

Universidad Nacional Autónoma de México

Memoria e historicidad (Memory and Historicity)

Author(s): Vincent de Gaulejac and Haydeé Silva Ochoa

Source: *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 64, No. 2 (Apr. - Jun., 2002), pp. 31-46

Published by: Universidad Nacional Autónoma de México

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3541493>

Accessed: 11/07/2010 18:25

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of JSTOR's Terms and Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>. JSTOR's Terms and Conditions of Use provides, in part, that unless you have obtained prior permission, you may not download an entire issue of a journal or multiple copies of articles, and you may use content in the JSTOR archive only for your personal, non-commercial use.

Please contact the publisher regarding any further use of this work. Publisher contact information may be obtained at <http://www.jstor.org/action/showPublisher?publisherCode=unam>.

Each copy of any part of a JSTOR transmission must contain the same copyright notice that appears on the screen or printed page of such transmission.

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Universidad Nacional Autónoma de México is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revista Mexicana de Sociología*.

<http://www.jstor.org>

Memoria e historicidad

VINCENT DE GAULEJAC*

Resumen: *A partir de la experiencia obtenida en grupos de discusión e investigación en torno al tema "novela familiar y trayectoria social", el presente artículo aborda cuatro temas: memoria y construcción de las identidades individuales y colectivas; el trabajo de la memoria, entre lo histórico y lo narrativo; la construcción del sujeto durante el trabajo que efectúa sobre su historia, y el olvido como elemento necesario para la memoria en su calidad de herramienta de reconfiguración del pasado.*

Abstract: *Based on the experience attained from discussion groups as well as from research on the theme of "family novel" and "social trajectory", this article explores four issues: memory and construction of individual and collective identities; the work of memory at both the historical and narrative levels; the construction of the subject during the work he undertakes on his story and forgetfulness as a necessary ingredient of memory in the task of reconfiguring the past.*

Palabras clave: historia, memoria, relatos de vida, historias de vida, sociología clínica.

Key words: history, memory, life accounts, life stories, clinical sociology.

LA MEMORIA ES UNA HERRAMIENTA de historicidad. Constituye la expresión del trabajo, individual o colectivo, que puede llevar a cabo un sujeto sobre su historia en un intento por conferirse libertad, autonomía, creatividad, ante las múltiples determinaciones de las que es producto. Aunque nadie pueda cambiar la historia, en la medida en que lo acontecido ya aconteció, cada quien puede cambiar la manera en que la historia actúa en él.

La investigación efectuada a partir de relatos de vida en grupo, nos ha llevado a reflexionar en torno a las relaciones entre la historia, la memoria y la historicidad.¹ Nuestra metodología consiste en organizar grupos de implicación y de investigación, en el marco de los cuales los

* Dirigir correspondencia a Université de Paris 7, Denis Diderot 2, Place Jussieu, 75251, Paris Cedex 05, Tour Centrale, 6ème étage, pièce 617. Teléfono: (16-1) 44276292; fax: (16-1) 44272853.

¹ V. de Gaulejac, 1987, *La névrose de classe*, Hommes et groupe, París; 1999, *L'Histoire en héritage*, Desclée de Brouwer, París.

participantes exploran su novela familiar y su trayectoria social.² Dicha exploración consiste en promover un continuo ir y venir entre la subjetividad del relato y la objetividad del análisis; entre la experiencia vivida y su conceptualización; entre la historia familiar tal como se cuenta y la historia social tal como puede ser reconstituida sociológicamente. Los 3 000 participantes que han colaborado hasta ahora en esta experiencia nos han permitido comprobar que la memoria individual es una memoria viva. No es una mera sala de registro que obedece a procesos cognoscitivos, sino que se nutre de las relaciones que un individuo mantiene con su entorno y con la historia de su familia; de sus grupos de pertenencia, de su generación, de su clase y de su pueblo. Suele decirse que las computadoras tienen memoria pero no recuerdos. El hombre no es una computadora: tiene memoria y recuerdos.

