

## ¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE MEMORIAS?

Elizabeth Jelin<sup>♦</sup>

El título del borrador de este capítulo era «¿Qué es la memoria?». La dificultad, señalada por colegas<sup>1</sup> está en que un título así invita a dar una definición única y unívoca del significado de la palabra. Aun cuando lógicamente no haya contradicción, hay una tensión entre preguntarse sobre lo que *la memoria es* y proponer pensar en procesos de construcción de memorias, de memorias en plural, y de disputas sociales acerca de las memorias, su legitimidad social y su pretensión de «verdad». En principio, hay dos posibilidades de trabajar con esta categoría: como herramienta teórico-metodológica, a partir de conceptualizaciones desde distintas disciplinas y áreas de trabajo, y otra, como categoría social a la que se refieren (u omiten) los actores sociales, su uso (abuso, ausencia) social y político, y las conceptualizaciones y creencias del sentido común.

En lo que sigue, intentaremos avanzar en cuestiones conceptuales, en dirección a algunas precisiones y puntos centrales, sin pretender la exhaustividad o un abordaje completo y total de temas que, en definitiva y por su propia complejidad, son abiertos y tienen muchos puntos de fuga. Abordar la memoria involucra referirse a recuerdos y olvidos, narrativas y actos, silencios y gestos. Hay en juego saberes, pero también hay emociones. Y hay también huecos y fracturas.

Un primer eje que debe ser encarado se refiere al sujeto que rememora y olvida. ¿Quién es? ¿Es siempre un individuo o es posible hablar de memorias colectivas? Pregunta a la que las ciencias sociales han dedicado muchas páginas, y que manifiesta, una vez más y en un tema o campo específico, la eterna tensión y el eterno dilema de la relación entre individuo y sociedad.

Un segundo eje se refiere a los contenidos, o sea, a la cuestión de qué se recuerda y qué se olvida. Vivencias personales directas, con todas las mediaciones y mecanismos de los lazos sociales, de lo manifiesto y lo latente o invisible, de lo consciente y lo inconsciente. Y también saberes, creencias, patrones de comportamiento, sentimientos y emociones que son transmitidos y recibidos en la interacción social, en los procesos de socialización, en las prácticas culturales de un grupo.

---

<sup>♦</sup> En: Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria*, Siglo Veintiuno editores, España 2001. Cap.

<sup>1</sup> Agradezco especialmente a Ludmila Catela por su comentario y reflexión sobre el «es».

Están también el cómo y el cuándo se recuerda y se olvida. El pasado que se rememora y se olvida es activado en un presente y en función de expectativas futuras. Tanto en términos de la propia dinámica individual como de la interacción social más cercana y de los procesos más generales o macrosociales, parecería que hay momentos o coyunturas de activación de ciertas memorias, y otros de silencios o aun de olvidos. Hay también otras claves de activación de las memorias, ya sean de carácter expresivo o performativo, y donde los rituales y lo mítico ocupan un lugar privilegiado.

### ***Tradiciones intelectuales, tradiciones disciplinarias***

La memoria, en tanto «facultad psíquica con la que se recuerda» o la «capacidad, mayor o menor, para recordar» (Moliner, 1998: 318) (recordar: «retener cosas en la mente»), ha intrigado desde siempre a la humanidad. Lo que más preocupa es no recordar, no retener en la memoria. En lo individual y en el plano de la interacción cotidiana, el enigma de por qué olvidamos un nombre o una cita, o la cantidad y variedad de recuerdos «inútiles» o de memorias que nos asaltan fuera de lugar o de tiempo, nos acompaña permanentemente. ¡Ni qué hablar de los temores a la pérdida de memoria ligada a la vejez! En el plano grupal o comunitario, o aun social o nacional, los enigmas no son menos. La pregunta sobre cómo se recuerda o se olvida surge de la ansiedad y aun la angustia que genera la posibilidad del olvido. En el mundo occidental contemporáneo, el olvido es temido, su presencia amenaza la identidad.

En una primera acepción, el eje de la pregunta está en la facultad psíquica, en los procesos mentales, campo propio de la psicología y la psiquiatría. Los desarrollos de la neurobiología que intentan ubicar los centros de memoria en zonas del cerebro y estudian los procesos químicos involucrados en la memoria se complementan con los abordajes de la psicología cognitiva que intentan descubrir los «senderos» y recovecos de la memoria y el olvido (Schacter, 1995 y 1999)<sup>2</sup>.

Por su parte, el psicoanálisis se ha preguntado sobre el otro lado del misterio, centrando la atención en el papel del inconsciente en la explicación de olvidos, huecos, vacíos y repeticiones que el yo consciente no puede controlar. La influencia de procesos psíquicos ligados al desarrollo del yo y la noción de trauma, a la que

---

<sup>2</sup> Por ejemplo, las investigaciones experimentales en el campo de la psicología cognitiva indican que la memoria autobiográfica tiene mayor durabilidad que otras, y que es más densa cuanto más dramática es la experiencia vivida o cuando es reinterpretada por el sujeto en términos emocionales. [Mencionado por Winter y Sivan (1999:12), como parte de su resumen de las líneas principales de interpretación de este vasto campo de investigación.]

volveremos más adelante, son centrales en este campo. Ya no se trata de mirar a la memoria y el olvido desde una perspectiva puramente cognitiva, de medir cuánto y qué se recuerda o se olvida, sino de ver los «cómo» y los «cuándo», y relacionarlos con factores emocionales y afectivos.

El ejercicio de las capacidades de recordar y olvidar es singular. Cada persona tiene «sus propios recuerdos», que no pueden ser transferidos a otros. Es esta singularidad de los recuerdos, y la posibilidad de activar el pasado en el presente -la memoria como presente del pasado, en palabras de Ricoeur (1999: 16)- lo que define la identidad personal y la continuidad del sí mismo en el tiempo.

