

## *Recordar para sobrevivir o la memoria colectiva en acción*

GASPAR MAIRAL BUIL  
Universidad de Zaragoza

Esta conferencia, que he querido dedicar a memoria colectiva, ha estado finalmente condicionada por una circunstancia casual, la lectura muy reciente del último libro de Jorge Semprún *La escritura o la vida*<sup>1</sup>. A esta obra me quiero referir brevemente como preámbulo a mi exposición.

Si en general toda la obra de Semprún está presidida por la dualidad memoria-olvido como metáforas esenciales para la vida y la muerte, actuando en una peripecia biográfica sinuosa y difícil, en la que la vida puede ser el olvido y la muerte la memoria, esta última obra, culminación decisiva de un conjunto de relatos, adquiere una significación esencial que no es sino el triunfo final de la memoria sobre el olvido, ya que la memoria vuelve a ser la vida. El autor puede por fin entrar hasta el fondo de su experiencia personal como internado en el campo de concentración de Buchenwald desde 1943 hasta el 11 de abril de 1945, día de su liberación por las tropas aliadas.

Sin embargo y más que referirme ahora a la totalidad del libro y a su significación, deseo traer hasta aquí un episodio que forma parte de él. Semprún relata con emoción la agonía y muerte en Buchenwald de Maurice Halbwachs, el gran sociólogo francés, discípulo de Durkheim y cuyas obras dedicadas a la memoria colectiva siguen constituyendo una referencia esencial para quienes se acercan al estudio de este fenómeno. La ocasión de hablar sobre la memoria colectiva y el hecho de hacerlo en la Casa de Velázquez me parece motivo suficiente para recordar a Halbwachs, cuya obra apenas se ha traducido al castellano y que permanece, transcurrido el tiempo, como una fuente inagotable de penetrantes observaciones y atrayentes sugerencias, tanto

---

<sup>1</sup> SEMPRÚN, J., *La escritura o la vida*. Barcelona. Tusquets Editores, 1985.

*La memoria colectiva como La topografía legendaria de los Evangelios en Tierra Santa o Los marcos sociales de la memoria.* Para ello querría leer este breve pasaje del libro de Semprún y siendo como es un recuerdo, incrustarlo en un discurso que versará sobre múltiples recuerdos.

“Apoyaba una mano que yo pretendía ligera en el hombro puntiagudo de Maurice Halbwachs. Un hueso que amenazaba desmenuzarse, al límite de la fractura. Le hablaba de sus clases en la Sorbona, antaño. En otro lugar, en el exterior, en otra vida: la vida. Le hablaba de su clase sobre el *potlach*. Sonreía, moribundo, con su mirada posada en mí, fraterna (...).

Me escuchaba hablarle de la primavera que estaba por volver, darle buenas noticias de las operaciones militares, recordarle páginas de sus libros, de las lecciones de sus enseñanzas (...).

El profesor Maurice Halbwachs había llegado al límite de la resistencia humana. Se vaciaba lentamente de sustancia, alcanzada la fase última de la disentería, que se lo llevaba en la pestilencia.

Un poco más tarde, mientras yo le contaba lo primero que se me pasó por la cabeza, sencillamente para que escuchara el sonido de una voz amiga, abrió de repente los ojos. La congoja inmunda, la vergüenza de su cuerpo delicuescente eran perfectamente legibles en ellos. Pero también una llama de dignidad, de humanidad derrotada aunque incólume. El destello inmortal de una mirada que constata que la muerte se acerca, que sabe a qué atenerse, que calibra cara a cara los peligros y los envites, libremente: soberanamente.

Entonces, presa de un pánico repentino, ignorando si podía invocar a algún Dios para acompañar a Maurice Halbwachs, consciente de la necesidad de una oración, no obstante, con un nudo en la garganta, dije en voz alta, tratando de dominarla, de timbrarla como hay que hacerlo, unos versos de Baudelaire. Era lo único que se me ocurría.

(...) un débil estremecimiento se esboza en los labios de Maurice Halbwachs.

Sonríe, agonizando, con la mirada sobre mí, fraterna.”

Esta exposición, que inicio aquí, va a consistir en el encadenamiento de fragmentos etnográficos extraídos de mi propia investigación de campo, a lo largo de unos cuantos años, en Aragón. De este modo quiero ilustrar aspectos significativos de la memoria colectiva para destacar el hecho de que la experiencia etnográfica que alimenta nuestra disciplina antropológica, nos faculta para ver cómo actúan en el presente los recuerdos de nuestros informantes.

Que la memoria elige del pasado lo que es útil al presente ya lo dijo Bergson y fue Halbwachs, a diferencia del propio Bergson, quien supo situar en un contexto social esta consideración tan fundamental.

Cuando nuestros informantes nos transmiten recuerdos, el valor de estos recuerdos es muy amplio para nosotros y en estas ocasiones sus palabras, en la interpretación que nosotros les damos, se abren en multitud de direcciones. Sin embargo, y más allá de esto, cabe preguntarse qué valor tienen para ellos mismos. Hay ocasiones en las que los antropólogos, con nuestras preguntas, podemos llegar a ser los activadores de una memoria colectiva latente, pero en otras nos encontramos con memorias colectivas fuertemente arraigadas, plenamente en acción, de las que somos testigos y en ocasiones, como a mí me sucedió, no nos damos cuenta de ello, del mensaje profundo que esas memorias nos están transmitiendo y de cómo dicho mensaje tiene relevancia para el presente en el que se formulan.