Hemos organizado ya varios cientos de grupos en Europa, Norteamérica y América Latina. En México hemos impartido siete seminarios de tres días cada uno, en colaboración con Elvia Taracena, en torno a diversas temáticas: novela familiar y trayectoria social; trayectoria socioprofesional; novela amorosa y trayectoria social; novela familiar y trayectoria ideológica; historias de dinero (novela familiar y trayectoria económica). Han asistido a estos cursos alrededor de 60 participantes, algunos de los cuales pertenecen al grupo de investigación “subjetividad e identidad”.³ Hemos expuesto ya durante los debates sostenidos con dicho grupo las principales hipótesis retomadas en el presente artículo:

- La memoria funda las identidades individuales y colectivas.
- La memoria ocupa un sitio predominante en las tensiones entre lo histórico (la historia objetiva) y lo narrativo (las historias que uno cuenta).
- El sujeto se construye durante la elaboración que lleva a cabo sobre su historia.
- El olvido es necesario para la memoria, como herramienta de reconfiguración del pasado.

² La “novela familiar” remite tanto a la definición de Freud, relativa a la fantasía de los niños abandonados en torno a sus orígenes, como a las “historias de familia”, es decir, a los relatos que se les cuentan a los niños acerca del pasado de la familia. Véase J. Laplanche y J. B. Pontalis, 1967, *Vocabulaire de psychanalyse*, PUF, París; V. de Gaulejac, 1982, *Du roman familial aux histoires de famille, Groupe familial*, núm. 95, julio-agosto.

³ Para mayor información, se puede establecer contacto con Elvia Taracena, de la Facultad de Estudios Superiores Iztacala de la UNAM, al e-mail: etaracena@hotmail.com.

LA MEMORIA, FUNDAMENTO DE LA IDENTIDAD COLECTIVA E INDIVIDUAL

Memoria e identidad son imposibles de disociar. Se refuerzan mutuamente, desde el momento en que surgen hasta su ineluctable disolución. No hay búsqueda de identidad sin memoria y, a la inversa, la búsqueda de la memoria siempre va acompañada por un sentimiento de identidad, al menos individual.⁴

La pregunta “¿quién soy?” nos hace retornar a nuestros orígenes e interrogarnos sobre nuestro pasado, lo que acerca de él se nos ha transmitido, lo que podemos saber al respecto, y lo que permanece en el misterio por pertenecer a zonas oscuras marcadas por la violencia, lo no dicho, la incertidumbre. Esta preocupación más o menos lancinante, según los casos, también se da a nivel colectivo.

“La construcción de la memoria es una de las vías de construcción de las identidades”, escribe Gérard Bouchard⁵ refiriéndose a la construcción de una identidad nacional en países que no tienen memoria de un pasado remoto. Las colectividades nuevas, de identidad flotante, se distinguen de las colectividades que tienen una tradición, que han sabido construir un relato de los orígenes, una referencia histórica para apuntalar un sentimiento colectivo de pertenencia que trasciende a todos los demás.

La función de la memoria colectiva consiste en construir una representación coherente del pasado, es decir, un marco general de integración de los acontecimientos pasados capaz de dar fundamento a un significado compartido. Se trata de instituir una identidad que, más allá de los particularismos, de las pertenencias de clase, religiosas, étnicas, regionales o familiares, afirme una pertenencia global. Para evitar que una elite, una clase o un grupo dado se apropien de la nación, se construye un relato, una leyenda, tendente a mostrar que la pertenencia a un conjunto “nacional” no fue fruto de la imaginación de un individuo o de un grupo dominante, sino que se encuentra arraigada en una historia antigua. Dicha historia vehicula una construcción que tiende a cimentar las singularidades y las distinciones y confiere al conjunto una legitimidad indiscutible y global. “Entre más arraigada está la nación en un pasado lejano, más legítima parece, más da la

⁴ Joël Candau, 1998, *Mémoire et identité*, PUF, París, p. 9.

⁵ Gérard Bouchard y Michel Lacombe, 1999, *Dialogue sur les pays neufs*, Boréal, Quebec, p. 55.

impresión de trascender los partidos y las clases”, escribe Gérard Bouchard al respecto (*ibid.*, p. 43). Adquiere entonces un rango indiscutible, que se impone como un dato sobre el cual los individuos no pueden ejercer control alguno y que se convierte en su identidad propia.

