

Cuicuilco

Cuicuilco

Escuela Nacional de Antropología e Historia

revistacuicuilco.enah@inah.gob.mx

ISSN (Versión impresa): 0185-1659

MÉXICO

2006

Rossana Cassigoli Salamon

USOS DE LA MEMORIA: PRÁCTICAS CULTURALES Y PATRIMONIOS MUDOS

Cuicuilco, septiembre-diciembre, año/vol. 13, número 038

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Distrito Federal, México

pp. 133-151

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Universidad Autónoma del Estado de México

<http://redalyc.uaemex.mx>



USOS DE LA MEMORIA: PRÁCTICAS CULTURALES Y PATRIMONIOS MUDOS

Rossana Cassigoli Salamon
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN: *El presente artículo explora las nociones de patrimonio, memoria y prácticas culturales como conceptos hermenéuticos y epistémicos. Busca distinguirlos como escrituras diferenciadas de conocimiento y representación de la experiencia común. En la obra de Michel de Certeau, un elemento trascendental de pertenencia se afina en las prácticas, maneras de hacer que cobijan fragmentos de memoria mediante los cuales un patrimonio colectivo permanece irreducible. La heterogeneidad de las prácticas invocan prototipos culturales diferentes. Su teoría se arriesga en un territorio donde no hay discursos; lo descartado para fundar el campo científico se dispersa sin lenguaje bajo la forma de prácticas culturales cotidianas. Tal reflexión política o “politización de las pertenencias” atraviesa la obra de Michel de Certeau fundada en una “incredulidad de cara al orden dogmático” y firme creencia en la “libertad montaraz de las prácticas”.*

ABSTRACT: *The article hereby presented explores the ideas of patrimony, memory, and cultural practices as hermeneutic and epistemological concepts. He seeks to distinguish them as differentiated writings of knowledge and representation of common experience. In Michel de Certeau's work a transcendent element of belonging abides on practices and ways that shelter fragments of memory. Through these fragments a collective patrimony remains irreducible. Heterogeneity of practices invokes different cultural prototypes. His theory takes chances o a territory where speech is absent; the disregarded in order to establish the scientific field disperses it self without a language in the form of everyday cultural practices. Such a political reflection or “politization of belongings” goes through de Certeau's work founded in a non-credibility in the face of a dogmatic order and a strong belief in “the intractable freedom of practices”.*

PALABRAS CLAVE: *memoria, sentido común, prácticas culturales, maneras de hacer, Michel de Certeau, pertenencia, experiencia común, reflexión política*

KEY WORDS: *memory, common sense, cultural practices, ways of doing, belonging, common experience, Michel de Certeau, political reflection*

PREFACIO

La herencia francesa y los límites de la memoria

El interés explícito por la memoria y su crítica se despertó en particular en la obra de historiadores franceses.¹ Es una referencia pertinente si se cuenta con el origen jacobino del sentido moderno hacia lo patrimonial memorístico, así como la procedencia francesa de muchos valores centralistas ligados a los conceptos de nación y bien común. El antiguo régimen era fundamentalmente patrimonial; su legitimidad radicaba en la continuidad y por ello debía afirmar la grandeza de sus orígenes de forma constante [Leniaud, 1999:376].

La regeneración revolucionara privilegió, ya lo dice el término, tal regreso a los orígenes, pero concebido como expresión de la modernidad de las luces. La noción de “conmemorar” formó parte del programa revolucionario. Las investigaciones acerca del discurso e interpretaciones políticas de la Revolución a cargo de Mona Ozouf y François Furet instituyeron una tendencia historiográfica innovadora que socavó en lo progresivo los fundamentos de la historia francesa clásica.

Mona Ozouf, en específico, orientó la historia política de manera más profunda hacia fuentes y objetos culturales; dibujó un campo específico para una historia cultural de la Revolución Francesa donde más tarde convergieron los estudios de utopía política.² Es obra republicana la coherencia entre lo patrimonial y lo pedagógico, dialéctica inédita entre poder y saber [Genet-Delacroix, 1999:241].

Lo patrimonial se transfiere por entregas pedagógicas; en estrategias y discursos de este tipo habitan, a modo de fragmentos, disciplinas e ideologías múltiples. El concepto central, la palabra común de la Revolución, es “regeneración”.³ Y en una especie de colapso, hace tabla rasa [Leniaud, *op. cit.*:376]: el procedimiento revolucionario se funda en una selección que toma en cuenta sólo dos criterios esenciales: la calidad intrínseca de una obra y las necesidades de la instrucción pública. Florece así la iconografía de la ideología [Agulhon, 1999:136].

¹ La importante contribución de Mona Ozouf y Marcel Gauchet a los trabajos acerca de la Revolución Francesa y *Les Lieux de mémoire* revela la continuidad intelectual que dio lugar a consolidar en Francia una corriente histórica original, coherente y diversificada. Véase a Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos* [1995:47]. Antes, Maurice Halbwachs inauguró una sociología de la memoria, *Les cadres sociaux de la mémoire* [1995].

² Forma parte de la generación de historiadores de la cultura quienes fueron rechazados por la historiografía revolucionaria. Eran ajenos a las escuelas que se ocupaban tradicionalmente del tema de la Revolución. Véase a François Furet, “Histoire universitaire de la Révolution”, en *Dictionnaire critique de la Révolution française* [1988:979-997, en De Baecque, 1999:203].

³ Al respecto, Antoine de Baecque apunta: “Está en boca de todos en 1789, resume por sí sola el proyecto cultural de la revolución” [*op. cit.*:220].

Según Rioux, mediante la memoria la historia cultural se adhirió a *l'air du temps*. Subsiste sin embargo la idea de que historia y memoria se oponen, pues la historia es “pensamiento” del pasado y la memoria “rememoración” [1999:341 y s]. A la historia le corresponde el cuidado de regresar en el tiempo, “[...] *en dedans*, recuperar lo que ha quedado atrás, invocar la herencia de un paganismo imperturbable” [ibid.:343]. La memoria se inscribe en la misión de inscribir y subrayar, “[...] descifrar, burilar y contar, reflexionar y prever, para comprender mejor y dar a conocer un destino razonado” [ibid.].

La memoria no persigue la labor narrativa, argumentativa *a posteriori* y legitimadora de la historia, que por lo demás le permite acomodar los hechos. Anclada en la rememoración y la ensoñación, como intuyeron los clásicos, o en lo “creíble” y lo “memorable”, según la genial ilustración de Michel de Certeau [1996:121], la memoria se adscribe en su mayoría a la fenomenología del sentimiento activo, cuerpo de certezas y conocimientos.