Al acabar la década de los setenta me hallaba en un pueblo del Pirineo aragonés. En esa época estaba llevando a cabo un período de trabajo de campo que se iba a prolongar a lo largo de varios meses. Mi experiencia etnográfica era muy limitada, en realidad era éste el primer trabajo de campo que acometía, solo y con la intención última de redactar una monografía de investigación.

Como buena parte de los entonces jóvenes licenciados en Sociología que nos habíamos especializado en Antropología Social, perseguía con afán la imagen de una tradición cuyos perfiles, según creíamos, se iban difuminando ante nuestros ojos y esto nos conducía hasta perdidos rincones de la geografía española. Queríamos convertirnos en testigos o descubridores de un pasado en vías de extinción. Nuestra inclinación hacia la antropología social estaba influida por un cierto romanticismo, que era también el que contagiaba a la propia sociedad española que en las circunstancias políticas de la Transición Democrática perseguía a la identidad por todos los rincones. Había que recuperar el pasado y primero conocerlo, para ello nada mejor que la antropología.

He mencionado este conjunto de circunstancias porque para mí explican una determinada actitud que tenía pretensiones antropológicas. Como investigador de campo quería reconocer o identificar el pasado para revivirlo y por otra parte algunos de mis informantes, los ancianos, lo recordaban para sobrevivir y esta diferencia, transcurrido el tiempo, ha sido fundamental para mí. Me propongo por tanto analizar esta experiencia cultural que los ancianos de una comunidad del Pirineo aragonés me transmitieron y con la que, dentro de mi actividad como antropólogo me encontré muy pronto, pero cuyo significado último tardé bastante más tiempo en valorar.

Me encontraba en Chistén, Gistaín en castellano, un pequeño pueblo del Pirineo aragonés, enclavado en la parte central de la cordillera y situado a 1.423 metros de altitud. Llegué allí en pleno mes de marzo cuando todavía el frío era muy intenso y la nieve helada cubría las calles. La primera impresión que tuve del pueblo vino a satisfacer parte de mis aspiraciones, al ser éste un lugar remoto y hermoso. Al mismo tiempo no dejaba de sentir la inquietud de quien acude a un lugar sin poder predecir lo que se va a encontrar. Los casi trescientos habitantes que allí vivían se dedicaban entonces a la ganadería, principalmente al vacuno y en menor medida al ovino. Unos pocos individuos tenían un empleo y los jóvenes en general trabajaban estacionalmente en obras u otras actividades. El primer automóvil había llegado al pueblo hacia la mitad de los sesenta y gracias a la construcción de tres kilómetros de carretera que fueron sufragados por los propios vecinos. Aquel mes de marzo de 1977, cuando llegué allí por primera vez, siendo estudiante del último curso de antropología social, me intimidaron mucho las miradas de la gente que se preguntaba ¿quién era yo? y ¿qué hacía allí? Ciertamente algunos turistas y alpinistas aparecían de vez en cuando por el pueblo, pero casi siempre en verano, así que ver a un extraño en el bar en noches de invierno no dejaba de ser sorprendente y aún sospechoso.

Queriendo descubrir la imagen más tradicional de la comunidad iba comprobando cómo una parte de ella ofrecía notables resistencias a mis intentos y otra sin embargo me daba facilidades. Lógicamente eran los jóvenes quienes se mostraban reacios a la hora de hablar de la tradición. Esta actitud venía determinada por su inclinación a dejarla atrás y en cierto modo se avergonzaban de ella. Así que dediqué mis esfuerzos a los ancianos, que tanto en las sobremesas, o sentados al sol en el invierno, parecían dispuestos a hablar y sobre todo a recordar.

Mi segunda estancia en la comunidad se prolongó durante varios meses entre 1978 y 1979. Para entonces me había familiarizado con la comunidad y una parte de ella conmigo.

Mis relaciones con los ancianos me pusieron en contacto con una generación de individuos que más o menos habían nacido con el siglo o en sus comienzos. Su vitalidad resultaba sorprendente pues casi todos ellos eran todavía activos y pastoreaban unas pocas ovejas por los alrededores del pueblo, cultivaban los pequeños huertos familiares, o, en el caso de las ancianas, desempeñaba tareas domésticas. El papel que les tocaba jugar en la propia comunidad resultaba cada vez más difuso, ya que uno de los cambios que por entonces experimentaba ésta venía a cuestionar la autoridad que tradicionalmente habían ejercido los “amos”, es decir, la generación de los abuelos, en la

jerarquía doméstica de las Casas. Esta autoridad dependía en último término de las disposiciones testamentarias y del hecho de que estos individuos, los “amos”, hubieran traspasado o no la propiedad a sus hijos. Las jóvenes generaciones, hijos o nietos, presionaban para que esta transmisión se llevara a cabo y poder disponer así de la capacidad de decisión necesaria para reorientar la gestión de sus patrimonios. A su vez, los ancianos se resistían a ceder la propiedad porque temían quedar relegados. Esta situación creaba conflictos en el interior de las Casas y en ocasiones las relaciones familiares se resentían. El sentimiento que iba apoderándose de los ancianos reforzaba su propia conciencia sobre los cambios que se estaban produciendo en su comunidad y todo ello los volvía nostálgicos.

Entonces, y después en años posteriores, vi en sus relatos un modo de reconstruir la historia de su comunidad y seguí una línea de investigación en la que me servía de la historia oral como fuente. Sin embargo, se me escapaba entonces el significado profundo de su nostalgia y es justamente eso lo que hoy me interesa.

Las vidas de todos estos individuos, hombres y mujeres por entonces entre los sesenta y setenta, se habían prolongado a lo largo de acontecimientos trascendentales: la apertura, muy costosa, de comunicaciones por carretera, la extinción de osos y lobos, el fin de una economía de estricta subsistencia, la monetarización de la vida cotidiana y el fin del autoconsumo, la guerra civil española, la crisis de la ganadería trashumante, la mecanización de la agricultura, o la liberalización de la frontera <sup>2</sup> entre otras circunstancias.

