

Más allá de los confines de la oralidad: el valor de la memoria en el registro del patrimonio cultural inmaterial

Beyond the confines of orality: the value of memory in the recording of intangible cultural heritage

LUIS DÍAZ VIANA
(CSIC)

diaz@ile.csic.es

<https://orcid.org/0000-0002-9486-148X>

ABSTRACT: This paper aims to reflect on the criteria that give value to expressions of popular cultures linked –in some way– to oral tradition, so that they become susceptible to being recorded and preserved as part of the «Intangible Cultural Heritage». It is a fact that different cultural traditions define the world in different ways and at the same time determine what is beautiful or what is worth preserving as important. In this sense, it may seem that the process by which the type of literature and –in particular– printed matter considered as «popular» have gone from being disdained in their oralized version by many folklore collectors to awakening interest is due to a kind of «natural course» of things. Something that had to happen inevitably. As if technological innovations and the digitalization of a good part of the existing funds or the growing attention on the part of documentalists and librarians towards them were enough –in themselves– to explain such a change. And it is reviewed and argued here how a theoretical and methodological rethinking, interdisciplinary debate and continued research work have been what, beyond technology, is returning to us this valuable part of cultural memory.

KEYWORDS: Memory, cultural heritage.

RESUMEN: Este trabajo se propone reflexionar sobre los criterios con los que se confiere un valor a las expresiones de las culturas populares ligadas –de alguna forma– a la oralidad, de modo que se las convierte en susceptibles de registrarse y ser conservadas como parte del «Patrimonio Cultural Inmaterial». Pues es un hecho que las diferentes tradiciones culturales definen el mundo de maneras distintas y al mismo tiempo determinan lo que es hermoso o lo que vale la pena conservar como importante. En este sentido, puede parecer que el proceso por el cual el tipo de literaturas y –en concreto– impresos considerados como «populares» hayan pasado de ser desdeñados en su versión oralizada por muchos recolectores del folklore a despertar interés se debe a una especie de «curso natural» de las cosas. Algo que tenía que ocurrir inevitablemente. Como si las innovaciones tecnológicas y la digitalización de buena parte de los fondos existentes o la creciente atención por parte de documentalistas y bibliotecarios hacia ellos bastasen –por sí– para explicar semejante cambio. Y se revisa y sostiene aquí cómo un replanteamiento teórico y metodológico, el debate interdisciplinar y el trabajo de investigación continuado han sido lo que, más allá de la tecnología, nos está devolviendo esa parte tan valiosa de la memoria cultural.

PALABRAS CLAVE: Memoria, patrimonio cultural.

En anthropologie, traquer les situations de communication dans les textes constitue un projet des plus difficiles, non qu'il ne puisse se mener à terme, mais parce qu'il se heurte à une démarche employée depuis un siècle et demi la discipline: la négation des observés en tant qu'«interlocuteurs» (Chauvier, 2011: 29)

1. PREFACIO

Una de las últimas veces que coincidí –si bien telemáticamente– con los viejos compañeros del grupo/red de Lyra Minima fue en un evento, celebrado en el Instituto de Estudios Europeos de la Universidad de Valladolid, de larguísimo título y variado contenido: «Patrimonio Inmaterial y Literatura Popular entre Europa y América: El legado oral e impreso de los ciegos cantores y últimos juglares». Tal reunión científica tuvo lugar durante los días 10 y 11 de septiembre de 2020. Y aunque, por causa de la pandemia del COVID-19, este simposio de carácter internacional acabara teniendo un formato más virtual que presencial, algunos investigadores sí que pudimos compartir presencialmente viejas y nuevas reflexiones respecto al panorama actual del campo de la oralidad en conexión con el Patrimonio Cultural Inmaterial.

Uno de los asuntos que centró el debate sería el de la influencia de internet y los medios digitales, tanto en lo que toca a la transmisión como a la conservación de expresiones populares que habían venido –hasta ahora– circulando oralmente; o, para ser más exactos –y en referencia a la llamada Literatura de Cordel que constituía tema principal del encuentro– transmitiéndose entre lo oral, lo impreso, lo manuscrito y (más recientemente) a través de las grabaciones fonográficas o de la propia la digitalización.

Sin olvidarnos de otro tema, el de la «desmaterialización» de las culturas, tan característico del momento presente. Pues la aparición de los nuevos repositorios digitales es algo que, en el caso de los impresos populares a los cuales anteriormente me he referido, afectaría a la misma corporeidad de estos; a la evaporación de su dimensión iconográfica –y no digamos ya «táctil»–; o a la evanescencia progresiva de la memoria del marco de la performance oral y dramatizada en que tales producciones se difundían. Por ello, tiene tanta importancia el cómo se organiza cualquier archivo.

Y aprovecho para decir que lo que ya está hecho y andado al respecto por el equipo de Mariana Masera –quien también fue ponente en el simposio aludido–, desde el Laboratorio de Culturas e Impresos Populares Iberoamericanos (LACIPI) de la Universidad Nacional Autónoma de México, me parece absolutamente ejemplar.