Como la etnología en el pensamiento de Lévi-Strauss,⁴ la memoria trata de todo lo diferente a aquello “[...] que los hombres piensan habitualmente fijar en la piedra o el papel” [en De Certeau, 1993:204]. Se asume que la distinción entre materiales escritos o no escritos alude a modos distintos de relación con el saber, con lo que *se desea* saber, o bien con lo que *se ha* de saber.

Así la historia organiza sus datos “[...] en relación con las expresiones conscientes, la etnología en relación con las condiciones inconscientes de la vida social” [Levi-Strauss, 1958:33, en De Certeau, *op. cit.*:204]. Tales planteamientos ponen en jaque a la propia historia como construcción deductiva ulterior, axiomática y probativa. La memoria, el no lugar de la historia, irrumpe como figura del disenso, aquella que intercepta justo el carácter lineal de la narración positiva, punteando la cronología fáctica del discurso histórico con la irrupción de una heterogeneidad dispersiva e incontrolable de una inviolable particularidad.

La historia de la memoria, o de una teoría de la memoria desde la filosofía clásica hasta la filosofía histórica contemporánea, recorre un camino colmado de referencias heterogéneas. Los historiadores franceses al parecer fueron los primeros en interesarse en las armonías supuestamente antiguas. En los años setenta apareció *L'art de mémoire* de Yates,⁵ reflejo del imperio de una retromanía que Michel de Certeau definió como impacto de la “belleza de lo muerto” [1974:10-18]; un caos donde se lían biografías, historia oral que otorga la palabra a los

⁴ Una referencia acerca de este tema puede encontrarse en Rossana Cassigoli, “El mito de los orígenes: fundamento para una antropología de la memoria”, en *Historia y Grafía*, programa para el núm. 28 en 2007.

⁵ “Historia moderna de una memorización que tuvo el valor de pasaporte para muchos pioneros”, en Rioux, *La memoria colectiva* [*op. cit.*:345].

olvidados, y los valores del localismo. Tal idealismo naufragó en lo anecdótico a finales de los ochenta, explica Rioux.

La historia cultural de la memoria cambió el rumbo de forma plena cuando el mundo francés urbano e industrial venció en definitiva al mundo rural depositario de los ímpetus de la memoria. El mismo ocaso de los campesinos europeos demolió muy pronto los dispositivos de transmisión de la herencia en el amplio sentido del término; “[...] muros enteros de memorias sociales se derrumbaron” [Rioux, *op. cit.*:346]. Y desde entonces, “[...] una sociedad más borrosa, más fluida o más blanda cultiva lo efímero” [*ibid.*]. Este “muerto”, sin embargo “[...] no deja ningún reposo a la ciudad, asedia nuestros lugares” [*ibid.*].

La memoria colectiva que surgió en la obra de Maurice Halbwachs al servicio de un proyecto político emancipador⁶ se había convertido en principio en el concepto maestro para explicar la construcción de la verosimilitud del propio grupo.⁷ No obstante, la noción se tornó problemática con rapidez para la antropología e historia francesas. Se acabó por admitir que la historia presente hace compleja la constitución de memorias colectivas y también de la geografía material o mental que pueda corresponderles.

Lo que de forma maleable se definió como “memoria colectiva”, lo que subsistió del pasado en lo vivido, o lo que se hace con el pasado, se opuso casi textual a la memoria histórica, así como pueden oponerse la memoria afectiva y la memoria intelectual.

Les lieux de mémoire anunciaron la disolución de la memoria colectiva y el “excesivo gusto por las conmemoraciones” comenzó a ser visto como solapamiento de una espantosa realidad: un pasado del que sólo perduran símbolos extintos y un presente inseguro de su identidad. La publicación de *Les Lieux*, como se les llamó, correspondió al renacimiento imaginario de una realidad al borde de esfumarse, un impulso que anhela reencontrar la “irisación” de un mundo que se ha perdido. La memoria que ahí se concibe es la memoria “desaparecida”,⁸ de la cual

⁶ En 1925, Maurice Halbwachs escribió *Les cadres sociaux de la mémoire*; y en 1949, *La mémoire collective*.

⁷ La historia ha ofrecido una creación masiva de memorias y mitologías colectivas. Se escribe de hecho de esa manera, configurando monumentos y lugares topográficos (archivos, bibliotecas y museos), lugares monumentales (arquitecturas), lugares simbólicos (conmemoraciones, peregrinajes, aniversarios y emblemas) y lugares funcionales (manuales, autobiografías, asociaciones).

⁸ Las comillas quieren enfatizar el vocablo “desaparecido”, como nueva adquisición de lo político en su actual fase terrorista. También el trabajo, como el Estado, son “desaparecibles” de la vida social.

se habla mucho porque ya no existe; “una memoria cuyo atractivo nace como en la Dama de las Camelias, de la extenuación” [Augé, 1995:44].⁹

Toda la obra, observó Marc Augé, está marcada por “ese tono de nunca más” que ocasionó el desencantamiento del mundo [en Descombes, 1989]. La empresa colectiva bajo el mando de Pierre Nora no tenía sentido si no se llevaba a cabo desde lugares marcados de forma explícita por una voluntad de memoria.¹⁰ Dio en el blanco al mostrar que nuestra contemporaneidad doliente establece un enlace entre la pérdida de sentido de las instituciones y valores monumentales, y la voluntad de conservación.

SENTIDO COMÚN Y MEMORIA

Los vocablos “memoria”, “patrimonio” y “cultura”, se han impuesto como conjunto pedagógico¹¹ en los tiempos que corren, signados por el vaciamiento superlativo de universos simbólicos, su deslustre, ultimátum, languidecimiento interior. El “post” apuesta a deshechizar el mundo encantado¹² que evocaba e historiografiaba la antropología del siglo xx, colmado de inquietudes que se lanzaba a interpretar y conjurar. Al interior de un escenario idealizado la simbolización y ritualización de la vida cotidiana llevaban una existencia de prestigio, indispensables para crear relaciones estables entre congéneres y grupos.

Desde una perspectiva muy real dotaban a la vida en conjunto de un mínimo sentido social o *sentido común* concebido como sistema cultural [Geertz, 1994:95]. Dicho sentido funda un concepto preceptor para los más notables sistemas filosóficos modernos; y en particular, la noción de un *sentido común iletrado* constituye de forma presumible el sujeto temático de la filosofía del siglo xx. Como

⁹ Una expresión de Mona Ozouf, en una entrevista concedida a *Magazine Littéraire*, citada en Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos* [op. cit.].