Para mantener la cohesión social se fomenta el “sentimiento nacional”, haciendo constar sus cualidades propias, sus características específicas, sus gustos peculiares, que hallan fundamento en la referencia a un pasado común y en la transmisión de una historia cuyo argumento narrativo es fácilmente identificable: glorificación de ascendientes míticos, que han tenido que sostener un combate ancestral para contrarrestar los ataques externos —y por lo tanto extranjeros— por parte de enemigos que pretendían destruir la cohesión de un pueblo unido, solidario, altivo y luchador. En Francia, uno piensa inmediatamente en el éxito de Asterix, personaje que, más allá del nacionalismo francés, cultiva hasta el exceso el argumento fundador. En México, la epopeya de Zapata desempeña quizá una función similar.

Al igual que la novela familiar, el relato fundador fomenta la ambigüedad, al mezclar los acontecimientos de la realidad histórica con ficciones relativamente novelescas que nutren el imaginario social. Su función consiste en volver presentable una historia marcada por conflictos sangrientos, luchas asesinas en aras de la conquista de poder; al efectuar una reescritura que presenta una versión agradable, épica y gloriosa de los hechos, favorece la identificación con héroes legendarios, la cual constituye un factor de cohesión y de unidad.

Para engendrar ciertas identidades colectivas, se precisa sangre y violencia, se precisa tener a raya o destruir identidades previas. Posteriormente, la identidad nueva que se impone reconstruye la historia a su manera, y tiende a eliminar del relato los elementos que no corresponden a la imagen que pretende dar de sí misma. De esa manera, el relato nacional puede tender a excluir secciones enteras de su fundación o a presentar de ellas una versión tan parcial que se convierte en algo mítico.⁶

Es posible encontrar procesos equivalentes en las historias de las familias, cuando se explora su genealogía. Siendo que una familia se constituye apoyándose en ramificaciones ascendentes que se multiplican por dos en cada generación; siendo que las alianzas, logradas o no, provo-

⁶ Michel Wieviorka, 2000, *La différence*, Balland, París, p. 165.

can incontables conflictos y rivalidades cada vez que se forma una pareja, pareciera que uno descende de un solo linaje, inaugurado por un antepasado que se presenta como un fundador y al que se adorna con cualidades prestigiosas. La transmisión familiar, según Anne Muxel, se construye con base en “una irresistible necesidad que moviliza a la memoria para reubicar la historia del individuo dentro del conjunto de los lazos genealógicos y simbólicos que lo unen a los demás miembros de la familia a la cual está consciente de pertenecer”.⁷ Así, pese a descender de una diversidad más o menos caótica, el individuo puede identificarse con un “nosotros”, reconocer su inscripción dentro del orden de las generaciones y reivindicar una identidad apropiándose cierta cantidad de atributos, designados como “características propias” que tratará de perpetuar a su vez.

El “inmenso palacio de la memoria” del que hablaba San Agustín, me sirve de marco para encontrarme conmigo mismo, para construirme una identidad, seleccionando elementos del pasado; mejor dicho, conservándolos para ponerlos de relieve o enterrándolos en lo más hondo del olvido. El individuo extrae significados de “ese palacio” para elaborar el *relato de sí mismo*, de su existencia, mezclando libremente los hechos objetivos, las construcciones subjetivas y las fantasías imaginarias. Tal como lo afirma Serge Doubrowski, gran especialista del tema: “Cuando uno cuenta algo sobre sí, siempre cuenta cuentos”.⁸

El individuo se identifica con su relato. Es realmente de él de quien habla, aunque sepa vagamente que está contando lo que cuenta sobre sí en función de las exigencias del presente, del contexto o, más exactamente, en función de estrategias identitarias. La imagen que quiere dar de sí, las expectativas implícitas o explícitas de quienes lo escuchan, las perspectivas y los proyectos que tiene en mente, son otros tantos elementos que habrán de determinar lo que va a conservar en su caja de recuerdos. A final de cuentas, la memoria entreteje los lazos entre la identidad heredada, la identidad esperada y la identidad adquirida.

