

IX Encuentro Nacional y III Congreso Internacional de Historia Oral de la República
Argentina.

“Los usos de la Memoria y la Historia Oral”

Historia, memoria y narrativa oral en la construcción de la identidad cultural.

Fernando Acevedo

La memoria: cemento, cimiento, simiente

La identidad individual y la identidad colectiva son edificios siempre en obra que no conocen de huelgas ni se ajustan a fórmulas paramétricas. Uno de esos edificios es construcción de subjetividades con la memoria individual como cemento; el otro es construcción de intersubjetividades con la memoria colectiva como cimiento. No me ocuparé aquí de establecer cuáles son las características de ese cimiento mnémico que permite sustentar el edificio de la identidad cultural –tarea colosal que, naturalmente, escapa a mis posibilidades–, sino de reflexionar tangencialmente en torno al modo en que la narrativa oral, escurriéndose por su estructura sustentante, contribuye a configurar la construcción de identidades locales. Esa reflexión se apoya en una investigación socio-antropológica (y antro-po-histórica) concluida hace apenas algunos meses, cuyo locus fue un pequeño poblado del norte uruguayo que esconde, entre los pliegues de su singular paisaje humano, un intrincado mundo de creaciones y recreaciones culturales que se despliega seductoramente encarnado en una polifónica narrativa oral.

Resulta evidente que la narrativa oral es un bien cultural que opera más allá del factor de escala: bástenos pensar en el caso de Uruguay, que a pesar de su reducido tamaño relativo y de su aparentemente corto devenir histórico, es muy rico en tradiciones culturales locales. En efecto, a las visiones seculares propias de un discurso historiográfico de pretensión hegemónica, deben oponerse otras que, más fieles a nuestra realidad histórica, reconozcan en su verdadera magnitud la singular relevancia del legado cultural aportado por aborígenes, inmigrantes y criollos, así como de aquel dimanante de las múltiples hibridaciones y sincretismos culturales producidos durante los últimos tres siglos. Es desde esta perspectiva que Minas de Corrales se nos presenta como lugar de significativos valores patrimoniales cuya identificación, rescate,

preservación y promoción resultan cada vez más imperiosos. Más aún: esas actividades se vuelven absolutamente perentorias, en tanto en la actualidad no existe cabal conciencia de la relevancia y magnitud de aquellos valores.

Minas de Corrales es un poblado habitado por unas tres mil personas, enclavado en un hermoso paisaje de serranías en el centro del departamento de Rivera, a un centenar de kilómetros de la capital departamental. Otra vez la inoperancia del factor de escala: a pesar de su reducido volumen poblacional, de una existencia temporal inferior al siglo y medio y de su débil presencia en el imaginario colectivo nacional, esta localidad contiene una estimable riqueza de tradiciones y expresiones culturales. Tal como lo sugiere su nombre, Minas de Corrales surgió como centro poblado para el afincamiento de la mano de obra reclutada por la primera empresa minera establecida en el país (“Minas de Oro de Cuñapirú”, fundada en el año 1868). El accionar de los primeros 24 pisonos instalados para el procesamiento de los minerales extraídos en la zona requería energía eléctrica y una línea férrea de trocha angosta que conectara la mina (en el paraje “Santa Ernestina”) con la planta de laboreo (en el paraje “Cuñapirú”). La propia empresa minera construyó, entonces, una de las primeras usinas hidroeléctricas de Sudamérica (abandonada hace mucho tiempo y hoy, lamentablemente, en estado ruinoso), que quedó funcionando en el año 1881. Asimismo, la necesidad de mano de obra calificada para trabajar en la floreciente industria, así como la atracción que provocaba la posibilidad de un rápido enriquecimiento económico, condujeron a que llegaran a la región, con su patrimonio cultural a cuestas, numerosos inmigrantes europeos (principalmente, aunque no exclusivamente, ingleses, españoles, vascos y franceses). Es por ello que ya desde sus orígenes la población local configuró un singular crisol cultural. Desde aquel lejano 1868, entonces, a lo largo de su devenir histórico esa región ha estado sometida a un riquísimo intercambio cultural y a los vaivenes de la explotación aurífera, la cual en los últimos años se ha visto revitalizada como consecuencia de la detección de nuevos yacimientos. (En efecto, en la actualidad cerca de la mitad de su población económicamente activa trabaja, directa o indirectamente, en la industria minera afincada a unos pocos kilómetros del poblado). Tales circunstancias han tenido su reflejo en los procesos de construcción identitaria local, así como en la naturaleza y características de las manifestaciones culturales existentes en Minas de Corrales. Minas de oro que también fueron, de variados modos, minas de cultura, en tanto operaron como catalizadores de la convivencia de una población heteróclita y variopinta, de una villa con una morfogénesis única en el país, y

entonces una peculiar dinámica de vida, fermento y caldo de cultivo para la emergencia de expresiones culturales singulares. Singularidad urbana y cultural que no sólo está en los discursos, pero que también está en los discursos: así lo pone de manifiesto una abundante tradición oral y un profuso anecdotario que dan cuenta de episodios muy escasamente reconocidos por la historia oficial: garimpeiros que volvían de Cuñapirú y Zapucay con pepitas de oro capaces de enriquecer de por vida a decenas de familias, cocottes francesas que sacudían la pacatería nativa y socavaban los cimientos de la sacrosanta institución familiar, profesionales y filántropos que renunciaban a una vida de comodidad y prosperidad en Europa para establecerse en un paraje recóndito, inmigrantes que alternaban su trabajo en las rizomáticas galerías de las minas con emprendimientos vitivinícolas o lecheros, empresas mineras que dejaron sus huellas de cianuro en los lechos de las antiguas canteras, y hasta relatos sobre algún reputado militar que en una de sus estadías en el poblado dejara embarazada a su hija de catorce años, empleada en la mina y escondida en una estancia de la zona para parir clandestinamente a quien luego se transformara en ícono del canto popular rioplatense. Asimismo, son muy variadas las manifestaciones artísticas, ideacionales y culturales que participan de aquel complejo proceso de construcción identitaria local, resultantes, en gran medida, de la confluencia no siempre armónica de influencias europeas, afrodescendientes, criollas y brasileñas. Existen por lo menos otros dos elementos, quizás paradójicos, que también contribuyen al carácter singular de Minas de Corrales. Fue allí donde muy tempranamente se produjo, en el año 1880, la primera huelga sindical del país (en rigor, levantamiento obrero bajo la modalidad de huelga-motín) y es en Minas de Corrales donde, casi ciento treinta años después, existe el mayor ingreso per cápita de la nación (aunque se trata, naturalmente, de un indicador que corresponde a un ingreso ficticio, irreal).