---

<sup>2</sup> Menciono aquellos acontecimientos que más veces se reiteran en las narraciones que dan forma oral a la memoria colectiva. Históricamente corresponden a la presión creciente del Estado sobre las comunidades locales a las que progresivamente fue integrado en sus diversos sistemas: económico, político y cultural, y a acontecimientos dramáticos que afectaron intensamente a la comunidad. Las comunicaciones por carretera tuvieron un impulso inicial hacia 1914 gracias al desarrollo de la hidroelectricidad con la construcción de las primeras centrales, y se fueron ampliando muy lentamente hasta 1965 aproximadamente en que la carretera y los automóviles llegaron por fin a Chistén. La presión de la sociedad sobre el medio condujo a la extinción de los osos y los lobos entre 1920 y 1930 aproximadamente. El uso del dinero en la vida cotidiana y el primer acceso al consumo, fue ganando terreno en los cincuenta y sesenta gracias a la transformación de la economía local, que pasó de orientarse a la agricultura de subsistencia a la ganadería de renta, de modo que los campos fueron substituidos paulatinamente por prados. Desde finales de los cuarenta la mecanización de la agricultura en las llanuras del valle del Ebro y la consiguiente extensión de las superficies de cultivo redujeron notablemente las superficies de los pastos invernales hacia los que en invierno bajaban sus grandes rebaños de ovejas los montañeses. La frontera franco-española en Chistén, como toda la frontera, se fue liberalizando a partir de los sesenta y el contrabando dejó de ser una actividad más o menos habitual para los habitantes de Chistén. La guerra civil española de 1936-1939 fue un acontecimiento traumático porque el pueblo se vio envuelto en la misma batalla, ya que el frente estuvo durante varios meses en sus proximidades y dentro de la famosa “bolsa” de Bielsa. La propia población fue evacuada a Francia y al retornar no encontró sino devastación.

En conjunto se habían visto envueltos en acontecimientos que cambiaron substancialmente sus propias vidas y, los narraban de tal manera que su memoria reconstruía lo que se fue y no lo que vino.

En una comunidad, como ésta, sometida entonces a un proceso de cambio que estaba trastocando, las formas tradicionales de explotación de los recursos, los modos y estilos de vida y entre otras cosas, las jerarquías, una generación, la de los ancianos, convertía a sus propios recuerdos en un recurso de supervivencia, para poder ocupar un lugar en la comunidad, evitando quedar apartados y finalmente relegados a la nada. Su experiencia del “ahora”, los cambios adaptativos que estaban impulsando las generaciones más jóvenes, la traducían en una percepción colectiva, generacional, de riesgo. Podría decirse que se encontraban en un estado de alejamiento emocional del presente y hasta cierto punto vivían para recordar. Su preocupación más intensa venía determinada por el riesgo de que las nuevas generaciones no pudieran afrontar los retos de una situación nueva, y para ello habían construido un “entonces”, es decir, una memoria colectiva narrada episódicamente que incluía una lección moral que siempre estaban dispuestos a enseñar: “Nosotros sí sobrevivimos”. Estas narraciones se construían en la referencia dual al “ahora” y el “entonces” y tenían una denominación precisa en la variedad del aragonés que allí se hablaba: “Fe es cuentos”.

De este modo la memoria colectiva de esta generación adoptaba unas formas sociales determinadas. Con ocasión de las sobremesas, en las veladas nocturnas, en el carasol en invierno o a la fresca en verano y en los encuentros en el monte, los viejos chistavinos procuraban narrar a quien quisiera escucharles la vieja historia de su propia supervivencia generacional, usando para ello una estructura narrativa que se iba desplazando desde el “entonces” al “ahora” y siempre para darle un contenido moral a dicho desplazamiento. Es como cuando se relata una guerra para extraer de dicho relato consecuencias morales que sirvan de enseñanza a nuevas generaciones y todo ello en un diálogo intergeneracional. Este diálogo intergeneracional fue brillantemente descrito por Halbwachs en un pasaje de la *Memoria colectiva* que tituló “El lugar vivo de las generaciones” para decirnos allí que:

“junto a una historia escrita, hay una historia viva que se perpetúa o se renueva a través del tiempo y donde es posible reencontrar un gran número de esas antiguas corrientes (de pensamiento y experiencia) que sólo habían desaparecido en apariencia”<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> HALBWACHS, M., *La Mémoire Collective*. París. P.U.F., p. 52, 1968.

Así podríamos decir que hay un “vínculo vivo” entre generaciones que con el discurrir del tiempo crea una corriente de experiencia que se transforma en tradición. Esta tradición viene a ser el encadenamiento de memorias colectivas generacionales que, como nos dice LeGoff, “atravesan la historia y la alimentan”.