¹⁰ Tales lugares de memoria fueron distinguidos como una suerte de “fuentes directas” que una sociedad produjo de forma voluntaria para ser conservadas, y que la crítica histórica distingue de las “fuentes indirectas” o testimonios, vestigios dejados por una época sin pensar en el futuro uso que los historiadores harían de ellos.

¹¹ Se trata de categorías de origen diverso que organizan y marcan los estudios acerca de las estrategias educativas relativas a las diferencias culturales y se arraigan en tradiciones históricas e ideológicas remotas. Éstas se apilan, a modo de fragmentos, en los discursos que analizan las relaciones de un sistema de educación con otras culturas. Véase a Michel de Certeau, “La asimilación conceptual”, en *La toma de la palabra y otros escritos políticos* [1995:193 y s].

¹² Vincent Descombes analiza el concepto weberiano “desencantamiento del mundo”: Tal desencantamiento fecunda la modernidad y luego le seguirá otro, la posmodernidad, la cual afectará los mitos escatológicos. Descombes observó que el desencantamiento weberiano tiene que ver menos con las relaciones entre los hombres y la naturaleza que con las relaciones de los hombres entre sí [en Augé, op. cit.:38].

categoría ontológica fundamental procede de la filosofía socrática y platónica. A la zaga, las averiguaciones en cuanto al lenguaje ordinario llevadas a cabo por Wittgenstein, Austin y Ryle, sumadas al auge de la fenomenología de la vida cotidiana en las obras de Husserl, Schut y Merleau-Ponty, anunciaron un interés vital por esclarecer la estructura del pensamiento mundano, habitual.

En el presente, los reinantes *hábitos nómadas del capital* [Bauman, 2004:100] arrasan con los medios y modos de vida, al tiempo que suprimen de la experiencia y conciencia contemporáneas la naturaleza antropológica con que las prácticas, encarnadas como *habitus* o costumbre, acostumbraron antaño mantenerse articuladas. Los lugares públicos o comunes cumplían la función cultural de formar o congregar una conciencia colectiva, ilusoria o no, de unas raíces compartidas y un tiempo *experiencial* realmente común [v. Giannini, 1987].

Su pérdida inclemente y el confinamiento al límite de las regiones comunitarias (en cuyos intersticios se fundaban las normas tácitas que emanaban de toda la sociedad) nos conduce a pensar ahora en las formas de supervivencia o memoria de aquel sentido común, en su existencia fragmentaria al interior del ambiente heterogéneo y pululante de las prácticas culturales contemporáneas.

En la práctica de tal sentido común, las complicidades del lenguaje y los sobreentendidos, además de los puntos de referencia del paisaje, permitían no sólo organizar y representar la experiencia en conjunto, como sugeriría una antropología pragmática, sino también percibir el perfume del alma gregaria tras el contacto que permite experimentar, a la par de lo societal, la comunidad. He aquí un mensaje del Hermes antropológico: sociedad primitiva, salvaje histórica y utópica, encarna un arquetipo cultural distinto que me interpela como conciencia y a continuación me suplica como ética disciplinaria.

El encargo o misión epistemológica es pensar la comunidad posible en lo interno de la comunidad imposible, sentencia inconsolable y paradójica develada por Maurice Blanchot.¹³

La circunstancia que reanima la pertinencia de esta *ratio* popular en el tiempo presente radica en el valor persistente y disidente de una memoria que impide el ocaso dominante del sentido común, por obra de una lógica absorta y entregada a sí misma: la modernidad violenta, excluyente¹⁴ e ilegal.

¹³ El sentido de la comunidad no sólo cuaja en su continencia, sino en su desmembramiento, su imposibilidad [Blanchot, 1983:57].

¹⁴ Me refiero a la condición paupérrima de enorme sufrimiento, causada especialmente por la pobreza; el individuo pobre por regla general es alejado y despreciado. Alberga el estigma "desafiliado" del individuo *par default*: situado en los confines, en una circunscripción negativa a causa de sus problemas, aflicciones y penurias, porque está privado de recursos, no posee ningún sustento, ni monetario, ni de amparo ni de reconocimiento social. Véase a

En contraste con una razón instrumental, depredadora y cosificadora de la existencia humana, emerge una razón o juicio práctico regido por un sentido común que se nutre ahora de múltiples combinaciones heterogéneas. Alberga un conocimiento decisivo para la producción sociocultural; refleja el obrar del *bricoleur*¹⁵ que reúne de forma creativa los deshechos, combinación y síntesis del arte del hacer y combate por vivir, politización fragmentaria de la experiencia.

La actualidad consigna un catálogo de investigaciones especializadas que suelen abarcar la crítica de la cultura (en cuyo ámbito se inscribe su propia crítica [v. Casullo, 1998], la historia cultural [v. Rioux, *op. cit.*:21] y las monografías nacionales y locales), movimientos culturales llamados “contrahegemónicos” y vanguardias,¹⁶ revisiones críticas de la historiografía o deconstrucción de los discursos colonialistas, y los estudios multidisciplinares contemporáneos de memoria e historia. Muchos de éstos, por lo demás, han emprendido el ejercicio de la interdisciplina sin método, lo cual ha propiciado un *eclecticismo movedizo* de una disciplina en otras presumiblemente afines.¹⁷

Cabe preguntar si las disciplinas originales en sus términos epistemológicos previos conservarían a pesar de tal circulación una suerte de definición esencial o “núcleo duro”, un rasgo de ingente especificidad que le permitiera continuar detentando la apelación de “disciplina”. Esta pregunta nos conduciría a la siguiente, acerca de los métodos de distinción entre los aspectos teóricos y prácticos de tal especificidad en el movimiento, la transfusión de los elementos plurales y a veces erráticos de las disertaciones multidisciplinares.

María Emilia Tijoux, “Diálogo con Robert Castel: la obscura perseverancia de la pobreza y el individuo *par default*”, en *Extremooccidente* [2002:14-18].

¹⁵ *Bricoleur* es un término de la lengua francesa que adquiere una importancia considerable en el pensamiento de Levi-Strauss en el sentido de pensar la historia y las prácticas culturales como discontinuidad. En las prácticas discursivas el hablante como *bricoleur* involucra complejas modalidades de creatividad. En *El pensamiento salvaje*, aparece asociado con el ingenio y creatividad artesanales a partir de lo preexistente o restos que fueron concebidos para otros propósitos.

