialmente la misma en todas las culturas humanas. Lo que me movió en el trabajo realizado, fue inquirir la esperanzadora posibilidad de un conocimiento como *anamnesis*, virtud que encierra un enorme potencial transformador y emancipador del conocimiento. La memoria es justamente un discernimiento infinito y cíclico porque siempre se actualiza; reaparece metamorfoseado para cambiar la relación de fuerzas del presente. Este es el espíritu con que abordé mi trabajo. Investigar qué sucesos y valores y en qué medida nos hace falta a los seres humanos recordar y olvidar. Se trata de una reflexión sobre autores, sobre ideas. Pues la tensión en cuyo interior viven la memoria y el olvido ha estimulado la construcción de la experiencia humana desde los inicios del tiempo social.

Humberto Giannini rescató la palabra *arkhe* como origen del sentido, recordación de los principios sumergidos en la experiencia común. En la vida cotidiana se descubre un hito para una restauración real de esa experiencia. Me interesó, auténticamente inspirada en la obra de Giannini, la revalorización ética que encierra el descubrimiento de alguna experiencia que otorgue a la colectividad la sensación de un tiempo realmente común. Y de un territorio, aunque imaginario, en el que converjan las temporalidades desunidas de la existencia contemporánea. Un territorio, *habitus* o hábitat, para “cuidar” en comunidad. Nuestros encuentros con “los otros” se han vuelto completamente aparentes, ya que nuestras vidas permanecen en verdad apartadas e inescrutables. De esta sombría reflexión ha surgido la necesidad de delimitar un territorio donde la experiencia común se haga posible, animada por una comprensión también común del mundo. Se hace forzoso recuperar un sentir que pertenezca por igual a la colectividad, que restituya la credibilidad del discurso humano. Esta problemática interesa a la cuestión antropológica de la convivencia y de ahí a una filosofía de la historia y a una teoría de la democracia.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Las "huellas" de la experiencia común, pueden rastrearse justamente en el terreno culturalmente inadvertido de la vida cotidiana. De allí el interés por la casa, imagen concreta de la domesticidad y el hábito. Interés orientado a escudriñar los procesos de domesticación, institución de la costumbre y ejercicio de lo doméstico, que apuntan a la reproducción del hogar, la casa física y las tareas prácticas. La casa o domicilio encarna el registro privilegiado de toda subjetividad. Aparte de su función práctica, la morada y los objetos que habitan en ella, que rememoran la metáfora de los dioses lares, poseen la función de receptáculo de lo imaginario. Acceder a esta sensibilidad que despierta a la subjetividad del objeto, fuente de toda dialéctica, compone un modo total de vida cuyo orden fundamental es el de la naturaleza. Con total delicadeza escribió Levinas que el recogimiento necesario para que la naturaleza pueda ser trabajada y representada, para que se perfile como mundo, se realiza como casa.

La categoría de ser domiciliado, no es privativa de la especie humana, los animales la detentan habitando en la concha, la tela, la madriguera. Cada individuo rehace la historia de su especie y diseña los cauces de su biografía cotidiana. El ser humano gregario lo lleva a cabo mediante la lógica de la domesticidad. Esta domesticación de la naturaleza en el domicilio, constituye la clave para que el individuo se aventure al mundo a ganarse la vida de cada día y a refrendar el encuentro con los múltiples otros. El domicilio señala la Razón por la que se abandonó el domicilio. El hombre histórico se fue apropiando mediante el trabajo de su ser en el mundo como homo faber y economicus. Ser domiciliado designa precisamente un modo de ser de un ser que viviendo en el mundo, se aparta cada día para profundizar en sí mismo. Esta es justamente la función reflexiva del domicilio que desde ya aparece como una "estructura fundamental del ser" en su condición de *singulus* y *socius*.