Años más tarde, ya en 1991, recorría el entorno del embalse de Mediano en la provincia de Huesca, haciendo trabajo de campo. Este embalse había entrado en funcionamiento en 1969 y su construcción supuso la expropiación de varios pueblos que fueron abandonados por casi todos sus habitantes. En un caso, el del pueblo de Mediano, la totalidad del caserío había quedado inundado por el pantano, pero aún así la parte superior de la torre de su iglesia emergía sobre las aguas, y esta imagen, objeto de múltiples fotografías y reproducciones, acabó por convertirse en un símbolo de la agresión sufrida por el territorio y su población. Mi intención al abordar este estudio era indagar sobre la experiencia colectiva de un conjunto de comunidades que a lo largo de varias décadas habían sido objeto de un largo y penoso proceso expropiatorio, de tierras y de viviendas. En último término se trataba de evaluar el impacto socio-cultural provocado por un embalse que estaba en servicio desde hacía más de veinte años. Reconstruyendo los acontecimientos supe que las primeras obras habían comenzado en los años veinte y su larga culminación, cuarenta años, se debía a un conjunto de factores: las crisis económicas, la guerra civil y la propia indefinición del proyecto, ya que la primera presa fue recrecida sin llegar a entrar en funcionamiento. A lo largo de esta investigación entrevisté individualmente y en grupo a un conjunto de informantes de diversas edades, hombres y mujeres y en distintos lugares, bien en el entorno del pantano en el caso de aquellas gentes, las menos, que no habían abandonado sus comunidades o los alrededores, y aquellos otros que vieron expropiados la totalidad de sus patrimonios y marcharon a otros lugares y principalmente a la ciudad de Barbastro, donde yo los encontré.

Hasta entonces sólo había realizado algunas aproximaciones hacia el fenómeno de la memoria colectiva, pero fue aquí en Mediano donde descubrí descarnadamente a la memoria colectiva en acción. Algunos de mis informantes, ancianos, mostraban una memoria tan intensa que su propia existencia parecía pura memoria. Ciertamente que la desorganización de sus comunidades, el abandono del pueblo o en algún caso su inundación por las aguas del pantano eran acontecimientos vividos con un especial dramatismo y todo ello les conducía a imaginar sus propias vidas polarizadas intensamente por el “antes” y el “después”.

La impresión personal más intensa que este trabajo me produjo fue la de poder apreciar de qué manera los ancianos recordaban su pueblo antes de que cualquier acción legal hubiera sido puesta en marcha y cuando en su propia

memoria la anormalidad que vino con los acontecimientos que luego se produjeron todavía no había comenzado. Vi este recuerdo poseído de una extraordinaria inmediatez ya que rememoraban acontecimientos de un pasado ya lejano como si hubiera acaecido recientemente y los dotaban de una intensidad emocional que otorgaba a sus relatos una fuerza especial.

En estas mismas fechas tuve ocasión de conocer y entrevistar a un matrimonio, ambos había sobrepasado los sesenta, que hubieron de abandonar su pueblo, Mediano, al ser éste inundado por el embalse. En lugar de abandonar la comarca se construyeron una nueva casa en las proximidades del pantano y de su antiguo pueblo, ahora sumergido, y vivían allí, ya jubilados, cuando tuve la ocasión de poder hablar largamente con ellos. En un momento determinado introduje en la conversación la circunstancia de que en ocasiones el nivel del pantano bajaba demasiado y entonces reaparecían las ruinas de su antiguo pueblo hasta el punto de que era posible acceder a él. Noté enseguida el efecto que estas palabras más habían producido en mis interlocutores y su conversación se hizo mucho más pausada, con tiempos de silencio reconcentrado, al tiempo que era posible captar una cierta emoción en sus expresiones. Entonces el marido me dijo:

“A mí cuando voy no me hace ningún efecto, pero mi mujer aún siente. Porque yo voy a casa y en la habitación que he dormido mientras... desde que me casé hasta que vinimos aquí, pues aún hay baldosas ahí; hay una bóveda debajo que el agua no ha tenido aún alma para derribarla. Vamos con amigos, con parientes; unos vienen ahora, otros después y dicen: ‘Mira aquí dormíamos cuando... en este rincón... aún está ahí el aro de la puerta’.

Y a su vez su mujer :

‘Me pregunta si vamos al pueblo cuando baja... mucho. Yo salgo de paseo y sin querer... sin querer voy cara allí. Llego ahí, me asomo delante de casa, estoy allí un rato...’”

Podemos ver aquí una memoria que es activada intensamente por la presencia en el espacio de retazos de vida: el dormitorio propio, la bóveda que aún se tiene en pie o la decoración de la sala. En estas circunstancias la intensidad de la memoria colectiva proviene de su anclaje en el espacio. La mujer que nos relata cómo acude con frecuencia ante lo poco que queda de su casa nos viene a mostrar la fuerza de una memoria ensimismada. A diferencia del caso anterior en el que hacía referencia a la memoria mostrándose en narraciones episódicas, aquí estamos ante una memoria ensimismada frente a un espacio que la reactiva con fuerza. Es más, podría decirse que el propio espa-

cio es la memoria. Quiero también contar un caso que ejemplifica esto mismo con mayor fuerza y dramatismo si cabe.

En Huesca, mi ciudad natal, veía con cierta frecuencia a una anciana que siempre estaba sentada en la acera de la calle, en una silla vieja, siempre en el mismo lugar justo enfrente de una casa en ruinas. El aspecto de esta anciana llamaba la atención ya que siempre aparecía desgredada, sucia y andrajosa, presentando la imagen de un ser humano decrepito. En mis recorridos cotidianos por la ciudad pasaba por este lugar con cierta frecuencia; siempre me intrigó su aspecto y el verla sola en el mismo lugar. Tras haber hecho algunas averiguaciones pude saber que esta mujer vivía en un cuchitril en una planta baja y que permanecía sentada a su puerta a lo largo del día contemplando ensimismada la ruinas de lo que fue su casa. Al parecer, y en el curso de la guerra civil, una bomba destruyó el edificio y mató a la mayor parte de sus moradores. Esta anciana había dejado pasar sus días, desde entonces, contemplando las ruinas de lo que un día fue su propia morada y la de los suyos. Por decirlo de otro modo, esta persona se encerró en un instante de su propia vida y jamás salió de él. Esto lo llevó a cabo gracias a un espacio que le permitió estabilizar o incluso congelar un recuerdo.