¹⁶ Ricardo Piglia nos aclara el papel de las vanguardias como “[...] una respuesta política, específica, al liberalismo; una respuesta a la idea del consenso y al pacto como garantía del funcionamiento social, la noción de representación y de mayoría como forma de legitimidad. La crítica a la vanguardia que deriva obviamente del triunfo del liberalismo. Si hay un renacimiento del liberalismo hay crisis de la vanguardia y todos retroceden hacia el mercado y las instituciones establecidas” [2003].

¹⁷ Dilucidaciones acerca de la fenomenología de la memoria y el olvido que abrevan en fuentes cibernéticas, psicológicas, simbólicas y hermenéuticas, sin pasar por alto las históricas, antropológicas y filológicas. Están las fuentes bíblicas folklóricas, espirituales y esotéricas, las creaciones artísticas plásticas, musicales, dramáticas. Pueden producir extraordinarias mezcolanzas de muy diverso porte intelectual.

En cualquier caso, ¿expresarán tales erratismos que un “algo” se agita en la conciencia histórica frente a la desintegración del estado presente y aspiración de un mundo presunto?, ¿florecerá de la confusión emotivo-cognitiva un vislumbre que se encamine de forma instintiva al cuidado de los bienes elevados de la cultura humana? Al concebir también como cultura humana las portentosas creaciones que en sus múltiples formas materiales e impalpables (proferidas como discursos y mudas) constituyen en última instancia la mejor cosecha de lo habido, los frutos más nobles que ha dado la tierra cultivada en común, por la gracia y elegancia de la forma y bondad del contenido. Desde la modernidad el obrar humano se manifestó como cultura, realización efectiva de los supremos valores por medio del cuidado de los acervos más nobles.¹⁸

El trayecto teórico-práctico del concepto “memoria” ha modelado sus polise-mias y etimologías de usos históricos. El medioevo nos legó la expresión central *mémoire*, surgida en los primeros monumentos de la lengua en el siglo XI. En el siglo XIII, los célebres dominicos Alberto Magno y Tomás de Aquino confirmaron un sitio preponderante a la memoria como atributo del alma. Incorporaron a la retórica antigua agustiniana la crucial idea aristotélica de la distinción entre memoria (*mnemne*) y reminiscencia (*anamnesis*). Los griegos llamaron memoria a lo que permanece en esencia ininterrumpido. La reminiscencia, en cambio, designa un fenómeno de anamnesis, recordación de lo que se olvidó mediante un ejercicio de congregación interior.

Aristóteles y antes Platón habían ya concebido la memoria como un componente del alma que sólo se manifiesta en su aspecto sensible. El primero distinguió la memoria como mera facultad de preservar el pasado, de la reminiscencia o cualidad de volver a llamarlo de forma voluntaria. El Antiguo Testamento refrenda esta idea: todo conocimiento es anamnesis, cualquier verdadero aprendizaje es un esfuerzo por recordar lo que se olvidó [v. Yerushalmi, 1989]. Alberto, precursor de la melancolía del Renacimiento, recalcó la participación de la memoria en lo imaginativo, pues la fábula, lo maravilloso, las emociones que conducen a la metáfora (*mataphorica*) abrigan a la memoria. Pero es a su vez parte vital de la prudencia, vale decir de la sabiduría, imaginada como una mujer con tres ojos, capaz de ver las cosas pasadas, presentes y futuras. Alberto insistió en la necesidad del aprendizaje de la memoria. Como buen naturalista puso a la memoria en relación con los temperamentos; el más favorable a una buena memoria es la “melancolía seco-cálida”, la melancolía intelectual.

¹⁸ La esencia de la cultura implica que, en su calidad de cuidado, ésta cuide a su vez de sí misma, convirtiéndose entonces en política cultural. Véase a Martín Heidegger, “La época de la imagen del mundo” [1996].

Su discípulo, Tomas de Aquino, escribió igual que su maestro un comentario a *De memoria et reminiscencia* de Aristóteles y concluyó ciertas reglas mnemónicas: la memoria está ligada al cuerpo, la memoria es razón, la “meditación” preserva la memoria puesto que “el hábito es como la naturaleza”. La importancia de estas reglas se debe a la influencia que ejercieron durante siglos, en especial desde el xiv al xvii, en los teóricos de la memoria, los teólogos y artistas. En los inicios del siglo xvii, Vico escribió que los latinos llaman a la memoria *memoria* cuando ella custodia las percepciones de los sentidos y *reminiscencia*, cuando las restituye.

A fin de cuentas, ambas nociones distinguían la facultad gracias a la cual se crean las imágenes que los griegos llamaron *phantasia* y los latinos *imaginativa*. Lo que de forma ordinaria designamos *imaginare*, los latinos lo llamaron *memorare*. Por eso los griegos enseñaban en su mitología que las musas o virtudes de lo imaginativo son las hijas de la memoria. Los griegos constituyen una invocación forzosa en el tópico de la memoria y el olvido. Lo más notable fue la divinización de la memoria y la elaboración de una vasta mitología del recuerdo en la Grecia arcaica. Sus hallazgos en el arte de la memoria y su cultivo están en la base de todo el pensamiento de nuestra civilización [Le Goff, 1995:131-183].

El pensamiento atribuye por añadidura a la memoria un sentido alegórico, reaparece siempre metamorfoseada en el devenir humano, dotada de vigor intelectual y urgencia política. El fenómeno memoria-olvido, de manera profusa vuelto teoría, retorna de forma cíclica, como sentido común, transfigurado a cada época. La alegoría a su vez guarda relación con la metáfora, porque se instituye como un elemento dúctil capaz de acoplarse a distintos discursos y ámbitos.¹⁹ La *infinitud* de la alegoría es la que contribuye justo a imposibilitar toda síntesis totalizadora, toda narración exhaustiva o absorción total de una memoria o recuerdo [Derrida, 1998:25].

De modo que para los escolásticos la memoria encarnaba de forma primordial un sentimiento moral, un *sensus* interno. Desde las Luces fue considerada un baluarte del tradicionalismo normativo y la conservación. La modernidad, cuyo movimiento va contra cualquier primacía del pasado, nos ha impelido a buscar otro concepto de memoria en cuyos términos devendrá una categoría rival del *logos*.

Las tesis de Walter Benjamin acerca del término “historia”²⁰ constituyen una apertura y referencia obligada; la memoria deja de ser un sentimiento para instituirse como concepto hermenéutico consistente en sacar a la luz y brindar sen-

¹⁹ Se destacó su uso como mecanismo de argumentación: en la exégesis medieval, cuyo auge imperó en el siglo xvi, el efecto de la alegoría se apreciaba tanto en el autor que creaba como en el lector que interpretaba; era en sí misma el fundamento de toda interpretación textual bíblica o clásica.