Cabe agregar que en la base de la recopilación de hechos, cuando nos aventuramos a hacer etnografía al nivel de lo que se denomina "historia documental", se encuentra la serie del archivo, el documento y la huella. El archivo remite al documento y el documento a la huella. La huella de acuerdo con Levinas, significa mostrar. Todo suele converger en la huella, al grado que Marc Bloch definió la historia como "una ciencia por huellas". Los documentos son huellas y los archivos reservas de huellas inventariadas. Una huella según

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



los griegos, es el equivalente moderno de la impronta. La huella dejada también es una impronta que se ofrece al desciframiento. El enigma de la impronta se repite en el de la huella: es preciso tener un saber teórico previo sobre las costumbres de quien dejó la huella y un saber práctico correspondiente al arte del desciframiento de la huella, que de esta manera funcionará como efecto-signo del paso de quien la dejó. Pero el conocimiento histórico y etnológico aporta un elemento nuevo, el "testimonio", en el que se puede apreciar la transición entre la memoria y la historia. El testimonio introduce una dimensión lingüística ausente en la metáfora de la impronta, a saber, la palabra del testigo que refiere lo que vio y quiere ser creída. Es preciso preguntarse si el conjunto de los testimonios, confrontados entre sí, es fiable. De ser así, es posible decir que el testigo hizo asistir al suceso relatado.

Me dejé llevar en el transcurso de mi investigación, por el dúctil recurso de la alegoría, que constituye una peripecia primordial del lenguaje: hablar de un sí mismo mientras se habla de otra cosa, la oportunidad de decir cada vez algo distinto de lo prometido por la lectura, incluida la misma escena del leer. Como la memoria, la alegoría enfatiza la continuidad entre lo antiguo y lo nuevo, prefigurándolo. Escribió de Certeau: "El resplandor de una memoria brilla en la ocasión". Maleable como la metáfora, se acopla a todos los discursos, narraciones, ámbitos de lo real. La percepción alegórica está presente a la vez en el autor que crea que en el lector que interpreta; es en sí misma fundamento del acto de interpretar. Fue en virtud de sus atributos, que se instauró como género argumentativo de las ciencias interpretativas medievales. Su infinitud como cualidad del lenguaje imposibilita todo epítome totalizador, toda narración absoluta. La alegoría expone, se expone, como muestra expresiva e indicativa de lo real.

Encontré de esta manera en el comportamiento cíclico y alegórico de la propia memoria y su encarnamiento domiciliario, además de sus sentidos colectivos y personales, una réplica metodológica, un camino de argumentación que apartándose de lo teórico probativo, afirma su sentido en la expresión y la demostración. En este contexto, aprecio la elección de reunir relatos cuya fuerza ejemplarizadora, nos retrotrae a un mundo encantado, que es el mundo humano de lo posible. Tarea de problematización, hondamente humana,

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

antropológica y contemporánea.

TRINIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## Bibliografía

- Ariès, Philippe 1962: *Centuries of childhood*. Nueva York, A. Knopf ed.
- Augè, Marc 1995: *Los "no lugares", espacios del anonimato*. Barcelona, Gedisa.
- 1995: *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona, Gedisa.
- 1989: "Les lieux de mémoire du point de vue de l'ethnologue".
- Balandier, G 1965: *La vie quotidienne au Royaume de Kongo du XVI au XVIII siècle*. París, Hachette.
- Bartra, Roger 1987: *La jaula de la melancolía*. México, Grijalbo.
- 1997: "Melancolía y cultura. Notas sobre enfermedad, misticismo, cortesía y demonología en la España del Siglo de Oro. En *Historia y Grafía* N° 8. México, UIA.
- Bergson, H.L 1896: *Matière et mémoire*. París, Alcan, 1896
- Berman, Morris 1987: *El reencantamiento el mundo*. Chile, Cuatro Vientos.
- 1992: *Cuerpo y espíritu. La historia*

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

*oculta de Occidente.*  
Chile, Cuatro Vientos.