Ciertamente que este último relato se aleja de lo que es una experiencia etnográfica en sentido estricto y cabría afirmar igualmente que lo que nos muestra no es sino una conducta patológica; sin embargo, y pesar de todo ello, es útil para mostrar, quizá en un sentido extremo, la capacidad que tiene el espacio para estabilizar el tiempo. En cualquier caso, he querido utilizar estas estampas etnográficas para mostrar el vínculo entre la memoria colectiva, los recuerdos y el espacio, y referirme así a un aspecto que Halbwachs contempló de forma destacada.

“No es, pues exacto que para recordar sea preciso transportarse en pensamiento fuera del espacio, ya que, al contrario, es sólo la imagen del espacio la que en razón de su estabilidad, nos da la ilusión de no cambiar a través del tiempo y de recuperar el pasado en el presente; pero es así que se puede definir la memoria y sólo el espacio es lo bastante estable para perdurar sin envejecer ni perder ninguna de sus partes<sup>4</sup>.”

Nos encontramos ante situaciones en las que el espacio es un recurso esencial para estabilizar el tiempo que fluye sin pausa. La memoria colectiva que se alimenta de tiempo; necesita del espacio para evitar su propia caducidad si quiere ser perdurable.

---

<sup>4</sup> HALBWACHS, M., *op. cit.*, p. 167, 1968.

Hasta ahora he mostrado memorias colectivas que eran sobre todo generacionales, querría mostrar otra memoria colectiva que es más bien comunitaria y en este caso la de un barrio.

En Barbastro, ciudad de 15.000 habitantes, hay un barrio, el Entremuro, que corresponde a la parte más antigua de la ciudad. Ocupando la parte más elevada del caserío, su población podía cifrarse en 1985 en unos 860 habitantes, de los cuales el 27 por ciento superaba los sesenta y cinco años de edad y el 13 por ciento no llegaba a los dieciséis. La problemática generalizada en muchos cascos viejos afecta también a este barrio, aunque con menor intensidad que a otros. Población envejecida, deterioro de los edificios, viviendas vacías, alguna casa en ruina, población inmigrante. Sin embargo, y por contra, el barrio conserva una vitalidad, envidiada a veces en otros sectores de la ciudad, que se manifiesta en la fortaleza, mayor que en otros barrios, de su movimiento asociativo, en el fuerte sentimiento de identidad, incluso orgullo, que cohesiona en momentos especiales a sus vecinos, en la brillantez de sus actividades festivas, y en general se podría decir que como casco viejo y a pesar de problemas determinados su nivel de conservación, vitalidad y convivencia resulta estimable. La tipología básica de este barrio corresponde a una vivienda unifamiliar generalmente, con dos o tres plantas y con dependencias en la parte baja de uso agrícola (patio, corral, cuadra, bodega), aunque muchas de ellas no se utilicen ahora con estos fines. Las casas están adosadas y en hilera flanquean a una calle o rodean una plaza. La red viaria es estrecha, tortuosa y escasamente por algunas calles pueden circular los vehículos.

En este barrio la institución de la Casa es una referencia simbólica que es atribuida al edificio que se habita —tiene un nombre— y por extensión a sus miembros. Cada uno de los miembros de la Casa porta su nombre y en él incorpora la memoria de quienes le precedieron, de este modo condensa el tiempo en un símbolo que le identifica. A la Casa le da entidad real la memoria que cristaliza en un nombre que se remonta a varias generaciones y esto es el arraigo. La naturaleza del espacio doméstico, en este barrio, procede de este vínculo entre un edificio y un nombre que todos los vecinos conocen. La calle es una sucesión de nombres y es vecino de la calle quien conoce los nombres y sus circunstancias. Un vecino conoce a sus vecinos, es capaz de dar un nombre a todas las casas de su calle, y aún más, saber quiénes componen cada familia. La vecindad se construye sobre este conocimiento mutuo del espacio semantizado por el nombre.

Ésta es una experiencia colectiva del espacio privado y público que viene a caracterizar a los barrios antiguos y cascos viejos de algunas ciudades aragone-

sas. Lo que, sin embargo, destaca hoy día es la reconstrucción que están experimentando estas identidades. En el caso del Entremuro podemos asistir a la reconstrucción simbólica de una identidad que cada año, con motivo de las fiestas patronales del barrio, realizan los vecinos. Para ello, hombres y mujeres emparejados se visten con el atuendo que para ellos representa al labrador y desfilan portando antorchas y al son de la música por el centro de la ciudad. La mayoría de quienes desfilan, hombres y mujeres, no son efectivamente labradores, pero asumen simbólicamente esta condición que según ellos les representa. En Barbastro este desfile, “pasacalle” lo llaman, atrae a mucha gente que se concentra en las aceras y balcones para presenciarlo. La significación de este acto nos conduce a la Casa, hoy como memoria vinculada a un espacio o edificio y representada en un nombre. Los participantes son quienes mantienen un vínculo con el arraigo que la pertenencia a una Casa otorga. Ellos y ellas son quienes se visten de “entremurianos”, con atuendos campesinos.

La Casa constituye en este último caso un símbolo que pervive y se renueva ya que sirve para construir la vecindad inmediata que se experimenta en la calle en un pequeño barrio de una ciudad. En un contexto espacial más amplio, la ciudad en su totalidad, permite representar ceremonialmente, gracias al pasacalle, una identidad que se proyecta a toda la ciudad y cuya lectura, por parte de quienes son espectadores, muestra también una cierta identificación. Ellos no son del barrio pero estiman que la identidad de este barrio es la raíz de la propia ciudad.