Estos procesos, bien lo sabemos, no ocurren en individuos aislados sino insertos en redes de relaciones sociales, en grupos, instituciones y culturas. De inmediato y sin solución de continuidad, el pasaje de lo individual a lo social e interactivo se impone. Quienes tienen memoria y recuerdan son seres humanos, individuos, siempre ubicados en contextos grupales y sociales específicos. Es imposible recordar o recrear el pasado sin apelar a estos contextos. Dicho esto, la cuestión -planteada y debatida reiteradamente en los textos sobre el tema- es el peso relativo del contexto social y de lo individual en los procesos de memoria. O sea, para usar la feliz expresión de un texto reciente, cómo se combinan el *homo psychologicus* y el *homo sociologicus* (Winter y Sivan, 1999).

¿Cómo pensar lo social en los procesos de memoria? Aquí es posible construir dos modelos estilizados, que reproducen los debates entre tradiciones sociológicas clásicas. La figura de Maurice Halbwachs ocupa el centro de esta escena, a partir de sus trabajos sobre los marcos (*cadres*) sociales de la memoria (obra publicada en 1925) y la memoria colectiva (obra publicada después de la muerte de Halbwachs) (Halbwachs, 1994; 1997). Sus textos han producido muchas lecturas y relecturas, así como análisis críticos (Coser, 1992; Namer, 1994; Olick, 1998a; Ricoeur, 2000). Los puntos de debate son varios: si Halbwachs deja o no espacio para individualidades en el campo de la memoria colectiva, si en realidad se puede hablar de «memoria colectiva» o se trata de mitos y creencias colectivas, donde la memoria no tiene lugar (Hynes, 1999).

No es nuestra intención entrar en ese debate ni ofrecer una nueva lectura de Halbwachs. Hay un punto clave en su pensamiento, y es la noción de marco o cuadro social. Las memorias individuales están siempre enmarcadas socialmente. Estos marcos son portadores de la representación general de la sociedad, de sus necesidades y valores. Incluyen también la visión del mundo, animada por valores, de una sociedad o grupo. Para Halbwachs, esto significa que «sólo podemos recordar

cuando es posible recuperar la posición de los acontecimientos pasados en los marcos de la memoria colectiva [...] El olvido se explica por la desaparición de estos marcos o de parte de ellos [...]» (Halbwachs, 1992: 172). Y esto implica la presencia de lo social, aun en los momentos más «individuales». «Nunca estamos solos» -uno no recuerda solo sino con la ayuda de los recuerdos de otros y con los códigos culturales, compartidos, aun cuando las memorias personales son únicas y singulares-. Esos recuerdos personales están inmersos en narrativas colectivas, que a menudo están reforzadas en rituales y conmemoraciones grupales (Ricoeur, 1999). Como esos marcos son históricos y cambiantes, en realidad, toda memoria es una reconstrucción más que un recuerdo. Y lo que no encuentra lugar o sentido en ese cuadro es material para el olvido (Namer, 1994).

¿Se puede afirmar entonces la existencia de una memoria colectiva? Y si es así, ¿qué es la memoria colectiva? Algunas lecturas de Halbwachs interpretan su énfasis en lo colectivo como la afirmación de la existencia «real», como «cosa» independiente de los individuos, de la memoria colectiva. Si, por el contrario, se pone el énfasis en la noción de «marco social» -que es la visión que resulta más productiva para nuestro objetivo- la interpretación cambia. Apunta entonces a establecer la matriz grupal dentro de la cual se ubican los recuerdos individuales. Estos marcos - Halbwachs presta atención a la familia, la religión y la clase social- dan sentido a las rememoraciones individuales.<sup>3</sup>

En verdad, la propia noción de «memoria colectiva» tiene serios problemas, en la medida en que se la entienda como algo con entidad propia, como entidad reificada que existe por encima y separada de los individuos. Esta concepción surge de una interpretación durkheimiana extrema (tomar a los hechos sociales como cosa). Sin embargo, se la puede interpretar también en el sentido de memorias compartidas, superpuestas, producto de interacciones múltiples, encuadradas en marcos sociales y

---

<sup>3</sup> Mientras trabajo sobre este capítulo y vuelvo a leer a Halbwachs, tomo conciencia de que en sus reflexiones, prácticamente no habla de la relación entre memoria y sufrimiento o trauma. La memoria social es, para él, reforzada por la pertenencia social, por el grupo. Lo individual se desdibuja en lo colectivo. De manera simultánea, empiezo también a leer el libro de Semprún, *La escritura o la vida*. Y muy pronto me encuentro con Halbwachs, el individuo. Semprún relata que, cuando estaba en el campo de Buchenwald, logró quebrar la disciplina y la masificación de lo «invisible» de la experiencia concentracionaria buscando vínculos personalizados. Y encuentra en Halbwachs, su profesor de la Sorbonne que está agonizando en el campo, a alguien en quien depositar los «restos» de su condición humana, visitándolo, hablándole, acompañando su agonía. Cincuenta años después, Semprún lo incorpora a su «memoria». Se juntan aquí las dos puntas, lo individual y lo colectivo, lo personalizado y la destitución de la condición humana en el campo. Y reflexiona: «Era ésta [la muerte] la sustancia de nuestra fraternidad, la clave de nuestro destino, el signo de pertenencia a la comunidad de los vivos. Vivíamos juntos esta experiencia de la muerte, esta compasión. Nuestro ser estaba definido por eso: estar junto al otro en la muerte que avanzaba [...] Todos nosotros, que íbamos a morir, habíamos escogido la

en relaciones de poder. Lo colectivo de las memorias es el entretreído de tradiciones y memorias individuales, en diálogo con otros, en estado de flujo constante, con alguna organización social -algunas voces son más potentes que otras porque cuentan con mayor acceso a recursos y escenarios- y con alguna estructura, dada por códigos culturales compartidos.