- Bourdieu, Pierre  
1995: *Respuestas por una antropología reflexiva*  
México, Grijalbo.
- 1989: *El sentido práctico*
- Borges, Jorge Luis  
1980: *Siete noches*  
México, Fondo de Cultura Económica.
- Braudel, Fernand  
1984: *Civilización material, economía y capitalismo*  
Tomo III "El tiempo del mundo"  
Alianza, Madrid.
- Calvino, Italo  
1994: *Las ciudades invisibles*  
España, Siruela.
- 1985: *Palomar*  
Madrid, Alianza.
- Campillo, Antonio  
1992: *Adiós al progreso*  
Barcelona, Anagrama.
- Carpentier, Alejo  
1987 *Conferencias*  
La Habana, Letras cubanas.
- 1984 *Ensayos*  
La Habana, Letras cubanas.
- Castelli, Enrico  
1954 *L'indagine cotidiana*  
Italia, Bocca.
- Certeau de Michel  
1993 *La escritura de la historia*  
México, Universidad Iberoamericana.
- 1993: *La fábula mística.*  
México, Universidad Iberoamericana.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

- 1995 *Historia y psicoanálisis*  
México, Universidad Iberoamericana.
- 1996 *La invención de lo cotidiano:  
Artes de Hacer*  
México, Universidad Iberoamericana.
- 1996 "El mito de los orígenes". En *Historia  
y Grafía* N° 7. México UIA.
- Chartier, Roger  
1995: *Sociedad y escritura en la edad  
moderna.*  
Itinerarios, Mora.
- Clastres, Pierre  
1987: *Investigaciones en antropología  
política*  
España, Gedisa.
- Daumas, F  
1965: *La civilisation de L' Egypte  
pharanoique.*  
París, Gallimard.
- De la Peña, Guillermo  
"De mitos y memorias inventadas". En  
*Historia Y Grafía* N° 8. México, UIA.
- Descombes, Vicent  
1989: *Philosophie par gros temps*  
París, Minuit.
- Detienne  
1967: *Les maîtres de vérité dans la Grèce  
Archaïque.*  
París, Maspero.
- Devereux, Georges  
1985: *Ethnopsychanalyse complémentariste*  
París, Flammarion.
- Dilthey Wilhelm  
1986: "Las categorías de la vida", En *Crítica a  
la razón Histórica.*  
Barcelona, Península.
- Duby, Georges  
1993: *La historia continua*  
Madrid, Pensamiento.
- 1988: *Diálogo sobre la historia.*

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

- Conversaciones con Guy Landreau*  
Alianza, Madrid.
- Dumont, Louis  
1983: *Essais sur individualisme. Une perspective anthropologique sur l' idéologie moderne*  
París, Seuil.
- Durand, Gilbert  
1981: *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*  
España, Taurus.  
1993: *De la mitocrítica al mitoanálisis*.  
Barcelona, Anthropos.  
1993: *Magazine Littéraire*. Febrero. N 307  
Número dedicado *Lieux de mémoire*.
- Echeverría, José  
1986: *Libro de las convocatorias*  
Barcelona, Anthropos.
- Eickhoff, Georg  
1996: "De Caraval a Loyola. Brevisima historia en su Aplicación ascética." En *Historia y Grafía* N°7.  
México.UIA.
- Eliade, Mircea  
*Mito y razón*.
- Fabian, Johannes  
1983: *Time and the other, how its objects*.  
Columbia, University Press.
- Florés  
1972: *La memoire*.  
París, Presses Universitaires de France.
- Finkelkraut, Alain  
1992: *La humanidad perdida: El ocaso del pensamiento*  
Anagrama, Argumentos.
- Frazer, J.G  
1975: *El folklore en el Antiguo Testamento*.  
México, FCE.
- Fritjof Capra  
1996: *La trama de la vida*

- Anagrama, Barcelona.
- García Canclini, N 1995: *Las culturas Híbridas*.  
México, Grijalbo.
- Geertz. C, Tyler, Tylor y otros 1994: *El surgimiento de la antropología postmoderna*  
Barcelona, Gedisa.
- Geertz, Clifford 1996: *Los usos de la diversidad*  
Barcelona, Paidós.
- 1989: *El antropólogo como autor*.  
Buenos Aires, paidós.
- 1994: *Conocimiento local*  
Barcelona, Paidós.
- 1973: *Visión del mundo y análisis de simbolos sagrados*  
Lima, Universidad Católica del Perú.
- Giannini, Humberto 1987: *La "reflexión" cotidiana, hacia una arqueología de la experiencia*  
Universitaria, Chile.
- Goody y Watt I.P 1963: *The consequences of literacy. Comparative Studies in History and Society*.
- Goody Jack 1958: *The developmental cycle in domestic groups*.  
Cambridge, University Press.
- 1977: *La domesticación del pensamiento salvaje*.  
Madrid, Akal.
- 1987: *The interface between the written and the oral*.  
Cambridge, University Press.
- 1996: *Cultura escrita en sociedades tradicionales*  
Barcelona, Gedisa