Ésta es de nuevo una tradición “inventada” y nos muestra con claridad cómo se construye la identidad desde la memoria colectiva. En una obra ya clásica, *La invención de la tradición*, Hobsbawn caracteriza certeramente este hecho:

“La tradición inventada se aplica para significar una serie de prácticas, normalmente dirigidas por reglas conocidas y tácitamente aceptadas con una naturaleza simbólica o ritual, que pretenden inculcar valores y normas de conducta mediante la repetición e implica automáticamente continuidad con el pasado. De hecho, y allí donde es posible, intentan normalmente establecer continuidad con un pasado histórico apropiado<sup>5</sup>.”

En la ciudad de Barbastro la identidad de un barrio se fundamenta en la memoria colectiva de la Casa, el “pasado histórico apropiado” como dice Hobsbawn, y es ésta la conexión imaginada del presente con el pasado. De

---

<sup>5</sup> HOBBSBAWN, E., y RANGER, T., *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, p. 1, 1983.

otro modo podemos apreciar cómo la configuración colectiva de los recuerdos, una memoria colectiva, se encarna en el espacio, en este caso en edificios, y se expresa ceremonialmente con gran rotundidad. De hecho, la memoria colectiva es aquí una ceremonia conmemorativa.

En unas circunstancias como el desarrollo urbano de la ciudad con su extensión en barrios modernos, más populosos y habitados por una población mucho más heterogénea, los habitantes de un barrio antiguo olvidaban su creciente heterogeneidad, para afirmar en cambio una identidad colectiva que venía a inspirarse en la memoria de las Casas, dotadas de un nombre y vinculadas a prácticas ya casi desaparecidas como la agricultura y la artesanía.

Quiero destacar en este caso, también, la existencia de necesidades profundamente arraigadas en un colectivo humano y que están detrás de la memoria colectiva en acción. Este barrio, el Entremuro, había experimentado la necesidad de encontrar su lugar dentro de una ciudad como Barbastro, que había sufrido transformaciones intensas en su espacio urbano y en su estructura social. De este modo los habitantes de este barrio activaron sus recuerdos para a su vez recordarle a la ciudad, mediante una ceremonia como el pasacalle, que ellos eran los depositarios, gracias a su memoria colectiva, de la propia raíz de la ciudad.

Hasta ahora me he referido a memorias colectivas que se basaban en experiencias vividas, generacional o comunitariamente. Sin embargo, también la memoria colectiva puede perdurar en el tiempo para dotarse de una gran estabilidad. En estas circunstancias la memoria colectiva es el espacio y el ritual que recuerda una fábula. Vuelvo a Barbastro para ejemplificar etnográficamente este nuevo aspecto.

La ciudad de Barbastro ha estado intensamente movilizada a lo largo de los siglos en la defensa de su sede episcopal. El obispado de Barbastro fue erigido en 1101 con la conquista de la ciudad por Pedro I de Aragón. En 1143, sin embargo, la sede es suprimida y su territorio agregado al obispado de Huesca. En 1573, y merced a la política de Felipe II, tendente a extender un cordón de defensa militar y espiritual frente a la frontera francesa y especialmente al Bearn hugonote, la sede barbastrense es restituida y esta restitución durará hasta 1851. De nuevo en 1950 recupera Barbastro su obispado, situación que se mantiene en la actualidad.

En 1595 se va a producir el nacimiento de una leyenda que se inspira en la narración de un acontecimiento histórico. El segundo obispo de Barbastro, San Ramón, fue expulsado de su sede barbastrense en 1115 por gentes de armas enviadas para tal fin por Esteban, obispo de Huesca. En su salida forza-

da de la ciudad San Ramón se detuvo en una colina, desde la cual se divisaba la ciudad, y dirigiéndose a ésta la bendijo.

En la fecha ya mencionada de 1595, el entonces obispo de Barbastro obtuvo una reliquia, extraída de la tumba de San Ramón en la catedral de Roda de Isábena y organizó la solemne traslación de dicha reliquia desde este lugar hasta una ermita que se acababa de construir justo en el lugar desde el cual San Ramón bendijo a la ciudad al ser expulsado de ésta. La narración en sí ya tiene un hondo significado pues alude a la violación del espacio propio y a su ilegítima ocupación por el uso de la fuerza. Este recuerdo, esta leyenda, respondía entonces a una necesidad que las crónicas de la época nos dejan ver. Recuperada en circunstancias difíciles —la situación política entonces del reino de Aragón es extremadamente delicada—, la diócesis ha de ser defendida para que tenga continuidad ya que la categoría de ciudad que Barbastro quiere poseer depende primordialmente de su condición episcopal. La entronización de esta reliquia, relatada minuciosamente en varias crónicas e incluso por un testigo presencial, el canónigo Gabriel de Sessé, aparece como un esfuerzo de movilización popular impresionante hasta el punto de que hoy hablaríamos de una campaña de agitación y propaganda. Los escenarios, el número y calidad de los participantes, la sucesión de ceremonias, procesiones, misas, octavas, te deums, la participación masiva de los ciudadanos y el espectáculo ceremonial magnificante, todo en conjunto nos permite apreciar la intensidad de unos acontecimientos que no vienen sino a recordar un acontecimiento y a su protagonista. Sin embargo, y más allá de esto, la duración del recuerdo sólo será posible si queda anclado en el espacio para ser una memoria colectiva perdurable. La ermita que se construye será la depositaria, una vez al año, el día 21 de junio fiesta de San Ramón, de las preciadas reliquias para ser visitadas por los barbastrenses, que acudirán acompañándola en solemne procesión. Así ha sido hasta el día de hoy. Espacializada la leyenda en la ermita y ésta en el espacio primigenio del relato, es precisa reproducirla y para ello cada año la traslación de la preciada reliquia recarga al espacio con todo su simbolismo. La memoria colectiva perdurable será la consecuencia de la reiteración de un ritual que año tras año subraya la condición excepcional, fundante, del espacio.