²⁰ Son fragmentos póstumos que él mismo bautizó como tesis [Reyes, 2006:12].

tido a lo insignificante, por ejemplo a las víctimas.²¹ Lo anterior a reserva de ser también un concepto epistémico, pues produce conocimiento y una categoría ética relacionada de forma honda con la justicia. Auschwitz constituye por antonomasia una estación forzosa, zona gris que aquilata el estudio de la memoria como un proyecto del olvido.

MICHEL DE CERTEAU: LA MEMORIA O "REGIÓN SIN DISCURSO"

En el pensamiento *decertiano*, la teoría debe aventurarse en una región donde no hay discursos: "desnivelación repentina: falta el suelo del lenguaje verbal". [1996:71]. Foucault²² y Bourdieu²³ emplazaron su labor justo en este margen, al enunciar un discurso de prácticas no discursivas. Pero no fueron los primeros: al menos desde Kant, explicó De Certeau,²⁴ ninguna investigación teórica ha podido sustraerse de esclarecer su relación con esta actividad "muda", este "[...] *resto* inmenso constituido por lo que, de la experiencia humana, no ha sido domesticado ni simbolizado dentro del lenguaje" [*ibid.*].

Los procedimientos desprovistos de discurso se aglomeran y asientan en una región organizada por el pasado donde se les ha asignado el papel determinante para la teoría, de "reservas" salvajes para el conocimiento ilustrado. El arte, por ejemplo, es un conocimiento que opera fuera del discurso ilustrado y

²¹ Para mayor información véase a Manuel Reyes Mate en el *Primer Coloquio de Filosofía después de Auschwitz*, "Justicia y violencia, la experiencia hispanoamericana" [2006].

²² Según la concepción de Foucault el discurso es ideología [*ibid.*:51]. En el libro donde investiga la organización de las prácticas de la vigilancia decimonónica penitenciaria, escolar y médica, el autor multiplica las "palabras danzantes" que son "[...] aproximaciones sucesivas a un imposible nombre propio: dispositivos, instrumentaciones, técnicas, mecanismos, maquinarias". Plantea la dicotomía entre las 'ideologías' y los 'procedimientos'. Así, describe dos sistemas heterogéneos: por una parte las ventajas de una tecnología política del cuerpo acerca de la elaboración de un *corpus* doctrinal, 'instrumentalidad menor'; y por otra, en una serie de cuadros clínicos panópticos intenta nombrar y clasificar las reglas y condiciones generales que componen una microfísica del poder [*ibid.*:53-58].

²³ El posible lugar de encuentro entre el pensamiento de Bourdieu y el tópico de la memoria es ahí donde las prácticas que le interesaron son las no discursivas o inconscientes: el "arte" del hacer, los esquemas corporales, pequeños rituales, elecciones matrimoniales, estética, maneras caseras, estilos de cortejo, de humor o sensibilidad.

²⁴ En el pensamiento de Michel de Certeau son continuas las referencias a la obra de Kant, sobre todo a la relación entre el "arte de hacer" y la ciencia, o entre la técnica y la teoría. Kant se dirigía a una crítica del juicio, pues el arte es lo que va del gusto al juicio: "parámetro de un conocimiento práctico que desborda el conocimiento y tiene forma estética" [*ibid.*:82 y s]. El tránsito recíproco entre una "crítica del gusto" y una "metafísica de las costumbres" brinda un referente fundador moderno para estudiar la naturaleza estética, ética y práctica de la habilidad práctica cotidiana.

que le falta. Es una habilidad práctica que se adelanta, por su complejidad, a la ciencia ilustrada [*ibid.*].

Se trata de una región donde “pululan” experiencias que aún no hablan y poseen, entre otras formas, prácticas ordinarias tejidas por ardides tácticos en caminos sinuosos [Giard, 1996:xviii]. El fenómeno sin discurso es justo la memoria de ese “resto”, “la Antígona de lo inadmisibles en las jurisdicciones científicas”.²⁵ Hay una extraña disparidad, observó De Certeau, entre el tratamiento de las prácticas y los discursos: ahí donde las primeras registran una verdad del hacer, los otros descifran las “mentiras” del decir. En la creencia occidental, la propia práctica de la escritura implica una transferencia “fiel” del origen, es en sí misma un “cuerpo de verdad”. Por el contrario, la palabra proviene de la costumbre que “cambia la verdad en mentira”; es fábula. [1993:213].

¿Cuál es el lugar que concede el discurso al territorio de lo que pasa “sin pena ni gloria”²⁶ entre los límites de lo cotidiano y la rutina?, ¿cuál es el lugar que determina el discurso para el mundo de las “insignificancias” que ocultan los sentidos del trayecto cotidiano²⁷, colmado de un “valor” que hace resplandecer su “ser”? [Giannini, *op.cit.*:13].

Es preciso salvar de lo en apariencia insustancial el germen de su significado, que existe como un légame de experiencias sepultadas que se transfieren día a día de un sujeto a otro y que se deponen justo a causa de su carácter trivial. Constituyen memorias en esencial remotas que la conciencia individual no reconoce como suyas. Y sin embargo, “[...] operan al amparo de esa conciencia inadvertida y echan sus raíces hasta el fondo de ella” [*ibid.*:43].

Una clase de memoria muda, no articulada en discursos, se torna imperiosa e indispensable como escribió Steiner, a la gramática del ser [1992:18]. No vive ni trabaja para el pasado sino para el porvenir. El trabajo de la memoria no es cultivar la recordación, sino habitar el pasado *aquí*, en la responsabilidad presente y del presente. La apuesta de tal presentificación es pensar la memoria y la tradición como tareas por hacer, por inventar.

²⁵ Su olvido es “políticamente” necesario [*ibid.*:72].

²⁶ Este pasar es un fenómeno aparentemente anodino: “El término ‘pasar’ nos aproxima a lo cotidiano. Es ambiguo en cuanto a su referencia porque, por una parte, ‘pasa’ lo que repentinamente se instala en medio de la vida, lo que irrumpe en ella como novedad. Por otra parte significa lo fluyente, lo que en su transitoriedad, no deja huellas, al menos visibles” [Giannini, *op.cit.*:21].