Porque, a diferencia de otras colecciones de pliegos que –primeramente– se almacenan y, luego, si hay un poco de suerte y presupuesto, llegarán a digitalizarse, en el caso que comento lo que importa es la investigación continuada sobre lo catalogado. Condición ésta última verdaderamente fundamental. Puesto que no se trata de conservar unos materiales para que se exhiban como rareza pintoresquista o se «entierren» para ser admirados como reliquias, sino para seguir investigando constantemente sobre ellos mediante equipos académicos bien formados en un ámbito universitario internacional.

No se trata de la conservación o la defensa a ultranza de las tradiciones «porque lo son». El que reivindica para sí –y en abstracto– la «tradición» y se erige en su único o legítimo representante suele ser tonto o falsario. Y, a veces, las dos cosas. De lo que se trata es de otra cosa: de los caminos de lo oral; de la importancia de la memoria colectiva y su valor; del que le demos o no a ésta última en nuestra proyección como comunidades hacia el futuro.

2. VALOR Y TIEMPO EN EL REGISTRO DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL

Creo que debo explicar –en primer lugar– por qué el título de mi aportación incluye esa palabra y concepto de «valor». Como bien ha expresado David Graeber:

Muchos antropólogos sentimos que deberíamos contar con una teoría antropológica del valor; es decir, una teoría que busque comprender cómo las diferentes culturas definen el mundo de maneras radicalmente distintas (algo que los antropólogos siempre han sabido describir bien) y, al mismo tiempo, cómo definen lo que es hermoso, o lo que vale la pena, o lo que es importante. Con el objeto de ver de qué manera el significado, podría decirse, se convierte en deseo (Graeber, 2018: 31).

Y, en consecuencia, puede añadirse que cualquier ítem se recoge, a veces se compra, se colecciona, selecciona, guarda o preserva, estableciéndose –al hacerlo– una cierta jerarquía de lo valioso, de por qué es prioritario conservar esto y no aquello. Un criterio que siempre se ha aplicado es el del presunto valor material de lo que se almacena (de qué sustancia está hecho, cuál es su autor y antigüedad, etc.); pero ¿qué ocurre cuando lo que se ha de atesorar no tiene corporeidad ni viene avalado por el valor que puede conceder a cualquier expresión cultural el paso del tiempo, sino por la inmediatez, por su influencia en nuestra contemporaneidad?

Porque otro valor a tener en cuenta es el del tiempo. Y algo de ello jugó a la contra –en el caso de la conservación de los impresos populares de los siglos XIX y XX–, en este sentido: se hacían con el papel más barato y eran (además de muy cotidianos, humildes, «vulgares») demasiado recientes. Y es que las sucesivas legislaciones españolas sobre Patrimonio Cultural y Patrimonio Etnográfico exigían habitualmente –hasta pasados los años 50 y hasta entrados los 70– un siglo al menos de antigüedad para considerar cualquier expresión popular como «cultura tradicional» de valor etnográfico y/o cultural (Decreto de 12 de julio de 1953).

Pues, al final, ¿con qué ideas o formas de tiempo estamos tratando? Decía Julio Caro Baroja que «las gentes, por lo común, se han contentado con considerar al tiempo como algo que se mide o una figura mitológica» (Caro Baroja, 1965: 14). Y es bastante verdad. La historia se basó desde el principio en los documentos escritos disponibles, aunque no fuera esta su única fuente, como la perspectiva antropológica nos ha mostrado (Sahlins, 1983: 517-544). Y con ella nació el tiempo histórico, el tiempo de lo ya contado alguna vez o sobre el que existía algún testimonio. El tiempo mítico –que ya existía– es, como la propia etimología de la palabra «mito» denota, una forma de entender el pasado que tiene mucho que ver con el hecho de contar: es el mito lo que se cuenta desde no sabemos exactamente cuándo y se sigue contando en el presente. El testimonio escrito puede casi siempre fecharse con cierta exactitud; el mítico –por naturaleza– es atemporal, tanto en lo que se cuenta como en el momento en que se vuelve testimonial, especialmente si su transmisión (como suele suceder) es o ha sido oral. Pero, en todo caso, «el testimonio traslada las cosas vistas a las cosas dichas» y, en consecuencia, «tiene una enorme importancia en la vida social, en los tribunales, en la historia, pero sobre todo en la vida cotidiana» (Ricoeur, 2002: 26-27).

Y, en mi opinión, alguna relación debe de haber entre esa corriente de recuperación de la memoria –cada vez más en auge en muchos países– y las formas de contar (y medir) el tiempo. Porque es como si la historia, especialmente la referida a periodos o hechos que han permanecido casi ocultos durante años, resultara menos fiable que lo contado en primera persona sobre el pasado reciente; o como si, ahora,

se precisara de esos testimonios personales –con frecuencia narrados oralmente– para recomponerla.