La memoria constituye, por tanto, un medio de definición de sí. Pero, ¿qué es lo que hay que conservar en la memoria para ser uno mismo? “Ser uno mismo”: noción central de cierta psicología, noción hecha

⁷ Anne Muxel, 1997, *Individu et mémoire familiale*, Nathan, París, p. 14.

⁸ “Quand on se raconte, se sont toujours des racontars”. Serge Doubrowski, 1989, *Le livre brisé*, Grasset, París.

trizas por el psicoanálisis, noción altamente sospechosa para la sociología. ¿En qué consiste ese “uno mismo”? Esta interrogante nos remite a la cuestión del sujeto. Es preciso, tarde o temprano, postular el surgimiento de un sujeto como fundamento de la memoria: “yo recuerdo”. Es ese “yo” el que se activa en el trabajo de la memoria, el que participa en la construcción identitaria. Sin embargo, al mismo tiempo, aun admitiendo que el individuo sea el sujeto de su memoria, no es posible asumir plenamente el postulado según el cual el individuo es sujeto de su historia. En efecto, ¿hasta qué punto le es posible dominar su curso?

ENTRE LA HISTORIA VERDADERA Y LA HISTORIA QUE SE CUENTA

Entre el hombre y la historia, ¿quién produce a quién? En *Condición del hombre moderno*,⁹ Hannah Arendt escribe: “nadie es autor y productor de la historia de su vida”. El hombre puede ser autor de un relato, es decir, puede inventar historias, e inclusive contar su propia historia; empero, la Historia no tiene autor, sino que resulta de múltiples factores que determinan la acción colectiva de los hombres, es decir, la acción política. Hannah Arendt afirma que, si bien es un hecho que la historia debe su existencia a los hombres, no son ellos quienes la hacen, en el sentido de que no son ellos quienes la fabrican. “La distinción entre una historia verdadera y una historia inventada es precisamente que esta última ha sido ‘fabricada’ o ‘forjada’, mientras que la otra no ha sido hecha en absoluto” (p. 245). La historia inventada es como la novela, pues depende de un creador “que mueve los hilos y cuida la trama” (p. 243); mientras que la historia que resulta de la acción carece de autor:

La historia del individuo es una especie de pacto generado por el encuentro entre acontecimientos iniciados por el hombre, en su calidad de agente de la acción, y el juego de circunstancias inducido por la red de las reacciones humanas [...]. Ello da por resultado una historia de la cual cada quien es el héroe pero no el autor,

escribe Paul Ricœur en su prefacio a la obra de Hannah Arendt.

La historia, como sucesión de acontecimientos, sólo puede ser contada cuando ha terminado, es decir, con posterioridad. El que sólo poda-

⁹ Hannah Arendt, 1961, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, París.

mos entenderla después de los hechos nos somete probablemente al riesgo de caer en una ilusión retrospectiva;¹⁰ el historiador intenta combatir dicha ilusión buscando, sin hallarla nunca del todo, la verdad del pasado. Esto plantea dos interrogantes fundamentales: la primera se refiere a la producción de la historia (¿quién hace la historia? ¿cómo se hace la historia?); la segunda remite al sentido, como orientación (¿en qué sentido apunta la historia?) y como significado (¿qué sentido tiene la historia?).

La concepción expuesta por Hannah Arendt se opone a la idea marxista según la cual se puede “hacer la historia”. La idea de que la historia se hace es una ilusión. “Sólo las configuraciones [*patterns*] pueden ser ‘hechas’; no así los significados [*meanings*]: al igual que la verdad, éstos sólo pueden manifestarse o revelarse por sí mismos”.¹¹ La historia no pertenece al plano del hacer, sino más bien al de la acción política. El hacer atañe al mundo de la obra, de los objetos duraderos, de los documentos y de los monumentos capaces de resistir la erosión provocada por el tiempo. La acción es más fugaz: sólo existe mientras es alimentada por los actores, y se desvanece en cuanto ellos se detienen; está íntimamente ligada a la “fragilidad de los asuntos humanos”.