²⁷ Escribió Paul Virilio en *La velocidad de la liberación*: “A pesar de la gran cuestión antropológica del nomadismo y del sedentarismo, que aclara el nacimiento de la Ciudad como forma política fundamental de la historia, es poca la comprensión del carácter vectorial de la especie trashumante que somos, de su coreografía. Entre lo subjetivo y lo objetivo no hay lugar, parece, para lo “trayectivo”, ese ser del movimiento sin el cual nunca accederemos a la comprensión profunda de los distintos regímenes de percepción del mundo” [1997:39-45].

Encarnan tales misiones un sentir “reminiscente” cuyo perfume poderoso nos alcanza, traspasa y arroja hacia el mañana. Esta memoria aparece siempre bajo la forma de una irrupción o discordia generadora y creativa en la fortaleza de lo fáctico: “Su extrañeza hace posible una ruptura de la ley del lugar. Una “jugada” salida de móviles e insondables secretos modifica el orden del instante, transformando su organización visible” [De Certeau, 1996:95].

La memoria adviene con el rostro de una sorpresa, de un secreto, como un vislumbre capaz de transfigurar la correlación de fuerzas del instante. Esta memoria se materializa en una idealización de alteridad radical, en un verdadero “acontecimiento”.²⁸ La existencia de esta memoria transcurre transpuesta, comparece de forma invariable desde otro lugar. Encarna en ésta la potencia utópica de la alteridad. La potencia de esta memoria, no obstante su cualidad esencial, es la de ser una autoridad más que un poder: es lo que “tomado” de la memoria colectiva o individual “autoriza” [*ibid.*:96]. Es en verdad un “arte de hacer”.²⁹

Recapitulando, el brío teorizador se halla en el filo del abismo cuando la teoría se arriesga en un territorio donde no hay discursos acerca del formidable e hipotético remanente de la experiencia humana: lo que llamamos cultura. La interpelación teórica no puede, sin embargo, ignorar su relación con lo que ha excluido de su campo para constituirlo. Aquello que la teoría ha descartado “hormiguea” mudo y sigiloso bajo una forma de prácticas *ordinarias*.

Lo suprimido es memoria confiada a la multiplicidad de la práctica, que justo encarna a este *resto* determinante. Al no hallarse atrapado por principio clasificador alguno, este exceso de la experiencia se vuelve entrópico y fustigador frente al conjunto del sistema que rige la vida cotidiana, de forma abismal liberalizado e individuado.

Una teoría de las prácticas culturales alberga de forma quimérica y asombrosa la contingencia de una soberanía existencial. Estaría tramitada por gestos de reflexión política o “politización de las pertenencias”, principios que atraviesan la obra de Michel de Certeau, fundada en una “incredulidad de cara al orden dogmático y

²⁸ En el pensamiento de Emmanuel Levinas, el único acontecimiento es el encuentro con “otro”, específicamente con un rostro (“epifanía del rostro”) [1995:201]. Coincide de algún modo con la distinción que llevó a cabo Walter Benjamin a propósito del “bárbaro civilizado”, en el sentido que este héroe de la modernidad que padece “embotamiento sensible” según la fórmula de Baudelaire, acumula vivencias pero carece de experiencia, ya que “[...] toda experiencia radica en una apertura hacia lo verdaderamente ajeno” [Argullol y Trías, 1993:47 y s].

²⁹ En el pensamiento de Michel de Certeau son continuas las referencias a la obra de Kant y a la relación entre el “arte de hacer” y la ciencia, o entre la técnica y la teoría. Kant se dirigía a una crítica del juicio, puesto que el arte es lo que va del gusto al juicio: “parámetro de un conocimiento práctico que desborda el conocimiento y tiene forma estética” [1996:82 y s].

firme creencia en la “libertad montaraz de las prácticas” [*ibid.*:xxiii]. Concuera con la vía de la “reflexión cotidiana”, intuida por Humberto Giannini, donde “[...] lo cotidiano es un modo de ser de un ser que viviendo se retira silenciosamente y día a día ahonda en sí mismo” [*op. cit.*:18]. Una trasgresión avisa la interrupción temporal de la rutina.

Bourdieu ejecuta un lenguaje diferente, de filiación sociológica, pero de igual forma referido a las prácticas culturales inscritas en el “hacer” cotidiano. Estas prácticas sustentan una “sociología reflexiva” encauzada a “[...] difundir medios de defensa contra la dominación simbólica” [1995:14]. Lo que interesa sobre todo a la antropología es que la teoría de este autor buscó suprimir la distancia que separa las “legalidades de la sociología” y las particularidades etnológicas, mediante un desplazamiento que encauzó el discurso hacia el *habitus*, desde los estudios etnológicos que examinan tales particularidades hasta una sociología que hace de ésta su teoría.

Las intuiciones puestas por Bourdieu en la figura del *habitus*, aun cuando fueron percibidas como novedad por la sociología, son antiguas al interior de la vocación y la literatura antropológicas. El tópico de lo doméstico, del espacio cotidiano, lo familiar y lo común e incluso las prácticas analógicas de orden natural, han estado presentes en la tradición antropológica desde sus inicios como vocación y disciplina formal.

La filosofía de lo cotidiano permanece unida a una fenomenología de la práctica entendida como práctica cultural, pues el hallazgo jubiloso del sentido de una razón práctica inversa de forma ontológica a una razón instrumental, apuesta al reencuentro de una *experiencia común*, en cuyo devenir coincidan los tiempos discordantes de nuestras coexistencias. Tal búsqueda de un “tiempo realmente común” [Giannini, *op. cit.*:13] se mueve gobernada por un interés emancipativo según el lenguaje de Habermas, “tarea política, social, urbanística” [*ibid.*:23].

En el idioma distintivo de la filosofía de la ciencia, Humberto Maturana abrazó una concepción antinstrumental de la experiencia humana:

Nosotros los seres humanos hemos creado muchas ideologías complejas que justifican la destrucción o la preservación del otro sobre fundamentos racionales; se ha dicho que somos animales éticos porque somos animales racionales. La ética surge de nuestra preocupación por el otro, no de nuestra sumisión al argumento racional, y nuestra preocupación por el otro es emocional, no racional. Es el amor la emoción que constituye la coexistencia social [1997:89].

Los procedimientos sin discurso se amontonan y empotran en una región instituida por el pasado. Señalábamos arriba que la teoría les asignó la función expresa de constituir “reservas salvajes” para el conocimiento ilustrado. Poco a poco se les otorgó un valor fronterizo. En los “talleres artesanales del incons-

ciente" reposa un conocimiento primordial y arcaico que se adelanta al discurso ilustrado, pero al cual le falta una cultura propia.

