

Notas críticas

Artificios de eternidad. Memoria indígena

Sergio Pérez Cortez

TODAS LAS SOCIEDADES HUMANAS han debido hacer frente al problema de su continuidad, es decir, la transmisión de una generación a la siguiente, del conjunto de preceptos que consideran valiosos, y de la serie de habilidades con las que se apropian de su entorno. Las habilidades, desde luego, se transmiten mediante los procesos de trabajo. Pero los valores se constituyen en un mundo intangible, que sin embargo es inescapable porque ofrece al individuo una cadena de principios a los que no puede renunciar: ¿a quién se debe amar y a quién odiar?, ¿cuáles son las mujeres permitidas y cuáles las mujeres prohibidas?, ¿con quién puedo legítimamente casarme? El individuo interioriza en la memoria esos axiomas que debe revitalizar en diversos momentos de la vida para determinar su conducta y su autocomprensión. Aunque son premisas de identidad individual, esas directrices no son su obra. Ellas provienen de un orden que lo trasciende, por eso la obediencia a esos axiomas hace al individuo localizable como partícipe de un grupo, como uno más de sus engranes. De este modo, simultáneamente a la admisión de esos valores se precisa un “nosotros”, un horizonte de delimitación del grupo al que se pertenece. Puede argumentarse que a lo largo de la historia, la intensidad de la relación del “yo” al “nosotros” es cambiante,¹ pero en mayor o menor grado la memoria y la identidad colectiva e individualidad van unidas, porque el

¹ Un trabajo paradigmático es el de Norbert Elias, *The Society of Individuals*, Oxford, Basil Blackwell, 1991.

grupo asegura su continuidad al tiempo que produce una identidad para aquel que se reconoce como un "yo". Es así como esas culturas cumplen la función social de adaptar periódicamente a sus integrantes a las condiciones básicas y a los valores axiomáticos de la vida humana social.

Si el problema es común a todas las sociedades, en cambio los medios de que éstas disponen para resolverlo son diversos. Esto es particularmente relevante para aquellas sociedades completamente ágrafas o de bajos índices en la habilidad para leer y escribir. A decir verdad, tal ha sido la situación predominante, ya que comparada con la existencia de comunidades humanas, la escritura representa una invención reciente. En estas condiciones, el único soporte para la continuidad cultural del grupo ágrafo o poco alfabetizado se encuentra en la memoria de cada uno de sus participantes. A nuestra civilización, que conserva sus directrices básicas en millones de registros impresos o audiovisuales, le resulta difícil imaginar el papel desempeñado por la memoria en aquellas sociedades. Nuestro vocabulario de preservación del recuerdo, con sus términos "archivo", "registro", "biblioteca", "libro", evocan inevitablemente la conservación de un objeto físico, mientras que nada permite localizar el lugar intangible en que se conserva el saber en sociedades escasamente letradas,² de ahí que el libro comentado comparta con obras similares un considerable esfuerzo de reconstrucción deductiva. No debe entonces sorprender la atención extraordinaria que esas culturas prestaron a la memoria, esa facultad que permite a los seres humanos trascender sus diminutos límites en el espacio, convirtiéndolos en verdaderos gigantes en el tiempo. Ignoro si hubo un dios mesoamericano de la memoria, pero no sería extraño porque en la antigüedad ella fue, con frecuencia, deificada. Un catálogo de los nombres que recibió hasta bien entrada la Edad Media denota la afición de que se la rodeaba: "arca", "tesoro", "celda", "nido", "caverna".³ A la memoria se la encuentra mencionada en las tradiciones orales más antiguas conservadas, y se la encuentra también en las primeras reflexiones escritas acerca del alma humana, como en Alcmeón de Crotona, Parménides o Diógenes de Apolonia, todos ellos en el siglo v a.C., cuando se hacía de la memoria el resultado del movimiento de capas de aire, o la consecuencia de los humores calientes y fríos que los antiguos aseguraban que recorren el cuerpo.⁴

² Véase Eric Havelock, *Aux origines de la civilisation écrite en occident*, París, Francois Maspero, 1981, p. 7 y ss.

³ Para la concepción medieval de la memoria, véase Mary Carruthers, *The Book of Memory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

⁴ Para la historia de la memoria en la Grecia arcaica, véase Michele Simondon, *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du v s. avant J.-C.*, París, Les Belles Lettres, 1982.