[...] la memoria colectiva sólo consiste en el conjunto de huellas dejadas por los acontecimientos que han afectado al curso de la historia de los grupos implicados que tienen la capacidad de poner en escena esos recuerdos comunes con motivo de las fiestas, los ritos y las celebraciones públicas (Ricoeur, 1999: 19).

Esta perspectiva permite tomar las memorias colectivas no sólo como datos «dados», sino también centrar la atención sobre los procesos de su construcción. Esto implica dar lugar a distintos actores sociales (inclusive a los marginados y excluidos) y a las disputas y negociaciones de sentidos del pasado en escenarios diversos (Pollak, 1989). También permite dejar abierta a la investigación empírica la existencia o no de memorias dominantes, hegemónicas, únicas u «oficiales».

Hay otra distinción importante para hacer en los procesos de memoria: lo activo y lo pasivo. Pueden existir restos y rastros almacenados, saberes reconocibles, guardados pasivamente, información archivada en la mente de las personas, en registros, en archivos públicos y privados, en formatos electrónicos y en bibliotecas. Son huellas de un pasado que han llevado a algunos analistas (Nora especialmente) a hablar de una «sobreabundancia de memoria». Pero éstos son reservorios pasivos, que deben distinguirse del uso, del trabajo, de la actividad humana en relación con ellos. En el plano individual, los psicólogos cognitivistas hacen la distinción entre el *reconocimiento* (una asociación, la identificación de un ítem referido al pasado) y la *evocación* (*recall*, que implica la evaluación de lo reconocido y en consecuencia requiere de un esfuerzo más activo por parte del sujeto), y señalan que las huellas mnémicas del primer tipo tienen mayor perdurabilidad que las del segundo. Llevado al plano social, la existencia de archivos y centros de documentación, y aun el conocimiento y la información sobre el pasado, sus huellas en distintos tipos de soportes reconocidos, no garantizan su evocación. En la medida en que son activadas por el sujeto, en que son motorizadas en acciones orientadas a dar sentido al pasado, interpretándolo y trayéndolo al escenario del drama presente, esas evocaciones cobran centralidad en el proceso de interacción social.

---

fraternidad de esta muerte por amor a la libertad. Eso es lo que me enseñaba la mirada de Maurice Halbwachs, agonizando» (Semprún, 1997: 37).

Una nota de cautela se hace necesaria aquí, para no caer en un etnocentrismo o un esencialismo extremos. Reconocer que las memorias se construyen y cobran sentido en cuadros sociales cargados de valores y de necesidades sociales enmarcadas en visiones del mundo puede implicar, en un primer movimiento, dar por sentada una clara y única concepción de pasado, presente y futuro. Las nociones de tiempo parecerían, en esta instancia, quedar fuera de ese marco social y del proceso de «encuadramiento» de las memorias. En un segundo movimiento, sin embargo, hay que tomar en consideración -como ya lo hizo Halbwachs- que las propias nociones de tiempo y espacio son construcciones sociales. Si bien todo proceso de construcción de memorias se inscribe en una representación del tiempo y del espacio, estas representaciones -y, en consecuencia, la propia noción de qué es pasado y qué es presente- son culturalmente variables e históricamente construidas. Y esto incluye, por supuesto, las propias categorías de análisis utilizadas por investigadores y analistas del tema.

En este punto, la investigación antropológica e histórica clama por entrar en escena, para traer al escenario la diversidad de maneras de pensar el tiempo y, en consecuencia, de conceptualizar la memoria. La antropología clásica se construyó, en realidad, en contraposición a la historia. Era el estudio de los «pueblos sin historia». Y si no hay historia, no puede haber memoria histórica, ya que el presente es una permanente repetición y reproducción del pasado. En muchas sociedades del pasado y del presente, lo vívido como «real» no es la temporalidad histórica, sino el tiempo mítico que remite permanentemente, en rituales y repeticiones, a un momento fundacional, original. La *performance* ritualizada del mito, sin embargo, no es estática. No se trata de la a-historicidad, sino de que los acontecimientos «nuevos» se insertan en estructuras de sentido preexistentes, que pueden estar ancladas en mitos. Hacerlo implica que «toda reproducción de la cultura es una alteración» (Sahlins, 1988: 135), que la re-presentación del mito es cambio<sup>4</sup>. En casos de este tipo, lo que se «recuerda» es el marco cultural de interpretación, herramienta que permite interpretar circunstancias que, vistas desde afuera, son «nuevas» aunque no lo sean para los propios actores.

Alternativamente, existen tradiciones y costumbres incorporadas como prácticas cotidianas, no reflexivas, cuyo sentido original se ha perdido en el devenir y los cambios históricos del tiempo. La inquisición, por ejemplo, llevó a muchos judíos a convertirse al catolicismo (los llamados «marranos»), y mantener en privado y

clandestinamente algunas prácticas judías tradicionales. Después de varias generaciones, estas prácticas pueden haberse mantenido, pero desprovistas de sus sentidos iniciales. La limpieza profunda de las casas los días viernes en algún pueblo del interior de Brasil o estrellas de David en tumbas católicas en algunos pueblos de Portugal son algunos ejemplos.