Es por eso que la historia resulta siempre incierta; que nunca es algo ya adquirido; que nunca se somete a ninguna ley definitiva; que puede ser objeto de interpretaciones constantemente renovadas. De ahí cierto escepticismo ante los historiadores positivistas y todos aquellos que pretenden acceder a una verdad en ese ámbito. La historia no puede ser objetiva, puesto que se basa en interpretaciones *a posteriori* de hechos cuya totalidad resulta imposible captar, obligando al historiador a completar la trama con su propia subjetividad, a partir de su capacidad de imaginación. De la misma manera, el sentido del acto no puede radicar para el actor en la historia posterior al acto, en la medida en que no le es posible predecir todas las consecuencias que ésta conlleva. El acto es un instante fugaz, cuyo sentido sólo se revela con posterioridad.

Contrariamente a lo que ocurre en la fabricación —en la cual la luz que permite juzgar el producto acabado proviene de la imagen, del modelo percibido de antemano por el artesano—, la luz que ilumina

¹⁰ Cf. Pierre Bourdieu, 1986, *L'illusion biographique. Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 62/63.

¹¹ Hannah Arendt, *op. cit.*

los procesos de la acción y, por lo tanto, todos los procesos históricos sólo aparece hasta el final, muy a menudo cuando todos los participantes han muerto ya. La acción sólo se revela plenamente para el narrador, el historiador que mira los hechos retrospectivamente [...]. Aunque las historias sean resultado inevitable de la acción, no es el actor sino el narrador quien ve y "hace" la historia." (p. 251).

ENTRE HISTORIA Y MEMORIA

Resulta más evidente ahora el interés por entender mejor los lazos que mantiene cada uno de nosotros con "su" historia, que de hecho no es sino una historia entre otras, es decir, lo que la historia hace de nosotros y lo que nosotros hacemos de ella. De ahí se derivan los tres planteamientos en los que se funda la presente reflexión en torno a las historias de vida:

- Aunque el hombre no puede cambiar la historia (lo que aconteció), sí puede cambiar la manera en que la historia actúa en él.
- El hombre no tiene una historia: es historia. Es producto de una historia, de la cual él busca convertirse en el sujeto.
- El hombre es un "hacedor" de historias. Puede inventar historias, imaginarse dentro de un porvenir diferente a lo que ha vivido y actuar con miras a construir ese futuro.

La memoria está allí para recordarle a los hombres, uno por uno o como parte de un conjunto, que no son ni totalmente impotentes ni omnipotentes cuando se trata de ejercer una acción sobre su historia. Pese a verse de alguna manera "rebasados" por la historia, no son un juguete pasivo sometido a los caprichos de los acontecimientos pasados. "La memoria es a la vez saber sobre los hechos y los hombres y lección normativa para la acción futura."¹² El trabajo de la memoria se halla inscrito en los intervalos entre la historia verdadera y la historia que se cuenta.

Al individuo, para surgir como sujeto, le es preciso volver la vista hacia su historia. Podríamos decir que "allí donde está la historia debo advenir yo", en una paráfrasis del famoso planteamiento de Freud "*wo es war, soll ich werden*". Este trabajo sobre sí mismo incluye reconfigurar

¹² Gérard Namer, 1999, "Mémoire", en A. Akoun y P. Ansart (coords.), *Dictionnaire de sociologie*, Le Robert/Seuil, París.

la manera en que la historia familiar y la historia de su grupo de pertenencia han sido transmitidas. El sujeto se afirma mediante su capacidad para construir su propia versión de la historia, entre la historia transmitida y la historia vivida. A medio camino entre el trabajo del historiador, basado en el rigor y la razón, y el trabajo del narrador, que adorna o ensombrece la realidad para dar cuenta de las pasiones, los sentimientos y las emociones de la existencia, el trabajo del sujeto lo lleva a convertirse en el autor de la historia de su vida.