Es a partir del reconocimiento de todas estas cuestiones que empecé a percibir cómo y hasta dónde la narrativa oral corralense participa protagónicamente (y agonísticamente) en la compleja configuración de la construcción de identidades locales. No he orientado mi trabajo, entonces, hacia el rescate de la narrativa oral en virtud de sus eventuales cualidades expresivas literarias, ni me han animado afanes coleccionistas, folcloristas, pintoresquistas o meramente conservacionistas. El rescate de la narrativa oral es, desde la perspectiva que aquí reivindico, el primer paso hacia el reconocimiento de la existencia de un riquísimo patrimonio cultural inmaterial, piedra angular de la identidad cultural local.

En concordancia con ello, me propuse avanzar según una línea de acción bifronte: transformar aquel patrimonio inmaterial en patrimonio material y, a partir de ello, la implementación de actuaciones orientadas a mantenerlo vivo –e incluso revitalizarlo– en sus contextos originales (de modo de evitar cualquier tendencia hacia toda forma de folclorización). El primer vector de acción –la transformación del patrimonio inmaterial en patrimonio material– exigió la puesta en marcha de estudios que permitieran, con el recurso a las narrativas orales, contextualizar, identificar, ponderar y evaluar la existencia de bienes patrimoniales inmateriales en Minas de Corrales, para luego documentarlos, registrarlos y difundirlos. Estas tareas constituyeron, entonces, la condición necesaria para poder garantizar la perpetuación de este valioso tipo de patrimonio. El segundo vector de acción, apoyado en –y articulado con– el primero, permitirá mantener vivas las expresiones culturales inmateriales mediante el fomento de su revitalización y la transmisión entre generaciones. En definitiva, ambos vectores de acción son complementarios e indispensables para preservar el patrimonio cultural inmaterial, reconocer la valía de sus creadores y consolidar los nomádicos procesos de construcción de identidades locales.

En esa doble trayectoria el rescate de la narrativa oral fue, insisto, un primer paso. Por eso he querido avanzar hacia una suerte de arqueología del saber popular de Minas de Corrales, y para eso me he acercado a los lugareños a escuchar sus relatos e historias personales, a auscultar los latidos de esa criatura colectiva que vive en cada uno de ellos, asumiendo a la memoria como cemento, cimiento y simiente de la identidad colectiva local. Es ello lo que asoma, por ejemplo, en los relatos de Don Tito Pereira (el último garimpeiro, baquiano de filones de oro escondidos en el vientre de las rocas de cuarzo, obcecado rabadomante de este lejano norte), Don José Alfredo Oruezábal (descendiente directo y dilecto de los primeros inmigrantes europeos), Don Elidio Loza (octogenario músico de profesión –hoy jubilado–, entrañable bandoneonista que hasta hace muy poco animaba con su bandoneón los bailes y milongas de los pueblitos perdidos en las serranías), Zeu Passarinho (anciano ermitaño y “pajarófago” de las márgenes del arroyo Cuñapirú, fallecido hace un par de años) y tantos otros que generosamente me han ofrecido sus hondas evocaciones y sus luminosas saudades.

notas sobre la gestación de la construcción conceptual: pertinencia e idoneidad de un enfoque socio-antropológico con apelación a la historia oral

Construcción conceptual y construcción metodológica son dos procesos indisociables y recíprocamente condicionados: las condiciones de posibilidad de la construcción

conceptual la fija la construcción metodológica; la construcción metodológica se orienta hacia –está al servicio de– la construcción conceptual, la cual le establece sus correspondientes condiciones. En términos más concretos: la identidad y el patrimonio cultural, con anclaje empírico en Minas de Corrales, ha sido el eje temático en torno al cual se desplegó el trabajo de construcción conceptual, el cual (también) se vertebró en torno a un eje problemático: la construcción metodológica capaz de dar cuenta de los procesos de construcción identitaria y patrimonial y de la construcción conceptual derivada (que, al mismo tiempo, la fundamenta). De este modo, a lo largo de la trayectoria investigativa he tenido que moverme según un incesante vaivén desde lo teórico-conceptual hacia lo empírico-concreto, así como desde lo circunstancial, particular o contingente hacia lo estructural, general o inmanente.

Ya desde su horizonte de partida, la naturaleza del eje temático-problemático definido en la investigación justificó la adopción de un enfoque socio-antropológico enriquecido con aportes provenientes de ciertas formas de ejercicio del oficio de la historia, violín de Ingres que he practicado con más intuición y osadía que rigor y oficio. Pero cabe dar un paso más, evitando la reducción a una justificación tácita o sólo postulada a partir de su carácter asumido como autoevidente. De acuerdo con lo que ha escrito un historiador en boga (y que ha puesto en boga la apelación a un modo antropológico de ejercer la historia), “los antropólogos no tienen un método común (...). Pero a pesar de sus desacuerdos, comparten una orientación general. En sus diferentes formas de trabajar con sus diferentes tribus, generalmente tratan de ver las cosas desde el punto de vista del nativo, para comprender lo que quiere decir, y buscar las dimensiones sociales del significado. Trabajan suponiendo que los símbolos son compartidos, como el aire que respiramos, o, para adoptar su metáfora favorita, como el lenguaje que hablamos”¹.