Algo cambió –o estaba cambiando– cuando fue inaugurada la Historia (así, con mayúsculas). Y algo parece que estuviera transformándose ahora, cuando –a veces– da la sensación de que quisiéramos abolirla. El pensamiento histórico laico –como lo conocemos– sólo empieza a existir en la antigüedad en la Atenas del siglo V a. C. Su vigencia –como han apuntado algunos autores– se relaciona con el momento en que las transformaciones históricas afectaban a las estructuras colectivas, cuando el papel individual resultaba menos protagonista, cuando las diferencias entre el pasado y el presente se hacían tan patentes –porque se habría dado una quiebra– como para señalar con claridad que no todo podía reducirse a ciclos como los que ofrece el tiempo que se percibe en el estudio del cosmos (Plácido Suárez, 2004: 171).

Hoy, nos corresponde analizar por qué los modos de percibir el tiempo que heredamos de aquel entonces, más que seguir coexistiendo, disputan por la credibilidad. Los nuevos medios tecnológicos no son tampoco ajenos a este fenómeno de inesperado y aparente renacer de la memoria. La creencia, mantenida durante tantos siglos, de que sin letra o escritura no habría pasado y sin pasado no habría memoria, empieza a desvanecerse. Pero ¿es un resurgimiento o una agonía de aquélla lo que está teniendo lugar? Parecería que la versión grabada en cinta o en vídeo de labios de una persona que vivió los hechos obtuviera más credibilidad que lo contado por escrito; fuera la auténtica historia; o que la historia estuviera agonizando...

3. NOSTALGIA, MEMORIA Y OLVIDO DEL PASADO: EL «ARCHIVO DEL DUELO»

Pero ¿nos interesa realmente tanto el pasado? ¿No se trataría –conforme a lo que sostienen algunos– de que «recordemos mucho para mejor olvidar»? Y podría añadirse: ¿no será la digitalización con la desmaterialización objetual de que suele ir acompañada una nueva manera de mejor ignorar u olvidar según qué cosas? Sería también preciso –de acuerdo con lo que otros señalan– considerar, caso por caso, los usos particulares, así como los «abusos de la memoria» (Todorov, 2000) o «las malas pasadas del pasado» (Cruz, 2005) en sociedades que, al igual que la nuestra en el cambio de milenio, parecen llegar a obsesionarse con ella. Ha escrito Álvaro Pazos al respecto:

Distinguir casos, buenos y malos usos de la memoria, y analizarlos en tanto que usos sociales, quiere decir que abandonamos la imagen antropomorfizada de una sociedad que recuerda, que olvida, que perdona, etc., al modo de una persona. Es un paso para entender que estas actividades son procesos sociales complejos cuando el sujeto es un colectivo, por lo que las demandas éticas (de memoria, de olvido, de perdón, no pueden dirigirse a los colectivos como a los individuos, y deben, en el caso de aquéllos, traducirse en políticas de memoria y olvido (Pazos 2004: 198).

Sin embargo, yo no creo tanto en que seamos víctimas de esta obsesión (ni siquiera abuso) de la memoria como en la amenaza de su pérdida, al haberse alterado –con lo que seguramente es un cambio de era en esta época que estamos viviendo– las coordenadas de pertenencia a un lugar y tiempo que la memoria ligaba. Y pasar a vivir –así– en «no-lugares» (Augé, 1998) y en «no-tiempos», sin apenas memoria real de lo que fuimos y somos.

Para empezar, no se debe confundir –en mi opinión– la memoria con la nostalgia: ésta nos mueve a hacer presente lo que ya no está, lo realmente perdido; es la recreación de una vivencia que quizá ni siquiera se tuvo, la reinención de la experiencia tenida

por otros; la memoria –especialmente la que hace referencia a un tiempo mítico o transhistórico– nos liga al pasado y hace que no muera del todo; es la vivencia, la experiencia en sí. Porque todo esto que tiene que ver con la memoria no es moda. Y tratando de los asuntos que estoy comentando, habrá que matizar que la nostalgia es a la memoria lo que el folklorismo al folklore. «Si el folklore es vivencia», el folklorismo constituye «el recuerdo o la vivencia de una vivencia» (Martí i Pérez, 1990) –es un hecho remedado fuera de su espacio y tiempo–; mientras que el folklore sería la vivencia en sí. El folklore es cultura y el folklorismo atracción por el exotismo de dentro, pero también –y sobre todo– industria de la cultura. No hay tanto, pues, industria de la memoria, como industria de la nostalgia. Y el folklorismo lo es.

Hablemos ahora de todo lo contrario; y lo haré del «Archivo del Duelo», un proyecto I+D que pedí inicialmente como director y que se me concedió (renunciando después a la dirección por razones que no vienen al caso). Y centrémonos en él porque es un buen ejemplo de lo que quiero decir: las expresiones populares que se dieron tras la catástrofe del 11-M en Madrid y su conservación o perpetuación nos sitúan ante un panorama que tiene que ver –tanto o más que con el espacio– con el tiempo. Pues no se trata sólo de que un «no-lugar» –como las estaciones de ferrocarril– se convirtiera en «lugar etnográfico» (Augé, 1998), un espacio público en Santuario, y que de civil ese lugar deviniera momentáneamente en sagrado.