En virtud del propio progreso hemos visto desempatarse las artes o maneras de hacer por un lado, y las ciencias por el otro. El binomio tradicional teoría y práctica cede su lugar preponderante a la distinción entre prácticas articuladas por el discurso y prácticas que no lo están.

Las maneras de hacer poseen su historicidad. Desde Bacon, explicó De Certeau, se ha llevado a cabo un esfuerzo extraordinario por conquistar la grandiosa reserva de "artes" y "oficios" que maniobran al margen del discurso ilustrado. La condición de una "habilidad práctica" sin alocución ni escritura, se halla tramada de operatividades surtidas y salvajes decisivas para la producción sociocultural. Su proliferación no obedece a la ley del discurso, sino a la ley de la producción: "opone a la escritura científica su privilegio de organizar la producción" [1996:75]. Persiste un conocimiento experimental y maniobrero cuya lengua permanece inculta por escasez de palabras propias y abundancia de sinónimos.³⁰

La optimización técnica del siglo XIX confinó a las prácticas cotidianas en un lugar folclórico o dominio mudo: despojadas de su peroración de antaño, su crucial oralidad, en el futuro se verían expoliadas también de su lenguaje maniobrero. Sin embargo un "conocimiento" subsiste ahí, un "algo" al que falta soporte técnico. Autárquico,³¹ el vestigio destituido por la colonización tecnológica se acrecienta e instiga con potencia de memoria legendaria y activa de lo negado. Lo hace a diario en el resquicio de las prácticas culturales, que incluyen desde luego las científicas, políticas, domésticas, afectivas y atávicas.

Lo relevante es que este conocimiento no se conoce a sí mismo. Los sujetos no reflexionan la acción, sólo ocupan sin poseer su propia habilidad práctica. Lo saben en sus prácticas: acciones, conductas, maneras de hablar, caminar, leer, cocinar, ordenar, producir. Por medio de este regreso deconstructivo-reconstructivo, lo que tiene verdadera razón es lo que no se reflexiona ni se expresa de forma verbal, *lo que no se sabe y el infans* [*ibid.*:82], mientras que la conciencia ilustrada sólo es "lengua impropia" de aquel conocimiento" [*ibid.*].

Desde otro sesgo, el propio psicoanálisis freudiano proporcionó una concepción muy desarrollada en torno a la existencia de un conocimiento inconsciente: un inconsciente que en verdad sabe. El psicoanálisis acarrea las investigaciones etnológicas (ya inclinadas a una "exterioridad primitiva") hacia una "interioridad salvaje" de la vida occidental.

³⁰ Diderot en su *Enciclopedia*, ilustra De Certeau, advirtió que el mero cálculo por ejemplo, no alcanza sin el "quehacer" de una muy arcaica "matemática experimental y maniobrero" [*ibid.*:76].

³¹ Vocablo que utiliza Pierre Clastres para designar la condición esencial de la sociedad primitiva: la sociedad contra el Estado [1989].

Las maneras de hacer se introducen de manera masiva en las narraciones bajo susurros poéticos o trágicos de lo cotidiano. Encarnan fragmentos de “historias” que suministran las prácticas de cada día en el “joyero de una narratividad” [*ibid.*]. La propia narratividad se expone a la condición de residuo imposible de eliminar o por eliminar del discurso. Aun así es imposible pensar una teoría del relato separada de una teoría de las prácticas, pues ambas se condicionan y producen de forma recíproca.

En la obra de Michel de Certeau, un elemento trascendental y estratégico de pertenencia radica en las *prácticas*, maneras de hacer tradicionales y propias, que acaban por interpretar fragmentos de memoria mediante los cuales, ya se señaló, lo colectivo permanece irreducible. Apelan a un modelo cultural diferente. Es deseable una politización de la pertenencia donde la tradición aceptada, y esto es lo esencial, se transforme en historia por hacer. El carácter irreducible de los elementos activos de pertenencia se graba en los individuos: representan inmovilidades y fijaciones de tal irreductibilidad colectiva [1995:209].

De Certeau desplegó las formas en como la memoria impone a la “pertenencia”. Investigó las figuras más o menos veladas bajo las cuales los derechos colectivos afloran al interior de los aparatos que conciben la vida social en términos de entidades individuales. Las experiencias comunitarias se presentan en “nuestra escena” disfrazadas en el discurso social, representaciones incoherentes tras las cuales emerge lo “cultural” como traducciones que modulan en nuestro lenguaje, en metáforas y alegorías, un lenguaje diferente [*ibid.*:200].

Estas representaciones subrepticias encarnan, como se ha redundado, una memoria que se anuncia de forma visible en su calidad de método naturalizado para constituir conocimientos y certezas.

Coexisten dos paradigmas, explicó De Certeau: uno fundado en la prioridad de lo colectivo; otro en la primacía de lo individual [*ibid.*:199]. Hoy se nos dificulta ubicar en la lógica dominante de los derechos individuales uno propio de las colectividades. Cobra mucho sentido esta valoración en las sociedades contemporáneas. En las latinoamericanas, por ejemplo, las justas vindicaciones ecológicas asumen la forma de defensas universales de patrimonios naturales relativas a antiguos derechos colectivos, corresponden en esencia a amparos privados y muy definidos intereses particulares.³²

Las culturas minoritarias y emigrantes suelen filtrar los derechos colectivos en las administraciones jurídicas, económicas y escolares regidas por la paridad de derechos individuales. Así se manifiesta en el fondo de nuestras sociedades

³² En el sur de Chile pudientes inversionistas extranjeros y nacionales compran islas en el archipiélago de Chiloé, milenaria región mapuche y extensos bosques en la Araucanía para mantenerlos a salvo de la tala indiscriminada de las forestales.

la economía familiar y colectiva desalojada por un orden productivista e individualizado. En este sentido extranjeros, inmigrados y minoritarios, encarnan el retorno de nuestro propio inconsciente cohibido. Al rastrear las economías étnicas bajo el velo cultural, secuela de la objeción de nuestra historia, “[...] contamos con el primer medio para evaluar lo que está en juego” [*ibid.*:201].

Las “prácticas del espacio” revelan un modo específico de “maneras de hacer”, haciendo posible la apreciación y concepción de otra “espacialidad”, que a su vez remite a una experiencia antropológica de aprehensión poética y mítica del espacio, transformado en objeto de estudio. “Cuando se escapa a las totalizaciones imaginarias del ojo, hay una extrañeza de lo cotidiano que no sale a la superficie” [*ibid.*:105].