La clave de la orientación general de los antropólogos (o, para ser justos, de algunas “tribus” de antropólogos) es, entonces, el despliegue de una perspectiva emic, que es la que hace posible ver las cosas desde el punto de vista del nativo, condición para la *verstehen* (más o menos inmediata) o la *hermeneusis* (más o menos mediata). Pero el nativo de los historiadores (o, para ser justos, de algunas “tribus” de historiadores) es un nativo muerto, lo cual pone de manifiesto algunas diferencias sustantivas entre ambos oficios². Ver las cosas desde el punto de vista del nativo, ya sea uno próximo o uno lejano (en términos culturales más que espaciales), entraña notorias dificultades,

¹ Darnton (2006:264).

² Para un tratamiento profundo y exhaustivo de esta cuestión, véase Geertz (1994:73-90) y Winch (1994).

por lo menos si se asume, como corresponde, la opacidad constitutiva de todo discurso y comportamiento observable. Ver las cosas desde el punto de vista del nativo muerto, ya sea uno próximo o uno lejano (en términos temporales, y entonces también culturales), entraña dificultades aún mayores, en virtud no sólo de la mayor opacidad del vestigio documental y del pasado en tanto tal, sino también, y sobre todo, de la obvia imposibilidad de interlocución. Planteado de otro modo: el rasgo fundacional y distintivo del quehacer etnográfico sobre el que se construye el oficio antropológico es el estar-allí, mientras que el historiador no puede más que estar-aquí y realizar un esfuerzo cognitivo –en el fondo, un artificio, una simulación– para traer al presente lo que presuntamente ocurrió en el pasado³. En su estar-allí, desde donde acomete el desciframiento de comportamientos observables, el etnógrafo pone en juego todo su aparato sensorial y cognitivo –lo que un antropólogo acertadamente calificó como “naturaleza sinestésica de la experiencia etnográfica”⁴–, posibilidad que le está vedada al historiador (tradicional). Éste, evidentemente, no puede capitalizar las riquezas y potencialidades hermenéuticas de la observación directa, de la interacción cara-a-cara, de la interlocución; por lo general, el historiador construye sus análisis a partir de la lectura (hecha en el presente) de textos (escritos en el pasado), mientras que el antropólogo construye los suyos a partir de una situación de comunicación in situ, en presencia de un sujeto que habla y produce un discurso (que, apelando a otros resortes de su oficio, transformará en texto).

Esos otros resortes necesitan, paradójicamente, de la generación de una distancia en cada encuentro con el otro (y con lo otro)⁵. De este modo, el antropólogo está condenado a moverse en la tensión entre proximidad y distanciamiento, en lograr la mayor familiarización con sus interlocutores y sus circunstancias vitales al mismo tiempo que una actitud de extrañamiento en su self⁶ (una postura epistémica y una sensación deliberadamente auto-provocadas), de modo de propiciar las condiciones que exige todo análisis idóneo. En definitiva, el investigador, al asumir una perspectiva socio-antropológica, asume con ella la inevitabilidad de su desplazamiento por esa

³ *Estar-allí y estar-aquí* son dos expresiones de Clifford Geertz. Para conocer sus complejas implicancias epistemológicas véase su “El antropólogo como autor” (1989), en especial su primer y su último capítulos, titulados, precisamente (y respectivamente), “Estar-allí” y “Estar-aquí”.

⁴ Fernández (1995:143).

⁵ La paradoja es sólo aparente, y en buen grado retórica. En realidad, la distancia a poner en el encuentro no es física sino cognitiva (o hermenéutica).

⁶ Aplico aquí el término inglés *self* en el sentido en que lo utiliza Goffman en su clásico *The presentation of self in everyday life* (*La presentación de la persona en la vida cotidiana*, 1971). Es por ello que he preferido no traducirlo, como es habitual, por “yo” o por “sí mismo”.

tensión entre interioridad y exterioridad, entre el estar-allí (estar adentro, meterse) y el estar-aquí (estar afuera, salir), entre su inclusión y su exclusión, entre el empapamiento del estar-allí y la escritura del estar-aquí⁷.

El historiador, por su parte, no necesita distanciarse: su distancia con respecto a su objeto ya está dada (digamos, “por definición”). Pero el riesgo es otro: ignorar esa distancia y caer en el error de creer que los actores del pasado son como los de nuestro hic et nunc. Es para evitar ese error que debe tomar distancia o, para decirlo con mayor precisión, reconocer la distancia (cultural). Establecida esa distancia, el historiador construye un discurso de carácter representacional: una narración –el relato histórico– que representa algo que existió en el pasado, tal como puede inferirse, sobre todo, de los vestigios documentales disponibles. Por esta vía, más que presentar (hacer presente) algo ausente, lo representa (lo vuelve a hacer presente) en un relato, mediante el cual ordena y le da coherencia a ciertos hechos del pasado⁸ y, sobre todo, los dota de sentidos y significados inteligibles.

La tonalidad general del enfoque socio-antropológico que guió mi investigación comprende otros pormenores que deben ser explicitados y discutidos. Para ello, resulta útil apelar a otro historiador contemporáneo también seducido por ciertas prácticas antropológicas: “los escritos de los antropólogos son obras imaginativas en las que las dotes del autor se miden por su capacidad para ponernos en contacto con las vidas de personas extrañas y fijar sucesos o discursos sociales”⁹. Esto implica acercarse a las motivaciones de los sujetos, pasaporte necesario, aunque no exclusivo, para la interpretación del sentido de sus acciones. Es en este contexto programático que debe entenderse la propuesta metodológica inherente a la *thick description* (descripción densa) formulada por Geertz (heredada de Max Weber y extrapolada al campo de la historia por Robert Darnton), una descripción microscópica e interpretativa enfocada en la percepción aguda de los detalles de las interacciones observables y en el desciframiento creativo, eludiendo la búsqueda de empatía, de lo no-dicho y de lo oculto en los discursos producidos en situaciones de interlocución.