### **Memoria e identidad**

Hay un plano en que la relación entre memoria e identidad es casi banal, y sin embargo importante como punto de partida para la reflexión: el núcleo de cualquier identidad individual o grupal está ligado a un sentido de permanencia (de ser uno mismo, de mismidad) a lo largo del tiempo y del espacio. Poder recordar y rememorar algo del propio pasado es lo que sostiene la identidad (Gillis, 1994). La relación es de mutua constitución en la subjetividad, ya que ni las memorias ni la identidad son «cosas» u objetos materiales que se encuentran o pierden. «Las identidades y las memorias no son cosas *sobre* las que pensamos, sino cosas *con* las que pensamos. Como tales, no tienen existencia fuera de nuestra política, nuestras relaciones sociales y nuestras historias» (Gillis, 1994: 5).

Esta relación de mutua constitución implica un vaivén: para fijar ciertos parámetros de identidad (nacional, de género, política o de otro tipo) el sujeto selecciona ciertos hitos, ciertas memorias que lo ponen en relación con «otros». Estos parámetros, que implican al mismo tiempo resaltar algunos rasgos de identificación grupal con algunos y de diferenciación con «otros» para definir los límites de la identidad, se convierten en marcos sociales para encuadrar las memorias. Algunos de estos hitos se tornan, para el sujeto individual o colectivo, en elementos «invariantes» o fijos, alrededor de los cuales se organizan las memorias. Pollak (1992) señala tres tipos de elementos que pueden cumplir esta función: acontecimientos, personas o personajes, y lugares. Pueden estar ligados a experiencias vividas por la persona o transmitidas por otros. Pueden estar empíricamente fundados en hechos concretos, o ser proyecciones o idealizaciones a partir de otros eventos. Lo importante es que permiten mantener un mínimo de coherencia y continuidad, necesarios para el mantenimiento del sentimiento de identidad<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> En su análisis del sentido de la muerte del capitán Cook en Hawai, Sahlins muestra cómo «Cook era una tradición para los hawaianos antes de ser un hecho» (Sahlins, 1988: 139). Algo análogo ha sido planteado en relación a la llegada de los españoles a México (Todorov, 1995).

<sup>5</sup> «La memoria es un elemento constitutivo del sentimiento de identidad, tanto individual como colectivo, en la medida en que es un factor extremadamente importante del sentimiento de continuidad y de coherencia de una persona o de un grupo en su reconstrucción de sí mismo» (Pollak, 1992: 204).

La constitución, la institucionalización, el reconocimiento y la fortaleza de las memorias y de las identidades se alimentan mutuamente. Hay, tanto para las personas como para los grupos y las sociedades, períodos «calmos» y períodos de crisis. En los períodos calmos, cuando las memorias y las identidades están constituidas, instituidas y amarradas, los cuestionamientos que se puedan producir no provocan urgencias de reordenar o de reestructurar. La memoria y la identidad pueden trabajar por sí solas, y sobre sí mismas, en una labor de mantenimiento de la coherencia y la unidad. Los períodos de crisis internas de un grupo o de amenazas externas generalmente implican reinterpretar la memoria y cuestionar la propia identidad. Estos períodos son precedidos, acompañados o sucedidos por crisis del sentimiento de identidad colectiva y de la memoria (Pollak, 1992). Son los momentos en que puede haber una vuelta reflexiva sobre el pasado, reinterpretaciones y revisionismos, que siempre implican también cuestionar y redefinir la propia identidad grupal.

### ***Las memorias. Los olvidos***

La vida cotidiana está constituida fundamentalmente por rutinas, comportamientos habituales, no reflexivos, aprendidos y repetidos. El pasado del aprendizaje y el presente de la memoria se convierten en hábito y en tradición, entendida como «paso de unas generaciones a otras a través de la vida de un pueblo, una familia, etc., de noticias, costumbres y creaciones artísticas colectivas», «circunstancia de tener una cosa su origen o raíces en tiempos pasados y haber sido transmitida de unas generaciones a otras» (Moliner, 1998: 1273). Son parte de la vida «normal». No hay nada «memorable» en el ejercicio cotidiano de estas memorias. Las excepciones, no muy frecuentes, se producen cuando se asocia la práctica cotidiana con el recuerdo de algún accidente en la rutina aprendida o de algún avatar infantil en el proceso de aprendizaje personal.

Estos comportamientos, claramente «enmarcados» (en el sentido de Halbwachs) socialmente en la familia, en la clase y en las tradiciones de otras instituciones, son a la vez individuales y sociales. Están incorporados de manera singular para cada persona. Al mismo tiempo, son compartidos y repetidos por todos los miembros de un grupo social. Hábitos del vestir y de la mesa, formas de saludar a hombres y a mujeres, a extraños y a cercanos, manejos corporales en público y en privado, formas de expresión de los sentimientos. La lista de comportamientos aprendidos donde funciona rutinariamente una «memoria habitual» es interminable.

Las rupturas en esas rutinas esperadas involucran al sujeto de manera diferente, Allí se juegan los afectos y sentimientos, que pueden empujar a la reflexión y



a la búsqueda de sentido. Como señala Bal (1999: viii) es este compromiso afectivo lo que transforma esos momentos y los hace «memorables». La memoria es otra, se transforma. El acontecimiento o el momento cobra entonces una vigencia asociada a emociones y afectos, que impulsan una búsqueda de sentido. El acontecimiento rememorado o «memorable» será expresado en una forma narrativa, convirtiéndose en la manera en que el sujeto construye un sentido del pasado, una memoria que se expresa en un relato comunicable, con un mínimo de coherencia.

Esta construcción tiene dos notas centrales. Primero, el pasado cobra sentido en su enlace con el presente en el acto de rememorar/olvidar. Segundo, esta interrogación sobre el pasado es un proceso subjetivo; es siempre activo y construido socialmente, en diálogo e interacción. El acto de rememorar presupone tener una experiencia pasada que se activa en el presente, por un deseo o un sufrimiento, unidos a veces a la intención de comunicarla. No se trata necesariamente de acontecimientos importantes en sí mismos, sino que cobran una carga afectiva y un sentido especial en el proceso de recordar o rememorar.