El libro *Memoria indígena*, escrito por Enrique Florescano (México, Taurus, 1999), adopta esta perspectiva: el esfuerzo de las sociedades mesoamericanas por perseverar en su ser, por conjurar al olvido, y por asegurar la sobrevivencia espiritual del grupo. Es legítimo recurrir entonces a otras tradiciones que comparten ese propósito de rememoración para comprender aquellas culturas amerindias. Además, desde ahora se debe hacer énfasis en que ese gesto de apariencia simple, permite que viejos conocidos como el mito, el ritual o la arquitectura se presenten de diversa manera, considerados esta vez como dispositivos y prácticas de rememoración. Visto en conjunto, el libro se instala en la “memoria”, por la cual entiende una estrategia “inconsciente” (porque carece de estrategia), en la cual mediante determinados modos de fijación y evocación, sea por medios puramente verbales o asistidos por objetos físicos, se logra la conservación de determinados preceptos rectores. Las normas que rigen este arte de la memoria han sido descubiertas de manera independiente por diversos pueblos, en diferentes momentos.⁵ En buena parte, sus procedimientos son similares porque se basan en elementos básicos de esa extraña facultad humana. El libro del doctor Florescano comienza por reconocer, correctamente, que la estrategia contra el olvido es múltiple, porque la memoria en las culturas antiguas no se reducía a una serie de técnicas mnemónicas, sino que alcanzaba el rango de “institución” social, probablemente convertida en enseñanza explícita dentro de las escuelas (para la nobleza india en este caso).

El primer invitado es un viejo conocido: el mito. La razón de su preeminencia es explicable: en sociedades ágrafas o con un bajo índice de habilidades literarias, la palabra viva, efectivamente pronunciada y escuchada, es el principal vehículo de transmisión del saber. Dicho brevemente, una parte de la cultura descansa en una vibración de aire emitida por la boca, percibida por el oído, y conservada como un bien en el arca de la memoria. De ahí la importancia excepcional de la palabra que, en occidente, se mantuvo al menos hasta el final de la antigüedad clásica. Lo interesante es que desde la perspectiva adoptada ya no se busca detectar en el mito ni los signos de una religiosidad “primitiva”, ni los rastros de una mentalidad prelógica, ni la presencia oculta de un espíritu universal. Desde luego, el contenido del relato es sumamente variable, pero desde el punto de vista de su función en la reproducción social es, en todas partes, una cadena verbal sonora alimentada por la memoria. El mito es aquí considerado un dispositivo “didáctico”, cuya eficacia consiste en dar instrucción, en educar, en ofrecer una base de justificación y legi-

⁵ Un recorrido enciclopédico por las concepciones antiguas y medievales se encuentra en Janet Coleman, *Ancient and medieval memories*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

timación al orden cósmico y a la fundación de los reinos existentes. Por eso el autor insiste en que el relato cosmogónico, que ocupa el lugar principal de su análisis, tiene un carácter "político", destinado "a celebrar la aparición de los reinos y a legitimar el poder de las dinastías" (p. 67). Al caracterizar al mito de este modo se está haciendo, desde luego, una elección, que no excluye otras lecturas posibles. Es preciso reconocer que en sus mitos, la memoria antigua incluía muchas cosas más, y solía abarcar toda la vida afectiva y espiritual, incluyendo un conjunto de creencias religiosas o cosmológicas así como una doctrina de deberes éticos. Este carácter enciclopédico se percibe en la descripción del relato que ocupa la primera parte del libro: "El *Popol Vuh* es un compendio de diversas tradiciones, un recipiente de los antiguos mitos cosmogónicos entrelazados con nuevas formas de legitimar el poder, una mezcla de episodios legendarios combinados con crónicas históricas, un catálogo de ritos y fiestas populares" (p. 72).

La confluencia de esas tradiciones integra un saber que se transmite de la boca al oído (incluso si la escritura mesoamericana lo acompaña). Se le puede percibir desde la ilustración contenida en la portada del libro. Si se la observa con detalle, en ella resulta notable la cuidadosa atención y el intenso compromiso psicológico establecido entre el sacerdote-narrador y su público el cual, mediante el oído, sigue la serie de peripecias, desventuras y rencillas de esos héroes imposibles. Los actos de estos personajes desafían cualquier estructura lógica y todas las leyes físicas, pero les son permitidos por razones mnemotécnicas, debido a que el relato prefiere el asentimiento de la memoria a la comprensión del entendimiento.⁶ Observarán ustedes en la ilustración que nadie tiene en las manos un cuaderno de notas, de manera que no pueden conservar sino en la memoria el relato que reciben por medio del oído, sentido que, según Platón, moviliza las pasiones menos racionales del alma. No es exagerado hablar de pasión, porque desde Aristóteles, la antigüedad reconoció que, aunque proviene del estímulo de los sentidos, la memoria tiene una fuerte carga emocional. Y es por medios acústicos como esa narración se hace eficaz como empresa de instrucción y de seducción, y ella no es plenamente instructiva, si no es seductora.

