Liliana Regalado de Hurtado

Clío y Mnemósine

Estudios sobre historia, memoria y pasado reciente

FONDO EDITORIAL
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ. 90 AÑOS

Fondo Editorial
UNMSM

II

Sobre la configuración de la memoria y de la historia

Tratar este asunto resulta una tarea compleja que una vez más requiere que optemos por una perspectiva y, en consecuencia, una selección de tópicos que, sin lugar a dudas, está muy lejos de constituir un inventario completo. Como punto de partida recordemos que el concepto occidental de temporalidad tiene su inicio en la concepción lineal que heredamos del judeo-cristianismo aunque, como es sabido, la noción fue manejada en la Antigüedad judaica y también por los seguidores del pensamiento iraní adjudicado a Zoroastro.[23] Si para Aristóteles el tiempo debía asociarse al cambio; muchas centurias más tarde, es decir en el siglo XVII, Barrow postuló la existencia independiente del tiempo agregando que, junto con el espacio, contiene a los eventos. Esta idea fue refutada por Leibnitz para quien no era concebible un tiempo independiente de los acontecimientos; luego será Kant quien proponga un conjunto de ideas acerca de la temporalidad sugiriendo, en primer lugar, la existencia conceptual del tiempo y, en segundo término, que los seres humanos lo experimentamos de manera indirecta a través de nuestra experiencia acerca de los eventos y las cosas que percibimos ubicados o discurriendo en el tiempo. De esta manera, tiempo y espacio serían categorías a priori del entendimiento pero además debe agregarse que estas categorías, en tanto tales, adquieren o están dotadas de significación, según el caso. Desde el

[23] Otra noción diferente es la de carácter cíclico, reconocible también en la Antigüedad clásica y en las llamadas sociedades tradicionales.

lado de las ciencias básicas se ha postulado que la existencia del tiempo y de la materia no puede disociarse la una de la otra. Asimismo, sabemos que la noción de la relatividad del tiempo, tal como la consideraba Einstein cuando introdujo la idea de espacio-tiempo, señala el carácter dimensional del tiempo conforme sucede con el espacio.

Si bien historia y memoria con frecuencia han sido consideradas equivalentes debido al reconocimiento de que comparten un mismo territorio —el de la construcción social del recuerdo— y, sobre todo, porque las dos están formadas en la interacción y la dialéctica entre el pasado y el presente, deben reconocerse las diferencias que guardan entre sí. Ambas y su mutua vinculación tienen también una historia que de manera esquemática sería más o menos la siguiente en Occidente: En primer lugar, en la Antigüedad clásica se dio inicio al llamado arte de la memoria que enseñaba a memorizar sobre la base de una técnica destinada a imprimir en la memoria lugares e imágenes (mnemotecnia) y fue San Agustín quien legó al cristianismo medieval una adaptación y profundización cristiana de la antigua teoría retórica sobre la memoria. En realidad, se trataba de una versión cristiana adaptada de la antigua trilogía de las tres facultades del alma: memoria, inteligencia y voluntad. Con este patriarca de la Iglesia la memoria se sumergió profundamente en el hombre interior, fue considerada una experiencia íntima con lo divino y una manera de encontrarlo en sí mismo.[24] En el siglo XIII los dominicos Alberto Magno y Tomás de Aquino concedieron un lugar preferencial a la memoria agregando la distinción aristotélica entre memoria *(mnemme)*, aquello que permanece ininterrumpido, y reminiscencia *(anamnesis)* o el recuerdo en el sentido de volver a traer a la memoria lo que se olvidó; se enfatizó, además, la participación de la memoria en lo imaginativo, formulándose así una teoría y una práctica, conectada esta última a la imaginería y las artes en general. Aunque su importancia disminuyó en el Renacimiento, no desapareció y por lo menos hasta el siglo XVII el llamado «arte de

[24] San Agustín fue quien retomó la idea de las edades del mundo que habían sido pensadas en la Antigüedad como monarquías sucesivas y que él expresó como siete edades.

la memoria» ocupó un lugar importante en el pensamiento y la cultura occidentales (cf. YATES 1974 para más detalles).

Con el propósito de establecer esa necesaria distinción, actualmente, se sitúa a la memoria en el ámbito del tiempo presente considerando, además, que demanda frecuente de la memoria (desde el presente en el que se ubica naturalmente) es la revisión histórica del pasado. Ello lleva, asimismo, a discutir qué debe entenderse por historicidad, régimen de historicidad, conciencia histórica, tiempo histórico y tiempo presente.

En lo que se refiere a qué cosa es la *historicidad*, de manera general puede decirse que es el nivel en el cual cada sistema cultural se relaciona con el pasado de manera propia. Así pues, la forma específica del sistema cultural de tratar el pasado es lo que llamamos «historia» y en ella el tiempo aparece como un agente inevitable del cambio. La historicidad aparece tanto como una cualidad inseparable de toda realidad social cuanto como una conciencia adquirida por los sujetos. Se trata de una dimensión constitutiva de lo humano, pero es también una asunción consciente de la temporalidad que hace al hombre adquirir conciencia histórica, considerarse él mismo producto de la historia (que supone la historización de la experiencia); por ello, la comprensión de la historia parte, a su vez, de la comprensión de la historicidad de nuestras propias hipótesis ideológicas (LUTHY 1969: 186).[25] Es decir que se trata tanto de un hecho subjetivo (autorreflexión, fenómeno de conciencia adquirida), pero también una elaboración intelectual (una operación de conocimiento historiográfico) que enfoca con instrumentos científicos la trayectoria social de personas y grupos todavía en curso existencial para producir un discurso historiográfico (ARÓSTEGUI 2004a: 144, 172).[26] Por todo lo cual, debemos decir que en el ámbito de lo que llamamos 'historicidad' historia y memoria se encuentran, aunque distinguiéndose la pri-

[25] De allí que la comprensión de la historia desemboque de la comprensión de la historicidad de nuestras propias hipótesis ideológicas.

[26] Véase también GUMBRECHT 2003: 60. Sin embargo, este autor, quien sostiene sus planteamientos en Koselleck, afirma también que nuestra manera de entender la historia contempla la idea de que todas las historias particulares tienen un molde común, es decir que todas ellas, con sus regularidades, están sincronizadas o subsumidas en una regularidad maestra (GUMBRECHT 2003: 62).

mera de la segunda por su apelación directa al referente cronológico y, naturalmente, a los recursos metodológicos y la base teórica, propias de la disciplina histórica.

Vinculada a estas cuestiones se encuentra la noción de *régimen de historicidad* sugerida por primera vez por Hartog (1983) inspirado, a su vez, en los planteamientos señalados por el antropólogo Marshall Sahlins cuando este último se empeñó en definir la forma de historia propia de las Islas del Pacífico. Lo cierto es que a partir de 1989 el uso de la noción que se acaba de mencionar se impuso como una de las formas disponibles para abordar en el presente coyunturas en las que la cuestión del tiempo constituía un asunto de primer orden. A partir de 1993, Hartog —esta vez en colaboración con el antropólogo Gérard Lenclud— volvió a trabajar el concepto de *régimen de historicidad* de manera tal que quedó especificado que podía entenderse de dos formas: la primera de ellas con una acepción limitada, se refiere a la manera cómo una sociedad trata o da cuenta de su pasado; la segunda, en un sentido amplio, designa la modalidad de conciencia de sí misma por parte de una comunidad humana, es decir, de qué manera «reacciona» una comunidad ante un «grado de historicidad», sobre todo si el mismo se piensa idéntico para todas las sociedades (HARTOG 2003: 87). Según cómo entendió la propuesta mencionada, Costa ha aportado otra definición:

> Si entendí bien, el concepto de régimen de historicidad, al diferenciar diversas experiencias de la articulación del tiempo (presente, pasado, futuro) registradas a lo largo de la historia, no sólo funciona en el nivel constatativo, sino también en el de comunicación [...] pues al caracterizarse un régimen de historicidad se da cuenta de la experiencia del tiempo propia de una sociedad particular, y de esta manera el tiempo se convierte no sólo en un concepto abstracto sino también en algo concreto, pues vuelve al tiempo en un actor de la sociedad. (MENDIOLA 2003: 106)[27]

[27] Comentario de Mendiola al dar cuenta de la intervención de Luis Costa en una Mesa Redonda dentro del coloquio «La función social de la historia» organizado por la Universidad Iberoamericana en México, el año 2002.

Por consiguiente, a las consideraciones acerca de la temporalidad mencionadas al principio de este capítulo tendríamos que añadir el hecho de su concreción social y su importancia en el desarrollo mismo de la dinámica social. En cuanto a la utilidad del mencionado concepto de 'régimen de historicidad', el mismo Hartog se encargó de señalarla al afirmar que debía servir para poner en evidencia diversos modos de relacionarse con el tiempo, es decir, desplegar un «cuestionamiento historiador» sobre nuestras relaciones con el tiempo a la vez que constituirse en un instrumento útil para comparar tipos de historia diferentes y, finalmente, arrojar nuevas luces sobre el tiempo presente. Cuando dice «cuestionamiento historiador», se refiere a que se trata de una visión que opera en varios tiempos e instaura un vaivén entre el presente y el pasado (los pasados, en ocasiones muy distantes tanto espacial como temporalmente). Asimismo, permitiría entender mejor los múltiples debates «abiertos por doquier» en torno a la memoria y a la historia, a la memoria contra la historia, al 'nunca bastante' o al 'ya demasiado' patrimonio. En cuanto al empleo instrumental del concepto aclara que se trata de una herramienta de carácter heurístico destinada a contribuir a la mejor aprehensión de aquellos momentos de crisis del tiempo cuando las articulaciones entre el pasado, el presente y el futuro dejan de parecer obvias. Pero Hartog avanza todavía más cuando señala que «[...] el régimen de historicidad pone a nuestro alcance una de las condiciones de posibilidad de la producción de historias: según las relaciones respectivas del presente, del pasado y del futuro, ciertos tipos de historias son factibles y otros no». En tal sentido, el régimen de historicidad estaría condicionando de manera radical tanto la comprensión como la escritura histórica (HARTOG 2003: 86-89, 98-99, 101). En efecto, la noción es en la teoría y en la práctica verdaderamente útil; pues uno de los principales defectos de la historiografía ha sido pensar el pasado desde una sola perspectiva temporal considerada, además, mejor «o más civilizada». Así, siempre se le ha hecho difícil al historiador asimilar la idea de que la concepción cíclica del tiempo y los relatos míticos son tan válidos y verdaderos para las sociedades e individuos que los manejan como el tiempo lineal y la historia para el pensamiento occidental a partir del judeo-cristianismo.