Esta memoria narrativa implica, en palabras de Enriquez, construir un «compromiso nuevo» entre el pasado y el presente<sup>6</sup>. Diversos mecanismos sociales y psíquicos entran en juego. Las narrativas socialmente aceptadas, las conmemoraciones públicas, los encuadramientos sociales y las censuras dejan su impronta en los procesos de negociación, en los permisos y en los silencios, en lo que se puede y no se puede decir, en las disyunciones entre narrativas privadas y discursos públicos, como lo muestran las numerosas investigaciones sobre el tema en Europa del Este y en los testimonios de sobrevivientes de campos de concentración (Passerini, 1992; también Pollak, 1989 y 1990).

A su vez, hay vivencias pasadas que reaparecen de diversas maneras en momentos posteriores, pero que no pueden ser integradas narrativamente, a las que no se les puede dar sentido. Los acontecimientos traumáticos conllevan grietas en la capacidad narrativa, huecos en la memoria. Como veremos, es la imposibilidad de dar sentido al acontecimiento pasado, la imposibilidad de incorporarlo narrativamente, coexistiendo con su presencia persistente y su manifestación en síntomas, lo que indica la presencia de lo traumático. En este nivel, el olvido no es ausencia o vacío. Es la presencia de esa ausencia, la representación de algo que estaba y ya no está,

---

<sup>6</sup> «La rememoración es el resultado de un proceso «psíquico operante que consiste en trabajar los restos de un recuerdo pantalla, de un fantasma o de un sueño, de manera de construir un compromiso nuevo entre lo que representan el pasado acontecimental, libidinal, identificadorio, del sujeto, y su problemática actual respecto de ese pasado, lo que él tolera ignorar y conocer de éste» (Enriquez, 1990: 121).

borrada, silenciada o negada. Es la foto de Kundera como manifestación del vacío social<sup>7</sup>, y su equivalente en las experiencias clínicas en la forma de ausencias, síntomas y repeticiones.

En lo dicho hasta ahora se pueden distinguir dos tipos de memorias, las habituales y las narrativas. Son las segundas las que nos interesan. Dentro de ellas, están las que pueden encontrar o construir los sentidos del pasado y -tema especialmente importante aquí- las «heridas de la memoria» más que las «memorias heridas» (esta última, expresión de Ricoeur, 1999), que tantas dificultades tienen en constituir su sentido y armar su narrativa. Son las situaciones donde la represión y la disociación actúan como mecanismos psíquicos que provocan interrupciones y huecos traumáticos en la narrativa. Las repeticiones y dramatizaciones traumáticas son “trágicamente solitarias”, mientras que las memorias narrativas son construcciones sociales comunicables a otros (Bal, 1999).

En todo esto, el olvido y el silencio ocupan un lugar central. Toda narrativa del pasado implica una selección. La memoria es selectiva; la memoria total es imposible. Esto implica un primer tipo de olvido «necesario» para la sobrevivencia y el funcionamiento del sujeto individual y de los grupos y comunidades. Pero no hay un único tipo de olvido, sino una multiplicidad de situaciones en las cuales se manifiestan olvidos y silencios, con diversos «usos» y sentidos.

Hay un primer tipo de olvido profundo, llamémoslo «definitivo», que responde a la borradura de hechos y procesos del pasado, producidos en el propio devenir histórico<sup>8</sup>. La paradoja es que si esta supresión total es exitosa, su mismo éxito impide su comprobación. A menudo, sin embargo, pasados que parecían olvidados «definitivamente» reaparecen y cobran nueva vigencia a partir de cambios en los marcos culturales y sociales que impulsan a revisar y dar nuevo sentido a huellas y restos, a los que no se les había dado ningún significado durante décadas o siglos.

---

<sup>7</sup> La escena inicial de *El libro de la risa y el olvido*: «En febrero de 1948, el líder comunista Klement Gottwald salió al balcón de un palacio barroco de Praga para dirigirse a los cientos de miles de personas que llenaban la Plaza de la Ciudad Vieja [...] Gottwald estaba rodeado por sus camaradas y justo a su lado estaba Clementis. La nieve revoloteaba, hacía frío y Gottwald tenía la cabeza descubierta. Clementis, siempre tan atento, se quitó su gorro de pieles y se lo colocó en la cabeza a Gottwald. El departamento de propaganda difundió en cientos de miles de ejemplares la fotografía del balcón desde el que Gottwald, con el gorro en la cabeza y los camaradas a su lado, habla a la nación [...] Cuatro años más tarde a Clementis lo acusaron de traición y lo colgaron. El departamento de propaganda lo borró inmediatamente de la historia y, por supuesto, de todas las fotograffas. Desde entonces Gottwald está solo en el balcón. En el sitio en el que estaba Clementis aparece sólo la pared vacía del palacio. Lo único que quedó de Clementis fue el gorro en la cabeza de Gottwald» (Kundera, 1984: 9). Hay muchos otros casos de silencios y vacíos políticos, como la famosa foto en la que Trotsky acompañaba a Lenin.

<sup>8</sup> El tema del olvido se desarrolla en profundidad en Ricoeur, 2000. La caracterización que sigue la tomamos de Ricoeur, 1999 (pp. 103 y ss.), donde hace un planteo resumido de lo desarrollado en el libro posterior.