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

- 1997 *El hombre, la escritura y la muerte.*  
Barcelona, Península.
- Goffman, Erving 1989: *La presentación de la persona en la vida cotidiana.*
- Gómez de Silva, Guido 1988: *Breve diccionario etimológico de la lengua española.*  
México, FCE.
- Gonzalez Alcantud, José y Manuel Gonzalez de Molina 1992: *La tierra, mitos, ritos y realidades*  
Prov. de Granada, España. Anthropos y Disp.
- Gonzalez, Fernando 1998: *La guerra de las memorias: psicoanálisis, Historia e interpretación.*  
UNAM, México.
- Gusinde, Martín 1939: *Die Feuerland - Indianer*  
Moedling b. Wien, Berlin
- Halwachs, Maurice 1975: *Les cadres sociaux de la mémoire*  
La Haya, Mouton.
- 1980: *Faire l'histoire.*
- Hall, Edward 1986: *La dimensión oculta.*  
México, Siglo XXI.
- 1947: "La mémoire collective et le temps"  
París, Cah. Int. Sociol, 2
- Hall, Edward 1966: *La dimensión oculta*  
México, Siglo XXI.
- Kerényi, K 1994 : " Hombre primitivo y misterio". En  
*Arquetipos y símbolos colectivos.*  
Barcelona, Anthropos.
- Konrád György 1988: *El imperio de la ciudad.*
- Lequin, Yves 1993: *Revista Magazine Littéraire* N 307  
febrero.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



Dedicado a *Lieux de la mémoire*

- Le Goff y Pierre Nora  
(compiladores) 1985 "La vuelta al acontecimiento" en  
*Hacer la historia* 1.  
Barcelona, Laia.
- Le Goff, Jacques 1988: *La nouvelle histoire*.  
París, Complexe.
- 1991: *El orden de la memoria*.  
Barcelona Paidós.
- 1991: *El hombre medieval*.  
España, Alianza.
- Leroi - Gourhan 1964-65: *Le geste et la parole*  
Michel, París, 2 vols  
"Les voies de l'histoire avant l'écriture".  
En: Le Goff y P. Nora (comps). *Faire de  
l'histoire*, Nouveaux problèmes,  
París, Gallimard.
- 1988: *El hombre y la materia*.  
Madrid, Taurus
- Levinas, Emmanuel 1977: *Totalidad e infinito*  
Salamanca, Sígueme.
- Levi-Strauss, Claude 1962: *El pensamiento salvaje*.  
México, FCE.
- 1968: "The concept of Primitiveness". En  
R.B Lee e I. De Vore, eds, *Man The Hunter*.  
Chicago.
- 1986: *Mirando a lo lejos*.  
Buenos Aires, Emecé.
- 1987: *Arte, Lenguaje y Etnología*.  
México, Siglo XXI.
- Levi - Bruhl, L (1910) *Les fonctions mentales dans les sociétés  
Inferieures*.  
París. Trad. Inglesa por L.A. Clare, How  
Natives Think,  
Londres 1926.