Por eso es importante la distinción de los ámbitos social e individual que se pueda hacer en relación con la representación del tiempo:

> Las representaciones del tiempo son componentes esenciales de la conciencia social, cuya estructura refleja los ritmos y cadencias que marcan la evolución de la sociedad y de la cultura [...]. Cada civilización percibe el mundo por medio de sistemas propios. Estos se configuran a lo largo de la actividad práctica de los hombres y sobre la base de su propia experiencia y de la tradición heredada de las generaciones precedentes [...] no podemos entender un tipo de estructura particular e histórica de la personalidad humana, sin haber estudiado las formas de percibir el tiempo inherentes a cada cultura. (GUREVITCH 1979: 260)

Por otro lado debe tomarse en cuenta que memoria y conciencia histórica coexisten sin que su correlación e interdependencia sean necesarias ni enteramente evidentes, ni sus manifestaciones convergentes por obligación puesto que, por ejemplo, quienes claman por la preservación de la memoria de determinados hechos no necesariamente reclaman una mejor investigación histórica de ellos. Es decir, que la memoria y sus usos no son la antesala necesaria de toda historia y que esta última tampoco prolonga, solidifica y legitima directamente a aquélla (ARÓSTEGUI 2004a: 163-164). Esta situación tiene que ver con las dimensiones sociales de ambas —historia y memoria—, por la manera cómo operan sobre ellas los contextos pero también los intereses y las experiencias de los individuos y de los grupos.

Sabemos que es posible hablar de dos formas de memoria: «natural» y «artificial», considerándose a la primera como nacida simultáneamente con el pensamiento y el habla. Estos planteamientos pueden muy bien relacionarse, entre otros, al «naturismo biologista» de Jean Piaget como también a los llamados «patrones de reconocimiento» considerados en las neurociencias. Ciertamente, la mencionada «memoria natural» ha sido vinculada, a lo largo del tiempo, a los actos de recordación de las sociedades del mundo antiguo o aquellas de épocas posteriores que la antropología caracterizó como «tradicionales»; por ello resulta imposible disociarla de los contextos rituales y de la oralidad de su emisión.

La segunda forma de memoria, es decir, «la artificial», remite a una idea de repositorio, finito y tangible cuyo cultivo requiere el empleo de medios y técnicas precisas (ARNOLD, JIMÉNEZ y YAPITA 1992: 103-104). Aunque, evidentemente, esta forma también puede darse entre las sociedades antiguas y tradicionales como en las modernas. En todo caso, debe recordarse que bajo la influencia del modelo de conocimiento asociado a las ciencias naturales, antes del énfasis actual en la importancia del lenguaje y de las imágenes en la configuración de la memoria, se pensaba que la memoria conservaba el recuerdo íntegro como si fuera un dato material y que el lenguaje lo transparentaba plenamente, sin interferencias. Detrás estaba también la idea de que en la percepción humana la conciencia operaba como guardiana de la memoria (COSTA LIMA 2003: 43, 46). De todas estas nociones se desprende el valor que se ha otorgado, en las últimas décadas, al testimonio de quienes han participado o han sido sujetos coetáneos a los hechos; ello explica, asimismo, la importancia conferida a la llamada historia oral. De cualquier manera, hay que acotar que en la década de 1960 se llamaba la atención sobre la cultura y la mentalidad popular diferenciadas de las de élite; entonces se otorgaba importancia a la memoria asociada a una transmisión oral (cf. por ejemplo MANDROU 1964). Sin negar la importancia de testimonios de esa naturaleza, conviene estar alertas respecto a que los mismos requieren similar tratamiento y análisis minuciosos que se depara a otro tipo de fuentes.

En el siguiente capítulo vamos a revisar qué puede entenderse por *el presente*, lo mismo que por *tiempo histórico*. Enfoquemos antes la relación posible entre:

Memoria, historia y tradición

Tradicionalmente se ha considerado que son funciones de la historia la búsqueda de la verdad, lo mismo que ser guardiana de las memorias oficial y colectiva. A partir de estas últimas, así como de una identificación y selección de hechos del pasado, la historia debía construir una verdad para ser pregonada entre los vivos y transmitida a las generaciones venideras (AYMARD 2005: 3). Mas lo cierto es que dichas funciones se han puesto ahora en discusión

a la par que se ha advertido acerca de la complejidad de las relaciones de la historia con las identificadas memorias individual y colectiva, lo mismo que con la tradición. Un debate abierto que nos hace movernos de manera recurrente entre la pretensión de una objetividad aparentemente inalcanzable y una subjetividad difícil de ser domeñada.

También se viene reconociendo que las fuentes de la historia no tienen que ser únicamente los documentos, y que la producción que la historia hace de una memoria dirigida al público toma la forma de un relato que le propone textos y representaciones destinadas a fijar el acontecimiento tal como debería ser memorizado pero que lo conmemorado no agota ni cubre todos los usos de la memoria. Al uso voluntario y programado que ofrece la historia (que bien podría ser llamado de la memoria persistente) se oponen otros: espontáneos, anónimos, privados, involuntarios. Ejemplo de lo cual podría ser la leyenda que subvierte la memoria oficial y construye una versión nueva del acontecimiento, opuesta a la primera (Aymard 2005: 4). Entiéndase, además, que la creación de mitos supone no sólo la resignificación de los acontecimientos, sino también la manera cómo serán representados en el imaginario colectivo que además, tiene que ver con el hecho de la creación o utilización de modelos de ser y hacer que obren en el pensamiento de una colectividad. Cuando el concepto de mito se emplea menos rigurosamente, es decir, cuando se entiende genéricamente, como fábula, cuento o narración que añade fantasía a la realidad, tenemos que puede también hablarse de «mitos» «urbanos y contemporáneos» y, en ese caso, los ejemplos pueden ser muchísimos considerando su tipo, origen y propósito. Así, encontramos los relatos que, tomando como referentes características específicas de la personalidad y conducta de dignatarios jóvenes o maduros (pero apuestos y libertinos), dan cuenta de que abandonan furtivamente y de noche sus palacios o residencias empleando medios de locomoción inusuales a su rango (motocicletas, por ejemplo), con el propósito de gozar de francachelas. Relatos tejidos con esa argumentación básica han corrido de boca en boca en Europa y América Latina en los últimos lustros. Otro cuento cuya argumentación, a diferencia de la anterior, tiene una data un tanto más larga es el que remite a la idea de que personajes famosos vinculados al arte

no murieron trágicamente como los señalan sus biógrafos y oportunamente dio cuenta la prensa, sino que, vivos pero desfigurados, pasaron a un anonimato y ostracismo voluntarios para ocultar su condición ante la opinión pública. En este caso, sus admiradores prefieren imaginarlos vivos en tales condiciones que aceptar su desaparición. Otro, de difusión urbano-rural, sería el rapto para apropiarse de órganos a ser vendidos para realizar transplantes y que, por alguna razón, se suele esparcir como rumor en contextos diversos: épocas de crisis económica, inseguridad ciudadana y probablemente para cumplir diferentes fines. Aunque, en este último caso, su origen remite a una leyenda mucho más antigua que en la región andina se corresponde con una cosmovisión diferente. De lo que se trata es de dejar constancia de lo variado y complejo no solamente del asunto de manejar sino también de construir una memoria que explique situaciones del pasado pero que muchas veces tiene que recoger una percepción específica acerca de la realidad en un momento dado para irla fijando, como argumentación recurrente, en el tiempo.

Se puede concebir la construcción de la memoria como un juego dialéctico en el que se van oponiendo, por una parte, sistemas ideológicos, y, por la otra, complejos coyunturales y dinámicas sociales de manera tal que las estructuras ideológicas frenan la asimilación casuística y anárquica de lo cotidiano, pero a la vez la incidencia de lo coyuntural proporciona dinámica a las estructuras (López Austin 1985: 75-76). Indudablemente, puede matizarse la propuesta mencionada en el sentido de que para considerar la interacción constante y la mutua influencia entre sistemas ideológicos, situaciones coyunturales y dinámicas sociales no es indispensable apelar estrictamente al esquema de conflicto o contradicción dialéctica. Pero sí parece válido tomar en cuenta que en el estudio de la construcción de la memoria es importante analizar el proceso de asimilación de una realidad histórica a través del filtro de los sistemas ideológicos y la forma cómo los diversos grupos sociales captan y ordenan los acontecimientos de acuerdo con muy particulares cánones (López Austin 1985: 75). Ejemplo de lo cual puede ser la diferencia en la construcción de la memoria desde cosmovisiones distintas (v. g. cíclica en sociedades antiguas y tradicionales) y lineales (en sociedades modernas).

La memoria colectiva tiene instrumentos de mediación y, lo mismo que la tradición, depende en mucho de los llamados «productores culturales». Desde una perspectiva sociohistórica —fundada en las ideas de Vygotsky y Leontiev,[28] entre otros—, se ha considerado que las funciones mentales como la memoria pueden ser colectivas o sociales y que están mediadas por «juegos de herramientas» o instrumentos que han evolucionado sociohistóricamente, es decir, de manera colectiva. Asimismo, la transmisión de la tradición se debería en gran parte al papel jugado por los «productores culturales» entre los que se cuenta a los historiadores, novelistas, ensayistas, profesionales de los medios de comunicación, etc., cuya influencia resulta muy fuerte en la elaboración de interpretaciones «oficiales» o alternativas de la tradición y, por ende, de la identidad nacional.[29] En suma, esto último tiene que ver con la manera cómo se define el concepto de «mentalidades» desarrollado a partir de la filosofía cognitiva y la historia de las ideas; guarda, asimismo, relación con aproximaciones que reubican a la historia de las mentalidades en consideración a dos criterios que la legitiman pero que limitan su definición: uno que se orienta a una historia de la marginalidad y el otro dirigido a las visiones del mundo, es decir, un gran cuadro que abarca la noción de cultura y/o historia.

Igualmente, debe tomarse en cuenta que la moderna Teoría de la Actividad (representada por Leontiev, Minick o Wertsch) tiene que ver con los alcances y la difusión en Occidente del pensamiento de Vygotsky acerca de los problemas de la relación entre la interacción social mediada verbalmente y el desarrollo del pensamiento. Es decir, la relación entre la interacción social (la actividad social culturalmente organizada) y el desarrollo cognitivo. Como es conocido, desde finales de la década de 1930, discípulos

[28] Citados por Wertsch 2002: 183 y ss. Como se sabe, la noción 'juego de herramientas' en Vygotsky aludía a la relación entre los procesos psicológicos por una parte y las fuerzas sociohistóricas y culturales, por la otra.

[29] Karen Sanders (1997: 103 y ss.) habla de los «productores y transmisores culturales» y su rol basándose en la propuesta de Schlesinger (1991). Agrega que los intelectuales, productores de la cultura y mediadores de la palabra, son claves para el control y custodia de la memoria común. Trata, de manera funcionalmente relacionadas, las nociones de tradición, identidad colectiva (o nacional), memoria e historia.

y colegas de Vygotsky crean la Teoría de la Actividad como un esfuerzo para desarrollar una teoría unificada de la mente y el comportamiento. Postula que la actividad la inclusión del individuo en acciones orientadas a resultados socialmente organizados proporciona los fundamentos para la explicación del desarrollo de la cognición tanto como de la personalidad, el afecto y las habilidades motoras. La conexión de dicha teoría con las propuestas de Vygotsky se refleja en tres aspectos:

1. La idea de que las características psicológicas se desarrollan juntamente con los sistemas de acciones y actividades sociales que constituyen la vida del individuo, proporciona el marco explicativo esencial para la Teoría de la Actividad.
2. La acción orientada a objetivos se constituyó en el centro de análisis psicológico en la Teoría de la Actividad en tanto existe una unidad conformada por los sistemas de acciones que constituyen la vida de un individuo y los de la sociedad.
3. La definición de los constructos psicológicos se extendió a sistemas enteros de constructos teóricos diseñados para mantener lazos conceptuales entre la mente, la actividad y el mundo externo en el que transcurre la actividad humana.