Las borraduras y olvidos pueden también ser producto de una voluntad o política de olvido y silencio por parte de actores que elaboran estrategias para ocultar y destruir pruebas y rastros, impidiendo así recuperaciones de memorias en el futuro -recordemos la célebre frase de Himmler en el juicio de Nuremberg, cuando declaró que la «solución final» fue una «página gloriosa de nuestra historia, que no ha sido jamás escrita, y que jamás lo será»-<sup>9</sup>. En casos así, hay un acto político voluntario de destrucción de pruebas y huellas, con el fin de promover olvidos selectivos a partir de la eliminación de pruebas documentales. Sin embargo, los recuerdos y memorias de protagonistas y testigos no pueden ser manipulados de la misma manera (excepto a través de su exterminio físico). En este sentido, toda política de conservación y de memoria, al seleccionar huellas para preservar, conservar o conmemorar, tiene implícita una voluntad de olvido. Esto incluye, por supuesto, a los propios historiadores e investigadores que eligen qué contar, qué representar o qué escribir en un relato.

Lo que el pasado deja son *huellas*, en las ruinas y marcas materiales, en las huellas «mnésicas» del sistema neurológico humano, en la dinámica psíquica de las personas, en el mundo simbólico. Pero esas huellas, en sí mismas, no constituyen «memoria» a menos que sean evocadas y ubicadas en un marco que les dé sentido. Se plantea aquí una segunda cuestión ligada al olvido: cómo superar las dificultades y acceder a esas huellas. La tarea es entonces la de revelar, sacar a la luz lo encubierto, «atravesar el muro que nos separa de esas huellas» (Ricoeur, 1999: 105). La dificultad no radica en que hayan quedado pocas huellas, o que el pasado haya sufrido su destrucción, sino en los impedimentos para acceder a sus huellas, ocasionados por los mecanismos de la represión, en los distintos sentidos de la palabra \_«expulsar de la conciencia ideas o deseos rechazables», «detener, impedir, paralizar, sujetar, cohibir»- y del desplazamiento (que provoca distorsiones y transformaciones en distintas direcciones y de diverso tipo). Tareas en las que se ha especializado el psicoanálisis para la recuperación de memorias individuales, y también algunas nuevas corrientes de la historiografía para procesos sociales y colectivos.

---

<sup>9</sup> En el año 2000 se desarrolló en el Reino Unido un juicio relacionado con la interpretación de la Shoah en un libro, en el cual una de las partes argumentaba su defensa sobre la base de la inexistencia de una orden escrita y firmada por Huler sobre la «solución final». Es conocida la cuidadosa borradura de pruebas y de huellas de la represión -incluyendo especialmente la destrucción de documentación y la supresión de los cuerpos de los detenidos -desaparecidos- en las dictaduras del Cono Sur. En Argentina aparecen de vez en cuando testimonios de vecinos (y aun de los propios represores) que denuncian la existencia de campos de detención clandestinos que no habían sido denunciados antes, por haber sido campos de aniquilamiento total, lo que implica la inexistencia de sobrevivientes. Estas denuncias muestran -como es bien conocido por la literatura policial- que no es fácil lograr el «crimen perfecto». Como muestra Dostoievsky, hasta el crimen perfecto deja huellas en el asesino.

Una reacción social al temor a la destrucción de huellas se manifiesta en la urgencia de la conservación, de la acumulación en archivos históricos, personales y públicos. Es la «obsesión de la memoria» y el espíritu memorialista de los que hablan Nora, Gillis y Huyssen.

Está también el olvido que Ricoeur denomina «evasivo», que refleja un intento de no recordar lo que puede herir. Se da especialmente en períodos históricos posteriores a grandes catástrofes sociales, masacres y genocidios, que generan entre quienes han sufrido la voluntad de no querer saber, de evadirse de los recuerdos para poder seguir viviendo (Semprún, 1997).

En este punto, la contracara del olvido es el silencio. Existen silencios impuestos por temor a la represión en regímenes dictatoriales de diverso tipo. Los silencios durante la España franquista, la Unión Soviética stalinista o las dictaduras latinoamericanas se quebraron con el cambio de régimen. En estos casos, sobreviven recuerdos dolorosos que «esperan el momento propicio para ser expresados» (Pollak, 1989: 5). Pero esos silencios sobre memorias disidentes no sólo se dan en relación a un Estado dominante, sino también en relaciones entre grupos sociales. Pollak analiza varios tipos de silencios de sobrevivientes de la Shoah, desde quienes regresan a sus lugares de origen y necesitan encontrar un *modus vivendi* con sus vecinos que «sobre la forma de consentimiento tácito, presenciaron su deportación», hasta los silencios ligados a situaciones límite en los campos, mantenidos para evitar culpar a las víctimas (Pollak, 1989: 6). También hay voluntad de silencio, de no contar o transmitir, de guardar las huellas encerradas en espacios inaccesibles, para cuidar a los otros, como expresión del deseo de no herir ni transmitir sufrimientos.

Hay otra lógica en el silencio. Para relatar sufrimientos, es necesario encontrar del otro lado la voluntad de escuchar (Laub, 1992b; Pollak, 1990). Hay coyunturas políticas de transición -como en Chile a fines de los ochenta o en la Francia de la posguerra- en que la voluntad de reconstrucción es vivida como contradictoria con mensajes ligados a los horrores del pasado<sup>10</sup>. En el plano de las memorias individuales, el temor a ser incomprendido también lleva a silencios. Encontrar a otros con capacidad de escuchar es central en el proceso de quebrar silencios. Volveremos a este tema al hablar del testimonio.

Finalmente, está el olvido liberador, que libera de la carga del pasado para así poder mirar hacia el futuro. Es el olvido «necesario» en la vida individual. Para las

---

<sup>10</sup> «1945 organiza el olvido de la deportación. Los deportados retornan cuando las ideologías ya están establecidas, cuando la batalla por la memoria ya comenzó, cuando la escena política ya está armada: están de más» (Namer 1983 citado en Pollak, 1989: 6).

comunidades y grupos, el origen de este planteo está en Nietzsche, al condenar la fiebre histórica y al reclamar un olvido que permita vivir, que permita ver las cosas sin la carga pesada de la historia. Esa fiebre histórica que, como reflexiona Huyssen:

Sirvió para inventar tradiciones nacionales en Europa, para legitimar los Estados-nación imperiales y para brindar cohesión cultural a las sociedades en pleno conflicto tras la Revolución Industrial y la expansión colonial (Huyssen, 2000: 26).