Lo que ocurrió –y ocurre en esas situaciones– es que lo efímero reclamó prolongarse. Que surgió cierta necesidad colectiva de conceder continuidad a lo efímero. Creo que esto es lo que constituía el aspecto más específico del proyecto de «El Archivo del Duelo» respecto a otros semejantes que ya se estaban realizando en España. No se trataba con él de recuperar la memoria, sino de mantenerla viva, de capturarla, de documentar el presente.

Había una demanda que venía de atrás en España: parecía que, finalmente, se hubiera elegido la memoria en vez del olvido. Pero era –hasta cierto punto– nuevo conceder esa continuidad a unas expresiones efímeras en el tiempo casi desde el mismo momento en que surgieron. El objeto de estudio, que en otros proyectos debe ser sometido a selección, en este caso vino determinado por las circunstancias en que tales expresiones se producían. Todo lo que estaba allí –en las estaciones de ferrocarril afectadas por los atentados– se convirtió automáticamente en posible material de catalogación y análisis: más de 5.000 documentos en papel, casi 1.000 objetos variopintos. A ello habría que añadir 6.000 mensajes electrónicos dejados en el «Espacio de palabras» (un ordenador en la estación de atocha que sería establecido gubernamentalmente de modo que se pudiera «limpiar» lo demás); y cerca de otras 6.000 fotografías –de distintos autores– tomadas durante los días fatídicos del atentado del 11-M.

Una documentación, la que se guarda en «El Archivo del Duelo», que no se ha perdido; unas ofrendas que dijeron –o quisieron decir– algo y que surgen ante nuestros ojos (como en un museo de lo efímero) esperando quien sepa mirarlas; quien –becquerianamente– sea capaz de arrancar sonidos de esa arpa dormida en un rincón oscuro.

Nada más difícil que trabajar –en este contexto– sobre las palabras, aunque parezca lo contrario, pues el acopio de papeles no deja de ser la forma clásica y convencional de trabajar en los archivos. Pero éstas eran palabras ligadas y no desligables –como lo fue la Literatura de Cordel– de las imágenes y de la voz, de los soportes, a menudo *collages*, gritos hechos poema o pancarta. Pronto empezaron a desmaterializarse, pues de los mensajes exhibidos se pasó al registro virtual de los mismos en el llamado «Espacio de palabras». Desmaterialización que –por otra parte– parece el signo de los tiempos y afecta a la cultura en general: a los archivos, a las bibliotecas, a los libros, al arte. Por ejemplo, con

exposiciones –como las que se ha puesto de moda realizar en los últimos años– que son, a veces, paradójicamente táctiles, pero sin los objetos reales (así, las pinturas de Van Gogh); o anuncios y hasta conciertos que juegan con los espectros de cantantes ya fallecidos.

Porque nada hay más efímero que las palabras, ya que son inicialmente sonido. Sin embargo, se vienen registrando desde que se inventó la escritura. Y de ahí –y gracias a ello– que exista la Historia. Grabar lo oral, lo efímero, es lo que se viene haciendo desde hace tiempo por parte de los antropólogos con la oralidad. Varias frases pasaron de los carteles exhibidos en la estación de Atocha a las vallas de la obra que entonces la rodeaban; y de ahí a las gentes que se manifestaron en esos días. O al revés: de las calles (y de las voces que se oían en ellas) a los muros. Todo esto se recoge y constata también en los materiales luego guardados en «El Archivo del Duelo». Lo que estaba destinado a acabar en la basura, se convirtió –así– en valioso. Lo efímero en perdurable. El desecho ha pasado a ser oro del recuerdo. La negociación entre gentes y expertos era esta vez –y en un principio– casi innecesaria (no lo será después). Venía dada. Parecía ser un imperativo colectivo.

Una de las frases que más reiteradamente circuló tras el 11-M está recogida en un pequeño cartón del Archivo. Creo que define muy bien no sólo la situación que se vivía, sino –también– la contradicción entre el tiempo oficial e histórico y el otro, el de mucha gente corriente, el tiempo mítico contado y vuelto a contar: «Vuestras guerras, nuestros muertos». En un tiempo en que se escribe poco, en que el género epistolar ha desaparecido o –como mucho– ha sido sustituido por los mensajes a través de los nuevos vehículos de comunicación, esos días se escribió bastante: sobre las paredes, en trozos de papel, en banderas y pancartas. Se escribió a alguien que ya no estaba, puesto que acababa de desaparecer. A los que habían partido. Hubo una necesidad de anudar tiempos con los muertos. Los espacios sacralizados por la ciudadanía en donde las ofrendas tuvieron lugar volvieron a ser, después de unas semanas, lo que eran. Pero parece que la comprensión del tiempo cambió. De hecho, si nos permitimos traducir en términos de temporalidad el mensaje de «vuestras guerras, nuestros muertos», el sentido último de la frase aparecerá más claro: «Vuestra historia, nuestro tiempo».