Pero, además, hay algo más, ya que en una fecha indeterminada, pero con toda seguridad ya a partir de 1722, los habitantes de Barbastro quemaban hogueras en la noche de San Ramón. Hoy sucede lo mismo, y estas hogueras se identifican con barrios o agrupamientos vecinales, de tal modo que ante las llamas se congregan las gentes en comunión vecinal. Hay un hecho muy significativo y es que ninguna hoguera arde hasta que lo haya

hecho la que se emplaza en la ermita de San Ramón, el viejo monte desde el que este santo bendijo a la ciudad y ante la que se congregan los miembros de la cofradía del Santo patrón. Las llamas que resplandecen por toda la ciudad en puntos luminosos, en mayor o menor medida, retransmiten el fuego original de la primera hoguera y expresan así la identidad de la ciudad segmentada en barrios y unida a la leyenda. Podríamos decir que hoy la memoria colectiva ha dejado de ser una narración legendaria para convertirse en espacio simbólico y fuego ritual. El ritual reproduce simbólicamente la estructura de la narración legendaria que no es sino el vínculo entre un espacio primigenio, el montículo desde el que la ciudad fue bendecida por San Ramón y la propia ciudad.

Entre 1992 y 1993 llevé a cabo, junto con un equipo, un estudio sobre el impacto social que en un determinado territorio, la ribera del río Esera en la provincia de Huesca, se había producido como consecuencia de diversos proyectos para la regulación mediante un embalse de las aguas de este río. Esta regulación venía urgida por las demandas de las comunidades de regantes del sistema de Riegos de Aragón y Cataluña, que se extiende tanto a la provincia de Huesca como a la de Lérida. Desde 1976 hasta 1992 tres fueron los proyectos de presa que quiso sacar adelante el Ministerio de Obras Públicas. Los dos primeros obtuvieron el rechazo de poblaciones ribereñas que se iban a ver afectadas por estas obras, tanto por inundación de pueblos como de tierras. El tercer proyecto había surgido como alternativa a los anteriores y estaba siendo discutido cuando llevábamos a cabo esta investigación.

No es mi intención rememorar aquí, con detalle, todos los aspectos de una investigación como ésta, pero sí resaltar de qué modo las comunidades que se oponían a estas obras, y especialmente el movimiento asociativo de oposición que se desarrolló entonces activó su propia memoria colectiva como un recurso fundamental de oposición y a la vez de supervivencia.

En una carta abierta, el Ayuntamiento de Campo, población que iba a ser inundada por uno de estos embalses en proyecto, se dirige en estos términos a las comunidades de regantes que reivindicaba con fuerza la construcción de este pantano:

“Somos hombres que queremos vivir en nuestra tierra a la que amamos entrañablemente, igual que vosotros; somos hombres que tenemos constituida una comunidad de vida, con nuestras familias, vecinos y amigos, trabajos y medios de vida, tradiciones y costumbres, fiestas y juegos, modos de hablar, con el recuerdo y proximidad de nuestros antepasados.”

Es éste un fragmento etnográfico muy revelador. En él una comunidad se autodefine urgida por los acontecimientos y al hacerlo enfatiza su vínculo profundo con el espacio y la cultura.

Esta definición formaba parte de un discurso opositor que se fue configurando en el largo período, 1976-1991, en el que diversas comunidades afectadas por estos proyectos mantuvieron su más firme oposición. Este discurso, que nosotros recogimos en innumerables entrevistas, documentos, publicaciones e informaciones periodísticas, se desplegaba en una doble dirección. De una parte, y conscientes los afectados de que los márgenes de discusión pública que admitían tanto las administraciones públicas como los defensores del proyecto, eran jurídicos, la definición de la utilidad pública, técnicos, la viabilidad de los proyectos y económicos, el desarrollo que viene impulsado por las construcciones hidráulicas, crearon una versión tecno-económica y jurídica de su oposición y pretendieron luchar y negociar a partir de argumentos definidos en este campo. Pero al mismo tiempo habían desarrollado su propio discurso opositor que, siendo de raíz cultural e intensamente identitario, lo desplegaban sobre todo en el interior de sus comunidades o en sus propias publicaciones, al considerar que este tipo de argumentos eran para las administraciones públicas irrelevantes. Llamamos a esto “un rodeo argumental” pues suponía que los opositores debían luchar con las armas y en el terreno del enemigo: la Administración, la mayoría de los partidos políticos y los influyentes sindicatos de regantes. Frente al economicismo del enemigo sobresalía el culturalismo de los opositores, que temporalmente y por razones tácticas hubieron de volverse, ellos también, economicistas.

Al tratar de comprender su percepción colectiva del riesgo inherente a estos proyectos, pudimos constatar que lo construían culturalmente, nutriéndolo de evaluaciones que tenían que ver con la Casa, la tierra, el pueblo, la comarca y el país en un proceso creativo de reinención del pasado, y el texto que he leído previamente así nos lo revela.

Si para los impulsores de los proyectos el espacio que iba a ser inutilizado al quedar inundado por las aguas de un embalse era mensurable y podía ser objeto de intercambio económico en términos del justiprecio correspondiente a cualquier expropiación, para los afectados se trataba de espacio cultural no sujeto a ningún intercambio.