⁷ Mantenerse en pie sobre esa tensión puede propiciar el deslizamiento desde la tradicional observación participante hacia una *descripción participante*, según Geertz, todo un dilema literario (cf. 1989:93).

⁸ Valga aclarar que, en rigor, el historiador, aún cuando presuma que se ocupa de los *hechos del pasado*, no puede hacer más que operar sobre sus *representaciones* (en algún grado colectivas), tal como en su momento fueron formuladas por sus protagonistas, observadores o comentaristas.

⁹ Levi (1993:129).

Mi investigación, desplegada en concordancia con esa particular forma de concebir el trabajo de campo, puso énfasis en un abordaje microscópico orientado a destacar lo particular del locus elegido, aunque con el propósito de poder sustentar algunas reflexiones de mayor alcance. No obstante, este tipo de reflexiones no deben ser entendidas como generalizaciones ingenuas confiadas en que se puede dar cuenta cabal de lo general en lo particular: “lo que uno encuentra en las pequeñas ciudades y aldeas es (¡ay!) vida de pequeñas ciudades y aldeas. Si la importancia de los estudios localizados y microscópicos dependiera realmente de semejante premisa –de que capten el mundo grande en el pequeño–, dichos estudios carecerían de toda relevancia”¹⁰. Así, a lo largo de la investigación he procurado eludir, por presuntuosa y falaz, la tentación de aspirar a captar el mundo grande en el pequeño: lo pequeño, lo local, no es un reflejo ni una muestra, una condensación o una miniaturización de lo grande o de lo general. Pero estudiar un mundo pequeño y, sobre todo, en un mundo pequeño, tiene un valor epistémico autónomo, en virtud de lo cual puede habilitar –si es un estudio riguroso, si da cuenta de su inscripción en el contexto de referencia general– a decir algunas cosas sobre el mundo grande. Es mi convicción que a partir de una investigación empírica realizada en una pequeña ciudad de unos tres mil habitantes es lícito (teóricamente) y válido (epistemológicamente) proponer reflexiones de mayor alcance y generalidad sobre los procesos de construcción de identidad cultural local y de determinación del valor patrimonial de los bienes culturales de un grupo social. Es precisamente esta convicción la que puede obturar el riesgo, siempre agazapado, de que el estudio de lo local se deslice hacia la referencia anecdótica descontextualizada, hacia el localismo, el parroquialismo o la historia de campanario. En efecto, “la historia local no debe aspirar a eso. Deberíamos concebirla como aquella investigación que ha de provocar interés a quien, de entrada, no se siente atraído por el objeto concreto ni por el espacio local que lo delimita. No es una pretensión inaudita; por el contrario, es una lección que hemos aprendido de los antropólogos; si aprendemos de antropólogos como Geertz, deberíamos comprender que la meta no puede ser principalmente analizar la localidad sino, sobre todo, estudiar determinados problemas, acciones, conflictos o experiencias en la localidad”¹¹.

¹⁰ Geertz (1987a:33).

¹¹ Pons-Serna (2007:22). (Los resaltados son de los autores.) Una vez más he convocado a historiadores que miran con interés hacia la antropología de inspiración *geertziana*.

Estudiar problemas en la localidad –por ejemplo, mediante análisis de casos– resultará fecundo sólo si se puede garantizar “la representatividad del caso en la comprensión del todo, la interpretación de la particularidad para esbozar un plano general, la explicación de lo singular para la complejización de la totalidad”. En consecuencia, si bien es palmariamente cierto que lo que uno encuentra en las pequeñas ciudades y aldeas es vida de pequeñas ciudades y aldeas, la importancia de los estudios localizados y microscópicos no depende realmente de semejante premisa, sino de esta otra: “sólo se puede captar la lógica más profunda del mundo social a condición de sumergirse en la particularidad de una realidad empírica, históricamente situada y fechada, pero para elaborarla como «caso particular de lo posible», en palabras de Gaston Bachelard, es decir como caso de figura en un universo finito de configuraciones posibles”¹².

Como ya he insinuado, la investigación acometida tuvo el propósito de producir, a partir de lo particular del locus elegido (Minas de Corrales y sus alrededores), reflexiones de mayor alcance, es decir, reflexiones que no se enquisten en enfoques particularizantes y que, en cambio, puedan ser consistentemente aplicables a otros loci de escala, condiciones y problemáticas similares (o equivalentes). En este sentido, es mi convicción que “el procedimiento que consiste en aplicar a otro mundo social un modelo elaborado siguiendo esta lógica resulta sin duda más respetuoso con las realidades históricas (y con las personas) y sobre todo más fecundo científicamente que el interés por las particularidades aparentes del aficionado al exotismo más volcado prioritariamente en las diferencias pintorescas”¹³.

En suma, la singularidad y la potencia hermenéutica de los abordajes microscópicos e interpretativos (à la Geertz), descripción densa mediante, tanto desde el trabajo de campo del etnógrafo como desde el trabajo de gabinete del historiador local (o del micro-historiador), no radican en la delimitación de un nuevo objeto (lo local, lo pequeño, lo micro, lo aparentemente nimio: las riñas de gallos balinesas, una matanza de gatos en el siglo XVIII parisino, la peripecia de un molinero friulano del siglo XVI¹⁴) sino en la disposición de una nueva mirada y enfoque y, entonces, de una nueva práctica científico-poiética. Tal disposición –mirada, enfoque y práctica– contribuye con

¹² Bourdieu (1997:12).

¹³ *Ídem*:13.

¹⁴ Véase, respectivamente, Geertz (1987b), Darnton (2006), Ginzburg (2001).

idoneidad en el abordaje de la complejidad inherente a lo social, tanto como a la reducción de la opacidad constitutiva de todo discurso y comportamiento observable.

recuerdo, ausencia-y-presencia

El patrimonio cultural de un pueblo se enraíza en sentimientos, pensamientos y proyectos históricos compartidos: anclaje en lo que fue –el pasado– y persistencia en lo que es –el presente–; he aquí el enigma (o la aporía) inherente a la memoria –o la paradoja del recuerdo–, que implica la presencia de lo ausente¹⁵. Según una curiosa pirueta metonímica, lo ausente se hace presente como signo, inscripción, impresión, traza, huella (mnémica): presencia mediata, pero presencia al fin¹⁶.