Pues mucho se había hablado, en ese periodo anterior al atentado, de la Historia con mayúsculas. En relación, por ejemplo, con la guerra de Irak, porque España habría entrado en ella –se nos decía– para convertirse en una «nueva potencia atlántica». El mensaje sintetizaba todo esto, la discordancia de tiempos, la divergencia en la valoración de lo importante. Y venía a decir: vuestras guerras, la historia oficial de los grandes hombres y logros no es la de la mayoría, no es la nuestra. La historia de los más es –en efecto– la de sus muertos, sus asesinados, sus tumbas: «Para los padres que no serán felicitados. Para los hijos que no podrán felicitar» –dice uno de los textos recogidos en «El Archivo del Duelo»–. Porque la historia de los más es también la del relato que se cuenta en una ofrenda dejada en un lugar no consagrado por la Iglesia; en un rincón sin nombre y civil; de un ser anónimo a otro ser anónimo. La historia escribe el paso de unos pocos por la vida con letras de oro sobre losas magníficas. El tiempo mítico –por otro lado– no se graba en la piedra, perdura en ofrendas humildes, palabras y gestos. Sigue viviendo en la voz de las gentes o en su silencio.

4. DEL 11-M AL 11-S: REGISTRANDO LAS EXPRESIONES DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL EN UN TIEMPO DE DESASTRES

Hay una pregunta de Barbara Kirshenblatt-Gimblett a propósito del 11-S –el atentado terrorista ocurrido en Nueva York– que merece cierta reflexión en este sentido:

«¿Cómo recolectar en el presente lo que es ya histórico?» (Kirshenblatt-Gimblett, 2003: 17). Y podría también preguntarse: ¿cómo recolectar en el presente lo que se resiste a ser Historia convencional?

Aquí vienen a cuento algunas decisiones que miembros de The American Folklife Center (AFC) se vieron obligados a tomar respecto a los materiales recogidos por ellos en relación con el 11-S. La gente mandaba objetos de todo tipo ligados con esa fecha, hasta mucho después de que la catástrofe de las Torres Gemelas hubiera sucedido. Y el personal especializado del centro se vio obligado a dejar de acoger tales «recuerdos» — que, a diferencia de lo que ocurre con el Archivo del Duelo, procedían de distintos lugares y momentos—. Ya de entrada, los receptores habían puesto algunos requisitos técnicos a la recogida, como que los documentos fueran bidimensionales —cosa que nosotros tampoco hicimos, lo que sin duda dificultará su conservación y catalogación, pero nos parecía que era la unidad del corpus (impuesta por unas fechas) y no su tipología lo que le daba sentido— (por eso caben en él ítems tan variados como los ositos de peluche de algunos niños o una misteriosa e impactante maleta vieja). De otro lado, contamos con fotografías de su disposición en los lugares donde se exhibieron los objetos, lo que permitirá reconstruir el contexto que tuvieron —lo que tampoco sucede con los ejemplos del archivo norteamericano, descontextualizados en origen, aunque se conozca su procedencia.

Pero la pregunta última que debemos hacernos sobre el caso es, sin duda, relevante: ¿Cuándo y por qué los conservadores del AFC, decidieron «parar» el tiempo? Porque en ese momento empezó la Historia. Lo recogido dejó de ser presente y empezó a hacerse vestigio del tiempo histórico. En nuestro caso es difícil saber si los materiales del «Archivo del Duelo» fueron Historia desde el principio o quizá —por el contrario— no lo serán nunca. De ahí la importancia de la «intervención» futura que se haga sobre este material y sobre cualquier otro. Para que no pierda vigencia y gane funcionalidad. No digamos la importancia que tiene que esto sea así cuando se trata de impresos que estaban vivos y eran sobre todo funcionales hasta hace unos 50 o 70 años. Y dejaron de serlo. Porque se olvida, en ocasiones, demasiado pronto; y —calladamente— desaparecen los vestigios de nuestra cotidianidad.

Hay un tiempo que es el de la narración continua (que en este caso evidentemente fallaba) y otro que es el que nos recuerda que algo se narró. Lo mismo ocurre con la palabra oral cuando es fijada por escrito en manos de un recopilador o registrada en grabaciones. Se fija una imagen de un cuerpo en movimiento, nunca se atraparé el cuerpo y el movimiento reales. El etnógrafo, como el archivero, juega —también— un papel de mediador. En el caso del «Archivo del Duelo» la gente ha sido su propia mediadora al objetualizar los sentimientos, sembrando el germen de memoriales o museos del desastre en espacios públicos. Quienes luego trabajamos en «El Archivo del Duelo», deberíamos haber intervenido inevitablemente en una creación o recreación de esa memoria social tanto como quienes ofrendaron en el inicio esos objetos. Pero, en todo caso, conceder a la narración de lo sucedido, al tiempo de cada uno, el valor de ser conservado como parte de la Historia, impedir que la narración sobre aquellos hechos se rompiera; reconstruir la memoria social de aquéllos a quienes no se escucha o a los que —como en el caso de la Guerra Civil— no se deja recordar, es devolver al mito —al relato— su importancia. Y sentido. Pero hacerlo no es algo benefactor en sí. Todo depende de cómo se haga, pues la memoria tiene muchos caminos. Y es, a menudo, conflictiva.