Este discurso opositor interno de las comunidades afectadas y que la Administración nunca fue capaz de comprender, venía construido con una gran densidad simbólica. Los proyectos y las afecciones (proyecto, pantanos, obras, expropiaciones) eran objeto de una simbolización agónica que remitía a la enfermedad, la agonía y la muerte de todo aquello que se consideraba

propio. Pero también lo propio (la Casa, la tierra, el pueblo, la comarca y el país) era simbolizado en términos de supervivencia. Si se veía enfermar a lo propio, con riesgo de muerte, inmediatamente se oponían a estas imágenes, otras en las que intervenía directamente una conexión con el pasado, la reconstrucción de lo propio en una continuidad de recuerdos: “la Casa que ha estado aquí desde siempre”, “las tierras que me fueron transmitidas por mis antepasados”, en un discurso que tenía más arraigo en aquellos espacios próximos al individuo.

En circunstancias en las que una colectividad se veía urgida por acontecimientos dramáticos y conflictivos y cuando consideraban que estaba en juego su supervivencia, echaron mano de recuerdos colectivos a los que dieron forma argumental. Se podría decir que conectaron con el pasado todo aquello que deseaban que sobreviviera. Esta memoria colectiva, en el interior de las comunidades, reforzaba las posiciones opositoras creando un substrato que venía a sostener las acciones argumentales del movimiento asociativo que tenía que vérselas en un terreno de liza dominado por el discurso tecno-económico.

Hasta ahora he venido mostrando aspectos o caras de la memoria colectiva que, más que proceder de una teoría sistemática a la que ni con mucho he llegado, provienen de experiencias etnográficas reunidas bajo el común denominador del recuerdo activado colectivamente. Ha habido, sin embargo, un hilo conductor, reflejado en el propio título de esta conferencia, y es el hecho de que estas memorias colectivas eran observables por su actividad, estaban plenamente en acción. Es ésta la propiedad de la memoria colectiva que quiero especialmente destacar, la de los recuerdos activados y reactivados en formas diversas: narrativas, espaciales, simbólicas y rituales.

Cuando un grupo humano reconstruye lo vivido para configurar recuerdos, hay siempre una selección, ya que, y en última instancia, sólo se reconstruye una pequeña parte de lo ya vivido. Esto diferencia a la memoria colectiva de la historia, ya que ésta última, como disciplina científica, posee una aspiración omnicomprensiva. Situar a la memoria colectiva actuando en el presente significa relacionarla con necesidades, y esto ya lo he hecho en distintos pasajes de mi exposición. Ir más allá supone considerar que son estas necesidades presentes las que discriminan lo que finalmente se recuerda. Yo he pretendido mostrar una de estas necesidades y estoy seguro de que existen otras. En contextos de cambio, acelerado a veces, de experiencias traumáticas para una colectividad o de conflictos, lo que Halbwichs llamaba “medios efervescentes”, la necesidad de sobrevivir cuando existe una aguda conciencia de riesgo activa el recuerdo colectivo, que es configurado en

memorias. También estas memorias encierran una comprensión moral de los acontecimientos que impulsan a recordar y su expresión diversa viene a ser finalmente una lección a transmitir. Todas las guerras vividas han constituido alimento fundamental de memorias colectivas que intentaron sacar una lección moral de ellas. La guerra civil española es un clarísimo ejemplo y raro será el antropólogo que en España, y por lo menos hasta hace unos pocos años, no haya encontrado con frecuencia una memoria colectiva de la guerra civil en las palabras y relatos de sus informantes.

Ha sido habitual recurrir primero a la memoria colectiva como una fuente para reconstruir o revivir el pasado, y éste fue mi propósito inicial, pero además de eso, y en un sentido quizá más profundo, la memoria colectiva nos ayuda a comprender las necesidades presentes de un grupo humano.

## BIBLIOGRAFÍA

- BOURGUET, M. N. y otros (eds.): *Between Memory and History*. London. Harwood Academic Publishers, 1990.
- CONNERTON, P.: *How Societies Remember*. Cambridge. Cambridge University Press, 1989.
- HALBWACHS, M. (1968:) *La Mémoire Collective*. Paris. P.U.F., 1950.
- (1971): *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte*. París. P.U.F., 1941.
- HOBBSAWN, E., y RANGER, T.: *The Invention of Tradition*. Cambridge. Cambridge University Press, 1983.
- LE GOFF, J.: *Pensar la historia*. Barcelona. Ediciones Paidós, 1991.
- *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona. Paidós, 1991.
- LISÓN TOLOSANA, C.: *Belmonte de los Caballeros. Anthropology and History in an Aragonese Community*. Princeton. Princeton University Press, 1983.
- MAIRAL, G.: "Perder el Pueblo. Antropología aplicada y Política Hidráulica". Madrid. *Revista de Antropología Social*. Editorial Complutense. n.º 2, pp. 185-237, 1993.
- "Memoria de una frontera pirenaica". *Revista de Antropología Social*. n.º 3, pp. 11-27, 1994.
- *Antropología de una ciudad. Barbastro*. Zaragoza. Instituto Aragonés de Antropología, 1995.
- MIDDLETON, D., y EDWARDS, D.: *Collective Remembering*. London. SAGE Publications, 1994.

**SEMPRÚN, J.:** *La escritura o la vida*. Barcelona. Tusquets Editores, 1995.

**TESKI, M., y CLIMO, J. (eds.):** *The Labyrinth of Memory. Ethnographic Journeys*. Westport. Bergin & Garvey, 1995.

**ZONAREND:** *The Enduring Memory. Time and History in a french village*. Manchester. Manchester University Press, 1984.