- Lezama Lima 1969: *La expresión americana*  
Santiago de Chile, Universitaria.
- Lipovetski, Gilles 1986: *La era del vacío*  
Anagrama, Barcelona.
- Lisón Tolosana, Carmelo 1971: *Antropología Social de Galicia*.  
España, Siglo XXI.
- 1978: *Ensayos de Antropología Social*.  
Madrid, Ayuso.
- Los clásicos: Virgilio 1962: *Poetas latinos*  
Horacio, Ovidio EDAF, Madrid- Buenos Aires
- Lok, Rossana 1987: "The house as a microcosm". In *The Leiden tradition in structural anthropology*.  
Essais In honour of P.E De Josselin de Joung.  
R de Rider AJ. Cauman.
- Luhman, Niklas "La cultura como un concepto histórico". En  
*Historia Y Grafía* N° 8. México, UIA.
- Lytard, F. 1988: "A l' insu", *Le genre humain* N° 18,  
"Politiques de l'oubli"
- Mayr, Franz 1994: "Hermenéutica del lenguaje y aplicación  
simbólica". En *Arquetipos y símbolos*  
*colectivos*.  
Barcelona, Anthropos
- Mendiola, Alfonso "La inversión de lo pensable. Michel de  
Certeau Y su historia religiosa del siglo XVII." En  
*Historia y Grafía* N° 7. México, UIA.
- Mons, Alain 1992: *La metáfora social (imagen, territorio,  
comunicación)*  
Buenos Aires Nueva Visión.
- Morin, Edgar 1990: *Introducción al pensamiento complejo*.  
Barcelona, Gedisa.
- Morgan, Lewis 1881: *Houses and House-Life of the american*  
*Aborigines*.

YESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

- Moscovici, Serge 1968: *Essai sur l'histoire humaine de la nature.*
- Nadel, S:F 1969: *A black Byzantium. The Kingdom of Nupe in Nigeria.*  
Londres, University Press.
- Nora Pierre y Kritzman 1996: *Realms of memory.*
- Ong, Walter 1987: *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra.*  
México, FCE.
- Ortiz Osés Andrés 1987: *Mitología cultural y memorias antropológicas*  
España, Anthropos.
- 1989: *Filosofía de la vida.*  
España, Anthropos.
- 1994 "Hermenéutica simbólica"  
En: *Arquetipos y símbolos Colectivos.*  
Anthropos, Barcelona.
- Rella, Franco 1984: *Metamorfosis, imágenes del pensamiento.*  
España, Espasa Calpe
- Ricoeur, Paul 1995: *Teoría de la interpretación*  
México, Siglo XXI.
- Robert, L 1961: "Ephigraphie", en Ch. Samaran (comp).  
*L'Histoire et ses méthodes, en Encyclopédie de la Pléiade*, vol XI. París, Gallimard.
- Rovatti, Pierre Aldo 1991: *Como la luz tenue: metáfora y saber.*  
Barcelona, Gedisa.
- Rudofsky, Bernard 1977: *The Prodigious Builders.*  
Harcourt Brace Jovanovich.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

- Rybczynski, Witold 1986: *La casa, historia de una idea.*  
Nerea, España.
- Simondon 1982: *La mémoire et l'oubli dans la pensée Grecque.*  
Paris. Belles Lettres.
- Soja EW. 1989: *Postmodern Geographies: The reassertion of space in critical social theory.*  
London, Verso.
- Steiner, G 1992: *En el castillo de Barba Azul.*  
Barcelona, Gedisa
- Van Gennep, Arnold 1987: *The rites of passage.*  
The University Press.
- Vernant, Jean Pierre 1992: *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de Psychologie historique.*  
Paris, Maspero.
- 1992: *Los orígenes del pensamiento griego.*  
Paidós, Barcelona.
- Veyne Paul 1971 – 1978 *Cómo se escribe la historia.*  
Alianza Universidad  
*(Comment on écrit l'histoire: essai d'epistemologie. Seuil, Paris*
- Van Gennep, Arnold 1987: *The rites of passage.*  
The University Press.
- Virilo, Paul 1984: *L'espace critique.*  
Christian Bourgois, Paris
- Yates, Frances A 1995: *L'art de la memoire*  
Paris, Gallimard.
- Yerushalmi, Y. 1982: *Jewish History and jewish memory.*  
University of Washington Press.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Seattle, Londres.

1989: *Los usos del olvido.*  
Nueva Visión, Buenos Aires.

Zumthor, Paul

1991: *Introducción a la poesía oral.*  
Madrid, Taurus.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN