

# Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad\*

ANA RAMOS\*\*

## Abstract

ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVES ON MEMORY IN THE CONTEXTS OF DIVERSITY AND INEQUALITY. *The anthropological studies on memory in contexts of cultural diversity and social inequality are distributed in diverse fields of debate: memory as an inherited tradition, memory as a historical source and memory as a strategic use of the past. This work proposes to update the state-of-the art from these different perspectives, aiming to rethink the limits, achievements and constitutive tensions in our understanding on the remembering and forgetting processes.*

**Key words:** *ontologies, truth, relation past-present, politics of memory, subordinate memories*

## Resumen

*Los estudios antropológicos sobre la memoria en contextos de diversidad cultural y desigualdad social se distribuyen en distintos campos de debate: la memoria como tradición heredada, la memoria como fuente de la historia y la memoria como uso estratégico del pasado. La propuesta de este trabajo es actualizar el estado del arte en estas diferentes perspectivas, con el fin de repensar las limitaciones, los alcances y las tensiones constitutivas en nuestro entendimiento sobre los procesos de recordar y olvidar.*

**Palabras clave:** *ontologías, verdad, relación pasado-presente, políticas de la memoria, memorias subalternas*

## Introducción

[S]in memoria, el mundo cesaría de existir de manera significativa. Los grupos no podrían distinguirse ellos mismos ni de otros, no sabrían si o cómo negociar, luchar o cooperar con los otros. Realizamos hasta las tareas cotidianas más simples basándonos en las memorias para dar significado a nuestras vidas.

*Climo y Cattel*

S olemos explicar la memoria desde nuestra permanente e irreversible “inmersión” en ella (Casey, 2000) e identificar su poder constitutivo y sus efectos performativos sobre todas nuestras prácticas sociales. Sin embargo, todavía nos queda la tarea de explicar cuáles son específicamente aquellas prácticas a las que llamamos “memoria”. Incluso cuando los autores que trabajan sobre memoria reconocen la importancia social de esta “inmersión”, muchos han señalado también que esta premisa básica resulta insuficiente para dar

---

\* Artículo recibido el 22/10/10 y aceptado el 02/05/11.

\*\* Profesora de la Universidad Nacional de Río Negro (Argentina). Maqui 444, Pinar de Festa, 8400 Bariloche, Pcia. de Río Negro, Argentina <aramosam@gmail.com>.

cuenta de un campo de estudio en el que los conceptos son todavía imprecisos y en el que falta un desarrollo teórico común entre las disciplinas que lo abordan (Olick y Robbins, 1998: 106). Frente a este contexto, y en la antesala de un debate que promete ser iluminador, este artículo se propone reconstruir las aproximaciones y discusiones que, sobre el tema de la memoria, han sido centrales en los trabajos etnográficos en contextos de diversidad y desigualdad.

Con el fin de encuadrar estas distintas corrientes y las preocupaciones que motivaron cada una de ellas, comenzamos el trabajo con una definición de memoria provisoria que, siendo aún prudentemente amplia, nos permita acotar tanto el campo de las prácticas como el de las discusiones teóricas. Como punto de partida, entendemos la memoria como la práctica social de “traer el pasado al presente”.

Esta noción, acuñada por la filosofía y sostenida luego por la literatura y el psicoanálisis, es común también a nuestra concepción cotidiana de “recuerdo”. Tempranamente la memoria fue definida como el poder de la mente de revivir percepciones con la información adicional del momento en que éstas ocurrieron en el pasado. Para ese entonces, las figuras de *almacenamiento* (“almacén de las ideas”) y *actualización* (hacer de nuevo actual o traer a la conciencia) ya eran claves en la tarea de ir dando forma al concepto de memoria.<sup>1</sup>

Las premisas esencialistas que subyacen en la figura de almacenamiento comenzaron a ser advertidas muy pronto por Henri Bergson (1912), para quien la *memoria vital* –constitutiva de nuestro ser– es aquella que revive (trae al presente) un acontecimiento pero en su originalidad única. En la articulación entre pasado y presente, el presente es el que comienza, con Bergson, a ser central en los estudios de memoria. Es inútil para este autor ir en *búsqueda del tiempo perdido* (citando la obra de Proust) porque es imposible la reversibilidad del tiempo.

En estos trabajos fundacionales emerge la discusión que hasta hoy sigue atravesando los estudios de memoria: por un lado están los enfoques que subrayan la figura del almacenamiento, el archivo, la herencia inalterable y la autonomía de las imágenes del pasado en relación con el presente; por el otro, aquellos que ponen en un primer plano las agencias, los intereses, las motivaciones y los proyectos políticos de las personas y grupos que, desde el presente, construyen su pasado. Sin embargo, como trataremos de explicar en

los siguientes apartados, la complejidad de los nexos entre pasado y presente siguen siendo un referente insoslayable en los estudios recientes sobre memoria.

La antropología siempre ha estado entramada con prácticas de recuerdo, con los usos y resignificaciones de los conocimientos heredados. En este sentido, podríamos actualizar las largas discusiones sobre la noción de cultura para dar cuenta de un estado del arte sobre la memoria desde una perspectiva antropológica, pero uno de los principales objetivos de este artículo es hacer un recuento de los trabajos cuyo aporte fue precisamente ir circunscribiendo el tema de la memoria a ciertas prácticas específicas de la cultura. Por lo tanto, propongo aquí una selección de trabajos cuyos análisis han ayudado a distinguir niveles, tensiones y relaciones en las prácticas sociales de “traer el pasado al presente”.

Con este fin, identificamos en los estudios sociales tres diferentes aproximaciones a la memoria: la memoria como marco de interpretación, la memoria como fuente documental y los usos sociales del pasado. Estas aproximaciones no sólo han producido teoría sobre la relación pasado-presente, sino que también, en sus interrelaciones, hacen posible la empresa de un campo de interlocución común.

## **La tradición: la memoria como marco de interpretación heredado**

### *Recordar en grupo*

La memoria como estructurante de la comunicación y el pensamiento de los grupos humanos fue el tema principal de las obras pioneras de Maurice Halbwachs. La primera de ellas trata sobre los *marcos sociales de la memoria* (publicada en 1925) y la segunda profundiza sobre ellos en la definición de una *memoria colectiva* (publicada póstumamente en 1950). Este autor parte de afirmar que el recuerdo evocado es siempre construido desde el fundamento común de un grupo. Por lo tanto, las personas reconocemos y reconstruimos las imágenes de los eventos pasados cuando éstos forman parte de los pensamientos compartidos del grupo con el que estamos en estrecho contacto.

No obstante, al negar la posibilidad de una memoria individual autónoma, Halbwachs no se rehúsa a pensar la diversidad de las formas de recordar. Cada memoria autobiográfica es un punto de vista sobre

---

<sup>1</sup> Este discurso filosófico prevaeciente se origina desde Platón y Aristóteles, quienes visualizaron la memoria como un receptáculo de almacenamiento del cual podemos “traer” imágenes a voluntad (Melion y Kuchler, 1991).

la memoria colectiva por cuanto resulta de experimentar, desde cierto lugar y en una intensidad diferencial, ciertos recuerdos comunes. De este modo, Halbwachs introduce la figura actual de *trayectoria*: las formas en que las personas reconocemos y reconstruimos nuestras autobiografías se irán transformando de acuerdo con los lugares que ocupamos y las relaciones que establecemos en los distintos medios sociales. Puesto que estamos en permanente movimiento, nuestra memoria autobiográfica es una combinación de diferentes influencias de carácter social. En este sentido, Halbwachs distingue dos marcos sociales de la memoria compartidos por los miembros de un grupo. En primer lugar, los marcos temporales: aquellos que dividen y reconocen de formas particulares la duración del acontecer; determinadas fechas, nacimientos, defunciones, aniversarios o cambios de estación actúan como marcas disponibles de significación para evocar los recuerdos. No hay un tiempo universal y único, sino una multiplicidad de calendarios con sus propias duraciones, direcciones, inmovilidades, aceleraciones y profundidades en el pasado. En segundo lugar, los marcos espaciales prestan atención a cómo los grupos graban su forma en el suelo mismo y estructuran sus remembranzas a partir de ésta. Para Halbwachs, la misma definición de memoria –la posibilidad de recapturar el pasado en el presente– responde a la lógica de la imagen espacial, puesto que es ésta la que nos da la ilusión de su estabilidad y de su permanencia en el tiempo.

La obra de Paul Connerton *How Societies Remember* (1989) suele ser considerada una profundización del trabajo de Halbwachs. Retomando la definición de memoria colectiva –a la que llama *memoria social*–, Connerton reorienta su trabajo hacia las maneras en que las memorias de los grupos son acordadas y sostenidas a través del tiempo. Para este autor, y en la misma dirección que Halbwachs, la memoria es la vivencia y conocimiento del presente en relación con nuestro pasado. Las imágenes que conforman nuestras memorias vehiculizan sus propias relaciones y asociaciones con eventos, objetos y emociones del pasado, y son estas conexiones las que, a su vez, se entretajan con los eventos, objetos y emociones del presente. Por lo tanto, sostiene el autor, nuestras experiencias del pasado y del presente se encuentran interpenetradas en la mayoría de los minutos y detalles cotidianos de nuestras vidas. En el contexto de estos procesos generales que atañen a la memoria, Connerton se interesa por el poder de la memoria para legitimar el orden

social; esta peculiaridad es la que destaca en el concepto de memoria social.

Para ambos autores, la memoria es entendida como marcos de interpretación constituidos por experiencias temporales localizables en el espacio. Es decir, como un cuerpo organizado de expectativas basadas en el recuerdo que, incluso en momentos de revolución y cambio social, necesita ser presupuesto para hacer inteligibles y comunicables las innovaciones que se desean introducir.

### *El arte de transmitir*

Uno de los aportes centrales de Connerton consistió en identificar los procesos de la memoria en ciertas prácticas sociales de transmisión. Las memorias de los grupos pueden ser compartidas y sostenidas a través del tiempo porque se basan en prácticas transmitidas como tradición. De este modo, Connerton ha subrayado el hecho de que para comprender una determinada formación social de la memoria debemos estudiar aquellos actos de transferencia que hacen posible recordar en común. Destaca, entonces, como actos de transferencia de crucial importancia, los que instauran tipos particulares de repetición o memoria-hábito social. En pocas palabras, la persistencia de las imágenes y conocimientos del pasado, imprescindibles para nuestro desenvolvimiento social, se debe a que son comunicados por medio de prácticas más o menos rituales e incorporados como hábitos en nuestras acciones cotidianas.

En el campo de la antropología lingüística, aproximaciones como la teoría oral, la etnopoética o la etnografía de la performance han venido trabajando desde hace tiempo en lo referente a los marcos de interpretación y a las formas institucionalizadas de transmisión.<sup>2</sup> En estos trabajos, centrados en la transmisión de la tradición oral, la memoria social es estudiada mediante las piezas del arte verbal. Los sentidos sociales de una determinada *performance* –entendida como ejecución/actuación de una práctica institucionalizada de expresión (Golluscio, 2006)– emergen cuando las palabras, silencios, gestos o acciones establecen conexiones con contextos previos pero metonímicamente intrínsecos a la experiencia presente de su ejecución (Foley, 1995: XI).

Podríamos decir, entonces, que el marco interpretativo es el resultado de “traer al presente los contextos pasados”, presupuestos en aquello que hablamos

<sup>2</sup> Véase al respecto los trabajos de Lord (2000), Gumperz (1991), Bauman y Briggs (1990), Sherzer (1987), Silverstein (1993) y Hymes (1976).

o actuamos. La contextualización es, por un lado, una estrategia de focalización en la memoria social que pone de relieve ciertos aspectos del pasado al tiempo que minimiza otros y, por el otro, un uso creativo del arte de investir las palabras con poder especial. Al “contar historias” el orador suspende las convenciones ordinarias y se enlaza en relaciones especiales con el oyente y con el lenguaje (Bauman, 1975). Esto es posible, siguiendo el argumento que iniciamos con Conner-ton, cuando la transmisión de las memorias se lleva a cabo en cierta clase de actividad comunicativa y recurrente (tradicción), que se puede usar una y otra vez sin caer necesariamente en la repetición.

Desde esta perspectiva, las memorias son a la vez presuposición selectiva de eventos del pasado e interpretación creativa desde contextos presentes. Ahora bien, estos procesos de presuposición/creación involucrados en los recuerdos adquieren los sentidos específicos que un grupo les imprime conforme su situación particular de formación, relaciones afectivas y dinámicas políticas (Appadurai, 1981; Davis, 1989; Olick, 1998; van Dyke y Alcock, 2003). David Berliner (2005), por ejemplo, propone un giro interesante sobre la práctica social de presuposición/creación en su trabajo sobre transmisión intergeneracional. Allí se pregunta cómo los jóvenes bulongic recuerdan un pasado preislámico que nunca han experimentado y que, en apariencia, tampoco ha sido transmitido por sus padres. En África poscolonial, en un contexto sociocultural en que los adultos se niegan, por distintas razones, a compartir sus conocimientos con las siguientes generaciones, los jóvenes producen sentido de continuidad presuponiendo no ya el contenido o la información vedados sino ciertas epistemologías del secreto.

En resumen, la memoria es una práctica social que involucra un arte particular que tiene que ver con los usos situados de la relación presuposición/creación para dar sentido a los procesos sociales en marcha. Pero, en este arte, la práctica de “traer el pasado al presente” no sólo da cuenta de cómo se recuerdan acontecimientos, fechas y contenidos, sino también, y principalmente, de cómo se recuerdan marcos heredados de interpretación. El arte de la memoria es, en última instancia, el de volver a transmitir de forma creativa representaciones culturales acerca de las experiencias heredadas de las generaciones pasadas (Middleton, 2002).

### *Las inscripciones de la memoria*

Las aproximaciones a la memoria como marco de interpretación no sólo han prestado atención a las

prácticas verbales. Dentro del repertorio de lugares sociales en los que se inscriben las claves para leer el pasado se han ido señalando tanto prácticas corporales no discursivas como sitios y objetos físicos. Halbwachs encontró que ciertos lugares físicos funcionan como mojones en los que se estructuran los marcos espaciales a partir de los cuales recordamos; Conner-ton subrayó la importancia de las ceremonias conmemorativas y los hábitos corporales en la transmisión de la memoria; la antropología lingüística se detuvo en la forma en que los gestos, los silencios y las miradas de los participantes, así como ciertas características físicas del contexto de ejecución, actualizan las conexiones con el pasado. Los grupos, en su permanente formación, van asociando sus memorias con ciertas prácticas corporales, con lugares específicos o con objetos (Csikszentmihalyi y Rochberg-Halton, 1981; Myers, 1991; Attfeld, 2000; Miller, 2001). Esta inscripción de la memoria en sitios diferentes también responde, como sostienen algunas investigaciones antropológicas recientes, al hecho de que no todas las experiencias y emociones del pasado—sobre todo cuando éstas han sido traumáticas—son fácilmente expresables a través del lenguaje (Rosaldo, 1984; Walker, 2003; Dwyer, 2009).

Sin embargo, ¿cómo sabemos cuándo un gesto, una montaña o un collar, por ejemplo, son huellas de la memoria social? En palabras de Elizabeth Jelin (2001), los soportes reconocidos de la memoria—ya sean monumentos, archivos u otros—no garantizan su evocación. Concordamos con esta autora al considerar que sólo en la medida en que éstos son motorizados en acciones orientadas a traer el pasado al escenario del drama presente estamos frente a prácticas de memoria. El desafío es, entonces, identificar dónde, cómo y cuándo se objetiva la memoria de formas significativas para los procesos de interacción social.

Con preguntas y perspectivas diferentes, una serie de autores ha reparado en el cuerpo como uno de los lugares sociales en los que se resguardan y disputan los sentidos de la memoria social (Boyarín, 1994; Csordas, 1994; Sullivan, 1995). La evocación del pasado puede emerger desde prácticas corporales imperceptibles y cotidianas, como la postura, los gestos, los comportamientos alimenticios o la vestimenta (Carsten y Hugh-Jones, 1995), o de otras más formales, como las secuencias rituales de libación (Abercrombie, 2006), la posesión de espíritus (Stoller, 1995; Lambek, 1998), las liturgias religiosas (Sullivan, 1995; Citro, 2009) o la danza (Buckland, 2001). En ocasiones la memoria corporal parece converger en la noción de *habitus* de Pierre Bourdieu (1997), aun cuando, en general, las prácticas sociales de la memoria tienen que

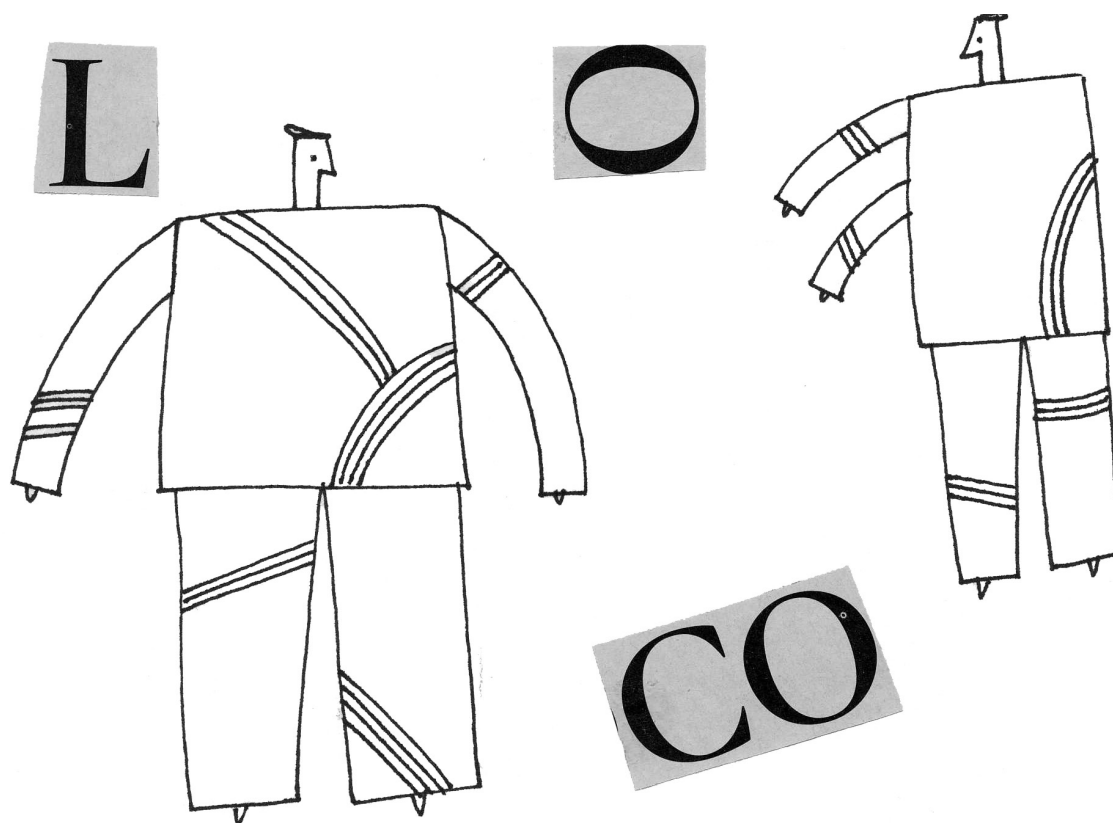
ver más con el énfasis de Connerton en el tomar conciencia, hacer real y sentir experiencias pasadas en el cuerpo, que con el carácter inconsciente del *habitus* (Lassiter, 2002).

En esta línea han ido cobrando importancia los trabajos sobre los procesos de subjetivación, los cuales estudian los modos diferenciales en que la memoria, puesta en acto en los cuerpos de los individuos, constituye la subjetividad, la idea de persona o el *self*. Laura Graham (1994), por ejemplo, relaciona las experiencias de subjetividad de los jóvenes xavante con la transmisión de memorias por medio de las “canciones soñadas”. Estas últimas, al ser cantadas y transmitidas, vinculan a los participantes con los cantores del pasado y, principalmente, con la memoria de los ancestros. Los iniciados xavante utilizan ciertos formatos comunes de canciones soñadas para entamar las experiencias y la creatividad individual con las trayectorias colectivas de su grupo de pertenencia.

En otra línea, el poder evocador de los sentidos corporales encuentra su ejemplo paradigmático en uno de los fragmentos más conocidos de la obra de

Marcel Proust (1998), aquel en donde el narrador rememora su infancia al comer una magdalena mojada en té. La asociación entre el sabor, el aroma y la textura de la magdalena con ese mismo estímulo experimentado en su infancia le permite evocar las sensaciones, los sentimientos y las experiencias vividos años atrás. Así, Ann Stoler y Karen Strassler (2000) se preguntan, a partir de su trabajo en Java, cómo las memorias sensoriales de cocinar, lavar y criar a los niños, evocan sensibilidades que no pueden ser igualmente transmitidas mediante prácticas discursivas.<sup>3</sup> Por último, con el cuerpo se evoca, pero también se crea, negocia, discute, impone y resiste. Las prácticas corporales más o menos ritualizadas pueden ser también una arena sensorial de contramemoria para los temas existenciales en curso y no resueltos en contextos donde la represión política y las luchas económicas continúan siendo preponderantes (Stoller, 1995).

La memoria también se inscribe en el paisaje. Las personas nos movemos en un medio espacial preconfigurado al que nuestra circulación también modifica (Grossberg, 1992). El rol de las experiencias



<sup>3</sup> La comida tiene un lugar importante en los estudios de las interacciones entre cuerpo y memoria (Sutton, 2001; Abercrombie, 2006).



espaciales en la disputa, legitimación y confirmación de las relaciones de poder fue largamente trabajado en las ciencias sociales (véase van Dyke y Alcock, 2003). Dentro de estos estudios más generales, algunos autores se preguntaron en específico por la vinculación entre memoria y lugar (Halbwachs, 2004a; Bachelard, 1964; de Certeau, 1984; Casey, 1987; Nora, 1989). Aun cuando los puntos de vista de estos autores son diferentes, todos concuerdan en que lugares, significados y memorias se conjugan para crear lo que algunos han llamado “sentido de lugar” (Feld y Basso, 1996). En el vocabulario de los marcos de interpretación, un sentido de lugar presupone y recrea la trama de asociaciones que se resguardaron en él como memorias. Desde un enfoque etnográfico se ha reparado tanto en las formas en que el mundo material provee un locus y un medio para la evocación de memorias (véase, Kirshenblatt-Gimblett, 1995 y Joyce, 2003, por ejemplo) como en las maneras en que las estrategias territoriales del presente se van incorporando a las memorias sociales (Rappaport, 1985).

Entre los autores interesados en la espacialización de las memorias (Kohn, 2002; Gordillo, 2006), algunos han trabajado específicamente con grupos sociales cuyas memorias fueron organizadas en contextos de desplazamiento. Estos recorridos, por lo general impuestos por estados coloniales o republicanos con políticas de expropiación de territorio, no sólo resguardan eventos y sitios geográficos de modos más o menos precisos, sino que también preservan los sentidos culturales que aquellos eventos y lugares tuvieron para los grupos sometidos. En esta línea de trabajo se han acuñado nociones como *memorias de marcha* (Rumsey y Weiner, 2001), *trayectorias* o *camino*s (Santo-Grano, 1998, 2006; Abercrombie, 2006). Las memorias sobre –y constituidas en– contextos de desplazamiento suelen centrarse en el movimiento, en la reestructuración de los grupos, en las relaciones de poder y, principalmente, en las conexiones culturalmente significativas con el espacio físico (Ramos, 2010).

Por último, y puesto que la memoria, en ocasiones, también habita en los objetos materiales, otros autores se preguntaron cómo las personas usamos los objetos para recordar, para olvidar o para distanciarnos de nuestros pasados. La mayoría de estos trabajos antropológicos, basándose en el modelo del intercambio de Marcel Mauss,<sup>4</sup> sostienen que la relación entre los objetos y la memoria no se limita a la mera repre-

sentación de lo sucedido. Los objetos intercambiados definen relaciones específicas con el pasado, y en ellas establecen conexiones, también particulares, entre las personas (Masquelier, 1997; Mines y Weiss, 1997). Dentro del mismo marco, otros autores invierten el argumento y se preguntan cómo las nociones culturales de intercambio y deuda, puestas en juego en la circulación de los objetos, son constitutivas de la memoria social y de las subjetividades (Küchler, 1987; Battaglia, 1992, 1993). Así, por ejemplo, Walter Melion y Susanne Küchler (1991), en un estudio etnográfico sobre los objetos de arte melanesios, sostienen que las prácticas de intercambio son constitutivas de la memoria social. En los rituales funerarios en los que se intercambian esculturas, las personas transmiten menos contenidos y eventos que el derecho mismo a su reproducción, es decir, a la producción de memoria social. Estos trabajos etnográficos sobre las memorias corporales, espaciales y sobre el intercambio de objetos permitieron que perspectivas culturalmente alternativas enriquecieran las aproximaciones más clásicas a la memoria.

### *¿Ontología u ontologías del recuerdo?*

Esta primera aproximación a la memoria, centrada en el papel de la herencia y la transmisión (tradicción), por un lado, y en la performatividad de la forma más que en el contenido (marco de interpretación), por otro, ha sido sensible a la diversidad sociocultural de los grupos y las personas. Si aceptamos la idea de que la memoria es un marco de interpretación sobre el pasado y el devenir de un grupo, debemos considerar también que existen modos diferentes de experimentar el tiempo, las relaciones con el pasado, la subjetividad que nos define como personas, el espacio físico y los vínculos entre todos ellos. La antropología se ha dedicado mucho al estudio de otras formas de definir las propiedades de lo que denominamos “realidad”, en las que anclamos nuestras formas de ser/estar en el mundo (véase, por ejemplo, Carneiro da Cunha y Viveiros de Castro, 1985; Ingold, 2000; Descola, 2003; Wright, 2008). Entender las epistemologías modernas como *una* ontología basada en la diferenciación y separación entre los ámbitos “naturales” y “culturales-sociales”, en concepciones como el tiempo lineal o el devenir como progreso, nos permite volver a recordar

---

<sup>4</sup> En su ensayo sobre el don, de 1924, Mauss explica el intercambio en sociedades no capitalistas a partir de las siguientes premisas: *a*) los aspectos simbólicos, morales y legales se encuentran interconectados en el objeto-regalo; *b*) dar es una relación entre grupos más que entre individuos, y *c*) el don y contra don crean o mantienen una relación social a partir de una triple obligación subyacente: dar, recibir y volver a dar (Mauss, 1991).

no sólo que existen *otras* ontologías, sino también que el pensamiento moderno, tal como se lo definió, es coyuntural e histórico (véase Latour, 2007). Recientemente, y desde tradiciones de trabajo muy diferentes, la antropología ha vuelto a situar en primer plano la diversidad de los modos de conocer, interpretar, definir y experimentar el ser persona, pariente, político, etcétera. Entre los trabajos orientados en esta dirección, podemos mencionar la compilación de Janet Carsten (2000) sobre los modos diversos de definir las herencias biológicas y las culturales en la constitución de los vínculos sociales, o el número de *World Anthropologies Network* compilado por Mario Blaser y Marisol de la Cadena (2008), sobre las formas “no modernas” de hacer y entender la política.

Para los estudios de memoria han sido un referente importante las etnografías clásicas sobre otras formas –diferentes de la “occidental”– de concebir el “tiempo”, la “herencia” o la “tradición”. Sin embargo, el tratamiento de estas ontologías como marcos alternativos para pensar sobre el pasado es una empresa más ambiciosa, que está aún en sus comienzos (Carneiro da Cunha, 2007). Al respecto, destacan las compilaciones recientes sobre las sociedades indígenas de las regiones de Australia y Macedonia (Rumsey y Weiner, 2001) y de la región amazónica (Fausto y Heckenberger, 2007). Con muy distintas preguntas y temas, ellos se han centrado en la producción de conocimiento indígena en relación con las prácticas específicas de recordar y olvidar. Estas aproximaciones a la memoria no sólo valoran los modos de conocer e interpretar que no han tenido acceso a los lugares de poder y redistribución, sino que también permiten pensar otras preguntas para obtener respuestas hasta entonces impensables. Los compromisos políticos de este particularismo con las demandas locales de los grupos subordinados y las ventajas teóricas de una renovada diversidad cultural en los marcos epistémicos de las ciencias sociales son indiscutibles e insoslayables. No obstante, un énfasis excesivo en la alteridad de los marcos puede resultar en una aproximación parcial a los procesos de recordar y olvidar.

Agrupamos los retos que esta perspectiva parece enfrentar en dos tipos de problemas. Uno de ellos, señalado por Johannes Fabian (1999), surge cuando la memoria pasa de ser una idea crítica a ser una concepción mecánica de sociedad y cultura dentro de un sistema o régimen. Agrega Fabian que, como resultado, el potencial creativo de la memoria, a menudo subversivo, deja de ser reconocido como un fenómeno, y, como concepto, la memoria se vuelve indistinguible de las nociones de identidad y cultura; un riesgo que puede emerger cuando los investigadores recurren al con-

cepto de cultura para dar coherencia a las prácticas de la memoria (Fabian, 1999; Hill, 1992). Para estos autores, el hecho de que la memoria deba entenderse culturalmente no niega su especificidad como práctica social diferente de la cultura y la identidad.

Otro tipo de desafíos a los que se enfrentan estas aproximaciones surge al poner en primer plano las diferencias y las herencias del pasado (tradiciones, costumbres, hábitos, contextos previos, conocimientos transmitidos). El riesgo de este énfasis consiste en perder de vista la frágil tensión entre lo universal y lo particular que atraviesa los procesos de memoria. Según John Comaroff y Jean Comaroff (1992), la memoria es una arena propicia para comprender la relación entre unidad y diversidad, entre fuerzas que concentran y fijan los significados del poder y contrafuerzas que los difuminan.

### **La fuente documental: la memoria, la historia y lo que “realmente sucedió”**

#### *La memoria como método de la antropología*

La memoria, entendida como la práctica de traer el pasado al presente, ha sido también incorporada como herramienta metodológica en las reconstrucciones históricas. Esta segunda aproximación reúne distintas discusiones en torno a la relación entre la memoria y la historia, y a la posibilidad de verosimilitud de la memoria para responder la pregunta sobre *qué sucedió realmente en el pasado*.

Estos estudios de memoria con anclaje metodológico se ubican de manera frecuente en el área interdisciplinaria entre la antropología y la historia. Desde la antropología boasiana de principios del siglo xx –preocupada por rescatar la información y los testimonios sobre el pasado de grupos “en peligro”– los recuerdos fueron una herramienta metodológica de acceso a la información. No obstante, estas descripciones de culturas recordadas –o como Roger Sanjek (1993) las llamó, “culturas de memoria”– y la mayor parte de la antropología británica y francesa ignoraron los procesos de cambio en las sociedades con las que trabajaban. Entre las décadas de los setenta y ochenta los antropólogos redefinieron el trabajo de campo como una “etnografía procesual” (Moore, 1987), entendida como la descripción de un momento local que tiene en cuenta su inmersión en una sociedad más amplia y en un tiempo particular. Desde el enfoque compilador de Boas sobre las memorias en peligro hasta la concepción más reciente de la antropología como “historia del presente” (Comaroff y Comaroff, 1992), la

memoria social fue utilizada como fuente de conocimiento. Sin embargo, la reflexión sobre estos usos metodológicos de la memoria fue reclamada hace poco tiempo por un área interdisciplinaria específica: la antropología histórica.

Desde esta perspectiva interdisciplinaria entre antropología e historia, y como resultado de sus trabajos en África, Jan Vansina publicó en 1968 un estudio acerca del valor histórico de las tradiciones orales. Su objetivo central era demostrar que las tradiciones orales son fuentes históricas, tal como lo es la documentación escrita de los archivos. El problema de fondo, entonces, reside en saber si la memoria está o no desprovista de veracidad, o si “dentro de ciertos límites” puede merecer cierto crédito. Al respecto, Vansina concluye que, puesto que toda síntesis histórica implica una interpretación de los datos y se funda sobre posibilidades, “el historiador de las tradiciones orales se halla exactamente al mismo nivel que los historiadores de las demás fuentes de la historia” (1968: 197). El grado de certeza –entendida por Vansina como acumulación de probabilidades pero nunca como “verdad absoluta”– que proporciona la memoria dependerá de la circunspección con la que se aplique el método histórico. Para este autor, el desconocimiento contextual es la causa principal de los problemas prácticos que la memoria oral suele plantear al historiador.

Aun cuando Vansina responde a los requerimientos de un método histórico “científico” y “objetivo” –en los que la memoria oral persiste aún como fuente de menor certeza que la documentación escrita– identifica y anticipa muchas de las discusiones actuales en torno a la verosimilitud de la memoria oral, en particular en su llamado de atención sobre la importancia de conocer en profundidad aquellos lugares sociales que una cultura vincula con las prácticas de recordar. Este aporte descansa, sobre todo, en los ejemplos tomados de sus trabajos etnográficos en África central. Algunos de ellos son: *a)* conocer las diferentes especializaciones, accesos o modos de distribuir el conocimiento sobre el pasado en una determinada cultura; *b)* conocer los géneros literarios y las formas institucionalizadas de su transmisión, y *c)* conocer los contextos de transmisión apropiados y las relaciones con las posibles audiencias. Éstos son algunos de los aspectos a los que Vansina comenzó a prestar atención y que serán luego tan importantes en los reclamos de verdad realizados en nombre de la memoria. Sin embargo, la centralidad que tiene para Vansina el método histórico, tal como los parámetros modernos lo definen, lo ha llevado a presuponer que la oralidad tiende a distorsionar el conocimiento sobre “lo que realmente sucedió”.

En 1976 se llevó a cabo el juicio por la posesión de la tierra que el Consejo Tribal Wampanoag de Mashpee entabló en la Corte Federal de Estados Unidos, y que devino un clásico de la antropología a partir de las reflexiones de James Clifford (1991). La discusión acerca del valor documental de las fuentes de conocimiento escritas y orales fue de nuevo puesta sobre la mesa. Clifford plantea que, al final del juicio, el archivo histórico escrito tuvo más peso como evidencia de lo que realmente sucedió en el pasado que la tradición oral, los recuerdos de los testigos y la práctica intersubjetiva del trabajo de campo antropológico. Los mashpee no pudieron dar cuenta de la vida tribal organizada que llevaron al menos desde los últimos 350 años porque no estaba documentada en fuentes escritas. La fuerte asociación entre la historia y los estándares de la prueba textual prevaleció en el veredicto final, aun cuando la evidencia de un archivo escrito pueda ser tan o más circunstancial y subjetiva que aquella proveniente de la memoria oral. La distinción entre las prácticas históricas y las etnográficas incluye, como las muñecas rusas, sus asociaciones de valor respectivas con la escritura y la oralidad, la literalidad y la inferencia metapragmática, la sincronía y la diacronía, la estructura y el cambio, el mito y la historia, o la memoria y la historia.

La reflexión antropológica sobre estas dicotomías encuentra un piso común de debate: la memoria heredada tiene su propia historia, así como la tradición influye en la construcción de los acontecimientos históricos (Sahlins, 1988). En torno a estas dos premisas, la antropología y la historia fueron gestando un campo interdisciplinar en el que la memoria social resultó ser clave en el diseño metodológico para conocer el pasado.

### *La historia de la memoria*

Después del trabajo pionero de Frances Yates (1966), otros autores se abocaron también a historizar los vínculos entre los sistemas o las teorías sobre la memoria y los órdenes históricos particulares (Carruthers, 1990; Coleman, 1992).

El historiador Patrick Hutton (1993) identificó dos tendencias entre quienes consideran que la memoria es un producto histórico y cambiante a través del tiempo. Una de estas tendencias considera que historizar la memoria es un proyecto de arqueología –en sentido foucaultiano–. El interés no está en lo que pueden haber significado las imágenes para quienes las crearon, sino en las formas en que fueron usadas por los grupos dominantes para afirmar su autoridad.



El énfasis, entonces, recae en las formas conmemorativas de la memoria. La segunda tendencia retoma a Giambattista Vico y entiende que la historia de la memoria debe encontrar sus materiales en las tradiciones orales que fueron por tanto tiempo dejadas a un lado. En antropología podemos encontrar también ambas orientaciones.

El proyecto arqueológico influye, por ejemplo, en trabajos como los de Susannah Radstone y Katharine Hodgkin (2006), y el de Michael Lambek (2006). Estos autores reconstruyeron la historia de las imágenes, analogías o formas de representar la memoria con el propósito de entender el tipo de conocimientos y de poder que, en tiempos y lugares específicos, caracterizan a un “régimen de memoria”.

Radstone y Hodgkin (2006) remiten a los regímenes contemporáneos de la memoria y plantean que la misma oposición conceptual entre memoria e historia es el resultado del sistema de poder y de conocimiento en el que hoy en día estamos inmersos. Es un presupuesto compartido que nuestra época se caracteriza por una *crisis de la memoria* –cuya contracara es la explosión de los estudios sobre ella–.<sup>5</sup> Según Pierre Nora, la proliferación de los lugares de memoria (*lieux de Mémoire*) es el resultado de un modo particular e histórico de autoconciencia, en la que no nos pensamos a nosotros mismos en función de la experiencia vivida en el entusiasmo de la tradición, sino a partir de una sensibilidad fundamentalmente histórica –una toma de conciencia del sí mismo sobre el signo de lo terminado (1989: 7).

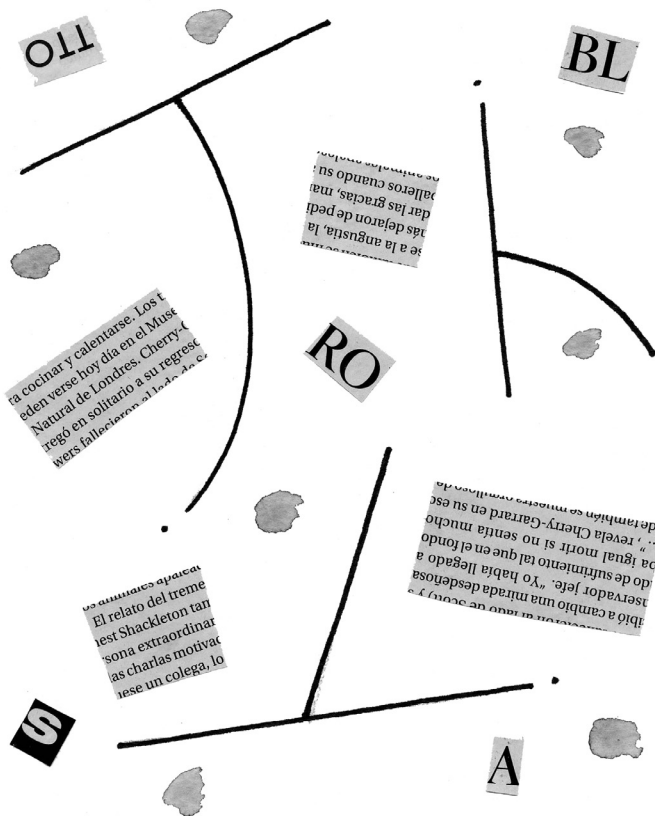
Lambek también busca pensar más allá de la modernidad, y lo hace en una cultura dentro de la cual lo moderno –entendido aquí como la división occidental entre memoria e historia– no se aplica. A partir de su conocimiento sobre la posesión de los espíritus en Madagascar, sugiere que el régimen occidental de la memoria no es universal y que es posible aprender mucho de otras formas de concebir la memoria al estudiar dominios distintos de éste. Su principal argumento es que la conceptualización de memoria e historia depende de la conceptualización cultural e histórica de persona. En una sociedad en la que la persona no se concibe desde un individualismo posesivo la memoria no es una “cosa”, y la división entre historia y memoria no tiene lugar. Para Lambek, la objetivación romántica de la memoria –como homogénea y continua– sigue la lógica occidental del individualismo posesivo. Las prácticas sakalava constituyen una alternativa al régimen occidental de subjetividad/memoria, pues no es el individuo quien posee memo-

ria, sino que ésta es una práctica relacional y compartida entre sujetos. En este sentido, es un desafío antropológico dar cuenta de los modos diversos e interrelacionados en que se articulan histórica y culturalmente las nociones de memoria, historia y subjetividad.

En la segunda tendencia podríamos incluir los trabajos que, enmarcados en una antropología histórica, se han interesado especialmente en reconstruir la historia de las memorias sociales de un grupo particular a través de diferentes contextos históricos. Los sitios en los que se inscribe la memoria (Melion y Küchler, 1991; Santos-Granero, 2006), los marcos de interpretación utilizados para pensar y dar sentido al pasado y las imágenes recordadas (Briones, 1988; Rappaport, 1990; Delrio, 2005b; Gordillo, 2006) van cambiando a lo largo del tiempo y en relación con las transformaciones de los espacios hegemónicos en los que estas memorias se reconstruyen. Las innovaciones históricas en la transmisión de las memorias en el devenir de un grupo es el tema de Thomas Abercrombie (2006) cuando, por ejemplo, compara los contenidos de las memorias rituales k’ulta antes y después de la represión de las rebeliones indígenas de 1780 en Bolivia. El autor subraya que, al ser otras las trayectorias sociales de quienes desde entonces custodian las memorias colectivas, los sentidos de estas últimas también se ven modificados. Al destacar que nuestros modos de recordar han ido cambiando a través del tiempo (Fentress y Wickham, 1992), se incorporó la historia de las memorias como “dato” en la reconstrucción de los procesos sociales de un grupo y sus relaciones con otros.

Ambas tendencias buscan contextualizar la relación entre memoria e historia y, en ello, también encuentran un camino posible para recuperar la tensión entre lo universal y lo particular, y para sortear los riesgos de una objetivación romántica y atemporal de las memorias de los grupos subalternos. Sin embargo, estas aproximaciones podrían tener asimismo sus propios problemas teóricos. Michel Trouillot (1995), en su reflexión sobre la producción de la historia, advierte acerca del exceso de constructivismo que haría de la historia un relato ficcional como cualquier otro sobre “lo que sucedió”. Para este autor, reconstruir la historia de las memorias es un proyecto de reconstrucción del pasado en la medida en que se responda al modo en que las narrativas sobre lo ocurrido son construidas desde o en relación con los procesos en los que las cosas *realmente* suceden.

<sup>5</sup> “Hablamos mucho de memoria porque poco queda de ella” (Nora, 1989: 7).



### La historia desde las memorias

Al mismo tiempo que la memoria –a partir del trabajo de Vansina– iba adquiriendo estatus de fuente para acceder a los acontecimientos históricos, la antropología histórica fue ampliando el enfoque etnográfico hacia las fuentes escritas de los archivos oficiales. Cuando estos documentos fragmentarios comenzaron a ser trabajados como memorias de otros tiempos y contextos, la percepción de la historia como una reconstrucción del pasado más fáctica y estable que la memoria fue cuestionada (Archibald, 1999).

La experiencia etnográfica de trabajar con memorias orales –prestando atención al contexto de su producción, a las audiencias diferenciadas, a los intereses políticos y a los significados culturales heredados– se desplazó al trabajo con las fuentes escritas y los documentos resguardados en archivos oficiales. Es decir que, frente a las crónicas, documentos legales, partes militares u otros documentos escritos, la historia etnográfica se pregunta por los contextos de producción de los sentidos históricos que emergen de las texturas culturales de una época y un lugar.<sup>6</sup> Como en general los archivos oficiales no suelen re-

presentar a las voces subalternas, también ha sido un problema general de la antropología histórica poder recuperar en los registros oficiales –u otros archivos del poder– las historias de las personas y los grupos que se encontraban en posiciones sociales subordinadas (véase Guha, 1983). En una dirección similar, la antropología también se ha preguntado por la constitución y las lógicas de selección y de organización de los archivos que resguardan las fuentes documentales de la historia (Trouillot, 1995; Catela y Jelin, 2002; Dirks, 2002). En un sentido más general, la aproximación antropológica a las fuentes tradicionales del conocimiento histórico es aquella que se pregunta, citando a John Comaroff y Jean Comaroff (1992), cómo etnografiar la imaginación histórica, esto es, cómo poner en contexto los fragmentos de los mundos humanos sin perder de vista los procesos hegemónicos en los que distintos actores disputan, en desigualdad de condiciones, las interpretaciones de los hechos.

La antropología histórica también se preguntó cómo las memorias operan como marcos de interpretación del pasado para los intelectuales locales (Gudeman y Rivera, 1990; Goodale, 2002; Salomon, 2002; Rappaport, 2004), quienes reflexionan y producen conocimientos conectando saberes heredados –orales y rituales– con asuntos de política pragmática. En esta línea de investigación, por ejemplo, las comunidades indígenas o campesinas pasaron a ser agentes activos en la producción de versiones sobre el pasado, o en la confección de archivos históricos locales.

El cambio más radical que estas aproximaciones instauraron fue reemplazar el interés en corregir las “distorsiones” producidas por la memoria social por el de entender estos errores aparentes, entendimiento que resulta cuando las memorias son contextualizadas y explicadas en proceso. Este cambio se produce cuando la memoria deja de ser sólo una fuente de conocimiento y pasa a ser también un objeto de reflexión en sí mismo. Sin embargo, aun si aceptamos que las memorias se “equivocan”, también es cierto que éstas se constituyen como tales a partir de su reclamo de verdad. Algunos autores (véase Fentress y Wickham, 1992) han planteado que más importante que el grado de verdad que tenga un recuerdo es si las personas creen que lo es y por qué, puesto que la memoria no sólo es una fuente de conocimiento, sino también un modo de experimentar el entorno. También sostienen que, en tanto material para la reflexión consciente, la memoria interpreta sus fantasmas y los utiliza como fuente de conocimiento.

<sup>6</sup> Sobre estas reflexiones véase Rappaport (2002), Abercrombie (2006) y Delrio (2005b).

## La política de la memoria: el pasado como arena de disputas

La memoria actualiza una forma –histórica y culturalmente situada– de conocer y dar sentido a las experiencias del pasado (marcos de interpretación); es una herramienta metodológica para reconstruir procesos históricos (fuente) y es entendida también, como profundizaremos ahora, como un factor de transformación y de lucha en las arenas donde se disputan sentidos de pertenencia, proyectos políticos y valoraciones de las diferencias.

Esta aproximación a la memoria ha enfatizado dos puntos centrales: por un lado, su poder constitutivo de los sentimientos de identidad (Brow, 1990; Casey, 2000; Pollak, 2006). Cuando recordamos nos presentamos a nosotros mismos como miembros de una comunidad de pertenencia. El modo en que ordenamos y estructuramos nuestras ideas en nuestros recuerdos y el modo en que transmitimos estos recuerdos a los demás revelan las articulaciones constitutivas de nuestra subjetividad, es decir, quiénes somos (Fentress y Wickham, 1992). Por otro lado, su poder transformador del espacio social. Las memorias son un rasgo prominente en la lucha hegemónica, puesto que las interpretaciones del pasado y los orígenes comunes son terreno de disputas entre los miembros de un grupo y de éstos con la sociedad mayor (Brow, 1990; Beckett, 1996).

Sin embargo, y tal como se ha resaltado en esta perspectiva, las personas no ejercen libremente el control sobre “sus” memorias, ni al definirse a sí mismos ni al proponer los cambios. En efecto, las formas y alcances en que usamos el pasado responden a nuestras particulares maneras de experimentar los procesos de dominación y subordinación en la totalidad de nuestra vida.<sup>7</sup>

Esta forma de entender la memoria, desde sus motivaciones, determinaciones, resultados y efectos, también tuvo un rol transformador en los estudios de memoria. Traer el pasado al presente ya no es sólo un tema de recuerdos y olvidos, sino que, en primer lugar, es una práctica política. Estas ideas, centrales en el estudio de los usos del pasado, han constituido un punto de partida –o piso común– en las maneras de entender los procesos de recordar y olvidar como tradiciones selectivas. El enfoque construccionista –o deconstruccionista– sobre las interpretaciones del pasado fue un llamado de atención sobre el hecho de que “la memoria es menos estable que los eventos

que recolecta, y el conocimiento de lo que pasó en el pasado está siempre sujeto a la retención subjetiva, la amnesia inocente y la reinterpretación tendenciosa” (Brow, 1990: 3). No obstante, esta tercera perspectiva también tiene sus riesgos y problemas. Por un lado, el énfasis excesivo en la invención de las memorias o en las determinaciones de los contextos actuales sobre los recuerdos suele quedar circunscrito al estudio del presente, negando a la memoria sus vínculos con el pasado. Por otro lado, y en estrecha relación con este riesgo, se encuentra el de incluir dentro del mismo concepto de memoria las trayectorias y los reclamos de quienes experimentan las relaciones de dominación y subordinación desde distintos lugares sociales.

### *El presentismo en la construcción del pasado*

El punto de vista de Bergson (2007) acerca de la naturaleza imaginaria de la memoria para constituir el presente ha devenido la premisa antropológica desde la cual se argumenta que, para controlar las formas de definirse en el presente, es necesario que las personas controlen las maneras en que se definen en el pasado.

Este giro en los estudios se afianza, en gran parte, a partir de la obra *La invención de la tradición*, de Eric Hobsbawm y Terence Ranger (2002 [1989]). “Uno de los mayores méritos del libro ha sido el de invertir la pregunta hasta entonces dominante –cómo el pasado se refleja en el presente para iniciar una reflexión sistemática acerca del cómo el presente organiza, construye, interpreta el pasado” (Briones, 1994: 101).

Las historias dominantes –y específicamente las oficiales de los Estados-nación– pasaron de ser monolíticas y objetivas a ser invenciones o mitos; esto es, comenzaron a ser entendidas como el resultado particular e ideológico del modo en que los bloques de poder fueron usando el pasado para autorizar y legitimar las estructuras sociales asimétricas, y para distribuir y controlar a los “otros internos” –ya sean éstos indígenas, inmigrantes, afrodescendientes, clases trabajadoras, campesinos, etcétera– dentro de los límites de un territorio nacional (Alonso, 1994). La idea de nación, en cuanto sistema oficial de memoria, es creada por medio de recuerdos y amnesias compartidos o mediante la organización continua de la inclusión/exclusión y de la apropiación/represión de las memorias de los grupos no dominantes (Balibar y

<sup>7</sup> Entendemos aquí hegemonía en el sentido gramsciano que Raymond Williams actualiza (1997).

Wallerstein, 1991; Guber, 1996; Briones, 1998; Lavabre, 1998; Olick, 1998).

En forma paralela, estas ideas se extendieron a los estudios de las políticas de identidad, tema central de la antropología en las décadas de los ochenta y noventa. La identidad, en efecto, se equiparó con las formas diversas y particulares de anclar el presente en un pasado viable. Al mismo tiempo, las narrativas históricas se volvieron sinónimo de representaciones de identidades culturales contingentes de las posiciones particulares en el presente (Bruner, 1986; Scott, 1991; Tonkin, 1992; Peacock y Holland, 1993). Esta perspectiva fue perdiendo el interés en las memorias como fuentes de acceso al pasado y devino material para el estudio exclusivo de las relaciones actuales.

La memoria es entendida entonces como un modo de construir el pasado, cuyo correlato son las condiciones y deseos de quienes producen textos históricos o memorias en el presente, y extensible a cualquier proceso de formación de grupo (Friedman, 1992). Desde el momento en que las motivaciones de este proceso de construcción del pasado emanen de un sujeto que habita un mundo social específico, esta perspectiva irá cristalizando la idea de que la memoria es una inscripción del presente en el pasado, pero por la misma razón que las historias dominantes perdían su privilegio de objetividad y su monopolio sobre la verdad, las historias subalternas vieron desautorizados sus reclamos sobre lo sucedido en el pasado y el potencial político de su crítica; la memoria había entrado al reino del mito (Friedman, 1992).

Al respecto, Olick y Robbins (1998) sintetizan el planteo de la línea más fuerte del "presentismo" como aquel que sostiene que las imágenes sobre lo sucedido, en cuanto recursos políticos, cambian en función de cómo los grupos sociales usan el pasado para sus fines presentes.

### *Las memorias sin poder*

Como ha señalado Foucault (1992), puesto que la memoria es un factor importante en la lucha por el poder, si uno controla la memoria de la gente controla también su devenir. Por consiguiente, prestar atención a las "historias de los vencidos" tiene sus implicaciones políticas y concretas. Si bien Halbwachs había señalado que existen tantas memorias como grupos en sociedad, fue Walter Benjamin (2008 [1940]), quien diferenció estas memorias y grupos, al sostener que la narrativa del pasado es constantemente escrita por los victoriosos, quienes silencian las memorias de los que no tienen poder.

Desde 1960, las teorías y los movimientos poscoloniales comenzaron a reclamar el pluralismo cultural para confrontar las narrativas históricas del canon oficial en nombre de los grupos oprimidos. Los historiadores orales (Thompson, 1988; Portelli, 1991) fueron quienes definieron explícitamente su empresa como una manera de devolverle a la gente su historia en sus propias palabras. Pero sus planteamientos, incluso revisitados por ellos mismos años después (Thompson, 1994), dieron lugar a un debate circular acerca de la posibilidad/imposibilidad de dar voz a los vencidos, y a una segunda discusión, también sin demasiadas salidas, acerca de los criterios de autenticidad y verosimilitud. Si seguimos esta lógica y consideramos que la historia contada, por ejemplo, por un indígena o por un campesino es más auténtica sólo porque es contada por un indígena o por un campesino caemos en una idea esencialista y demasiado simple de contramemoria. El concepto temprano de *memoria popular* (Popular Memory Group, 1982; Lipsitz, 1990) ha sido acuñado precisamente para contrarrestar estas tendencias y enmarcar el estudio sobre los recuerdos de los grupos subalternos en los procesos de lucha en los que están involucrados; en el espacio social donde lo oficial y lo no oficial se interpenetran. Desde esta perspectiva, algunos autores propusieron que la mutua referencialidad entre lo popular y lo oficial es tan intrínseca a las relaciones sociales que incluso cuando los historiadores orales tratan de rescatar e interpretar estas memorias también ellos inevitablemente las transforman (Leydesdorff, Passerini y Thompson, 1996).

En este contexto de discusiones, se ha señalado la necesidad de diferenciar los criterios teóricos con los que abordamos memorias subalternas y dominantes. Claudia Briones (1994) llama la atención sobre los problemas teóricos e ideológicos de aplicar el modelo de la invención a los procesos de construcción del pasado de los grupos subordinados, y establece que las teorías utilizadas no pueden ser similares, puesto que los efectos políticos de recordar y olvidar desde posiciones hegemónicas son distintos de los producidos desde posiciones subordinadas.

El acuerdo, entre varios antropólogos, sobre el hecho de que no todos los grupos tienen el mismo poder para "inventar la historia" fue originando teorías específicas para comprender el trabajo de la memoria en los grupos no dominantes. Estos últimos construyen su pasado dentro de contextos históricos específicos caracterizados por sistemas particulares de poder y autoridad, en los que sólo ciertas formas de herencia son estimadas como creíbles (Olwig, 1999).



La particularidad de las memorias sin poder puede resumirse en dos ejes de análisis, que es posible comprender como dos formas diferentes de acentuar el mismo presentismo. El primer eje, que podemos llamar el de la memoria-reacción, consiste en destacar el carácter instrumental de los usos del pasado para impugnar, responder, apropiarse o refractar las interpretaciones oficiales de la historia. Así, por ejemplo, Beckett (1996) explora las formas de contramemoria que los aborígenes australianos construyeron para mediar y evitar su incorporación a la “cultura blanca dominante”. Este autor examina las formas populares de la memoria que la gente crea en los medios urbanos, que no son poblados por seres del tiempo de los sueños sino por policías, maestros, jueces, trabajadores sociales y otros (véase Lattas, 1996). El contexto en el que emerge una memoria popular urbana no es el paisaje habitado por seres ancestrales, sino el espacio institucional y coercitivo en donde los indígenas urbanos viven sus vidas. El análisis de las técnicas, las prácticas estratégicas y los contextos en los que surgen las memorias populares se ha centrado, como las etnografías de Australia y Papúa Nueva Guinea, en el potencial de los recuerdos y olvidos para mediar y constituir, en reacción a historias opresivas, formas dignas “de vivir juntos” en el presente.

El segundo eje de análisis entiende la práctica de la memoria como constituida no sólo por experiencias profundas, sino también, y principalmente, por los campos hegemónicos y contemporáneos del acto de recordar (Briones, 1994; Gordillo, 2006). En este sentido, los trazos del presente en la memoria no resultan tanto –o sólo– de los modos instrumentales en que ésta es usada, sino de que la hegemonía cultural hace que ciertos lenguajes dominantes formen parte del “sentido común” entre los distintos grupos subordinados. Las memorias oficiales se reformulan y critican, pero también se internalizan. En esta dirección, distintos autores han puesto atención a las influencias de discursos estatales y globales en las prácticas de recordar para comprender mejor los procesos sociales contemporáneos (véase Landsman y Ciborski, 1992; Hill, 1992).

Ahora bien, en la misma empresa de desentrañar las particularidades de las memorias subalternas subyacen preguntas no menores en los estudios de memoria: ¿cómo es posible –porque seguimos creyendo que lo es– traer el pasado al presente cuando este último es tan omnisciente?, o mejor dicho, ¿cómo recuperar la frágil tensión entre los sentidos que las experiencias pasadas tuvieron y aquellos que adquieren hoy –ya sea por “necesidad” o “influencia”– en los contextos contemporáneos?, ¿cómo volver a explicar

el pasado en los usos presentes del recuerdo?, y finalmente, ¿cómo recuperar el potencial político y cognoscitivo de las “memorias sin poder” desde el lugar de la escucha y el diálogo crítico?

### Traer el pasado al presente

Tal como hemos visto, la antropología –en sus relaciones con otras ciencias afines– ha aportado sus propias definiciones y reflexiones al entendimiento de los procesos de memoria. Sin ser exhaustivo, este estado del arte sobre las distintas corrientes que tomaron el tema como objeto de reflexión tiene el propósito de poner sobre la mesa las distintas aristas que constituyen la práctica social de recordar y olvidar. La propuesta es, entonces, evaluar alcances y posibilidades de las diversas perspectivas para comenzar a pensar el hecho de traer el pasado al presente desde distintos niveles de análisis que se interpenetran aun cuando nuestros propósitos subrayen la producción de interpretaciones alternativas, los reclamos de verdad o las estrategias políticas. Cuando hablamos de memoria subordinada podríamos aventurarnos a sostener que ésta es la práctica social específica en la que el pasado es actualizado desde ciertos marcos socio-culturales y especializados de interpretación, para reclamar un mayor grado de verdad sobre lo que realmente sucedió, y en contextos hegemónicos donde no todas las interpretaciones y reclamos tienen igual poder para fijar sentidos. Sin embargo, cada una de estas afirmaciones introduce un campo determinado de discusiones en torno a diferentes tensiones: la puesta en valor *versus* la esencialización de ontologías diferentes; el potencial crítico *versus* la imposibilidad ficcional de acceder a “lo que realmente sucedió”, y el pasado autónomo *versus* el presentismo.

Ciertas lecturas recientes sobre los trabajos de Walter Benjamin, orientadas a discutir de maneras más o menos directas estas tensiones, resultan muy inspiradoras para comenzar a pensar el modo en que estos niveles de análisis se integran y determinan mutuamente (véase McCole, 1993; Wolin, 1994; Kohn, 2002). La noción de *imágenes verdaderas* como imágenes precisas del pasado y relativamente autónomas de las interpretaciones del presente sugiere pensar su transmisión como un potencial no tan maleable de *index* históricos: de eventos pero también de experiencias, de interpretaciones y/o de consejos acerca de cómo continuar el curso de la historia, que han sido resguardados en formas culturalmente significativas de expresión. Éstos no siempre se articulan en narrativas o tramas, o no siempre adquieren sentidos



políticos y vivenciales para las personas. Los *index* serían claves potenciales de interpretación, cuyos sentidos, en gran medida, responden y actualizan conocimientos heredados (ontologías, marcos de interpretación o tradiciones de lectura enmarcadas en una memoria de los ancestros); pero es el presente, entendido como un contexto específico de condicionamientos, intereses, motivaciones y proyectos políticos, el que operaría como el factor de *iluminación*. A partir de las experiencias del presente, aquellas imágenes del pasado devienen *index* de conexiones y asociaciones coyunturales y específicas. Las trayectorias concretas de las personas o los grupos moldean sus propios horizontes de visibilidad y, así, también las formas particulares en que fragmentos, relatos, hábitos, objetos o lugares hasta entonces separados comienzan a ser conectados –o reconectados– en tramas alternativas sobre el pasado. No todo es memoria en todo momento; con el paso del tiempo, la memoria incorpora los *index* de las nuevas generaciones.

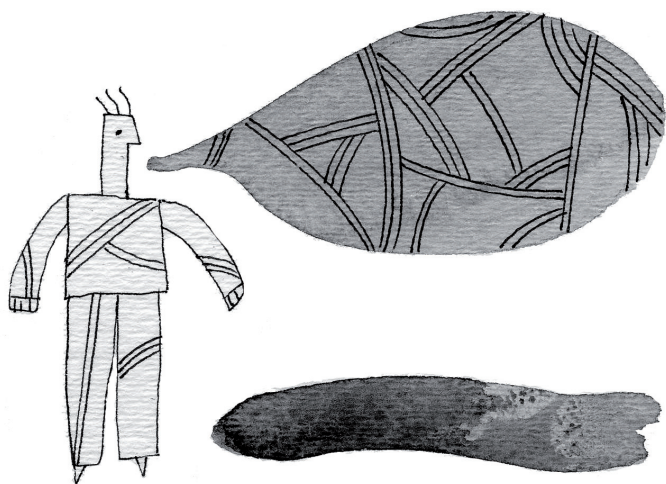
Estas líneas de lectura, brevemente descritas aquí, son sugerentes para repensar nuestras definiciones de memoria, en concreto cuando hablamos de memorias ancladas socioculturalmente en formas alternativas de entender el pasado, y resultantes de procesos de subordinación (represión, borramientos, imposiciones). Por un lado, las ontologías diferentes ya no serían constructos homogéneos y atemporales, sino actualizaciones heterogéneas e históricas. Los modos en que las memorias estructuran una visión del mundo no serían el producto de un conocimiento inerte, sino de trayectorias de personas y grupos de personas que se encuentran en determinados momentos de sus recorridos compartiendo experiencias heredadas de sus antepasados y vividas por ellos mismos. Aquello que comparten sería, entonces, un modo de *iluminar*

los detalles y experiencias del pasado y un campo de interlocución sobre los modos posibles de conectar, asociar y dar sentido a estas imágenes puestas en relieve. Así, los marcos de interpretación u ontologías alternativas constituyen un lugar desde el cual poner en tensión nuestros límites de lo pensable y orientar nuestros trabajos de reconstrucción del pasado hacia perspectivas menos etnocéntricas sobre la historia.

Por otro lado, la memoria deja de ser una construcción del presente –en el sentido de invención o ficción– en la medida en que los *index* o imágenes del pasado mantienen su autonomía y su precisión en relación con “lo que sucedió en el pasado”. Que estas imágenes (incluso transmitidas a través de los silencios) no siempre devengan *index* o que no en todas las épocas inspiren interpretaciones no impide que las mismas sigan siendo transmitidas con sus detalles y sentidos potenciales en formas diferentes de expresión. Paralelamente, y sin contradecir lo anterior, estas imágenes no son ajenas al presente, en tanto las conexiones y asociaciones en las que adquieren sentidos singulares responden a las experiencias que les prosiguieron y al contexto que las visualiza como integradas. En consecuencia, la empresa de reconstrucción del pasado, con el fin de acercarse a un mayor grado de verdad sobre lo ocurrido, no sólo es posible, sino también esperable.

Para terminar, el énfasis de los estudios sobre memoria en el pasado o en el presente no sería tanto una condición de la memoria como una elección orientada por nuestras preguntas. Mientras que un interés por contar lo que sucedió nos llevaría a comprender los marcos actuales de *iluminación* para develar los *index* que dan cuenta de eventos y experiencias previas, un interés en los procesos identitarios y de disputas hegemónicas del presente nos conduciría en camino inverso. Pero en ambos casos, y siguiendo a Walter Benjamin, partimos de un momento de articulación –una constelación pasado-presente– que el autor entiende como el momento político de la memoria. Esto es, cuando las imágenes heredadas –precisas, autónomas y verdaderas– se iluminan, conectan y articulan como memorias de una época y un grupo.

Sin cerrar ninguno de los debates presentados, considero que estas lecturas nos permiten empezar a incorporar los reclamos que algunos grupos y personas realizan en nombre de la memoria de sus ancestros. Reclamos de marcos de interpretación alternativos y de sus propias tradiciones epistemológicas de conocimiento, reclamos de verdad que desafían las imágenes dominantes sobre el pasado y reclamos de autonomía en las decisiones que involucran el curso de su historia.



## Bibliografía

- ABERCROMBIE, THOMAS  
2006 *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*, Instituto de Estudios Bolivianos, La Paz, 630 pp.
- ALONSO, ANA M.  
1994 "The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism and Ethnicity", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 23, pp. 379-405.
- APPADURAI, ARJUN  
1981 "The Past as a Scarce Resource", en *Man*, vol. 16, núm. 2, pp. 201-219.
- ARCHIBALD, ROBERT  
1999 *A Place to Remember: Using History to Build Community*, AltaMira Press, Walnut Creek, 224 pp.
- ATTFIELD, JUDITH  
2000 *Wild Things: The Material Culture of Everyday Lives*, Berg, Nueva York, 318 pp.
- BACHELARD, GASTÓN  
1964 *The Poetics of Space*, Beacon Press, Boston, 240 pp.
- BALIBAR, ETIENNE E IMMANUEL WALLERSTEIN  
1991 *Raza, nación y clase*, Instituto de Estudios Políticos para América Latina, Santander, 360 pp.
- BATTAGLIA, DEBBORA  
1992 "The Body in the Gift: Memory and Forgetting in Sabarl Mortuary Exchange", en *American Ethnologist*, vol. 19, núm. 1, pp. 3-18.  
1993 "At Play in the Fields (and Borders) of the Imaginary: Melanesian Transformations of Forgetting", en *Cultural Anthropology*, vol. 8, núm. 4, pp. 430-442.
- BAUMAN, RICHARD  
1975 "Verbal Art as Performance", en *American Anthropologist*, núm. 77, pp. 290-311.
- BAUMAN, RICHARD Y CHARLES BRIGGS  
1990 "Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 19, pp. 59-88.
- BECKETT, JEREMY  
1996 "Against Nostalgia: Place and Memory in Myles Lalor's 'Oral History'", en *Oceania*, vol. 66, núm. 4, pp. 312-327.
- BENJAMIN, WALTER  
2008 *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Ítaca, México, 118 pp. [1940].
- BERGSON, HENRI  
2007 *Matter and Memory*, Cosimo Publications, Nueva York, 368 pp. [1912].
- BERLINER, DAVID  
2005 "An 'Impossible' Transmission: Youth Religious Memories in Guinea-Conakry", en *American Ethnologist*, vol. 32, núm. 4, pp. 576-592.
- BLASER, MARIO Y MARISOL DE LA CADENA  
2008 "Introducción", en *World Anthropologies Network E-Journal*, núm. 4, pp. 3-9 <[http://www.ram-wan.net/documents/05\\_e\\_Journal/journal-4/introduccion.pdf](http://www.ram-wan.net/documents/05_e_Journal/journal-4/introduccion.pdf)>.
- BOURDIEU, PIERRE  
1997 *Razones prácticas*, Anagrama, Barcelona, 233 pp.
- BOYARIN, JONATHAN  
1994 *Remapping Memory: The Politics of TimeSpace*, University of Minnesota Press, Mineápolis, 281 pp.
- BRIONES, CLAUDIA  
1988 "Caciques y estancieros mapuche: Dos momentos y una historia", en *Actas del XLVI Congreso Internacional de Americanistas*, Ámsterdam, 8-12 de julio, pp. 1-25.  
1994 "Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos: Usos del pasado e invención de la tradición", en *Runa*, núm. 21, pp. 99-129.  
1998 *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Ediciones del Sol, Buenos Aires, 284 pp.
- BROW, JAMES  
1990 "Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past", en *Anthropological Quarterly*, vol. 63, núm. 1, pp. 1-6.
- BRUNER, EDWARD  
1986 "Ethnography as Narrative", en Victor Turner y Edward Bruner (comps.), *The Anthropology of Experience*, University of Chicago Press, Urbana, pp. 139-155.
- BUCKLAND, THERESA J.  
2001 "Dance, Authenticity and Cultural Memory: The Politics of Embodiment", en *Yearbook for Traditional Music*, núm. 33, pp. 1-16.
- CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA  
2007 "Foreword. Whose History and History for Whom?", en Carlos Fausto y Michael Heckenberger (eds.), *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives*, University Press of Florida, Gainesville, pp. xi-xiii.
- CARNEIRO DA CUNHA, MANUELA Y EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO  
1985 "Vinganca e temporalidade: os Tupinamba", en *Journal de la Société des Américanistes*, núm. 71, pp. 191-208.
- CARRUTHERS, MARY  
1990 *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 407 pp.
- CARSTEN, JANET (ED.)  
2000 *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge, 215 pp.
- CARSTEN, JANET Y STEPHEN HUGH-JONES  
1995 "Introduction: About the House. Levi-Strauss and Beyond", en Janet Carsten y Stephen Hugh-Jones (eds.), *About the House. Levi-Strauss and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-46.
- CASEY, EDWARD S.  
1987 "The Place of Space in The Birth of the Clinic", en *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 12, núm. 4, pp. 351-356.  
2000 *Remembering: A Phenomenological Study*, Indiana University Press, Indiana, 362 pp.
- CATELA, LUDMILA Y ELIZABETH JELIN (COMPS.)  
2002 *Los archivos de la represión: documentos, memoria y verdad*, Siglo XXI Editores, Madrid, 221 pp.
- CERTEAU, MICHEL DE  
1984 *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 229 pp.
- CITRO, SILVIA  
2009 *Cuerpos significantes: Travesías de una etnografía dialéctica*, Biblos, Buenos Aires, 351 pp.
- CLIFFORD, JAMES  
1991 "Identidad en Mashpee", en James Clifford, *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura*

- y arte en la perspectiva posmoderna, Gedisa, Barcelona, pp. 327-406.
- CLIMO, JACOB Y MARÍA CATTEL  
2002 "Introduction", en Jacob Climo y María Cattel (eds.), *Social Memory and History: Anthropological Perspectives*, AltaMira Press, Walnut Creek, pp. 1-37.
- COLEMAN, JANET  
1992 *Ancient and Medieval Memories*, Cambridge University Press, Cambridge, 646 pp.
- COMAROFF, JOHN Y JEAN COMAROFF  
1992 *Ethnography and the Historical Imagination*, Westview Press, Boulder, 352 pp.
- CONNERTON, PAUL  
1989 *How Societies Remember*, Cambridge University Press, Cambridge, 121 pp.
- CSIKSZENTMIHALYI, MIHAL  
Y EUGENE ROCHBERG-HALTON  
1981 *The Meaning of Things: Domestic Symbols and the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 304 pp.
- CSORDAS, THOMAS J. (ED.)  
1994 *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 308 pp.
- DAVIS, JOHN  
1989 "The Social Relations of the Production of History", en Elizabeth Tonkin, Mayron McDonald y Malcolm Chapman (eds.), *History and Ethnicity*, Routledge, Londres, pp. 104-120.
- DELRIO, WALTER  
2005a "Archivos y memorias subalternas", en *Cuadernos del Taller*, núm. 3, Universidad de Valparaíso, Viña del Mar, pp. 10-17.  
2005b *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 310 pp.
- DESCOLA, PHILIPPE  
2003 *Antropología de la naturaleza*, Lluvia, Lima, 91 pp.
- DIRKS, NICHOLAS  
2002 "Annals of the Archive: Ethnographic Notes on the Sources of History", en Brian Axel (ed.), *From the Margins: Historical Anthropology and its Futures*, Duke University Press, Durham, pp. 47-65.
- DWYER, LESLIE  
2009 "A Politics of Silences: Violence, Memory, and Treacherous Speech In Post-1965 Bali", en Kevin O'Neill y Alexander Hinton (eds.), *Genocide, Truth, Memory, and Representation*, Duke University Press, Durham y Londres, pp. 113-146.
- FABIAN, JOHANNES  
1999 "Remembering the Other: Knowledge and Recognition in the Exploration of Central Africa", en *Critical Inquiry*, vol. 26, núm. 1, pp. 49-69.
- FAUSTO, CARLOS  
Y MICHAEL HECKENBERGER (EDS.)  
2007 *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives*, University Press of Florida, Gainesville, 320 pp.
- FELD, STEVEN Y KEITH H. BASSO (EDS.)  
1996 *Senses of Place*, School of American Research Press, Santa Fe, 308 pp.
- FENTRESS, JAMES Y CHRIS WICKHAM  
1992 *Social Memory*, Blackwell, Oxford, 256 pp.
- FOLEY, JOHN MILES  
1995 *The Singer of Tales in Performance*, Indiana University Press, Bloomington, 256 pp.
- FOUCAULT, MICHEL  
1992 *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-textos, Valencia, 76 pp. [1971].
- FRIEDMAN, JONATHAN  
1992 "Myth, History, and Political Identity", en *Cultural Anthropology*, vol. 7, núm. 2, pp. 194-210.
- GOLLUSCIO, LUCÍA  
2006 *El pueblo Mapuche: Poéticas de pertenencia y devenir*, Biblos, Buenos Aires, 280 pp.
- GOODALE, MARK  
2002 "Legal Ethnohistory in Rural Bolivia: Documentary Culture and Social History in the norte de Potosí", en *Ethnohistory*, vol. 49, núm. 3, pp. 583-609.
- GORDILLO, GASTÓN  
2006 *En el Gran Chaco: Antropologías e historias*, Prometeo, Buenos Aires, 320 pp.
- GRAHAM, LAURA  
1994 "Dialogic Dreams: Creative Selves Coming into Life in the Flow of Time", en *American Ethnologist*, vol. 21, núm. 4, pp. 723-745.
- GROSSBERG, LAWRENCE  
1992 *We Gotta Get out of This Place. Popular Conservatism and Postmodern Culture*, Routledge, Nueva York, 436 pp.
- GUBER, ROSANA  
1996 "Las manos de la memoria", en *Desarrollo Económico*, vol. 6, núm. 141, pp. 423-442.
- GUDEMAN, STEPHEN Y ALBERTO RIVERA  
1990 *Conversations in Colombia. The Domestic Economy in Life and Text*, Cambridge University Press, Cambridge, 207 pp.
- GUHA, RENAJIT (ED.)  
1983 *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society*, Oxford University Press, Delhi, 248 pp.
- GUMPERZ, JOHN  
1991 "Contextualization and Understanding", en Alessandro Duranti y Charles Goodwin (eds.), *Rethinking Context. Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 229-252.
- HALBWACHS, MAURICE  
2004a *Los cuadros sociales de la memoria*, Anthropos, Barcelona, 300 pp. [1925].  
2004b *La memoria colectiva*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 192 pp. [1950].
- HILL, JONATHAN D.  
1992 "Contested Pasts and the Practice of Anthropology", en *American Anthropologist*, vol. 94, núm. 4, pp. 809-815.
- HOBBSBAWM, ERIC Y TERENCE RANGER (EDS.)  
2002 *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, 318 pp. [1989].
- HUTTON, PATRICK H.  
1993 *History as an Art of Memory*, University Press of New England, Hanover y Londres, 255 pp.
- HYMES, DELL  
1976 "La sociolingüística y la etnografía del habla", en Edwin Ardener (ed.), *Antropología social y lenguaje*, Paidós, Buenos Aires, pp. 115-152.
- INGOLD, TIM  
2000 *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, Londres, 480 pp.



- JELIN, ELIZABETH  
2001 *Los trabajos de la memoria*, Siglo XXI Editores, Madrid, 160 pp.
- JOYCE, ROSEMARY A.  
2003 "Concrete Memories: Fragments of the Past in the Classic Maya Present (500-1000 DC)", en Ruth van Dyke y Susan Alcock (eds.), *Archaeologies of Memory*, Blackwell, Oxford, pp. 104-126.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, BARBARA  
1995 "Theorizing Heritage", en *Ethnomusicology*, vol. 39, núm. 3, pp. 367-380.
- KOHN, EDUARDO  
2002 "Infidels, Virgins and the Black-Robed Priest: A Back Woods History of Ecuador's Montaña Region", en *Ethnohistory*, vol. 49, núm. 3, pp. 545-582.
- KÜCHLER, SUSANNE  
1987 "Malangan: Art and Memory in a Melanesian Society", en *Man* (New Series), vol. 22, núm. 2, pp. 238-255.
- LAMBEK, MICHAEL  
1998 "The Sakalava Poiesis of History: Realizing the Past Through Spirit Possession in Madagascar", en *American Ethnologist*, vol. 25, núm. 2, pp. 106-127.  
2006 "Memory in a Maussian Universe", en Susannah Radstone y Katharine Hodgkin (eds.), *Memory Cultures. Memory, Subjectivity and Recognition*, Routledge, New Brunswick, pp. 202-216.
- LANDSMAN, GAIL Y SARA CIBORSKI  
1992 "Representation and Politics: Contesting Histories of the Iroquois", en *Cultural Anthropology*, vol. 7, núm. 4, pp. 425-447.
- LASSITER, LUKE  
2002 "Kiowa: On Song and Memory", en Jacob Climo y María Cattel (eds.), *Social Memory and History: Anthropological Perspectives*, AltaMira Press, Walnut Creek, pp. 131-142.
- LATOUR, BRUNO  
2007 *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 224 pp.
- LATTAS, ANDREW  
1996 "Introduction: Mnemonic Regimes and Strategies of Subversion", en *Oceania*, vol. 66, núm. 4, pp. 257-265.
- LAVABRE, MARIE CLAIRE  
1998 "Maurice Halbwachs et la sociologie de la mémoire", en *Raison Présente*, núm. 128, pp. 47-56.
- LEYDESORFF, SELMA,  
LUISA PASSERINI Y PAUL THOMPSON  
1996 *Gender and Memory*, Oxford University Press, Oxford, 194 pp.
- LIPSITZ, GEORGE  
1990 *Time Passages: Collective Memory and American Popular Culture*, University of Minnesota Press, Mineápolis, 328 pp.
- LORD, ALBERT  
2000 *The Singer of Tales*, Harvard University Press, Cambridge, 599 pp. [1969].
- MASQUELIER, ADELINÉ  
1997 "Vectors of Witchcraft: Object Transactions and the Materialization of Memory in Niger", en *Anthropological Quarterly*, vol. 70, núm. 4, pp. 187-198.
- MAUSS, MARCEL  
1991 "Essai sur le Don. Forme et Raison de l'Echange dans les Sociétés Archaïques", en Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Presses Universitaires de France, París, pp. 145-171 [1923-1924].
- MCCOLE, JOHN  
1993 *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*, Cornell University Press, Londres, 352 pp.
- MELION, WALTER Y SUSANNE KÜCHLER  
1991 "Introduction: Memory, Cognition, and Image Production", en Susanne Küchler y Walter Melion (comps.), *Images of Memory. On Remembering and Representation*, Smithsonian Institution Press, Washington y Londres, pp. 1-46.
- MIDDLETON, DAVID  
2002 "Succession and Change in the Socio-Cultural Use of Memory: Building-In the Past in Communicative Action", en *Culture and Psychology*, vol. 8, núm. 1, pp. 79-95.
- MILLER, DANIEL  
2001 *Home Possessions: Material Culture Behind Closed Doors*, Berg, Nueva York, 256 pp.
- MINES, DIANE Y BRAD WEISS  
1997 "Materializations of Memory. The Substance of Remembering and Forgetting: Introduction", en *Anthropological Quarterly*, vol. 70, núm. 4, pp. 161-163.
- MOORE, SALLY F.  
1987 "Explaining the Present: Theoretical Dilemmas in Processual Ethnography", en *American Ethnologist*, vol. 14, núm. 4, pp. 727-736.
- MYERS, FRED  
1991 *Pintupi Country, Pintupi Self. Sentiment, Place, and Politics among Western Desert Aborigines*, Smithsonian Institution Press, Washington y Londres, 334 pp.
- NORA, PIERRE  
1989 "Between Memory and History: les Lieux de Mémoire", en *Representations*, núm. 26, pp. 7-25.
- OLICK, JEFFREY K.  
1998 "Memoria colectiva y diferenciación cronológica: historicidad y ámbito público", en *Ayer*, núm. 32, pp. 119-145.
- OLICK, JEFFREY K. (ED.)  
2003 *States of Memory: Continuities, Conflicts, and Transformations in National Retrospection*, Duke University Press, Durham, 368 pp.
- OLICK, JEFFREY Y JOYCE ROBBINS  
1998 "Social Memory Studies: From 'Collective Memory' to the Historical Sociology of Mnemonic Practices", en *Annual Review of Sociology*, núm. 24, pp. 105-140.
- OLWIG, KAREN  
1999 "The Burden of Heritage: Claiming a Place for a West Indian Culture", en *American Ethnologist*, vol. 26, núm. 2, pp. 370-388.
- PEACOCK, JAMES Y DOROTHY HOLLAND  
1993 "The Narrated Self: Life Stories in Process", en *Ethos*, vol. 21, núm. 4, pp. 367-383.
- POLLAK, MICHAEL  
2006 *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*, Ediciones Al Margen, La Plata, 117 pp.
- POPULAR MEMORY GROUP  
1982 "Popular Memory: Theory, Politics, Method", en Richard Johnson, et al., *Making Histories*.

- Studies in History Writing and Politics, University of Minnesota Press, Mineápolis, pp. 205-252.
- PORTELLI, ALESSANDRO  
1991 "Lo que hace diferente a la historia oral", en Dora Schwarzstein (comp.), *La historia oral*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, pp. 36-52.
- PROUST, MARCEL  
1998 *En busca del tiempo perdido. Del lado de Swann*, Alianza, Madrid, 259 pp. [1913].
- RADSTONE, SUSANNAH Y KATHARINE HODGKIN  
2006 "Regimes of Memory: an Introduction", en Susannah Radstone y Katharine Hodgkin (eds.), *Memory Cultures. Memory, Subjectivity and Recognition*, Routledge, New Brunswick, pp. 1-27.
- RAMOS, ANA  
2010 *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuche-tehuelche en contextos de desplazamiento*, Eudeba, Buenos Aires, 182 pp.
- RAPPAPORT, JOANNE  
1985 "History, Myth, and the Dynamics of Territorial Maintenance in Tierradentro, Colombia", en *American Ethnologist*, vol. 12, núm. 1, pp. 27-45.  
1990 *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia de Los Andes colombianos*, Universidad del Cauca, Popayán, 260 pp.  
2002 "Imagining Andean Colonial Culture", en *Ethnohistory*, vol. 49, núm. 3, pp. 687-701.  
2004 "Between Sovereignty and Culture: Who is an Indigenous Intellectual in Colombia?", en *International Review of Social History*, núm. 49, pp. 111-132.
- ROSALDO, RENATO  
1984 "Grief and a Headhunter's Rage: On the Cultural Force of Emotions", en Edward Bruner (ed.), *Play, Text, and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society*, American Ethnological Society, Washington, pp. 178-195.
- RUMSEY, ALAN Y JAMES F. WEINER (EDS.)  
2001 *Emplaced Mith. Space, Narrative, and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 281 pp.
- SAHLINS, MARSHALL  
1988 *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Gedisa, Barcelona, 163 pp.
- SALOMON, FRANK  
2002 "Un-Ethnic Ethnohistory: On Peruvian Peasant Historiography and Ideas of Autochthony", en *Ethnohistory*, vol. 49, núm. 3, pp. 475-506.
- SANJEK, ROGER  
1993 "Anthropology's Hidden Colonialism: Assistants and Their Ethnographers", en *Anthropology Today*, vol. 9, núm. 2, pp. 13-18.
- SANTOS-GRANERO, FERNANDO  
1998 "Writing History into the Landscape: Space, Myth, and Ritual in Contemporary Amazonia", en *American Ethnologist*, vol. 25, núm. 2, pp. 128-148.  
2006 "Paisajes sagrados arahuacos: Nociones indígenas del territorio en tiempos de cambio y modernidad", en *Revista Andina*, vol. 42, núm. 1, pp. 99-124.
- SCOTT, JEAN  
1991 "The Evidence of Experience", en *Critical Inquiry*, vol. 7, núm. 4, pp. 773-797.
- SHERZER, JOEL  
1987 "A Discourse-Centered Approach to Language and Culture", en *American Anthropologist*, núm. 89, pp. 285-309.
- SILVERSTEIN, MICHAEL  
1993 "Metapragmatic Discourse and Metapragmatic Function", en John Lucy (ed.), *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 33-58.
- STOLER, ANN L. Y KAREN STRASSLER  
2000 "Castings for the Colonial: Memory Work in 'New Order' Java", en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 42, núm. 1, pp. 4-48.
- STOLLER, PAUL  
1995 *Embodying Colonial Memories: Spirit Possession, Power and the Hauka in Africa*, Routledge, Nueva York, 238 pp.
- SULLIVAN, LAWRENCE E.  
1995 "Memory Distortion and Anamnesis: A View from the Human Sciences", en Daniel L. Schacter (ed.), *Memory Distortion: How Minds, Brains, and Societies Construct the Past*, Harvard University Press, Cambridge, pp. 386-400.
- SUTTON, DAVID  
2001 *Remembrance of Repasts: An Anthropology of Food and Memory*, Berg, Oxford, 192 pp.
- THOMPSON, PAUL  
1988 *La voz del pasado*, Alfons el Magnànim, Valencia, 384 pp. [1978].  
1994 "Believe it or Not; Rethinking the Historical Interpretation of Oral History", en Jaclyn Jeffrey y Glenace Edwall (eds.), *Memory and History. Essays on Recalling and Interpreting Experience*, University Press of America, Lanham, pp. 1-16.
- TONKIN, ELIZABETH  
1992 *Narrating our Past: The Social Construction of Oral History*, Cambridge University Press, Cambridge y Nueva York, 192 pp.
- TROUILLOT, MICHEL R.  
1995 *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston, 216 pp.
- VAN DYKE, RUTH Y SUSAN E. ALCOCK (EDS.)  
2003 *Archaeologies of Memory*, Blackwell, Oxford, 256 pp.
- VANSINA, JAN  
1968 *La tradición oral*, Labor, Barcelona, 224 pp.
- WALKER, JANET  
2003 "The Traumatic Paradox: Autobiographical Documentary and the Psychology of Memory", en Katharine Hodgkin y Susannah Radstone (eds.), *Contested Pasts. The Politics of Memory*, Routledge, Londres y Nueva York, pp. 104-119.
- WILLIAMS, RAYMOND  
1997 *Marxismo y literatura*, Península, Barcelona, 250 pp. [1977].
- WOLIN, RICHARD  
1994 *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*, University of California Press, Berkeley, 316 pp.
- WRIGHT, PABLO  
2008 *Ser-en-el-sueño: crónicas de historia y vida toba*, Biblos, Buenos Aires, 270 pp.
- YATES, FRANCES A.  
1966 *The Art of Memory*, University of Chicago Press, Urbana, 464 pp.