En consecuencia, a partir de ese marco teórico se considera que la evolución histórica de los sistemas culturales y sociales está íntimamente ligada al desarrollo de las características psicológicas humanas. Se revierte la relación entre la forma y el contenido. Los seres humanos perciben, piensan y recuerdan pero la verdadera organización de estas funciones y, en última instancia, de la conciencia puede determinarse únicamente identificando las historias de vida de estos seres humanos en formas sociohistóricas particulares de vivir. Se podría caracterizar este enfoque como una especie de materialismo funcional en el que el contenido prima sobre la forma (cf. Minick 2002: 97 y ss.; Axel 2002: 106).

Por otro lado, desde la filosofía y la teoría de la historia se ha discutido y —finalmente— dado valor a la tradición; así, por esa causa se explica por qué se ha señalado que ha llegado el momento de dejar margen a una idea acerca de la tradición que admita la adaptación y la adopción, incorporando nociones provenientes

de la teoría de la recepción. Porque si bien la fachada de la tradición puede ocultar la innovación, la primera de las nombradas está sometida a un conflicto interior entre los principios transmitidos de una generación a otra y las cambiantes situaciones a las que se aplica (Burke 2000: 239; Zermeño 2002: 28). Como se sabe, la noción de tradición es uno de los pilares sobre los que se organizó la neohermenéutica filosófica de Gadamer, con una concepción dinámica y al mismo tiempo envolvente, pues las transformaciones, innovaciones y los cambios operados en el seno de una tradición quedan incorporados, nunca descartados. En suma, la tradición se construye sobre la memoria, sobre lo que heredamos del pasado, pero desplegando sobre ella la crítica, puesto que la actividad hermenéutica supone, al mismo tiempo, una acción de reconocimiento de la operatividad del pasado como de interpelación que se realiza desde el presente mismo. Además, también le adjudica un lugar central a la noción de conciencia de la historia efectual, es decir, el efecto de lo que la historia provoca y de la conciencia de dicha influencia como determinante de la comprensión (Monteagudo 2004a: 4).[30] En consecuencia, la noción gadameriana de la tradición involucra a las de memoria e historia, conjugando el pasado real, el pasado vivido y recordado tallado como memoria, y también aquello que pareciera no haber dejado huella. Asimismo, es un aporte teórico para esclarecer el carácter condicionado o situado de toda interpretación histórica (Gadamer 1993: 41 y ss.; cf. Monteagudo 2004a, 2004b).

Si bien se trata de una postura que avala una idea continuista y acumulativa de la tradición, eso no significa que se deje de lado el carácter dinámico y, al mismo tiempo, envolvente de la tradición, en la medida de que las transformaciones, innovaciones y los cambios operados en su seno quedan incorporados, nunca descartados. La tradición se construye sobre la memoria, sobre lo que heredamos del pasado. Este tópico tiene para nosotros especial importancia, pues en nuestro país se señala con frecuencia —bajo el aparente amparo del consenso derivado de una simple revisión

[30] El concepto de 'historia efectual' de Gadamer, de las distintas maneras como ha sido traducido del idioma alemán al español, en todos los casos da cuenta de la movilidad histórica de la tradición.

de nuestra historia política—, que «es necesario procurarnos una tradición democrática» puesto que la recurrencia de regímenes autoritarios estaría mostrando que carecemos de ella. En efecto, con alguna sensibilidad histórica se alude a los golpes de estado, el militarismo y hasta la anarquía con la que se dio inicio nuestra vida política independiente, pero eso no parece suficiente. Más bien, ahora resulta imprescindible considerar también la manera cómo se ha ido configurando nuestra memoria histórica y, por ende, nuestras tradiciones políticas.

Pero también hay que hablar de la transmisión de la tradición, pues no hay pueblo para el que ciertas imágenes del pasado —históricas o míticas— no pasen a ser una enseñanza canónica, compartida y necesitada de consenso. Estamos hablando de la transmisión-recepción de la tradición y, por qué no, también de la transmisión-recepción de la cultura y de la memoria. La clave de la supervivencia de la tradición es que no cesó de renovarse, ya que ese recuerdo común supone que el pasado fue activamente transmitido a través de los «canales» o «lugares» de la memoria y, por ello, a diferencia de la memoria vivencial, la facultad de reproducir ideas o impresiones sobre el pasado proyectadas hacia el futuro no es realizada sólo por la historiografía sino que, en el medio de la conciencia, operan toda comunicación escrita, imágenes, símbolos, lugares, etc.

Se dice que debido a que la aceleración de la historia nos deja desconectados del pasado y buscamos recuperarlo intentando reconstruirlo al detalle, incluso ayudados por archivos y documentos (lo que antes correspondía exclusivamente a la historia). Por eso, la palabra memoria ahora alcanza un significado comprensivo e integral que incluso tiende a ser empleada como sustituto de historia y deja el estudio de la historia al servicio de la memoria (Cassigoli 1999: 3-4; Nora 2001: 1). Sin embargo, si bien el fenómeno descrito en esta última afirmación es real, conforme se ha establecido en el capítulo anterior, la idea de una historia al servicio de la memoria no es, a nuestro juicio, correcta.

Memoria individual y colectiva. Una discusión

Si bien se ha entendido que la memoria es esencialmente natural, individual y vivencial (con base biológica y parte integrante de la

estructura psicológica de la persona), también se reconoce la existencia de otro tipo de memoria como la comúnmente llamada memoria colectiva, que sería artificial y transmitida. Ambas coexisten, se interrelacionan e influyen mutuamente debido a que acerca de un mismo hecho algunos sujetos poseerán una memoria directa o autobiográfica mientras que otros tendrán una memoria heredada o transmitida del mismo y porque, asimismo, la memoria colectiva se realiza a través de sujetos históricos y socialmente construidos (AGUILAR 1995: 129; BOTÉLHO 2001: 83). En torno a esto último es necesario indicar que estamos viviendo una etapa en la que es notoria la presencia de nuevos sujetos colectivos más o menos estables como los movimientos sociales, la llamada «sociedad civil» —que rompe la tradicional dicotomía privado/público (estatal) para establecer nuevas fronteras, esta vez, entre lo privado público (estatal) y lo público (privado), o la comunidad conectada a través de la red informática internacional (Internet)—, rebasando también todos ellos la tradicional diferenciación social por clases (cf. OSORIO 1988; RIECHMANN 1994, entre otros). Estos nuevos sujetos sociales constituyen colectividades que tienen o buscan configurar sus propias memorias e identidades y para muchos de ellos contar historias, hacer memoria y apelar a la historia resulta de necesidad inmediata e instrumento de acción.

Si bien se ha llegado a considerar a la autobiografía como una «subtrama» de la historia, también se ha afirmado que el historiador y el autobiógrafo comparten la misma preocupación por el pasado ya que no hay que dejar de atender al hecho de que el tiempo se estudia como pasado, presente y futuro. Ese pasado se entiende como transcurso y trata de preservarse mediante una memoria escrita; el presente se estudia como inmediatez aunque en el entendido de que va marcando y vaticinando el tiempo futuro, que es en sí la suposición lógica de que todo presente será negado (JAIMES 2001: 146-147). Hay que llamar la atención acerca de que, desde esta perspectiva, el tiempo presente se torna efímero no únicamente por su carácter vertiginoso o acelerado, sino porque es mostrado sólo en función del tiempo pasado y la construcción del futuro. Sin embargo, desde la experiencia individual —constructora de memoria—, el peso del presente es fuerte y gravitante y pierde así algo de ese carácter fugaz.

La memoria heredada o transmitida estaría constituida por el recuerdo que una comunidad tiene de su propia historia, lo mismo que de las lecciones y aprendizajes (modificados frecuentemente por las necesidades del presente) que, de manera más o menos consciente, extrae de la misma. Así, quedan incluidos en la memoria los recuerdos de acontecimientos ocurridos como los valores asociados a su evocación. En relación con estas cuestiones se ha señalado que lo que nos rige no es el pasado literal (salvo posiblemente en un sentido biológico), sino las imágenes del pasado a menudo muy estructuradas y selectivas como los mitos; por ello se llega hasta el extremo de sostener que esas imágenes y construcciones simbólicas del pasado permanecen impresas en nuestra sensibilidad casi de la misma forma que la información genética (CASSIGOLI 1999: 2). Desde otro ángulo, con relación al tema de la memoria colectiva, se ha señalado que la memoria es constituyente de lo imaginario. Ligada a la construcción de escenarios sociales imaginarios o —dicho de otra manera— a la idea *(ilusión)* acerca del futuro del grupo, es también constituyente de la realidad social (DESROCHE 1976).

Todo lo cual supone que existen mecanismos sociales de configuración, conservación, transmisión y hasta represión de ambas memorias, puesto que si bien en primer término nos encontramos con memorias individuales con el paso del tiempo los recuerdos van posándose en instituciones de diversa índole y de esta manera la memoria colectiva llega a constituir un patrimonio común con el que el individuo se encuentra desde que nace. Es evidente también que las memorias no pueden ser mantenidas permanentemente como vivencias propias individuales y acaban pasando por procesos de selección que van más allá de lo ocurrido en este aspecto en el ámbito individual (nos referimos al olvido) y terminan residiendo en depósitos sociales: archivos, museos, monumentos, etc.; llegan, de esta forma, a constituir una tradición previa a la existencia de los individuos de épocas posteriores, pues, como lo menciona Aróstegui, «[...] el depósito más completo de la memoria colectiva de una sociedad suele residir e, incluso, estar encomendado a la generación existente más antigua» (2004a: 169). Dichos depósitos sociales de la memoria servirán también como instrumentos de expresión de una identidad social o de grupo frente a

los otros, en tal sentido, vale la pena mencionar lo indicado por Heller cuando al hablar de «memoria cultural» no se refiere a las huellas del pasado almacenadas en una especie de conciencia colectiva, sino a la memoria conformada por las objetivaciones que proveen significados de una manera concentrada, significados compartidos por un grupo de personas que los dan por asumidos. Éstos pueden ser textos o monumentos (abundantes en signos materiales, señales, símbolos y alegorías) y depósitos de experiencia *(memorabilia)* erigidos a manera de recordatorios. En tales condiciones la memoria cultural está incorporada a las prácticas repetidas y repetibles regularmente (fiestas, ritos y ceremonias) y, lo mismo que la memoria individual, está asociada a los lugares. Por consiguiente, la memoria cultural es construcción y afirmación de la identidad (Heller 2003: 1-2).