La narración verbal del mito puede revestir un carácter ritual. Es probable que el mundo mesoamericano haya conocido normas explícitas para la correcta enunciación de un mito porque, como sabían los griegos, el final de un mito es su cabeza, y un mito no puede andar por el mundo sin cabeza.⁷ La naturaleza ritual del acto es importante porque en el esfuerzo por retener el

⁶ Véase Eric Havelock, *Preface to Plato*, Harvard, Harvard University Press, 1963.

⁷ Véase Luc Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, París, Francois Maspero, 1982.

contenido de largas y complejas narraciones, la memoria recibe agradecida todo aquello que le sirve de soporte, por ejemplo, los movimientos rítmicos de la voz y del cuerpo. Debido a ello, el rito puede reproducir el contenido del mito, algunas veces incluso sin el apoyo verbal. Mediante sus prescripciones minuciosas el ritual ofrece a la memoria un material adecuado y fidedigno, un universo simbólico ordenado, secuencial y repetitivo, en el que todos los sentidos informan al individuo acerca de su posición en el cosmos y, cuando se desenvuelve en grandes concentraciones humanas, también acerca de su posición en la escala social. Por su simple posición en el rito, el individuo reconoce quiénes son sus iguales, a quiénes debe sumisión, y lo insalvable que resultan tales diferencias sociales, información que debe haber sido insustituible en la jerarquizada comunidad mesoamericana.

Desde la perspectiva elegida, el ritual no es únicamente el acto maniaco y desesperado con el cual se intenta restaurar la continuidad de la vida. Su repetición obsesiva tiene un propósito inteligible: afianzar en la memoria algunos valores, convirtiendo lo que *es*, en lo que *debe ser*.⁸ Mediante la trama de significados reunidos en el ritual se ponen en contacto dos ordenes que parecen separadas: las normas éticas y jurídicas de la sociedad se relacionan con los estímulos emocionales más intensos. Realizando la unión de lo deseable con lo obligatorio, el ritual permite que las emociones básicas del impulso físico se ennoblezcan al entrar en contacto con los valores sociales y permite que éstos se cargen de emociones, abandonando su simple forma coercitiva. Por medio del ritual, el fastidio de la represión moral se convierte en el amor por la virtud. Lo mismo que la antigua retórica, el ritual es una empresa de persuasión cuya eficacia consiste en hacer deseable lo obligatorio, al grado de lograr convencer a algún guerrero de que vale la pena ser cortado en dos, con tal de participar de manera activa en el enfrentamiento entre fuerzas antagónicas, cuyo desenlace debía provocar la renovación del ciclo astral o agrario. Y como el ritual no es sólo repetitivo sino que se integra en un sistema, resulta un medio privilegiado para el desglose del tiempo. Por eso *Memoria indígena* muestra al calendario como un sistema ritual que unifica en un solo movimiento las necesidades de la vida económica, los mecanismos lúdicos de la fiesta popular y las obligatorias celebraciones políticas.⁹

⁸ Un tratamiento sistemático de esta cuestión se encuentra en Victor Turner, *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1980.

⁹ La historia del calendario ha sido objeto de diversos estudios, dos de los más recientes son: Francesco Maiello, *Histoire du calendrier*, París, Éditions du Seuil, 1996; Bridget Hennisch, *The Medieval Calendar Year*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1999.