El carácter paradójico de la evocación o del recuerdo pone en juego, vulnerándola, la fiabilidad de la memoria: “esta paradoja de presencia/ausencia está agravada por la bifurcación en estas dos modalidades de la ausencia: lo irreal y lo anterior. En efecto, aunque estas dos modalidades son teóricamente distintas –irreal en un caso, anterior en el otro– en todo momento se superponen e interfieren recíprocamente, de manera que gran parte de los problemas relativos a la fiabilidad de la memoria derivan precisamente de la imbricación entre estas dos clases de ausencia, la ausencia de lo irreal y la ausencia de lo anterior”. La ausencia de lo anterior –de lo que fue y ya no es– se hace presente por dos vías, que se nutren mutuamente: la narración escrita por historiadores –elaboración cuidadosa, documentada, verosímil, con pretensión de objetividad– y la narración canalizada por la transmisión oral –espontánea, privada, verosímil, con pretensión de veracidad–. La narración de la historia construye su fiabilidad a partir de la existencia verificable y verificada –o presuntamente verificada– de una realidad empírica anterior al momento de la narración: los hechos históricos (acontecimientos, sucesos, episodios); la narración de la tradición oral construye la suya a partir del haber estado-allí del narrador o de alguien muy cercano a él (principalmente por filiación o afinidad): recuerdos personales, vivenciales, anecdóticos. Ambos tipos de narración hacen presente la ausencia de lo anterior; sin embargo, es en los relatos de la tradición oral donde existe un mayor riesgo de que también se haga presente, en algún grado, la ausencia de lo irreal, debido no sólo a las preferencias e intereses personales del narrador en su presente histórico (obviamente, el historiador

¹⁵ Cf. Ricoeur (1998:25), quien aplica el término *aporía* en el sentido de la antigua filosofía griega: un problema insoluble.

¹⁶ “‘*Aquí estaba* una panadería’; ‘*acá vivía* la madre Dupuis’. Sorprende aquí el hecho de que los lugares vividos son como presencias de ausencias. Lo que se muestra señala lo que ya no está: ‘*vea usted, aquí estaba...*’, pero eso ya no se ve” (de Certeau 2000:121).

también los tiene) sino fundamentalmente a la inexistencia de controles como los que aporta y exige el campo científico¹⁷.

Siendo así, “el mensaje de la historia a la memoria, del historiador al hombre de memoria, es el de agregar al trabajo de memoria no solamente el duelo por lo que ya no es, sino la deuda respecto a aquello que fue”¹⁸. Esa deuda, para saldarse, obliga a resistir al olvido, o cuanto menos a ciertas formas de olvido.

(“Un día todos los elefantes se reunirán para olvidar. Todos menos uno”¹⁹.)

memoria e historia... o la persistencia de la memoria

La memoria pincha hasta sangrar

a los pueblos que la amarran

y no la dejan andar La

memoria, al igual que la

libre como el viento

historia, no cesa de

tartamudear

León Gieco

Gao Xingjian²⁰

El mensaje de la historia, el trabajo de la historia, es conocer –desvelar, descubrir, rescatar, reconstruir, interpretar– y dar a conocer –narrar– porciones del devenir colectivo de un grupo social que han permanecido soslayadas o ignoradas²¹. Ese trabajo consiste, entonces, en una especie de anamnesis mediante la cual se recupera –se recuerda, se trae al corazón, se rememora– un pasado olvidado. Pero la memoria y la historia mantienen entre sí, y ambas con el porvenir, un vínculo problemático, en buena medida porque la primera siempre es actual –un vínculo de lo ya vivido con el presente– mientras que la segunda no es más que una representación del pasado. Es por eso que es preciso “controlar la memoria espontánea, apasionada y

¹⁷ Como ha señalado Rousso (1998:88), “la historia, al igual que la memoria, no puede reconstruir todo el pasado ni pretender tampoco reconstruir completamente la verdad del pasado, pues no debe olvidarse que el historiador utiliza las palabras y los conceptos del presente, y se dirige en última instancia a sus propios contemporáneos, por lo que ha de emplear un discurso que ellos sean capaces de *entender*”.

¹⁸ Ricoeur (1998:28).

¹⁹ Courtoisie (*apud* Pascual 1997:V).

²⁰ 1998:122.

²¹ La segunda vertiente de este trabajo se expresa con contundencia en la prescripción hebrea “Zakkor”, que significa tanto *tú recordarás* como *tú continuarás narrando*. Es éste el mandato que se le impone a la historia: continuar narrando, de generación en generación, lo que ya fue y que corre el riesgo –por olvido, ignorancia o desidia– de dejar de ser definitivamente.

emocionalmente selectiva, mediante la historia, la cual, ejercida según las reglas del oficio y de la honestidad, rectifica la memoria, al tiempo que se enriquece con su impulso”²². De acuerdo con este renombrado historiador, la historia ejerce una policía vigilante y correctora sobre la memoria, enderezando lo que ésta ha torcido²³. Sin embargo, no es necesaria o exclusivamente ese el rol de la historia. No lo es, por ejemplo, para Paul Ricoeur, prestigioso filósofo de la historia, quien, según lo que ha subrayado el mismo Le Goff, “ha explicado de manera magistral los vicios de la memoria y de la historia”²⁴.