Bajo la consideración de que en el ser humano no existe una memoria desconectada de sus facultades cognoscitivas, afectivas y de sociabilidad básica que pueda ser considerada como un simple depósito de información acumulada y recuperable, ciertas corrientes sostienen que la función real de la memoria estriba no en la retención de vicisitudes de todo orden, sino en la reconversión de ellas o su representación a través de categorías y conceptos, de manera tal que se llega a contar con esquemas que son abstracciones de la experiencia, que se constituyen en modelos del mundo exterior que se emplean para procesar toda nueva información (Nora 2001: 1; Aróstegui 2004a: 157-158). Así pues, podemos entender que ni los depósitos sociales de la memoria ni el conjunto de recuerdos de una persona (como tampoco sus esquemas o categorías) permanecen aislados, sino que existe una interacción que puede calificarse como productora de memoria, con lo cual quedaría minimizado el peso de una «memoria genética» si es que ella realmente existe. Por eso hablar de recuperación de la memoria debe suponer tomar en cuenta consideraciones de orden cognitivo, emocional y social (político y legal), pero también distinguir cómo pueden variar los mecanismos de rememoración si se trata de acontecimientos cotidianos o ajustados a cierto «patrón de normalidad», de hechos felices o de situaciones críticas y hasta traumáticas, sea desde una perspectiva individual o colectiva. Por eso en materia de memoria y en todo caso también de represión del recuerdo hay que preguntarse acerca del hecho o fenómeno (qué), las motivaciones (por qué) y los mecanismos (cómo). En este último caso es necesario considerar que solemos recordar de manera relacional (serie de eventos) y ello también ocurre en lo relativo al registro de los hechos a cargo de la historia.

Vistas de ese modo las cosas, la memoria colectiva se engarzará con las individuales y se influirán mutuamente, siendo además cierto que, por un lado, mediante ritos públicos y ceremonias se busca mantener una memoria colectiva determinada y, al mismo tiempo, se pretende legitimar un presente enraizado en una tradición propia y también transmitir a los nuevos ciudadanos las tradiciones comunitarias a través de la evocación de un pasado común, generalmente glorioso y, de otro, que la memoria es particularmente importante en función de supervivencia cultural (Aguilar 1995: 129-131; Heller 2003: 2).

Las sociedades actuales en las que el desarrollo electrónico e informático permite el almacenamiento y consulta de enorme cantidad de datos, así como la conciencia de masacres, genocidio y excesos perpetrados durante y a partir de la Segunda Guerra Mundial por distintos regímenes totalitarios (aunque no exclusivamente por ellos) vienen mostrando un enorme interés no sólo por los usos de la memoria sino también se interrogan acerca de la memoria individual y también se plantean interrogantes sobre las relaciones ambiguas que dicha memoria renueva constantemente entre el recuerdo y el olvido, entre el trabajo de la conciencia y el de la imaginación. Este mismo interés se aplica también a la llamada memoria colectiva y a los mecanismos que le permiten construirse, transmitirse e imponerse a los actores individuales planteándose, asimismo, el asunto del «deber de la memoria» como una urgente exigencia ética y política (Heller 2003: 1-2).

En el ámbito de la discusión que tales asuntos generan debemos dejar constancia de que, pese a que estamos considerando de hecho la existencia de una memoria colectiva, no podemos dejar de mencionar que se ha formulado la idea de que sólo se puede tener memoria de lo que se ha vivido directamente, porque la memoria es la facultad que poseen los seres vivos de reproducir en su mente acontecimientos vividos en el pasado y que, por lo tanto, no se puede hablar de memoria colectiva, porque ello presupone y exi-

ge la identificación del sujeto con un ente colectivo que sería continuador de aquel otro con el que suponemos se identificaron los protagonistas de acontecimientos pretéritos.[31] A partir de ello se enfatiza que la llamada memoria colectiva es por naturaleza creada o adquirida y, en consecuencia, podría identificarse con otros dos tipos de memoria: la académica (es decir la historia, puesto que será la formulada específicamente por los historiadores) y la oficial que sería la construida con fines políticos y de otra índole. Construcción en la que pueden o no intervenir los historiadores y que permite la actuación de otros agentes: periodistas, políticos, etc. (cf. SÁNCHEZ GONZÁLEZ 2004). Sin embargo, hay que insistir en la idea de que la memoria individual también se va recreando y modificando por diferentes estímulos o razones; en tal sentido, el entorno y la sociedad, junto con sucesivas experiencias y propósitos de los individuos, procederán a modificar sus recuerdos. De cualquier manera, la memoria es también vista como una facultad que tiene como función primordial convertir el tiempo de cada hombre en un presente extendido, que posee la potencialidad de hacer revivir como presente y de conceder profundidad en el tiempo a la trayectoria vital completa de cada persona (ARÓSTEGUI 2004a: 105, 158).

En tales circunstancias, la diferenciación aludida entre historia (una suerte de «memoria colectiva académica») y memoria colectiva oficial no parece completamente satisfactoria en tanto en las últimas décadas el surgimiento de la llamada historia oral y el abordaje de la historia del tiempo presente e incluso de la historia inmediata o reciente permiten un papel muy activo y protagónico a los actores de los acontecimientos que registran, formulan y analizan los historiadores sociales de nuestros días. Por otro lado, importa subrayar el hecho de que la producción historiográfica (en tanto alcance divulgación) interviene mucho en la construcción de las memorias colectivas, situación reconocida cuando se menciona la intervención de los historiadores en la llamada memoria colectiva oficial, que yo preferiría llamar institucionalizada.

[31] Como lo recuerda Peter Burke, Marc Bloch utilizó la expresión al analizar las costumbres campesinas pero señaló los peligros de tomar términos de la psicología individual para añadirles, sin más, el adjetivo de colectivos (BURKE 2000: 67).

Dakhlia recuerda muy bien que la historiografía de la memoria nace ampliamente en la economía de la política y sin referencia original al Estado. Añade que más allá de sus raíces y desarrollo franceses la noción de memoria colectiva ha tenido como soporte de la sociología anglosajona, especialmente los trabajos sobre inmigración, historias de vida, los estudios sobre la cultura obrera en Inglaterra, etc.; concluye, entonces, que la historia oral constituyó una contribución a una historia o una cultura de la comunidad a imagen de los grupos y de los individuos interrogados, en un afán por restituir o incluso recrear la dimensión comunitaria. Pero, a la vez, aclara que si se compara por ejemplo la manera cómo se procedió en Francia y África se notará que en el primer caso hacer una investigación sobre la base de la memoria colectiva consistía en hacer surgir una palabra contra la historia dominante (léase oficial), mientras que en África la tradición oral se inscribe claramente en el lado del poder (DAKHLIA 1998: 72-74).

La memoria, así entendida, se convierte en un asunto público mas, claro está, en el contexto de la interacción de una diversidad de intereses y concepciones del mundo que incluso pueden ser distintas, puesto que se está hablando de la memoria colectiva de sociedades complejas que requiere para su existencia que antes deban agruparse diferentes memorias (OLICK 1998: 139). Aunque la cuestión no tendría que reducirse a la agrupación de diferentes memorias o evocaciones del pasado según sus aspectos de forma y fondo, sino también a esclarecer la manera cómo algunas de ellas adquieren mayor peso, credibilidad y hegemonía o vislumbrar las posibilidades de que todas ellas puedan ser reconocidas no sólo como importantes sino que se acepte la validez de su pugna pero también su entrelazamiento. Se trata en todo caso de una rivalidad organizada de las memorias.[32]

De cualquier manera, se tiene por válida la idea de que cuando Bergson enfatizaba la pervivencia del pasado en el presente lo que hacía era no sólo plantear que la memoria del pasado se reconstruye permanentemente sino que, en realidad, estaba formu-

[32] Este fenómeno ha sido señalado como característico de las sociedades pluralistas, mientras que en las totalitarias ello no se admite y más bien historia y memoria en tanto «oficiales», deben coincidir plenamente (VIDAL NAQUET 1996: 16).

lando una sociología de la memoria y que cuando Halbwachs desarrolló el concepto de Durkheim de «conciencia colectiva» fue para afirmar que la memoria es siempre una construcción social, puesto que no puede ser considerada exclusivamente una facultad individual ya que los individuos recuerdan debido, precisamente, a su pertenencia a un grupo social.[33] También debe considerarse en esta misma línea a Ricoeur cuando afirmaba que sobre la base de la noción de memoria colectiva se podría hacer justicia a la idea de identidad narrativa de las comunidades a las que pertenecemos. Recordamos juntos y es en el medio social del lenguaje donde articulamos nuestros recuerdos más propios de modo narrativo (Ricoeur 1999: 4).

Todo ello permite contemplar la solidez de la argumentación que deja sentado el carácter social del discurso histórico y, particularmente, en este caso, de la memoria. Sin embargo, lo que sigue siendo controversial, por su complejidad, es el asunto de la manera cómo se diferencian y relacionan la memoria individual con la colectiva y todo lo que atañe a su construcción y mecanismos de transmisión dado que, por ejemplo, existe dificultad para establecer nociones claras respecto al proceso por el cual la memoria individual recogería el pasado basándose en la información recordada por el sujeto pero, a la vez, atada a una interferencia cultural. Si bien todo esto corrobora la idea de la dimensión social de la construcción de la memoria (tanto la individual como la colectiva), lo que se manifiesta como muy difícil de determinar es el grado de influencia que adquieren en dicha construcción elementos tan disímiles como cultura, clase, información (que es a la vez de diverso tipo), etc.

Debe mencionarse que en 1985 Henry Rousso llamaba «memoria encuadrada» a la memoria común de un grupo, puesto que contaba con un cuadro de puntos de referencia (incluido el territorio) que evitaba que dicha memoria sobrepasara ciertos límites de tal manera que su construcción no se tornase arbitraria. Por consiguiente, el material ofrecido por la historia (dividido, interpretado y combinado en un sinnúmero de referencias asociadas), suele alimentar el citado encuadramiento guiado por la preocupación por mantener y —por qué no— modificar las fronteras sociales. Lo que nos remite, como tantas veces, al asunto de la elaboración de un tipo de memoria oficial (Rousso 1985: 73 cit. por Pollak 1989).

[33] La idea de Halbwachs se convirtió en una actualizada formulación teórica con la publicación en 1992 de la obra de James Fentress y Chris Wickham *Social Memory* (editada en español en 2003). Para un repaso de lo mencionado véase Aguilar 1995.

Como sabemos, se ha ido precisando con mayor claridad que historia significa algo distinto a memoria, en el entendido de que la primera se constituye como una disciplina sistemática que intenta dotar a la segunda de verdad y contribuir a su entendimiento (Bentley 2000: 154-155). La dicotomía, así planteada, peca de equívoca; ello pese a que admitido el rigor o disciplina sistemática de la historia, su contribución para la comprensión de la memoria no puede consistir en su capacidad para construir una verdad canónica sino más bien en el hecho de que su discurso (incluido el establecimiento y relaciones de los eventos) se basa en procesos de selección e interpretación diferentes, es decir, en el empleo de perspectivas que, sin dejar de lado las cargas subjetivas e ideológicas de los historiadores, están soportadas en presupuestos teóricos. Lo cierto es que se ha admitido el peso de la historia en las memorias colectivas señalándose que es variable, pero a la vez se han distinguido cuatro paradigmas posibles:

1. *Memoria histórica viva.* Es la que poseen algunas comunidades e irradia más allá del territorio original. Vivida directamente y transmitida por tradición oral o escrita.
2. *Memoria histórica folclorizada.* Sin aparente contenido afectivo particular.
3. *Referencias históricas vagas* en la cadena del tiempo (por ejemplo, antes de... o después de...), lo que significa que no se recurre al acontecimiento sino en función de los intereses más estrechos de la comunidad.
4. *Memoria histórica.* Resultado de una labor erudita o de animación sociocultural (Rioux 1999: 354-355).