El ritual se desenvuelve simultáneamente en la palabra, en el tiempo y el espacio. Las fuentes de la memoria no son pues únicamente acústicas, sino también visuales. Si en el mito el oído es el sentido dominante, en el ritual recibe el aporte del ojo, de la percepción espacial de los signos, emblemas y símbolos visuales. En el libro, ésta convicción se manifiesta en el tratamiento del espacio urbano como uno más de los dispositivos de recordación. Ello no hace sino retomar la experiencia de la antigüedad, la que reconoció que al lado de la memoria "para las palabras", había una memoria "de los lugares y de las imágenes".¹⁰ De hecho, todos los sistemas mnemónicos exitosos funcionan mediante la manipulación de imágenes visuales. El principio básico de la mnemónica es justamente que las imágenes visuales pueden ser asociadas de manera artificial en la mente. Los signos visuales tienen una fuerte tendencia a la mimesis, al aspecto "representativo", y es frecuente asistir a su reificación, puesto que son considerados fundamentos de una técnica de la imitación. Los signos verbales, por el contrario, parecen remitir a un orden y eficacia propios, de manera que se muestran aptos para producir su propia mitología y para alcanzar las capas elementales del alma individual. Ignoro si la cultura mesoamericana llegó a producir alguna elaboración conceptual del arte de la memoria, pero si no quedó rastro explícito, descubrió sus fundamentos de manera práctica. Un ejemplo ofrecido en *Memoria indígena* es la arquitectura del centro ceremonial de La Venta. En éste, para cumplir "con el propósito desmedido de hacer de esa ciudad el ejemplo del cosmos", se erigió en el corazón del conjunto una réplica de la Primera Montaña surgida el día inaugural del cosmos, frente a una gran plaza hundida que debía evocar las aguas contenidas del mar primordial. El individuo asistía a los primeros tres minutos del cosmos, en los que el orden sometió (temporalmente) al caos. Atribuir un simbolismo semejante a La Venta no resulta posible sino bajo la premisa de que ese espacio fue creado bajo una idea única, en un único aliento, como la traza de una catedral gótica. El término "ciudad" es equívoco, porque ella posee un solo principio rector. Así, del mismo modo que siglos más tarde el hombre del periodo gótico asistiría a presenciar en las catedrales europeas la grandeza de dios y el relato grabado en piedra de pasajes de la creación, el hombre mesoamericano presenciaba, en sus catedrales a cielo abierto, la imagen dramática de la tierra surgiendo de las aguas primigenias, el día inaugural del mundo.

En estos casos, la memoria en mesoamerica no era el registro pasivo de mensajes intemporales. En ese mundo, la memoria no era requerida únicamente para recuperar el pasado, sino para reactualizarlo, haciéndolo funcio-

¹⁰ El estudio clásico es Frances Yates, *L'art de la memoire*, Paris, Éditions Gallimard, 1975.

nal para el presente. En la antigüedad, la memoria tenía ese rol creativo. Este aspecto resulta difícil de comprender para una civilización que, como la nuestra, ha hecho de la memoria un archivo muerto, un dispendio del aparato psíquico útil sólo para melancólicos, erradicándola casi por completo de la educación, negándole cualquier creatividad. Durante la mayor parte de la historia intelectual en occidente, la situación era distinta, porque la memoria era el único medio de poner en contacto al individuo con el material que requería para cualquier nueva empresa.¹¹ Toda reformulación, toda renovación, así fuera incipiente, debía recurrir a la memoria, lo mismo que nosotros asistimos a bibliotecas, en busca de la experiencia valedera que no podía encontrarse sino en los mitos, los rituales y los espacios consagrados.

El privilegio de la memoria como soporte único, no pudo dejar de conmovirse con la aparición de la escritura. Como representación permanente del pensamiento humano mediante signos visibles, al largo plazo, la escritura se reveló el sustituto del receptáculo memorístico. Por eso, desde Platón, la escritura fue vista con sospecha como enemigo potencial de esa sabiduría encarnada en el saber tradicional.¹² Sin embargo, la relación primera entre la memoria y la escritura, estuvo lejos de ser sencilla.¹³ En el caso mesoamericano, debido a sus características técnicas, la escritura no podía suplantar a la voz viva y la memorización.¹⁴ Debió instalarse como un complemento, y un complemento cómplice. De acuerdo con el argumento contenido en *Memoria indígena*, el surgimiento de la escritura tuvo dos consecuencias: 1) Una parte de la tradición oral fue plasmada en signos visibles; 2) Pero debido a su origen y a sus características, la práctica de la escritura y su desciframiento se concentró en las clases dirigentes, ofreciéndoles la oportunidad adicional para manipular aquello que debía considerarse memorable. La escritura quedó así asociada al poder. Al funcionario de la palabra se agregó el funcionario de la escritura. Los procesos de desciframiento del texto, que son inseparables en la historia de la escritura, continuaron siendo

¹¹ En la antigua retórica, la memoria formaba parte de la composición, como parte de la actividad creadora. Véase, Quintiliano, *Institutio Oratoria*, Harvard, Loeb Classical Library, Harvard, University Press.

¹² La relación de Platón con la escritura ha sido objeto de intensos debates filosóficos. Una excelente visión de conjunto se encuentra en Giovanni Reale, *Toward a new interpretation of Plato*, Washington, The Catholic University of America Press, 1997.