Consideremos estos vicios, con Ricoeur, a partir del análisis de las tres diferencias más sustantivas entre una y otra. En primer lugar, la base de cimentación (epistemológica) de la historia está puesta en la naturaleza indiciaria del documento y en el ejercicio crítico al que se lo puede someter (“la prueba de la verdad”: verificación, refutación, etc.), mientras que la memoria se basa en la confiabilidad del testimonio, que a su vez se basa en la confiabilidad del actor que lo ofrece. En segundo lugar, la historia persigue la verdad, al punto de que se funda en una epistemología de la verdad (de sus relatos sobre el pasado) y en la inteligibilidad de sus interpretaciones, mientras que la memoria corresponde a un régimen de creencia que pretende la fidelidad (del relato con los hechos del pasado). Finalmente, la historia procura una explicación del pasado a base de análisis causales y del establecimiento de regularidades, mientras que esos tipos de explicación suelen ser muy ajenos a los actores que apelan a la memoria: la primera es (o pretende ser) nomotética, la segunda está sesgada hacia lo idiográfico²⁵. Además de “vicios”, el recurso a la memoria y el recurso a la historia pueden ofrecernos complementariedades útiles, a pesar de su inconmensurabilidad e irreductibilidad evidentes. En este sentido, otro reputado historiador y epistemólogo de la historia ha destacado, también apoyándose en Ricoeur, que “el testimonio de la memoria es el garante de la existencia de un pasado que ha sido y no es más. El discurso histórico encuentra allí la certificación inmediata y evidente de la

²² Le Goff (1998:194).

²³ La afirmación de Le Goff gana contundencia si se le suma esta otra de Mabel Moraña: “sin una conceptualización del sentido y direcciones de la historia, que sólo puede abarcarse desde una comprensión politizada de la sociedad, de sus impulsos y frenos, de sus horizontes de desarrollo, la memoria se vuelve un protocolo inoperante, una formalidad que integra el repertorio institucionalizado de una discursividad sin referentes” (2002:193). Ambas afirmaciones, juntas o por separado, ratifican el agudo comentario de Pierre Nora: “en el corazón de la historia trabaja un criticismo destructor de la memoria espontánea. La memoria es siempre sospechosa para la historia” (*apud* Caetano 2002:121).

²⁴ *Op. cit.*:194.

²⁵ *Cf.* Ricoeur (2004).

referencialidad de su objeto”²⁶. Siendo así, la historia necesita de la memoria para construir su objeto, y la memoria necesita de la historia para que el régimen de creencia en el que se funda deje paso, desde un distanciamiento de pretensión objetivadora y crítica, a la producción de interpretaciones inteligibles, consistentes, plausibles.

La consideración precedente justificó la opción de desplegar una narración de segundo orden que conjuga relatos testimoniales (de informantes calificados) y relatos históricos (de historiadores locales calificados), aún a sabiendas de la diferente naturaleza del estatuto epistemológico en el que cada tipo de relato se inscribe. No obstante, debo enfatizar que la doble apelación a la memoria y a la historia escapa a la pretensión de los legatarios y legadores de la memoria (los “informantes”) tanto como a la de los oficiantes de la historia (los historiadores). No me ha interesado per se la importancia que los primeros le atribuyen a ciertos hechos ocurridos en el pasado ni la “verdad” bien documentada de aquellos otros que los segundos han destacado desde su abordaje pretendidamente científico. En consecuencia, no me he ocupado de analizar la pulsión existencial del relato de la memoria, y tampoco “la pulsión referencial del relato histórico”²⁷.

En realidad, lo que más me ha interesado fue la elucidación del modo y del grado en que la recreación de tales “hechos” ha participado –y participa– en los procesos de construcción de identidades colectivas. En el caso de Minas de Corrales esa recreación reposa en la tradición oral más que en los documentos, en la memoria más que en la historia, o, en todo caso, en documentos, producciones e interpretaciones de la historia que la memoria ha seleccionado, tamizado y adornado a su legítimo antojo. Es bien entendible: “la necesidad de afirmación o de justificación de identidades construidas, o reconstruidas (...), suele inspirar una reescritura del pasado que deforma, olvida u oculta las aportaciones del saber histórico o controlado”²⁸. Y también es entendible que en la investigación haya pasado por alto, con ciertas precauciones, las deformaciones, olvidos u ocultamientos implicados. Lo hice, entre otras razones, porque la línea “entre pasado mítico y pasado real no es siempre fácil de trazar, es una

²⁶ Chartier (2007:38).

²⁷ Ricoeur (*op. cit.*:306). El carácter *pulsional* que Paul Ricoeur le atribuye a la *referencialidad* del relato histórico adquiere otros contornos y connotaciones si admitimos, como Barthes, que la práctica de la historia produce un *efecto de realidad* asociado, más que a una pulsión, a una “ilusión referencial”, en virtud de lo cual sus resultantes tienen valor de verosimilitud más que de veracidad (*cf.* 1994:167-169). Lo mismo vale, lógicamente, para el *régimen de creencia* propio de la práctica de la memoria.

²⁸ Chartier (*op. cit.*:46-47).

de las interrogantes de cualquier política de memoria en cualquier parte del mundo. Lo real puede ser mitologizado y lo mítico puede engendrar fuertes efectos reales”²⁹.

Si mi interés hubiese estado puesto en garantizar la veracidad de los “hechos” del pasado que la memoria rescata y recrea (deformando unos, olvidando u ocultando otros), debería haber abordado, como bien recomienda Chartier, una “reflexión epistemológica en torno a criterios de validación aplicables a la «operación historiográfica» en sus diferentes momentos”³⁰. Pero mi interés, repito, fue otro, ajeno al control de las deformaciones, falsificaciones, olvidos u ocultamientos con los que la memoria suele manipular las aportaciones del saber histórico o controlado. Es por ello que en el campo de mis intereses investigativos (y narrativos) la memoria y la historia ocupan otro lugar: “la memoria y la historia no deben ser una carga, sino un trampolín. Pero la memoria –posiblemente en mayor medida que la historia– debe ser sometida a la moral y los valores. Allí donde el pasado muestra lo fortuito o la fuerza mayor, el porvenir debe recurrir a la voluntad, a aquella porción de libre albedrío que existe en nosotros. (...) Cada uno de nosotros, dondequiera que esté, debe contribuir a alumbrar la ruta del porvenir por medio de una memoria justa, inspiradora y no paralizadora”³¹. Una memoria justa, inspiradora y no paralizadora que, como ingrediente esencial de la producción social del tiempo, se erija como faro para alumbrar la ruta del porvenir –y, sobre todo, para que nos ayude a orientarnos en ella–, garantizando así la continuidad social. Echar a andar en la ruta del porvenir es precisamente poner en marcha la movilización del pasado hacia el futuro, condición para que los actores y agentes (individuales o grupales), al hacer lugar a lo nuevo, se conviertan en auténticos sujetos potencialmente transformadores.