Vale precisar entonces que el primer paradigma, de los cuatro mencionados, reconoce la existencia de una memoria directa llamada también espontánea frente a otras adquiridas o transmiti-

das. La primera es una memoria ligada a la experiencia vital, propia y directa del individuo o del grupo; memoria viva. La segunda (que se expresa en los tres modelos siguientes) es producto de la transmisión de otras memorias, de la memoria de los predecesores, memoria heredada (cf. Aróstegui 2004a: 160).

Como se ha podido advertir, cuando se aborda el asunto de las memorias individual y colectiva desde una perspectiva compleja más bien social que biológica y natural la cuestión permite ver con mayor claridad el juego entre memoria, tradición e historia. Es cierto que estos planteamientos parecen responder a una corriente teórica sobre la memoria (y, por qué no, sobre la historia) que ha sido denominada presentista y que toma como uno de sus ejemplos el hecho de que en cada evocación el pasado adquiere un cariz diferente. Esta tendencia ciertamente resulta más convincente que su opuesta; es decir, la línea conservadora que imagina al pasado como lo inmutable que determina al presente, tomando como ejemplo el peso que el conocimiento del pasado tiene en la toma de decisiones de los actores políticos.[34] Similares son los planteamientos de John Nerone, aunque introduce matices de diferenciación en el seno de la memoria individual y así distingue entre memoria personal basada en las propias experiencias; memoria personal de cosas no experimentadas por uno mismo; memoria social, pública o colectiva, que es el

[34] Aguilar (1999: 134 ss.) menciona entre los seguidores de la corriente presentista a Halbwachs (*The Collective Memory*. Nueva York: Harper, 1980 [1950]); Trevor Lummis (*Listening to History*. Londres: Hutchinson, 1987); Eric Hobsbawm (*The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987); John Nerone («Profesional History and Social Memory». *Communication*, vol. 11, 1989, pp. 89-104) y David Lowenthal (*The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985). Mientras que entre los que siguen la línea conservadora coloca a Michael Schudson («The Present in the Past versus the Past in the Present». *Communication*, vol 11, 1989, pp. 105-113); Barry Schwartz («The Social Context of Commemoration: A Study in Collective Memory». *Social Forces*, vol. 61, 1982, pp. 374-402; «Social Change and Collective Memory: the Democratization of George Washington». *American Sociological Review*, vol. 56, n.° 2, abril, 1991, pp. 221-236); Robert Jervis (*Perception and Misperception in International Politics*. Princeton: Princeton University Press, 1976) y Nancy Bermeo («Democracy and the Lessons of Dictatorship». *Comparative Politics*, abril, 1992, pp. 273-291). Véase también Burke 2000: 65.

pasado suprapersonal (suele ser la memoria dominante y se genera activamente en los ámbitos individual, grupal y social y está representada en los medios de comunicación); e historia (cit. por Aguilar 1999: 129).

Ya se ha dicho que Halbwachs fue el primero que, a partir de los años veinte, exploró seriamente lo que él mismo denominó «el marco social de la memoria»; él señaló que los grupos sociales construyen los recuerdos porque si bien, en sentido literal y físico, son los individuos los que recuerdan, en materia de memoria colectiva son los grupos sociales los que determinan lo que es memorable o cómo será recordado. La relación entre el individuo y su grupo —en función de la memoria— se puede ver claramente, por ejemplo, cuando los individuos se identifican con los acontecimientos públicos importantes para su grupo, lo que lleva a que consideren entre su bagaje de recuerdos cosas que no han experimentado directamente pero sobre las que poseen información (una noticia, por ejemplo). Este aspecto de la memoria le permite considerar el enorme peso que adquiere en el ámbito grupal o social en su propia reconstrucción del pasado.

Otro de los aportes de Halbwachs fue señalar la existencia de dos tipos de memoria, pero enriqueciendo la dicotómica diferenciación entre memoria individual y colectiva (que además solía colocar a la historia en una suerte de posición subsidiaria respecto a la segunda de las nombradas). En efecto, distinguió entre la memoria autobiográfica: a partir de lo que cada uno experimenta, memoria vivida que es por consiguiente interna, personal pero que tiene cierta vinculación con la memoria colectiva, de aquella otra que llamó memoria histórica: de los acontecimientos que el sujeto no ha podido experimentar pero que se puede incrementar y modificar a través de lecturas y otros medios. En tanto que es una memoria prestada depende íntegramente de la memoria de los demás y puede abarcar períodos más largos, siendo además más esquemática y menos rica que la autobiográfica (cf. Halbwachs 1975, 1992).

Por eso es necesario plantearnos también cómo y a través de qué medios se transmite y reproduce la memoria colectiva. Sobre el particular hay que decir, en primer lugar, que los recuerdos se ven afectados por la organización social de la trans-

misión y por los medios empleados para la misma siendo estos últimos los siguientes: 1) tradiciones orales; 2) recuerdos y otros registros escritos; 3) imágenes; 4) acciones, que son capaces de transmitir tanto recuerdos como habilidades (por ejemplo rituales y conmemoraciones); 5) espacio, puesto que ubicar las imágenes que se recuerdan en marcos o escenarios imaginarios otorga valor o sentido a las evocaciones.

En segundo término, el rasgo común en varios medios es el «esquema», que va asociado a la tendencia a representar y a recordar un acontecimiento o persona determinado en función de otro; ello da lugar a ciertos mitos o a dotar de significación a un hecho o persona en función de las características de otros (BURKE 2000).[35] Por ejemplo, una conducta o un suceso se convierten en arquetipos o se valora a una situación o personaje comparándolos o relacionándolos a las características o consecuencias de otros (BURKE 2000: 70 ss.). Recordando que en su prefacio de *La mémoire colective* (editada en 1950), Halbwachs señalaba tres elementos sociales que suscitan (o provocan) memoria: la lectura (que vincula el pensamiento con la memoria), al entorno (las personas que lo conforman) y el individuo. Namer distinguió entre la *corriente de memoria* o *memoria social* cuya tradición no tiene por soporte a un grupo específico (más bien global, inmaterial o intelectual, como queramos llamarlo) sino a la lectura (es decir, periódicos, carteles, manuales escolares, novelas populares, libros, historias, etc.) y la *memoria colectiva* propiamente dicha que, en sentido estricto es la memoria de un grupo y una sociedad y, en sentido amplio, la memoria de la sociedad nacional que implica a todas las sociedades particulares (NAMER 1998: 43). Aunque como se puede observar ambas distinciones cometen el error de manejar elementos disímiles, hemos creído pertinente mencionarlas particularmente por el interés que ponen en aspectos como la lectura y otros medios en el rol de ejercer influencia en la construcción de memorias.

[35] En lo relativo al asunto del «esquema» de recordación, puede considerarse bastante asociado también a los procedimientos mnemotécnicos del llamado «arte de la memoria», tan bien rastreado por Yates desde la Antigüedad (cf. YATES 1974).

En torno a los «lugares de la memoria»[36]

La experiencia vivida (y por ende la memoria vivencial o autobiográfica) no sólo tiene que ver con lo que los sujetos han conocido directamente, sino que parte de esa experiencia se configura gracias a que el individuo es miembro de diversos grupos sociales: de pertenencia y de referencia (a los que le gustaría pertenecer). Por consiguiente, se debe considerar la existencia de diversas memorias colectivas y también históricas que ejercen influencia en la memoria de los individuos y viceversa. Por eso es que se ha otorgado un papel esencial a los «recuerdos históricos comunes» o a la «memoria específica» en la definición de las culturas políticas (MATEOS 1998-2000: 3).

No ha sido poco frecuente considerar a la nación como un dato de la historia pero a la vez como su producto, haciendo de esta manera prevalecer un punto de vista cultural; ello en el sentido de que se refiere a la forma cómo una sociedad determinada ha generado su propia identidad a partir de un conjunto de prácticas que pueden ir desde la escritura sobre el pasado hasta la estructuración de rituales y fiestas conmemorativas (ZERMEÑO 2002: 66).[37] En todo caso, este asunto también se encuentra relacionado con la llamada función social de la historia, tema general sobre el que nos ocuparemos en un capítulo posterior.

Si se considera que la historiografía moderna podría ser definida como una práctica cultural que crea un nuevo sentido de temporalidad basado en la escritura, lo producido por los historiadores constituye un tipo de memoria, en este caso histórica; es

[36] Este apartado recoge planteamientos de la ponencia *En torno a «los lugares de la memoria»: las relaciones entre historia y memoria* presentada en el simposio «Construcción y transmisión de la memoria en Historia y Antropología» en el marco del IV Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología «Antropología ante el Perú de hoy». Lima, 1 de junio de 2005.

[37] Aróstegui (2004a: 359-364) ha puntualizado que la identidad es un concepto y una reivindicación propios de la modernidad tardía. Un bien o cualidad inserto en el terreno de la acción social, política y cultural de la que pueden ser portadores sujetos individuales o colectivos que buscan su identificación diferencial. Asimismo, que dado que la construcción de la identidad sólo es posible desde la conciencia de la pertenencia a un sistema, las identidades colectivas no pueden aprehenderse como meras prolongaciones o suma de las de los individuos.

decir, la forma cómo las sociedades modernas se han observado a sí mismas en términos temporales (Zermeño 2000: 23). Éste es, a nuestro juicio, quizá el más importante ingrediente de la memoria institucionalizada; y si bien su acreditación proviene de los predios académicos no permanece en ellos, particularmente porque el interés por el conocimiento del pasado y la formación de una esfera de opinión pública propiamente historiográfica se dan la mano.[38]

Por otro lado, la relación entre historia y memoria puede ser vista como una temática contemporánea cuya eclosión más importante en nuestro tiempo tiene unos treinta años de existencia; es decir, que nos coloca al frente de los cambios operados en el ámbito de las ciencias en general y de la historiografía en particular, ocurridos en el último tercio del siglo XX. Sin embargo, los estudios que se plantean dicha relación no son —que se diga hasta el momento— demasiado numerosos, menos en nuestro medio. Pero si además de considerar a la historiografía como una práctica cultural se toma en cuenta el vínculo que entablará a la postre con la opinión pública, resulta interesante tomar en cuenta la noción «lugares de la memoria» señalada por el historiador francés Pierre Nora y analizar la propuesta metodológica vinculada a dicho concepto.