En esta arista donde se corta lo perceptible, De Certeau detecta prácticas ajenas al espacio geométrico y geográfico de las construcciones visuales, panorámicas o teóricas. Vislumbrará una ciudad “trashumante y metafórica” inspirada y construida por encima del “texto vivo de la ciudad planificada y legible”, y propondrá la vía de observar las prácticas microbianas, singulares y plurales que subsisten la degradación de la vida urbana y se fortifican en su expansiva ilegitimidad [*ibid.*].

En el inicio de este escrito se explican mejor dichas prácticas, esparcidas como “memorias”, que combinan rastros de un cuerpo social perdido al verse desgajadas del conjunto del cual formaban parte. Insinúan una alteridad cultural que se conserva obstinada, desbaratada y en apariencia emancipada de toda autoridad. Estas prácticas constituyen auténticos “desplazamientos” de costumbres que no se benefician ya de un lenguaje propio que las simbolice o congrege. “Están como dormidas, su sueño sin embargo sólo es aparente. Si se tocan, se desatan violencias imprevisibles” [*ibid.*:196].

Esta forma de pertenencia, inscrita en las prácticas sociales, trae al campo de lo conocido y controlado la fuerza transformadora de la irrupción. Lo notable es que estas costumbres esparcidas y tenaces representan lo que “[...] un grupo defiende de su relación presente con un patrimonio disperso” [*ibid.*:223] y de ahí emplazan la gestión de la convivencia como urgencia antropológica y política. Extranjeros, extraños, marginales y minoritarios, humanidad concreta a nuestro alcance que nos interpela, es la “otra” humanidad que mora en nuestras heredas epistemológicas. Alberga esta alteridad radical una descomunal mezcla de métodos de convivencia en lugares distintos. Por eso se vuelve anhelada una “politización de la pertenencia”, en cuyo cauce la aceptación *configurada* de la costumbre y la tradición se prefigure como historia por trazar e inventar.

BIBLIOGRAFÍA

Agulhon, Maurice

1999 “¿Marianne, objeto de cultura?”, en Rioux y Sirinelli, *Para una historia cultural*, México, Taurus Pensamiento.

Augé, Marc

1995 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, Gedisa.

Argullol, Rafael y Eugenio Trías

1993 *El cansancio de occidente*, México, Destino Ancora/Delfín.

Baumann, Zygmunt

2004 *La globalización: consecuencias humanas*, México, FCE.

Bourdieu, Pierre y Loic J. D. Wacquant

1995 *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo.

Blanchot, Maurice

1983 *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena.

Cassigoli, Rossana

2007 “El mito de los orígenes: fuente para una antropología de la memoria”, en *Historia y Grafía*, núm. 28, Universidad Iberoamericana.

Casullo, Nicolás

1998 *Modernidad y cultura crítica*, Buenos Aires, Paidós.

Clastres, Pierre

1989 “Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas”, en *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa.

De Baecque, Antoine

1999 “La Revolución Francesa: ¿Regenerar la cultura?”, en Rioux y Sirinelli, *Para una historia cultural*, México, Taurus Pensamiento.

De Certeau, Michel

1974 “L’opération historique”, en Le Goff y Nora, *Faire l’histoire*, París, Gallimard.

1993 *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana

1995 *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, México, Universidad Iberoamericana / Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.

1996 *La invención de lo cotidiano. 1: Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana / Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Derrida, Jacques

1998 *Memorias para Paul de Man*, Barcelona, Gedisa.

Decombes, Vincent

1989 *Philosophie par gros temps*, París, Minuit.

Eickhoff, Georg

1996 *La historia como arte de la memoria. Acosta vuelve de América*, Colección Historia y Grafía, México, Universidad Iberoamericana.

Genet-Delacroix, Marie-Claude

1999 “La riqueza de las Bellas Artes Republicanas”, en Rioux y Sirinelli, *Para una historia cultura*, México, Taurus Pensamiento.

Geertz, Clifford

1994 *Conocimiento local*, Barcelona, Paidós Básica.

Giannini, Humberto

1987 *La reflexión cotidiana: hacia una arqueología de la experiencia*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

Giard, Luce

1996 "Historia de una investigación", en De Certeau, Michel, *La invención de lo cotidiano. 1: Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Halbwachs, Maurice

1925 *Les cadres sociaux de la mémoire*, París, Alcán.

Heidegger, Martín

1996 "La época de la imagen del mundo", en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza.

Le Goff, Jacques

1995 *El orden de la memoria*, Barcelona, Paidós.

Leniaud, Jean-Michel

1999 "El patrimonio recuperado. El ejemplo de Saint-Denis", en Rioux y Sirinelli, *Para una historia cultural*, México, Taurus Pensamiento.

Levinas, Emmanuel

1995 *Totalidad e infinito*, Salamanca, España, Sígueme.

Mate, Reyes

2006 *Medianoche en la historia. Comentarios a la tesis de Walter Benjamín sobre el concepto de historia*, Madrid, Trotta.

Maturana, Humberto

1999 *Transformación en la convivencia*, Santiago de Chile, Dolmen.

Mendiola, Alfonso

1995 "Prólogo", en Rozat, Guy, *América, imperio del demonio*, Colección Historia y Grafía, México, Universidad Iberoamericana.

Ozouf, Mona y François Furet (dirs.)

1988 *Dictionnaire critique de la Révolution française*, París, Flammarion.

Piglia, Ricardo

2003 "Teoría del complot", en *Extremooccidente*, núm 2, año 1, Universidad ARCIS.

Reyes Mate, Manuel

2006 "Justicia y violencia, la experiencia hispanoamericana", en *Primer Coloquio de Filosofía después de Auschwitz*, Seminario de Filosofía después de Auschwitz, Facultad de Filosofía y Letras-FCPYS-FES Acatlán-UNAM/Universidad Iberoamericana/Ex Colegio de Medicina/Centro Histórico de la Ciudad de México, del 24 al 26 de octubre.

Rioux

1999 "La memoria colectiva", en Rioux y Sirinelli, *Para una historia cultural*, México, Taurus Pensamiento.

Rozat, Guy

1995 *América, imperio del demonio. Cuentos y recuentos*, México, Universidad Iberoamericana, Colección Historia y Grafía.

Steiner, George

1992 *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*, Barcelona, Gedisa.

Tijoux, María Emilia

2002 "Diálogo con Robert Castel: La obscura perseverancia de la pobreza y el individuo *par default*", en *Extremooccidente*.

Virilo, Paul

1997 *La velocidad de la liberación*, Buenos Aires, Manantial.

Yerushalmi, Loraux, Milner Mommsen y Vattimo

1989 *Los usos del olvido*, Argentina, Nueva Visión.