Como lo planteó en su momento Renan:

El olvido, e incluso diría que el error histórico son un factor esencial en la creación de una nación, y de aquí que el progreso de los estudios históricos sea frecuentemente un peligro para la nacionalidad (Renan, 2000: 56).

La fiebre memorialista del presente tiene otras características, y otros peligros, tema que remite necesariamente al debate acerca de los «abusos de la memoria», título del pequeño y provocador libro de Todorov (1998). Todorov no se opone a la recuperación del pasado, sino a su utilización por parte de diversos grupos con intereses propios. El abuso de memoria que el autor condena es el que se basa en preservar una memoria «literal», donde las víctimas y los crímenes son vistos como únicos e irrepetibles. En ese caso, la experiencia es intransitiva, no conduce más allá de sí misma. Y propone, o defiende, un uso «ejemplar», donde la memoria de un hecho pasado es vista como una instancia de una categoría más general, o como modelo para comprender situaciones nuevas, con agentes diferentes. Si hablamos de olvido, lo que se está proponiendo es el olvido (político) de lo singular y único de una experiencia, para tornar más productiva a la memoria. Retomaremos este punto en el próximo capítulo.

### ***Discurso y experiencia***

Volvamos a la noción central de este abordaje, la memoria como operación de dar sentido al pasado. ¿Quiénes deben darle sentido? ¿Qué pasado? Son individuos y grupos en interacción con otros, agentes activos que recuerdan, y a menudo intentan transmitir y aun imponer sentidos del pasado a otros. Esta caracterización debe acompañarse con un reconocimiento de la pluralidad de «otros» y de la compleja dinámica de relación entre el sujeto y la alteridad.

¿Qué pasado es el que va a significar o transmitir? Por un lado, hay pasados autobiográficos, experiencias vividas «en carne propia». Para quienes vivieron un

evento o experiencia, haberlo vivido puede ser un hito central de su vida y su memoria. Si se trató de un acontecimiento traumático, más que recuerdos lo que se puede vivir es un hueco, un vacío, un silencio o las huellas de ese trauma manifiestas en conductas o aun patologías actuales (y, las menos de las veces, un simple «olvido»).

Están también quienes no tuvieron la «experiencia pasada» propia. Esta falta de experiencia los pone en una aparente otra categoría: son «otros/as». Para este grupo, la memoria es una *representación del pasado construida como conocimiento cultural compartido por generaciones sucesivas y por diversos/as «otros/as»*. En verdad, se trata de pensar la experiencia o la memoria en su dimensión intersubjetiva, social. Como señala Passerini<sup>11</sup>, las memorias se encadenan unas a otras. Los sujetos pueden elaborar sus memorias narrativas porque hubo otros que lo han hecho antes, y han logrado transmitir las y dialogar sobre ellas.

En el mismo sentido, el olvido social también es inter-subjetivo.

Aparece cuando ciertos grupos humanos no logran -voluntaria o pasivamente, por rechazo, indiferencia o indolencia, 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, 1989a: 18).

Como ya se vio, estas catástrofes pueden implicar una ruptura entre la memoria individual y las prácticas públicas y colectivas. Esto ocurre cuando, debido a condiciones políticas, en las prácticas colectivas predominan la ritualización, la repetición, la deformación o distorsión, el silencio o la mentira. También pueden entrañar silencios y líneas de ruptura en el proceso de transmisión intergeneracional.

Volvamos por un momento a la diferencia entre el recuerdo y el olvido personal de eventos que uno ha experimentado en su propia vida, y la memoria social. ¿A qué se refiere «la experiencia»? En el sentido común, la experiencia se refiere a las vivencias directas, inmediatas, subjetivamente captadas de la realidad. Pero una reflexión sobre el concepto de «experiencia» indica que ésta no depende directa y linealmente del evento o acontecimiento, sino que está mediatizada por el lenguaje y por el marco cultural interpretativo en el que se expresa, se piensa y se conceptualiza (Scott, 1999; Van Alphen, 1999). La importancia del lenguaje ya había sido reconocida por el mismo Halbwachs. En un pasaje pocas veces citado, Halbwachs señala que «es el lenguaje y las convenciones sociales asociadas a él lo que nos permite reconstruir

---

<sup>11</sup> " «[...] una memoria de otra memoria, una memoria que es posible porque evoca otra memoria. Sólo podemos recordar gracias al hecho de que alguien recordó antes que nosotros, que en el pasado otra

el pasado» (Halbwachs, 1992: 173). A su vez, la mediación lingüística y narrativa implica que toda memoria -aun la más individual y privada- es constitutivamente de carácter social (Ricoeur, 1999).

En términos más amplios, esta perspectiva plantea la disponibilidad de herramientas simbólicas (lenguaje, cultura) como precondition para el proceso en el cual se construye la subjetividad. Pero el proceso no es sencillo y lineal. Por el contrario, como señala Scott:

Los sujetos son constituidos discursivamente, pero hay conflictos entre sistemas discursivos, contradicciones dentro de cada uno, múltiples significados de los conceptos. Y los sujetos tienen agencia. No son individuos autónomos, unificados, que ejercen la voluntad libre, sino sujetos cuya agencia se crea a través de situaciones y status que se les confieren (Scott, 1999: 77).