Sobre la expresión «lugares de la memoria» *(lieux de mémoire)* hay que seguir la explicación que nos proporciona su propio mentor cuando, en primer lugar, nos recuerda que este neologismo viene del latín, de la tradición de la retórica antigua, de Cicerón y de Quintiliano, quienes aconsejaban asociar, para fijar el orden del discurso, una idea a un lugar. Ello es, establecer un *locus memoriae*. Señala, asimismo, que en nuestra época la expresión apareció a fines de la década de 1970 en Francia, a partir de un sentimiento de pérdida de una historia-memoria, es decir de un contexto de la memoria en el que la Historia había sido la principal formadora

[38] Según el autor citado «opinión pública» es una noción ambigua que estuvo originalmente vinculada a la política y se utilizó para reemplazar a la noción intemporal de «verdad» que había entrado en crisis por los avances del conocimiento científico. Asimismo, considera que la opinión pública es el medio de las sociedades modernas para reducir la complejidad implicada en la sustitución de lo uno por lo múltiple (Zermeño 2000: 36-37).

de la conciencia nacional. Dicho sentimiento de pérdida surgió porque se hizo patente que un inmenso capital de memoria colectiva, un *stock* de memoria histórica vivido al calor de la tradición, caía en la nada para no revivir más que a través de una historia científica y reconstitutiva (Nora 1998: 27).[39]

Un lugar de la memoria es un conjunto conformado por una realidad histórica y otra simbólica. Según Nora, cuando un personaje, un lugar o un hecho es constituido como lugar de la memoria es que se está desentrañando su verdad simbólica más allá de su realidad histórica. Se trata de restituir la memoria de la que ambas realidades son portadoras y constituir un conjunto simbólico a partir de la aproximación de unidades simbólicas independientes las unas de las otras y advertir la lógica que las reúne (Nora 1998: 19).

Tomemos como ejemplo a los «lugares de la memoria» de la nación francesa que se plasman, a decir del propio Nora, en: lo inmaterial, la herencia de larga duración; lo material, que comprende el territorio con sus fronteras, el patrimonio y los hombres; y, finalmente, lo ideal, las ideas fuerza. Como lo menciona Pollak, en ese ámbito se siguió una tradición metodológica durkheimiana que consiste en tratar a los hechos sociales como cosas, de manera tal que se hace posible tomar a esos diferentes puntos de referencia como indicadores empíricos de memoria colectiva de un determinado grupo, una memoria estructurada con sus jerarquías y clasificaciones. En consecuencia, es una memoria que define o también es común a un grupo. Agrega que desde una perspectiva constructivista, en cambio, se trata de analizar cómo los hechos sociales se tornan en cosas, cómo

[39] Reconociéndose la calidad de *Les Lieux de mémoire*, obra colectiva dirigida por Nora en la que se incluyeron artículos de Duby, Le Goff, Le Roy Laudrie, Chartier, Furet y Revel, entre otros, se la ha criticado por caer en una «mística de la nación» en tanto se concibe a la nación francesa como una suerte de persona de la que se narra su origen y desarrollo (cf. Englund 1992; Leoné 1999). Otra crítica importante ha sido la formulada por Olick, quien sostiene que Nora se equivocó al atribuir la pérdida de importancia de la nación-Estado en el siglo XIX al declive unilineal de la memoria a favor de la historia, señalando que se trata más bien de la proliferación de alternativas que surgen junto con la original (Olick 1998: 140).

y por qué son dotados de duración y estabilidad reflejándose este tipo de abordaje en el interés por los actores y los procesos que intervienen en la constitución y formalización de las memorias (cf. POLLAK 1989: 3). Ciertamente, la crítica de Pollak parece válida porque enriquece la propuesta, aunque el mismo Nora ha aclarado que los llamados «lugares de la memoria» no se reducen a monumentos o acontecimientos memorables; a objetos puramente materiales, físicos, palpables y visibles que generalmente son utilizados por los poderes públicos. Especifica que «lugar de la memoria» es una noción abstracta, puramente simbólica, destinada a desentrañar la dimensión rememoradora de los objetos que pueden ser materiales pero sobre todo inmateriales.[40] En consecuencia, un lugar de la memoria no comprende un inventario exhaustivo ni tiene alcance enciclopédico, tampoco es una simple referencia (NORA 1998: 18 ss.). Los propósitos de su uso serían básicamente los siguientes:

a) La exploración de un sistema simbólico y de la forma de construcción de un modelo de representaciones.
b) Comprender la administración general del pasado en el presente mediante la disección de sus polos de fijación más significativos.
c) Elaboración de una historia crítica de la memoria a través de sus principales puntos de cristalización, es decir: la construcción de un modelo de relación entre la historia y la memoria.

La propuesta historiográfica, utilizando la noción y la metodología propuestas por Nora, constituyen —a decir del propio autor— una tentativa de múltiples vías que consiste en el rechazo a insertar lo simbólico en un dominio particular, en rehusar toda posible definición que se reduzca a un repertorio de realidades concretas. La vía queda abierta a una historia diferente,

[40] Parece interesante considerar que ya en el siglo XIX Wilhem von Humboldt observó que lo acaecido sólo es parte visible en la esfera de lo sensorial y el resto debe ser asumido o adivinado. La verdad de cada suceso consiste en la integración de cada hecho con su parte invisible. En este aspecto, lo que enfatizaba era el asunto de objeto y conocimiento históricos (PUGLIESI 1984: 189).

> [...] que no es ni orgánica ni nacional, ni económica y social. Una historia que se interesa menos por las determinantes que por sus efectos; menos por las acciones memorizadas e incluso conmemoradas que por el rastro de estas acciones y por el juego de estas conmemoraciones; que se interesa menos por los acontecimientos en sí mismos que por su construcción en el tiempo, por su desaparición y por el resurgir de sus significaciones; menos por el pasado tal como ha acontecido que por su reutilización, sus malos usos, su impronta sobre los sucesivos presentes; menos por la tradición que por la manera en la que ha sido formulada y transmitida. En síntesis, una historia que no es ni resurrección, ni reconstitución, ni reconstrucción, ni incluso representación, sino rememoración en el sentido más fuerte de la palabra. Una historia que no se interesa por la memoria como recuerdo, sino como economía general del pasado en el presente. (NORA 1998: 25-26)

Hay que tomar en cuenta que la noción, esclarecida de esta forma, aumenta su capacidad para actuar como instrumento que permita develar, en lo posible como una de las maneras más importantes de nuestra época para mirar y dar significación al pasado. Decimos «de nuestra época» por la importancia que nuestra modernidad ha dado a una serie de referentes (materiales e inmateriales) con los que no sólo se pretende dar cuenta del pasado sino configurar el presente en función también de un futuro específico «a la vista» o más bien como proyecto social. Nuestro comentario tiene asidero en la afirmación de que el real significado e importancia de un «lugar de la memoria» es el tipo de relación que establece con el pasado y sobre todo la manera en que el presente lo utiliza y lo reconstruye; desde esta perspectiva, los objetos no serían más que indicadores y signos de pista (NORA 1998: 33). De cualquier manera, es pertinente señalar que tales indicadores pueden ser públicos u oficiales —en el sentido tradicional del término— o huellas o indicadores de memorias «alternativas» configuradas por los nuevos sujetos sociales.

Todo lo visto hace que nos parezca pertinente intentar establecer una relación entre la noción que estamos analizando con los conceptos de 'tradición' manejados por el filósofo Hans-Georg Gadamer y el historiador Reinhart Koselleck; ello a sabiendas de que no haremos otra cosa que ofrecer una visión general de sus

planteamientos. En primer lugar, la noción gadameriana de 'tradición' involucra a las de memoria e historia, conjugando el pasado real, el pasado vivido y recordado tallado como memoria, y también aquello que pareciera no haber dejado huella. La tradición no es concebida como un reservorio de situaciones del pasado, sino determinante de nuestro presente. La tradición posibilita el reconocimiento de nosotros mismos y de nuestro protagonismo histórico en la construcción del presente y a la luz del futuro (BORSANI 1995: 299-301).

Pero el concepto de tradición debe entenderse dentro de los planteamientos que conforman la neohermenéutica de Gadamer y, particularmente, su crítica al objetivismo de la ciencia moderna. La noción de tradición denostada por el paradigma moderno resulta rehabilitada por Gadamer, quien además explica que no debe ser entendida como opuesta a la razón y al cambio:

> Es importante señalar que una larga y amplia historiografía ha consolidado la acepción de la tradición como opuesta a la Modernidad, al cambio y la renovación. Sin duda, dicha devaluación del concepto se retrotrae hasta la interpretación ilustrada de la tradición en términos de una mano muerta del pasado que cohibía y limitaba a la razón, cuando no la vinculaba a la superstición, la intolerancia y, en suma, con todo lo que pudiera representar un obstáculo para el progreso. Pero también la concepción romántica tiene su parte en esta interpretación generalizada de la tradición, puesto que en dicha corriente la tradición se entiende como sinónimo de autoridad indiscutible y contraria a la libertad racional. Es decir, la tradición aparece aquí como algo consagrado por el pasado que se ha hecho anónimo y constituye el fundamento de validez de las costumbres. (En MONTEAGUDO 2004a: 63)

Frente a esta concepción, Gadamer coloca a la tradición en el horizonte de la libertad y de la historia. «Aun la tradición más venerable no se impone simplemente como algo dado, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada» (GADAMER 1991: 349-350).

Por otro lado, la corriente relacionada a los planteamientos de Reinhart Koselleck, denominada en alemán *Begriffgeschichte* y

conocida en nuestro idioma como «historia conceptual» —aunque todavía de incipiente difusión—, tiene a nuestro juicio interés particularmente cuando se trata de las cuestiones sobre las que estamos hablando. Antes de hacer nuestro análisis tenemos que dar cuenta de lo siguiente: Koselleck es un historiador de gran estatura filosófica cuya propuesta, aunque basada en las ideas de Gadamer, obedece también a una impronta sociológica pues ya desde la década de 1960 se hablaba de la relación de convergencia entre la historia de los conceptos y la historia de la sociedad. Autor de *Futuro y pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (aparecida en 1979 y traducida al español en 1993),[41] sostiene que, para el ámbito de la lengua alemana, se puede mostrar cómo, desde 1970 aproximadamente, surgieron una cantidad de nuevos significados para palabras antiguas y neologismos que modificaron, junto con la economía lingüística, todo el ámbito social y político de la experiencia y fijaron un nuevo horizonte de espera. Según este enfoque, los conceptos son registros de la realidad y, a la vez, factores de la misma puesto que con cada concepto se establecen determinados horizontes, pero también límites para la experiencia posible y para la experiencia pensable. Por ello, la historia de los conceptos puede proporcionar conocimientos que desde el análisis objetivo no se tomarían en consideración (SÁNCHEZ MARCOS 1995: 131-132). Presenta una estructura del tiempo en la que el pasado y el presente intervienen de forma conjunta. Es decir, organiza tanto un nuevo marco categorial para dar cuenta del tiempo histórico como diseña conceptos tales como «espacio de experiencia» para referirse a los fenómenos acontecidos y «horizonte de expectativas» con relación al futuro. Acuña el término «Histórica» para dar cuenta de la doctrina de las condiciones de posibilidad de historias, siendo ellas historias particulares. La «Histórica» se orienta a la formulación de condiciones metahistóricas que colaboran en la comprensión e investigación de posibles historias (BORSANI 1995: 302). Las nociones «ámbito de experiencia» (léase espacio) y «horizonte de expectativa» (o de espera) son categorías del conocimiento que ayudan a fundamen-

[41] Además de otros textos, la propuesta de este autor se relaciona básicamente con la publicación del *Léxico histórico del lenguaje político-social en Alemania* editado bajo la dirección de Brunner, Conze y Koselleck entre 1972 y 1992.

tar la posibilidad de una historia puesto que no existe ninguna historia que no se haya constituido mediante las experiencias y esperanzas de personas concretas. La historia se juega en la tensión entre experiencia (pasado «presentizado» en el que se funden racionalidad y comportamiento inconsciente) y expectativas de futuro (donde se anticipa y «presentiza» el futuro) de forma condicionada por un contexto social (SÁNCHEZ MARCOS 1995: 136). Estas nociones resultan interesantes para ser tomadas en cuenta, más adelante, cuando veamos la problemática relacionada con las posibilidades de un abordaje de la historia tanto del tiempo presente como de la historia inmediata.