a modo de corolario:

Concebir a la identidad cultural local como realidad intersubjetiva (que se actualiza como estrategia interrelacional cargada de ingredientes afectivos y emocionales) hace posible, por un lado, que capturemos mejor su carácter procesual, dinámico, cambiante³² y entonces pasible de ser modificado cuando las circunstancias lo

²⁹ Huyssen (2002:222). “Después de todo”, agrega Huyssen, “muchas de las memorias que consumimos, comercializadas masivamente, son (...) ‘memorias imaginadas’”. Por ende, “insistir en una separación radical entre memoria ‘real’ y virtual me parece quijotesco –en sí mismo virtual–. La memoria es siempre transitoria, notoriamente no confiable, y perseguida por el olvido, en una palabra, humana y social” (*ídem*: 236).

³⁰ Chartier (*op. cit.*:47).

³¹ Le Goff (*op. cit.*:194-195).

³² Cf. Balibar-Wallerstein (1991).

requieren (más allá de todo anclaje real en el pasado y de toda persistencia real en el presente, más acá de la praxohistoria y la mito-praxis en las que parasitan³³) y, por otro, que reconozcamos que su construcción social no sólo remite al pasado, sino que también es un asunto del presente (siempre en construcción) y, en algún grado, un anticipo de lo que podrá arraigarse en el futuro: defensa de la calidad de vida, del ethos, de las tradiciones culturales, del pathos. Este doble reconocimiento es, entonces, un pasaporte para la reafirmación del sentimiento de pertenencia, tanto del yo social como del nosotros que lo alienta.

Todo ello participa del proceso de construcción de identidades colectivas, en las que se formaliza y actualiza la apropiación y recreación de las identificaciones históricamente conferidas y de las (auto)identificaciones históricamente configuradas. Aceptado esto, hay que descartar la consideración de la identidad colectiva como un don, en cualquiera de los dos sentidos de esta noción (algo que se posee, algo que se da).

Cumplida aquella intentona de identificación exógena (fugaz, frustrada) y en concordancia con lo expuesto precedentemente, en el proceso de investigación, de intencionalidad, color y textura manifiestamente socio-antropológicos, no me ha interesado avanzar hacia la producción de una identidad descriptiva como identificación otorgada desde afuera, y tampoco escudriñar en torno a la identificación normativa como (auto)identificación colectiva o reivindicación de la identidad grupal desde adentro. Mi interés ha estado puesto, como ya he sugerido, en identificar e interpretar las circunstancias, situaciones, peripecias y sujetos que han participado –y aún participan– en el proceso de construcción identitaria de los corralenses y en la consiguiente configuración de prácticas de producción de identidades colectivas, con el propósito de determinar el valor patrimonial de los bienes culturales de su entorno inmediato, en el entendido de que dicho valor es parte sustantiva –causa y a la vez consecuencia– de aquel proceso³⁴. (Esta causalidad circular, que es mucho más que

³³ Aquí entiendo por *praxohistoria* a la peripecia colectiva vivida por la comunidad (cf. Vidart 2004:90) y por *mito-praxis* al proceso a través del cual un grupo social construye, con base en su universo simbólico, su interpretación de los acontecimientos históricos en los que ha participado (cf. Sahlins 1997). El concepto de *mito-praxis* hace referencia, entonces, a la cosmovisión que un grupo pone en juego con ajuste a lo que Sahlins denomina “estructura preformativa” (concepto similar al de “estructura estructurante” propuesto por Bourdieu con referencia a la noción de *habitus*). Advirtamos que no se trata de superponer la *praxohistoria* a la *mito-praxis* sino de *con-jugarlas* (y, así, de *jugar-con* ellas, aunque más no sea para entender su juego), admitiendo que, como escribió Barthes, “el mito no oculta nada ni pregona nada: deforma; el mito no es ni una mentira ni una confesión: es una inflexión” (1988:222).

³⁴ Hasta ahora he utilizado repetidamente la expresión “bien cultural” sin explicitar cuál es el significado que le atribuyo. Aquí me apropio de la definición de Risieri Frondizi (*apud* Vidart, 2004:146): “los bienes

una enunciación de apariencia efectista o retórica, se esclarece en la sentencia de uno de los más agudos intelectuales uruguayos contemporáneos: “la consecuencia influye en la causa, no a la inversa”³⁵. Y, desde luego, con la de Borges, su referente: “la causa es posterior al efecto, el motivo del viaje es una de las consecuencias del viaje”³⁶.)

Es a esos efectos que he desplegado una perspectiva de corte emic, orientada a indagar en (y entre) los discursos de los corralenses –en sus representaciones, en su historia, en su memoria, en sus historias– cuáles son los bienes culturales con los que más y mejor se identifican, aquellos que más y mejor han contribuido en la construcción de un “nosotros”, es decir, aquellos que más y mejor los caracterizan y distinguen de “los otros”, los no-corralenses. De este modo, he eludido tanto las operaciones analíticas-interpretativas que apuntan de lleno a dar cuenta de la identidad normativa, a la (auto)identificación voluntarista, a la reivindicación de la identidad grupal (esto es, a descubrir por qué los corralenses son los que son y por qué son lo que son, es decir, quiénes son), como las operaciones descriptivas-analíticas que procuran postular una identidad descriptiva mediante una objetivación desde afuera (esto es, establecer cómo son los corralenses por parte de un no-corralense supuestamente apto para poner en juego una presunta capacidad objetivadora). También he intentado evitar la asunción de una ilusión de transparencia de los discursos, que se traduce en la operación (falaz) de confundir la enunciación de un discurso con la existencia real (o la veracidad) de los hechos y valores de los que habla³⁷.