La cuestión inicial que cabe plantearse respecto a la creación de un «Archivo del Duelo» como el que elaboramos es por qué surge la necesidad social del mismo. Ello llevó, por primera vez en España, a dar valor a unos materiales que, hace sólo unos

cuantos años, no lo hubieran tenido: que un material que era potencialmente «basura» dejara de serlo. En Estados Unidos no era tan sorprendente hacer esto, y –de hecho– ya había precedentes relacionados con otras catástrofes como la de Pearl Harbour o la Guerra de Vietnam. En España, este proceso de «memorialización» resultaba en gran medida inédito.

Existía, eso sí, el proceso de «recuperación de la memoria histórica –ahora rebautizada como «democrática»– de la Guerra Civil; un proceso en cierta manera ligado a éste, porque algún papel juega esa recuperación en que la gente haya percibido como más aconsejable recordar que no olvidar. Y como lo más conveniente ante la catástrofe no olvidar más. Hay otro aspecto que indica el cambio acaecido en la sociedad española para que un proceso como el del «Archivo del Duelo» sea razonable y posible. Un leve cambio de visión en lo que es –o puede ser– la «cultura». The American Folklife Center en su manual para *fieldworkers* hace referencia a que el trabajo etnográfico de los folkloristas no debe limitarse a recoger materiales de quienes viven en lugares aislados y remotos (a los cuales se supone en trance de desaparecer); o son transmitidos e interpretados por gente que, en el contexto de los países tenidos como del primer mundo, lleva una vida –supuestamente– «tradicional». Es decir, no hace falta que los objetos de estudio procedan de campesinos vistos como «salvajes de dentro» o «de aquí»; de un «mundo tradicional-rural que se hallaría perpetuamente acosado y bajo una seria condena de muerte» (Díaz Viana, 2019: 20). Lo que no deja de ser muy real:

En un principio el deseo de recopilar costumbres y canciones tradicionales proviene principalmente del temor de que estos aspectos de la expresión cultural se encuentren en vías de extinción. Sin embargo, los folkloristas han dejado de creer que la tradición popular es un vestigio cultural del pasado o que sólo existe en aisladas regiones rurales (The American Folklife Center, 2004: 1).

En España –hasta hace no tanto tiempo– esto no era visto así, luego algo ha debido de cambiar en la percepción de lo cultural para que se vea y crea que los mecanismos de lo popular siguen funcionando en nuestro mundo en casos como el del 11-M. Y que interesa lo que hacen las personas corrientes. Es –de hecho– la propia gente la que ha intuido que algo se formulaba en las expresiones populares de duelo: una refundación de la ciudadanía y del país –en efecto– que debería haberse formulado políticamente después. Pero no fue así. «Todos somos madrileños», «Todos íbamos en ese tren», son frases que indican que todo o casi todo el país se sintió parte del mismo territorio, el del duelo. También se comprobó que la cultura popular puede servir para articular acciones en un lapso mínimo de tiempo gracias a los nuevos vehículos de comunicación (internet, mensajes de WhatsApp, etc.). Y que tales medios tecnológicos merecerían mayor credibilidad por parte de los ciudadanos que unos «canales de representación» en que habrían dejado de confiar (Sampedro Blanco, 2005: 302).

Negar, sin embargo, como hizo la cúpula del Partido Popular entonces, la existencia de una «creatividad popular» es como negar que la gente pueda expresarse más allá de la manipulación que los medios ejercen sobre las masas. Y, sin embargo, las expresiones que recoge el Archivo están cargadas de emoción colectiva: poseen dimensiones de gran intensidad estética, pero también una fuerte intención ideológica y política. Intención que se constata en los documentos recogidos, cuya cronología del 11 al 14 de marzo de 2004 está avalada por los documentos fotográficos que el equipo de «El Archivo del Duelo» obtuvo por aquellas fechas.

5. CONCLUSIONES

Lo que está claro es que el silencio no es el olvido, ni el olvido la reconciliación. No hay reconciliación sin perdón, ni perdón posible sin que el agresor reconozca su culpa y las víctimas lo perdonen: «Nuestra mejor venganza es el perdón» –reza un texto escrito sobre tablero de los que se guardan en «El Archivo del Duelo»–. De otro lado, el tiempo no corre igual para todos –como acabamos de ver– en una misma sociedad ni en un momento dado. Prueba de ello son las experiencias de la Guerra Civil contadas como si hubieran ocurrido ayer mismo por aquellas personas que, incluso no habiendo nacido cuando ocurrieron los hechos, vieron toda su vida marcada por ellos. Igual ocurre con el 11-M. Es la maldición del tiempo mítico.

La memoria a menudo se alimenta de él, y éste –como cíclico y recurrente que es– más que a ayudar a aprender de las cosas tiende a reproducirlas. Las contradicciones entre tiempo mítico e histórico no son sólo asunto de la antigua Grecia. Y no se puede pensar que un tiempo sea mejor que el otro para abordar el pasado. Se trata de cómo manejar el acto de recordar de la mejor manera, pues recordar será bueno precisamente si nos ayuda a liberarnos del ayer, no si nos ancla en él como en ocasiones nos ancló –y aún nos ancla– el silencio impuesto.

La memoria, en cuanto a pasado mantenido en el presente cuando lo contamos, no es necesariamente una mejor manera de recordar, aunque pueda ser una forma más eficaz e intensa de hacerlo. Los hechos, de otra parte, si son terribles, deben –quizá– «pasar a la historia», no en el sentido más coloquial del término, es decir, olvidándose, sino quedando convenientemente registrados, para que podamos enfrentarnos al pasado en paz. Pero sin traicionarlo. En un aniversario del 11-M, alguien volvió a escribir y poner en la estación de Atocha el siguiente texto: «Sigamos “olvidando” este día para la paz». Las comillas de la palabra «olvidando» parecían dar a entender –hasta con un cierto sarcasmo– que olvidar no es tan sencillo y que no se debe recordar ni olvidar de cualquier modo.

«El Archivo del Duelo» no tendría que haber servido para dividir, sino para todo lo contrario, para unir. Desgraciadamente no lo hizo. Hay que saber qué y por qué ocurrió lo que ocurrió después de la masacre, pero no para hacer partidismo con ello. Hay que saber qué pasó antes, cómo se articuló la respuesta popular. Lo ocurrido con la Guerra Civil, que se convirtió a la fuerza en un ensangrentado territorio mítico, nos persigue. No es casual que, cuando nos contaban algo de ella, se insistiera en que todo podía volver a suceder: porque el tiempo mítico es implacablemente circular. Puede ser como una maldición que nos condene a repetir las cosas, si no resolvemos conscientemente lo que estaba escondido tras el silencio. Hay que aprender a manejar el pasado: controlar la memoria para ponernos a salvo de lo que fue y no queremos que vuelva a repetirse.

Porque ¿qué ocurre cuando guardar determinados ítems –e incluso digitalizarlos en repositorios «ad hoc» – equivale (más que a conservar) a poner algo bajo llave? Con el Archivo del Duelo, finalmente cedido a la Fundación de Ferrocarriles Españoles –y que estuvo cerrado hasta entonces y durante largo tiempo en un despacho del Centro de Ciencias Humanas y Sociales–, lo que pasó fue preocupante. Al final, parece que ni a unos ni a otros (de los partidos a izquierda y derecha) les interesaba «airear el asunto» y –de hecho–, en las conmemoraciones del 11 M que se hacen cada año, los políticos pasan de puntillas por el lugar de celebración: «el bosque de los ausentes», ahora rebautizado «del recuerdo» (lo que tampoco es casual). Porque no saben cómo gestionar la memoria de lo sucedido.

Los repositorios actuales de documentos orales, manuscritos o impresos pueden también despertar distintas reacciones institucionales o causar diversos efectos (a favor y en contra), según se los emplee y quienes posean el poder. Una consecuencia nociva sería que, como a veces ha ocurrido (e internet y Wikipedia favorecen), nos inciten a pensar que en ellos se encuentra «todo» lo que necesitamos saber sobre un determinado tema y que lo que no está no existe, o –peor– no importa que no exista.

Volviendo al comienzo de este artículo, eso era precisamente lo que pasaba con las versiones orales de los pliegos populares impresos: que ni existían ni interesaba que existieran, pues perjudicaban la idea de una «oralidad pura», de una tradición remota o esencia de la patria. Y de ahí la práctica errónea de no recopilar estas versiones por parte de tantos recopiladores del romancero. Sin embargo, hay un efecto positivo y fundamental que da el sentido a los repositorios digitalizados de literaturas populares en su versiones orales e impresas: contribuirían a preservar y dar a conocer, por fin, unas composiciones que fueron de uso común y –luego– pasaron a ser olvidadas, resultando muchas veces perdidas para siempre. Su catalogación y acceso libre, así como su cuidado y estudio, constituye esa recuperación tan necesaria de un trozo, un fragmento –en no pocas ocasiones fundamental– de memoria e historia o de memoria para la historia: para la historia de la literatura y de un país o unas gentes.

Una de las empresas que he realizado a lo largo de mi vida profesional en el CSIC (y de la que estoy más orgulloso) ha sido la de traducir y editar –desde la Colección de Fuentes etnográficas que fundé y dirigí en esa institución– algunas monografías etnográficas realizadas por antropólogos anglosajones en comunidades de Castilla y León antes de los años 70. Porque junto a Michael Kenny, Susan Tax Freeman o William Kavanagh, autores como Joseph Aceves (2015) y Stanley Brandes (2017) –cuyas obras publiqué– formaban un grupo de estudiosos de comunidades campesinas en España que prosiguieron el camino abierto por Julian Pitt-Rivers en la década anterior.

Mientras aquí solo se hacían recopilaciones folklóricas –como mucho– y, en general, no tan buenas o abundantes como las de Espinosa o Schindler; o los escritores, de los del 98 a los más recientes, se convertían en «autoridades» para hablar de identidad, especulando sobre lo que eran España, Castilla y los castellanos, estos antropólogos realizarían trabajos de valor impagable sobre la realidad de esos pueblos: una crónica de la intrahistoria de aquella España que ha pasado a ser ya historia, la historia que no contaban los historiadores del momento.