Según Koselleck, un concepto es aquél en donde se encuentran siempre sedimentados sentidos correspondientes a épocas y circunstancias de enunciación diversas que se ponen en juego en cada uno de sus usos efectivos; es decir, que vuelve sincrónico lo diacrónico. Por lo tanto, lo que define a un concepto es su capacidad de trascender su contexto originario y proyectarse en el tiempo (PALTI 2001: 15). En tal sentido, los conceptos tienen una función interpretativa en la medida en que sirven para articular significativamente las diversas experiencias sociales que, a su vez, forman redes discursivas que cruzan las épocas y trascienden las esferas de sociabilidad inmediata. Asimismo, los conceptos servirán de índice de las variaciones estructurales y, al mismo tiempo, son un factor para su constitución. En suma, proveen a los actores sociales las herramientas para comprender el sentido de su accionar, convierten a la pura percepción de hechos y acontecimientos en experiencia vivida. De esta forma, conectan entre sí las diversas vivencias en unidades de sentido y actúan de soporte para sus conexiones estructurales (PALTI 2001: 15-16).

Una cuestión no menos interesante planteada por Koselleck y ligada a las anteriores es la que se refiere a las interpretaciones de la historia, sea desde la perspectiva de los vencedores o de los vencidos:

> El historiador que está a favor de los vencedores está fácilmente inclinado a interpretar los éxitos obtenidos a corto plazo mediante una teleología *ex post* a largo plazo. Ocurre lo contrario entre los vencidos. Su primera experiencia es que las cosas han salido de manera distinta a lo que pretendían o esperaban. Cuando reflexionan entran en una situación de necesidad justificativa para explicar por qué todo ha sucedido de otra manera y no como lo habían pensado. De este modo puede ponerse en marcha una búsqueda para comprender, y tal vez explicar, a largo plazo los motivos de la actual sorpresa [...] Puede que la historia —a corto plazo— sea hecha por los vencedores, pero los avances en el conocimiento de la historia —a largo plazo— se deben a los vencidos. (KOSELLECK 2001: 83)

En realidad, de lo que también se está hablando es de tipos de memoria histórica y de sus significados. Volviendo a Nora veamos que para dicho autor el propósito de hacer una historia considerando los «lugares de la memoria» sería utilizar la noción de tal modo que se convierta en una categoría de inteligibilidad de la historia contemporánea y «[...] contribuir a instituir una historia de tipo simbólico que respondiera más que a la historia clásica, a las necesidades científicas y cívicas de nuestro tiempo, y tomando como ejemplo [el caso] francés, especialmente bien adaptado, proponer otro tratamiento de la historia nacional, que fuera eventualmente utilizable en otros contextos nacionales». Pero finalmente, como sabemos, de lo que se trataba el asunto era de poner de relieve la construcción de una representación y la formación de un objeto histórico en el tiempo y por ello los «lugares de la memoria» privilegian la dimensión historiográfica (NORA 1998: 19). Es así cómo en 1992 propuso los siguientes temas como constitutivos de su *Les lieux de mémorie: Conflicts et partages* y que se articulaban en torno a las grandes divisiones políticas, religiosas y geohistóricas: tradiciones *(Traditions)*, que hunde sus raíces reales o imaginarias en los modelos sociales, las construcciones regionales, en las culturas políticas y en las singularidades, más o menos superpuestas; y del archivo al emblema *(De l'archive al emblème)*, que parte de los instrumentos documentales utilizados para registrar las huellas hasta elevarse a las representaciones más típicas de la identidad francesa. En cuanto a la originalidad de su método, nos explicaba en aquella ocasión que radicaba en:

> [...] tomar los bloques completamente constituidos de nuestra mitología, de nuestro sistema de organización y de representa-

> ciones para hacerlo pasar bajo la lupa del microscopio del historiador. Pueden ser simples memoriales: los monumentos a los muertos, el Panteón, los santuarios reales. Pueden ser lugares materiales, monumentos o lugares históricos, como Versalles o Vézelay. Pueden ser ceremonias conmemorativas. Pueden ser emblemas o divisas [léase lemas]. Pueden ser hombres-memoria, instituciones típicas o códigos fundamentales. También pueden ser nociones elaboradas como «derecha» o «izquierda» o «generación», en lo que ésta tiene de específicamente francés. La gama de objetos posibles es, de hecho, infinita. (NORA 1998: 20)

La propuesta historiográfica a partir de «lugares de la memoria» es, por consiguiente, una tentativa de análisis e interpretación que naturalmente no se reduce a un repertorio de realidades concretas. Estamos entonces ante una concepción que parece poner en juego ideas cercanas a la noción de tradición de Gadamer en tanto basada en los prejuicios (equivalentes en este caso a preconceptos) y sin la carga peyorativa que usualmente el positivismo adjudicó al prejuicio y a la de sedimentos del pasado barajada por Koselleck.

La memoria y el olvido

Según la tradición bíblica hebrea, el olvido es lo contrario a la memoria y adquiere entonces un sentido negativo; consecuentemente, debe asumirse que deja planteado el deber insoslayable de recordar. Por el contrario, y como lo mencionamos en la introducción, los antiguos griegos contaban entre sus divinidades con Mnemósine, esta diosa que era imaginada como la hija de Urano (el Cielo) y de Gea (la Tierra) y que resultó ser la madre de las nueve Musas. Moraba en una cueva sagrada del monte Citerón, lugar desde donde discurría el río Leteo para terminar desembocando en una laguna del Hades (infierno). La mitología griega contaba que hasta allí llegaban las sombras de los muertos para beber de sus aguas y así poder olvidar todo lo que habían hecho durante su vida. Como se puede advertir según estos relatos, fue en la Antigüedad clásica cuando se plasmó la idea de que memoria y olvido estaban permanentemente unidos en una suerte de oposición que más bien deberíamos entender como relación complementaria, vínculo que ha permanecido a lo largo del tiempo y es reconocido en nuestros días dado que se considera que supresión y conservación interactúan en la memoria.

Sin entrar en precisiones, bastará mencionar cómo es comúnmente sabido entre los no especialistas en la materia, que desde la perspectiva psicoanalítica se señala que aunque parezca paradójico el camino hacia el olvido pasa por el recuerdo; así, para el caso de episodios traumáticos el recuerdo se orienta a permitir abandonar la actualidad permanente de dichos eventos para tener acceso a un pasado organizador, capaz de convertirse en un recuerdo a ser pensado, entendiéndose que justamente lo que se olvida o deja de lado es la actualidad permanente de aquello que ocasionó el trauma (COSTA 1999: 66).

Considerando esa óptica resulta interesante tomar en cuenta el caso de los *llakis*, recogido y estudiado por Theidon (2004) en las comunidades ayacuchanas. A partir de su trabajo de campo en el sur peruano, esta antropóloga médica identificó a los *llakis* como pensamientos o recuerdos penosos que llegan al corazón; allí son cargados con afecto siendo, por consiguiente, «pensamientos emocionales». Los pobladores de las siete comunidades de Ayacucho, según da cuenta esta investigadora, consideraban que los recuerdos penosos son capaces de ocupar el corazón de las personas hasta desbordar su capacidad y en ese caso pasarán al resto del cuerpo haciendo su vida insoportable, enfermándolos o pudiendo ocasionarles inclusive la muerte. La estudiosa mencionada concluye que, en tales condiciones, las memorias no se sedimentan exclusivamente en los edificios, en el paisaje u otros símbolos diseñados para propiciar el recuerdo sino también en los cuerpos, convirtiéndolos en sitios históricos. Ello coincide con la aceptación desde la psicoanalítica de que no sólo el sueño puede ser el campo donde el trauma circula sino que el cuerpo suele ser un escenario privilegiado de manifestaciones para el despliegue del trauma y por ello generará síntomas (THEIDON 2004: 64 ss.; KAUFMAN 1998: 9).

Pero la memoria, como tal, es forzosamente selección, ya que no es posible conservar sin elegir. Como aclara Yerushalmi, los individuos sólo pueden olvidar los hechos que tuvieron lugar en el transcurso de su vida; por eso cuando se afirma que un pueblo olvida se alude a que «[...] ciertos grupos humanos no logran —voluntaria o pasivamente, por rechazo, indiferencia o indolen-

cia, o bien a causa de alguna catástrofe histórica que interrumpió el curso de los días y las cosas — transmitir a la posteridad lo que aprendieron del pasado» (YERUSHALMI 1998b: 18; TODOROV 2000: 15-16). En consecuencia, el olvido —que es un fenómeno individual— podrá ser visto como colectivo sólo en función de una ruptura o interrupción del proceso de transmisión y recepción de la memoria (o la tradición); porque, en efecto, cuando queremos rescatar del olvido acontecimientos individuales, es decir, que conciernen a nuestra propia vida y que no somos capaces de recordar por nosotros mismos, dependemos de que dichos eventos puedan ser recordados por otros, por los miembros del grupo al que pertenecemos (abuelos, padres, etc.).

Pero desde una perspectiva freudiana recordar es ya el comienzo del olvido en la medida en que desactualiza el pasado, lo fecha o lo temporaliza. Localizado, situado detrás, perteneciendo a un mundo cumplido, comienza a ser olvidado, poco a poco, sin perjuicio. El pasado es entregado al tiempo que lo devora. La noción de trauma, desde la perspectiva freudiana, es un referente constante para la comprensión de experiencias que fundan y explican la estructuración de la subjetividad mientras que desde la óptica lacaniana el trauma adquiere una relevancia sobresaliente en lo que se refiere a la constitución psíquica de lo real pero que se constituye en lo imposible de ser dicho.[42] Por eso los *llakis*, mencionados líneas arriba, serían «recuerdos no domesticados» de los que no se han superado o alcanzado a suprimir las sensaciones primordiales ligadas a la ocurrencia del suceso y, en consecuencia, no pueden ser desactualizados por lo mismo que no son olvidados y viceversa.