Se trata de múltiples sistemas discursivos y múltiples significados. Pero además, los sujetos no son receptores pasivos sino agentes sociales con capacidad de respuesta y transformación. Podría entonces plantearse que la subjetividad emerge y se manifiesta con especial fuerza en las grietas, en la confusión, en las rupturas del funcionamiento de la memoria habitual, en la inquietud por algo que empuja a trabajar interpretativamente para encontrarle el sentido y las palabras que lo expresen. En la situación extrema de ruptura y confusión, no se encuentran las palabras para expresar y representar lo sucedido y estamos frente a manifestaciones del trauma.

Si no se califica lo anterior, podríamos estar frente a una perspectiva que centra la atención exclusivamente sobre el discurso, sobre la narración y el «poder de las palabras». No es ésta la perspectiva que queremos adelantar. El poder de las palabras no está en las palabras mismas, sino en la autoridad que representan y en los procesos ligados a las instituciones que las legitiman (Bourdieu, 1985).

La memoria como construcción social narrativa implica el estudio de las propiedades de quien narra, de la institución que le otorga o niega poder y lo/a autoriza a pronunciar las palabras, ya que, como señala Bourdieu, la eficacia del discurso performativo es proporcional a la autoridad de quien lo enuncia. Implica también prestar atención a los procesos de construcción del reconocimiento legítimo, otorgado socialmente por el grupo al cual se dirige. La recepción de palabras y actos no es un proceso pasivo sino, por el contrario, un acto de reconocimiento hacia quien realiza la transmisión (Hassoun, 1996).

---

gente fue capaz de desafiar la muerte y el terror sobre la base de sus memorias. Recordar debe ser concebida como una relación fuertemente inter-subjetiva! (Passerini, 1992: 2).

Partiendo del lenguaje, entonces, encontramos una situación de luchas por las representaciones del pasado, centradas en la lucha por el poder, por la legitimidad y el reconocimiento. Estas luchas implican, por parte de los diversos actores, estrategias para «oficializar» o «institucionalizar» una (su) narrativa del pasado. Lograr posiciones de autoridad, o lograr que quienes las ocupan acepten y hagan propia la narrativa que se intenta difundir, es parte de estas luchas. También implica una estrategia para «ganar adeptos», ampliar el círculo que acepta y legitima una narrativa, que la incorpora como propia, identificándose con ella, tema al cual volveremos al encarar las cuestiones institucionales en las memorias.

¿Qué importa todo esto para pensar sobre la memoria?

Primero, importa tener o no tener palabras para expresar lo vivido, para construir la experiencia y la subjetividad a partir de eventos y acontecimientos que nos «chocan». Una de las características de las experiencias traumáticas es la masividad del impacto que provocan, creando un hueco en la capacidad de «ser hablado» o contado. Se provoca un agujero en la capacidad de representación psíquica. Faltan las palabras, faltan los recuerdos. La memoria queda desarticulada y sólo aparecen huellas dolorosas, patologías y silencios. Lo traumático altera la temporalidad de otros procesos psíquicos y la memoria no los puede tomar, no puede recuperar, transmitir o comunicar lo vivido.

En segundo lugar, si toda experiencia está mediada y no es «pura» o directa, se hace necesario repensar la supuesta distancia y diferencia entre los procesos de recuerdo y olvido autobiográficos y los procesos socioculturales compartidos por la mediación de mecanismos de transmisión y apropiación simbólica. Aun aquellos que vivieron el acontecimiento deben, para poder transformarlo en experiencia, encontrar las palabras, ubicarse en un marco cultural que haga posible la comunicación y la transmisión. Esto lleva a reconceptualizar lo que en el sentido común se denomina «transmisión», es decir, el proceso por el cual se construye un conocimiento cultural compartido ligado a una visión del pasado. Pensar en los mecanismos de transmisión, en herencias y legados, en aprendizajes y en la conformación de tradiciones, se torna entonces una tarea analítica significativa. (Este tema será retomado en el capítulo 7.)

En tercer lugar, permite articular los niveles individual y colectivo o social de la memoria y la experiencia. Las memorias son simultáneamente individuales y sociales, ya que en la medida en que las palabras y la comunidad de discurso son colectivas, la experiencia también lo es. Las vivencias individuales no se transforman en experiencias con sentido sin la presencia de discursos culturales, y éstos son siempre colectivos. A su vez, la experiencia y la memoria individuales no existen en sí, sino que



se manifiestan y se tornan colectivas en el acto de compartir. O sea, la experiencia individual construye comunidad en el acto narrativo compartido, en el narrar y el escuchar.

Sin embargo, no se puede esperar una relación lineal o directa entre lo individual y lo colectivo. Las inscripciones subjetivas de la experiencia no son nunca reflejos especulares de los acontecimientos públicos, por lo que no podemos esperar encontrar una «integración» o «ajuste» entre memorias individuales y memorias públicas, o la presencia de una memoria única. Hay contradicciones, tensiones, silencios, conflictos, huecos, disyunciones, así como lugares de encuentro y aun «integración». La realidad social es compleja, contradictoria, llena de tensiones y conflictos. La memoria no es una excepción.

En resumen, la «experiencia» es vivida subjetivamente y es culturalmente compartida y compartible. Es la agencia humana la que activa el pasado, corporeizado en los contenidos culturales (discursos en un sentido amplio). La memoria, entonces, se produce en tanto hay sujetos que comparten una cultura, en tanto hay agentes sociales que intentan «materializar» estos sentidos del pasado en diversos productos culturales que son concebidos como, o que se convierten en, *vehículos de la memoria*, tales como libros, museos, monumentos, películas o libros de historia. También se manifiesta en actuaciones y expresiones que, antes que re-presentar el pasado, lo incorporan performativamente (Van Alphen, 1997).