Con el asunto de los impresos populares sucede algo parecido. Porque –no lo obviemos– fue la miopía teórica, y no tanto la endeble materialidad (la mala calidad del papel más barato), a la que a veces se ha apelado para justificar su rápida desaparición; lo que habría venido condenando a estas creaciones impresas –y al tiempo oralizadas en su difusión mixta– a los anaqueles del olvido. Y es, como sucede con el magnífico Laboratorio de Culturas e Impresos Populares Iberoamericanos (LACIPI), al que ya me he referido al principio de este trabajo, un replanteamiento teórico y metodológico, renovado e integral, así como el debate interdisciplinar y el trabajo de investigación constante lo que, más allá de los avances tecnológicos, nos está devolviendo esa parte importante y valiosísima de nuestra memoria. Que así siga siendo.

Puesto que, por todo ello, y más allá de los confines de la oralidad, el valor de la memoria cobra –paso a paso– una importancia creciente en los registros del Patrimonio Cultural Inmaterial, sea cual sea la forma en que aquella resulte –finalmente– fijada. Y, además, dicho reconocimiento de tal valor habrá de influir –en muchos casos– de manera

decisiva sobre el futuro de las diversas comunidades. Porque la memoria es tanto o más presente que pasado.

Más allá de lo complicado que es siempre trasladar a textos un acto de comunicación por lo que tiene de «desconexión» o anulación del «otro» u «otros» intervinientes en ese mismo acto; o lo delicado que acaba siendo seleccionar expresiones y materiales derivados de la actividad de «otros», en razón de construir un Patrimonio Cultural Inmaterial que, no obstante, se supone «de todos» ...

Más allá de eso, lo que se recuerda, aquello que no podemos dejar de recordar o elegimos no olvidar en el mañana, resulta fundamental en nuestras vidas; ya que, como decía un personaje de la novela *Tristano muere* de Tabuchi: «...Sabes, echando cuentas, de la vida es más lo que no recordamos que lo que recordamos» (Tabuchi, 2004).

Recordemos, entonces, las cosas que –verdaderamente– valga la pena recordar.

BIBLIOGRAFÍA

- ACEVES, Joseph (2015): *El Pinar. Factores sociales relacionados con el desarrollo rural en un pueblo español*, Madrid, CSIC.
- AUGÉ, Marc (1998): *Los «no lugares». Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa.
- BRANDES, Stanley (2017): *Migración, parentesco y comunidad: tradición y cambio social en un pueblo castellano*, Madrid, CSIC.
- CARO BAROJA, Julio (1965): *El Carnaval (Análisis histórico-cultural)*, Madrid: Taurus.
- CHAUVIER, Éric (2011): *Anthropologie de l'ordinaire. Une conversion du regard*, Toulouse, Editions Anacharsis.
- CRUZ, Manuel (2005): *Las malas pasadas del pasado. Identidad, responsabilidad, historia*, Barcelona, Anagrama.
- DÍAZ VIANA, Luis (2019): *Los guardianes de la tradición y otras imposturas acerca de la cultura popular*, Valladolid / Morelia, Páramo / UNAM.
- GRAEBER, David (2018): *Hacia una teoría antropológica del valor. La moneda falsa de nuestros sueños*, Buenos Aires, Fondo de Cultura.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara (2003): «Kodak Moments, Flashbulb Memories: Reflections on 9/11», en: <<http://www.nyu.edu/classes/bkg/web>> (22.02.06).
- MARTÍ I PÉREZ, Josep (1990): «El folklorismo. Análisis de una tradición “prêt-à-porter”», *Anuario Musical*, 45, pp. 317-352.
- PAZOS, Álvaro (2004): «Tiempo, memoria e identidad personal», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LIX, pp. 189-202.
- PLÁCIDO SUÁREZ, Domingo (2004): «El tiempo, la ciudad y la historia en la Grecia clásica», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LIX, pp. 157-172.
- RICOEUR, Paul (2002): «Definición de la memoria desde un punto de vista filosófico», en *¿Por qué recordar?*, Academia Universal de las Culturas (ed.), Barcelona, Granica, pp. 24-28.
- SAHLINS, Marshall (1983): «Other Times, Other Customs. The Anthropology of History», *American Anthropologist*, 85, pp. 517-544.
- SAMPEDRO BLANCO, Víctor F. (2005): «Multitudes on Line», en *Multitudes on Line*, Víctor F. Sampedro Blanco (ed.), Madrid, Catarata, pp. 279-304.
- TABUCCHI, Antonio (2004): *Tristano muere*, Barcelona, Editorial Anagrama.

THE AMERICAN FOLKLIFE CENTER (2004): *LA TRADICIÓN POPULAR Y LA INVESTIGACIÓN DE CAMPO: UNA INTRODUCCIÓN A LAS TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN*, Washington DC, Library of Congress.

TODOROV, Tzvetan (2000): *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós.

Fecha de recepción: 29 de mayo de 2024

Fecha de aceptación: 29 de agosto de 2024