De todos modos, en el ámbito de la investigación, el establecimiento de esa veracidad no ha sido un asunto de relevancia significativa. Lo que más me ha interesado es conocer (y dar a conocer) los procesos de construcción identitaria de los corralenses, los discursos a través de los cuales se traslucen y las modalidades según las cuales aquellos procesos han encontrado, encarnados en los discursos, su eficacia simbólica y legitimación social, en el entendido de que, en realidad, “las personas se vinculan a

(culturales) equivalen a las cosas valiosas, esto es, a las cosas más el valor (cultural) que se les ha incorporado”. Para un desarrollo riguroso y preciso de este concepto, véase Vidart (*ídem*:139-148).

³⁵ La cita es mi traducción del original, que dice así: “the procedure of inverting the sequence inside the plot: the consequence influences the cause, not the other way around” (Rodríguez Monegal, 1978:408).

³⁶ “El sueño de Coleridge”, en “Otras inquisiciones”, incluido en Borges (1974:644).

³⁷ Cf. Juliano (1997:34).

los lugares gracias a procesos simbólicos y afectivos que permiten la construcción de lazos y sentimientos de pertenencia”³⁸.

He eludido, pues, esos tres tipos de operaciones, y puesto en su lugar una constelación de operaciones descriptivas-analíticas-interpretativas que ha procurado objetivar (desde afuera) algunos componentes de la identidad normativa (endogrupal) de los corralenses: tal la conjugación alternada de perspectivas etic y emic que he postulado, y fue para sustentarla que he apelado, según el caso, a la historia, la antropología cultural, la memoria y la narrativa oral.

referencias bibliográficas

Balibar, Etienne y Wallerstein, Immanuel, Raza, nación y clase, Madrid, Iepala, 1991.

Barthes, Roland, El susurro del lenguaje: más allá de la palabra y la escritura, Barcelona, Paidós, 1994.

Barthes, Roland, Mitologías, México, Siglo XXI, 1988.

Borges, Jorge Luis, Obras completas 1 (1926-1972), Buenos Aires, Emecé, 1974.

Bourdieu, Pierre, Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción, Barcelona, Anagrama, 1997.

Caetano, Gerardo, “Democracia y culturas. Reflexiones en torno a algunos desafíos contemporáneos”, en Hugo Achugar, Sonia D’Alessandro y Jean Franco (comp.): Global/local: democracia, memoria, identidades, Montevideo, Trilce, 2002, pp. 109-134.

Chartier, Roger, La historia o la lectura del tiempo, Barcelona, Gedisa, 2007.

Darnton, Robert, La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

De Certeau, Michel, La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer, México, Universidad Iberoamericana - Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2000.

Fernández, James, “Los historiadores cuentan cuentos: de gatos cartesianos y de riñas de gallos gálicas”, en Eduardo Hourcade y otros, Luz y contraluz de una historia antropológica, Buenos Aires, Biblos, 1995, pp. 139-155.

Geertz, Clifford, Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas, Barcelona, Paidós, 1994.

Geertz, Clifford, El antropólogo como autor, Barcelona, Paidós, 1989.

Geertz, Clifford, “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”, en Clifford Geertz, La interpretación de las culturas, Barcelona, Gedisa, 1987a.

³⁸ Safa (1997:173).

Geertz, Clifford, "Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali", en Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, op. cit., 1987b, pp. 339-372.

Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Península, 2001.

Goffman, Erving, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

Huysen, Andreas, "Presentes: los medios de comunicación, la política, la amnesia", en Hugo Achugar, Sonia D'Alessandro y Jean Franco (comp.), op. cit., pp. 217-239.

Juliano, Dolores, "Universal/particular. Un falso dilema", en Rubens Bayardo y Mónica Lacarrieu (comp.), *Globalización e identidad cultural*, Buenos Aires, Ciccus, 1997, pp. 27-37.

Le Goff, Jacques, "El tiempo del mundo: el regreso de Braudel", en Academia Universal de las Culturas: ¿Por qué recordar?, Foro Internacional Memoria e Historia, Buenos Aires, Granica, 1998, pp. 191-195.

Levi, Giovanni, "Sobre microhistoria", en Peter Burke (ed.), *Formas de Hacer Historia*, Madrid, Alianza, 1993.

Moraña, Mabel, "Global/local: desafíos a la memoria histórica", en Hugo Achugar, Sonia D'Alessandro y Jean Franco (comp.), op. cit., pp. 189-198.

Pascual, Alejandra, *Terrorismo de Estado: a Argentina de 1976 a 1983*, Florianópolis, Universidad Federal de Santa Catarina, 1997.

Pons, Anacleto y Serna, Justo, "Más cerca, más denso. La historia local y sus metáforas", en Sandra Fernández (comp.): *Más allá del territorio. La historia regional y local como problema. Discusiones, balances y proyecciones*, Rosario, Prehistoria, 2007.

Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Ricoeur, Paul, "Definición de la memoria desde un punto de vista filosófico", en Academia Universal de las Culturas, op. cit., pp. 24-28.

Rodríguez Monegal, Enrique, *Jorge Luis Borges. A Literary Biography*, Nueva York, Dutton, 1978.

Rouso, Henri, "El estatuto del olvido", en Academia Universal de las Culturas, op. cit., pp. 87-90.

Safa, Patricia, "De las historias locales al estudio de la diversidad en las grandes ciudades: una propuesta metodológica", en Rubens Bayardo y Mónica Lacarrieu (comp.), op. cit., pp. 167-182.

Sahlins, Marshall, Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia, Barcelona, Gedisa, 1997.

Vidart, Daniel, El rico patrimonio de los orientales, Montevideo, Banda Oriental, 2004.

Winch, Peter, Comprender una sociedad primitiva, Barcelona, Paidós, 1994.

Xingjian, Gao, "La memoria del exiliado", en Academia Universal de las Culturas, op. cit., pp. 119-122.