Es conocido cómo —mucho antes que Husserl— W. Dilthey se refirió al carácter creativo de la historia que supone ganancias pero también pérdidas, por lo que señaló la posibilidad del olvido, de quiebras en la memoria colectiva, que determinaban que los contenidos ideales de la conciencia no se encontrasen siempre disponibles a los sujetos; ello pese a que tales contenidos podrían

[42] Cf. BERTRAND 1977: 23, 25; YERUSHALMI 1998b: 20; KAUFMAN 1998: 2-4. Se menciona también que Freud rechazó «la cadena de la tradición» en provecho de «la cadena de la transmisión inconsciente».

reconstruirse a partir de los vestigios materiales de una cultura (cit. por PALTI 2001: 14). Recientemente se ha planteado que para comprender el funcionamiento de la memoria colectiva puede ser pertinente investigar la organización social del olvido, las normas de exclusión, supresión o represión, y la cuestión de quién quiere que alguien olvide, qué y por qué. La *anamnesis* o una crisis de olvido resultará manifestada plenamente cuando la memoria quede fijada a través de la escritura. En tanto que, por lo contrario, hay una clase de olvido muy radical que recae sobre las cosas (y eventos) logrando que lleguen a ser absolutamente olvidados, hasta que su propio olvido se olvida (BURKE 2000: 81-82; CASSIGOLI 1999: 2). En todo caso, es interesante tomar en cuenta que se habla de un olvido estructural (cuando la transmisión oral cede lugar a una historia escrita), diferente del olvido funcional (que es manipulable), puesto que permite por ejemplo la adecuación de las genealogías en beneficio de las alianzas, tal como se ha estudiado en sociedades tradicionales y específicamente se ha observado entre poblaciones de África (cf. DAKHLIA 1998: 77).

Mas si bien es cierto que el escenario público del recuerdo es múltiple, tributario del presente y de intereses específicos, igualmente es verdad que el olvido es mucho más que el no-recuerdo y que el recuerdo es mucho más que el simple no-olvido, puesto que ambos están cargados de significación e implicancias concretas y obedecen a mecanismos que van más allá de lo individual. En esa línea, cabe llamar la atención acerca de la propuesta del historiador Marc Ferro quien especificó tres categorías de «silencio» a partir de propósitos concretos a saber: ocultar el ilegítimo origen del poder de un organismo o institución de orden público; esfuerzo conjunto de una sociedad para impedir versiones desfavorables sobre sus acciones y ocultamiento de derrotas y vergüenzas colectivas. Estos tipos de silencio se relacionan directamente a acciones tan concretas como la elaboración de relatos «correctos» conforme a los propósitos mencionados (FERRO 1989). Asimismo, sobre la base de la noción de eventos, Fogelson ha planteado la posibilidad de tomar en cuenta los «eventos nulos». Intentando definirlos podremos decir que serían aquellos eventos significativos silenciosos que surgen cuando no se ha llevado a cabo otra actividad, es decir cuando se cortan, interrumpen o li-

mitan sus posibilidades de concreción y el consiguiente establecimiento de nexos. El autor mencionado ha ensayado una taxonomía de los mismos, considerando hasta ocho tipos de los cuales nos interesan los siguientes: invisibilidad o silencio, como estrategia defensiva para evitar discriminación; persecución o cualquier amenaza a la autonomía; negación, cuando si bien se reconoce que un evento traumático ha tenido lugar y podría ser corroborado, dado su carácter y la herida o daño ocasionado, debe ser negado (FOGELSON 2001: 44 ss.).[43] En otras palabras estamos ante la memoria trunca y también la memoria atemporal (que para algunos puede ser entendida como mítica), ya que hablar de esta última no significa dejar de hacer referencia a acontecimientos históricos precisos sino que las múltiples huellas de los mismos están presentes allí, aunque jalonadas por espacios en blanco que serán completados por una memoria mítica que se recrea continuamente para llenarlos (PÉCAUT 2004: 92-94).

Como vemos, la compleja relación entre memoria y olvido ha llevado a que se busquen no sólo explicaciones de la misma, sino a que también se ensayen numerosas sistematizaciones. Deleuze, por ejemplo, distingue entre memoria empírica y memoria trascendental; así, la primera está basada en conocimientos previos a través del ver, oír, imaginar o pensar, mientras que la segunda parece estar soportada en el reconocimiento que el individuo hace de la existencia del pasado como tal. Sería «la memoria de lo olvidado», pues lo que se recuerda no son hechos contingentes (cit por RAMADANOVIC 1999: 137). Mas la relación entre recuerdo y olvido es tan compleja que requiere ser tratada desde diversas perspectivas fenomenológicas; Cuesta hace referencia al hecho de que en el caso de Alemania después de la Segunda Guerra Mundial (con notables diferencias entre la Occidental y la Oriental), una primera etapa de olvido y rechazo (distanciamiento) dio luego paso al recuerdo, y especifica que la cultura del recuerdo reproduce la esfera cultural en general, pudiendo separarse en diferentes campos de acción contando cada uno con su

[43] Al referirse al «evento imaginario», es decir al tercer tipo de eventos nulos de la lista que propone, Fogelson señala que en ese caso —tomando la noción de la física teórica— pueden ser entendidos como eventos posibles que no han ocurrido (las posibilidades suplementarias y las proposiciones hipotéticas).

propia problemática y criterios de validación, a saber: la *búsqueda científica de la verdad* que potencia los conocimientos históricos; la *expresión auténtica* cuyo propósito es actualizar, mediante la estética, el pasado, lo que se ha perdido; el de la *actividad y de la vivencia moral y práctica* que se centra en el problema de los culpables o de las víctimas y se expresa desde una perspectiva jurídica (judicialización, amnistía, reparaciones, etc.) o biográfica (muerte, castigos físicos, traumatismos). La característica principal de este recuerdo (o la ausencia de él para el caso de la amnistía) sería su limitación temporal, pues se relaciona con la duración de la vida de los sobrevivientes de manera tal que al desaparecer cede el lugar al recuerdo historiográfico y estético (CUESTA 1998b: 89-90).

Si etimológicamente el significado actual de amnistía es «olvido legal de delitos, que extingue la responsabilidad de sus autores»,[44] la prohibición de recordar, como ya sabemos, viene de la Atenas clásica y amnistía, en el sentido de borrar el recuerdo, se constituía entonces en un acto oficial no sólo para olvidar desgracias sino que también llegó a adquirir el propósito de evitar venganzas (LORAUX 1998: 32 ss.). A partir de entonces, ese carácter político y ese propósito social ha permanecido en el fondo del sentido dado a la noción: sustraer a alguien de la acción de la justicia supone, en cierta forma, evitar que la aplicación de la pena legal se transforme en un acto de injusticia (por ejemplo, que un reo no continúe purgando delito pese a padecer una enfermedad terminal). Tómese en cuenta el carácter deliberado que supone la acción de amnistiar ya que, por el contrario, el concepto 'amnesia' sirve para aludir a la pérdida o debilidad notable de la memoria, situación cuyo sentido apunta más directamente a causas involuntarias e incluso de carácter físico.

De todas formas, presumir sin más y de manera simple que la amnistía puede ser un medio para impedir venganzas tal vez conllevar el riego de convertir ese criterio en una fórmula eficaz no sólo para permitir que alguien evada la justicia, sino para poner en tela de juicio, de forma solapada, la calificación de ciertos

[44] Ésta y las siguientes referencias a significados de palabras o frases han sido tomadas del Diccionario de la Real Academia Española (DRAE), vigésima segunda edición. Disponible en: <http://buscon.rae.es/draeI/>.

actos como delictuosos o, por lo menos, minimizar culpas. Y, ciertamente, así ha ocurrido muchas veces y, en esos casos, se ha tratado casi siempre de amnistías autoimpuestas. En el Perú se ha apelado efectivamente a la amnistía con el propósito descrito (aplicada, entre otros miembros de las fuerzas de seguridad, a los integrantes del llamado Grupo Colina por haber ejercido terrorismo de estado y practicado violaciones a los derechos humanos);[45] otra cosa muy diferente fue el empleo del indulto al que tuvo que acudir la Defensoría del Pueblo, como un recurso urgente y eficaz para excarcelar a inocentes condenados o falsamente inculpados por terrorismo. Aunque denominar indulto a dichas decisiones legales a favor de inocentes y con su consentimiento resultaba siendo en última instancia también injusto para los beneficiados, en tanto que, por lo menos nominalmente, recibieron un beneficio aplicable, estrictamente hablando, a individuos culpables.[46] En ambos casos, sin embargo, el olvido legal y la indulgencia se convirtieron en un asunto controversial, pues mostraron no sólo perspectivas teóricas, sino también intereses de diversa índole.

Si bien es verdad que en algunos casos en diversas épocas, ocasiones y lugares del mundo se ha apelado al olvido legal u oficial (amnistía) bajo la consideración de que ello resultaba indispensable para reconciliar a los integrantes de una sociedad entre sí o con su pasado, el argumento requiere ser evaluado a fondo, pues pudiera resultar más bien falaz en tanto no se tenga siempre presente que todo olvido legal debería tener como requisito el mayor conocimiento posible sobre lo sucedido y la oportunidad de los perjudicados directa o indirectamente de ser escuchados, entendidos y atendidos (en este último caso en el sentido del establecimiento de las necesarias reparaciones) ya que de lo

[45] Como se conoce bien, en realidad se trató de varias leyes que sucesivamente fueron bloqueando las acciones legales de impugnación a la amnistía decretada inicialmente, siendo paradigmático en esta lucha legal el denominado «caso Barrios Altos», pues los agentes del Estado que integraban el Grupo Colina habían sido declarados responsables y sentenciados por haber asesinado a quince personas y dejado heridas a otras cuatro.

[46] El DRAE considera para 'indulto' (del latín *indultus*) dos sentidos: gracia o privilegio concedido a uno para que pueda hacer lo que sin él no podría y gracia por la cual se remite total o parcialmente o se conmuta una pena, o bien se exceptúa y exime a uno de la ley o de otra obligación cualquiera.

contrario la amnistía será fuente de renovados traumas y resentimientos. Con relación a estos asuntos debemos recordar que opuesta a la amnistía u olvido legal está la imprescriptibilidad —como un principio del derecho internacional— de los derechos humanos, la misma que se predica respecto a ciertos crímenes internacionales como los de guerra, lesa humanidad, genocidio y *apartheid*, y que surgió al término de la Segunda Guerra Mundial diferenciando a los delitos antes citados de los ordinarios sujetos a prescripción en los ámbitos judiciales nacionales (IDEH-PUCP 2006: 66).

Apelar al olvido como recurso para alcanzar la reconciliación puede adquirir otro sentido cuando se trate de dar curso o hacer posible un duelo (que por circunstancias singulares no pudo ser completado por los deudos) o superar o paliar el miedo, la ira, el rencor, etc., indispensable para intentar volver al curso normal de la vida. Se trata entonces de mitigar el dolor, de dejar en el pasado las desgracias vividas, en el sentido de desactualizarlas. Un olvido positivo que se constituye en todo caso en un silencio voluntario pero no necesariamente indefinido y que no tendría por qué interferir ni con el futuro acceso al conocimiento del pasado ni con la aplicación de la justicia. Porque, en buena cuenta, si bien olvidar significa dejar de tener en la memoria lo que se tenía o debía tener, lo mismo que no tener en cuenta algo y hasta hacer perder la memoria de algo, siempre será factible que se pueda refrescar o renovar el recuerdo no sólo de forma espontánea, voluntaria o conducida sino sin limitación o impedimento legal alguno. En este caso estamos hablando de memoria y olvido como procesos individuales o colectivos, porque como es sabido, salvo que se elimine todo vestigio (si cabe dicha posibilidad), la restricción legal que conlleva la amnistía no tiene por qué impedir que el testimonio obre en algún momento en manos del historiador, quien estará listo para actualizar esa «porción suprimida» del pasado.