¹³ Un bello intento de examinar la experiencia griega en este sentido se encuentra en Eric Havelock, *The muse learns to write*, Princeton, Yale University Press, 1986.

¹⁴ Dos libros importantes que estudian la naturaleza de los sistemas de escritura son, Ignace Gelb, *Historia de la escritura*, Madrid, Alianza Universidad, 1976; John deFrancis, *Visible Speech*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989.

el privilegio de un grupo, sin el menor ánimo de suplantar a los mecanismos acústicos y visuales de la memoria. Por eso, el primer copista y traductor del *Popol Vuh*, que a nuestros ojos es un libro, afirmó: “ésa es la doctrina que primero mamaban con la leche...y todos ellos casi la tienen de memoria” (citado p. 341, nota 72). En el largo proceso de recordación de esos grupos étnicos, la escritura tuvo un rol complementario. Ésto, que es verdadero a propósito de la escritura mesoamericana con su compleja base pictográfica, lo es también referido al alfabeto latino, porque en ausencia de un sistema masivo de alfabetización, el libro, más que un medio autónomo, se agregaba a los medios tradicionales de rememoración.¹⁵

No es propósito llevar el comentario más allá de la imagen que de la memoria se desprende en el libro comentado. Pero quizá para concluir es importante mencionar algunos aspectos que sobresalen en *Memoria indígena*. En el libro, la memoria es estudiada como una forma de obstinación del ser, en tanto fenómeno de la conciencia individual y colectiva. Para el individuo, la memoria es la facultad bienhechora que recoge esos fragmentos de vida que ya no están presentes, unificándolos en el enunciado de un “yo”, a pesar de las evidentes alteraciones físicas y mentales del individuo que así se enuncia. Nuestra civilización ha recluso a la memoria de manera casi exclusiva en esos ámbitos individuales. Es quizá debido a que, para muchos de nosotros, las fidelidades han cambiado. El apego expresado por la ideas de “nación” o “humanidad” como formas identificatorias puede conducir a muchos excesos, pero parece ser menos abarcante que los preceptos surgidos en las comunidades más tradicionales. Por eso conviene llamar la atención en la persistencia de esas memorias colectivas conservadas en diversos grupos étnicos en México. Naturalmente, la valoración que se haga de esa situación puede ser diversa, pero no hay duda de que exhibe una voluntad de seguir siendo, con las emociones intensas que está relacionada.

Al referirse a la memoria indígena, el libro apunta a un problema complejo que ha afectado a todas las sociedades humanas, el cual, por nuestras propias circunstancias, se ha hecho menos perceptible: por alguna razón, a los seres humanos los asedia el oscuro temor a ser olvidados. El escándalo consiste en que se es, se vive, y sin embargo la existencia se despliega en un tiempo que conduce inevitablemente a su extinción. Está en la naturaleza de

¹⁵ Pueden sugerirse algunos artículos que tratan acerca de esto: S. Pérez Cortés; “La voz, el murmullo y el silencio. De nuevo sobre la lectura silenciosa”, *Theoría*, núm. 4, febrero de 1997, pp. 77-100. S. Pérez Cortés, “El monje medieval ante su página. La relación de escritura”, *Historia y Grafía*, núm. 10, pp. 91-126. S. Pérez Cortés, “Cartas en la antigüedad, desde la Grecia clásica hasta San Jerónimo”, *Theoría*, núm. 7, diciembre de 1998, pp. 11-28.

los hombres ser finitos. A veces lamentan su situación, lo mismo que las piedras podrían quejarse de no ser viajeras. Aprecian a la memoria porque ella les permite plantarse en su ser, renegando de su finitud. Pero justo porque son finitos, tratan de persistir mediante diversos artificios de eternidad. Deben hacerlo de manera incesante, porque no se es "lo que fue y luego pasa" sino, literalmente hablando, se es "lo pasajero". Y decimos, para tranquilizar a nuestro ser, que es el tiempo el que transcurre. Pero en nuestros momentos lúcidos, irrumpe el mismo pensamiento resignado que anima el romance de Luis de Góngora: "Mas qué equivocado estoy, que corres, vue-las y ruedas; tú eres tiempo el que te quedas y yo soy el que me voy".

Recibido: junio de 2000.

Revisado: octubre de 2000.

Correspondencia: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa/
División de Ciencias Sociales y Humanidades/Departamento de Filosofía/
Av. Michoacán y la Purísima/Col. Vicentina/C.P. 09340/México, D.F./e-mail:
sepe@xanum.uam.mx