No es éste el espacio para entrar en detalles acerca de todas las condiciones necesarias para permitir al sujeto desprenderse de la manera en que la historia actúa en él, sobre todo cuando ella lo enfrenta a inhibiciones dolorosas o atolladeros genealógicos.

En efecto, no se trata solamente de cobrar conciencia en el sentido de un trabajo meramente reflexivo. La elaboración no consiste en sustituir la novela antigua por otra más nueva y sofisticada, sino en desprenderse de la interiorización de un relato tomado al pie de la letra y de las asignaciones identitarias a él asociadas. Puesto que la historia se halla incorporada a nosotros —pensemos aquí en la incorporación de los *habitus* mencionada por Pierre Bourdieu—, ello implica un trabajo que debe tomar en cuenta el cuerpo. Y puesto que la historia está cargada de estados afectivos, debe tomar en cuenta los sentimientos y las emociones. Para que el trabajo de reconfiguración de la historia de vida produzca efecto, es importante articular los diferentes planos a partir de los cuales se ha construido el sujeto: el plano reflexivo (*cogito ergo sum*); el plano psíquico (soy un ser de deseo enfrentado al deseo del otro); el plano emocional (siento, luego existo), y el plano sociohistórico (soy producto y productor de la sociedad). Hemos desarrollado ampliamente estos diferentes aspectos con anterioridad, especialmente en *L'histoire en héritage*.

Dado que la noción de memoria es polisémica y abarca planos diferentes, el trabajo del sujeto ante su propia historia debe llevarse a cabo en el conjunto de esos planos. Dicho de otra manera, a nosotros nos corresponde proponer espacios que favorezcan ese tipo de trabajo. En nuestro caso, en el marco de los grupos de implicación y de investigación mencionados páginas arriba, solemos proponer modalidades de trabajo a medio camino entre la terapia, la formación, el desarrollo personal y la investigación.¹³ Sin embargo, este trabajo en torno a la complejidad sólo cobra sentido cuando se halla estrechamente relacionado con otros espacios, otros enfoques, otras modalidades de trabajo,

que no buscan rivalizar entre sí sino ser complementarios, al servicio de quienes desean internarse por esa senda.

Es verdad que la historia propia es de nunca acabar. La historicidad es un proceso dinámico, que nunca puede darse por adquirido, y que consiste en aprender del pasado para ubicarse mejor en el presente y proyectarse en el futuro. Empieza, por ejemplo, cuando se rechaza el pacto de silencio y los relatos que pretenden ocultar tras una pantalla un secreto de familia. O bien cuando se ponen en tela de juicio las versiones de la “novela familiar” privilegiadas por las ramas supuestamente más nobles de la genealogía en detrimento de las demás, como si el valor de los ascendientes sólo pudiera ser medido con el rasero de su posición social. Reconocer el conjunto de sus propias filiaciones y rehabilitar a los ascendientes hasta entonces desdeñados, forma parte de ese trabajo de restauración de la historia. Ello conduce a rechazar la interiorización de las normas que estigmatizan y que condenan a la amnesia a la “gente modesta”, como si el legítimo deseo de elevarse exigiera renegar de sus ascendientes considerados “de baja estofa”. Enfrentarse a la vergüenza de un origen social humilde, luchar por invertir el estigma de pertenecer a un grupo invalidado, son condiciones de formación del sujeto. Nuestro análisis coincide en este punto con el de Michel Wieviorka:

Habrà que rechazar lo que esa historia contiene de negación del pasado vivido, de la trayectoria personal, pero también la falsificación de los elementos que la memoria de un grupo ha permitido mantener vivos, y que dicha memoria trae a la consciencia. El momento en que la memoria se convierte en palabra pública es seguramente un momento decisivo para la constitución del sujeto que, mediante esa sencilla expresión, rompe un silencio y pone fin a un olvido que incluía grandes dosis de indiferencia, de dominación e inclusive de alienación.”¹⁴

Ser sujeto equivale a aprender a distinguir el sitio que corresponde, por un lado, a la toma de conciencia “realista” del peso de las múltiples determinaciones a las que se halla sometido su destino y, por el otro, al deseo de ser su propio creador, de actuar sobre su devenir, de trans-

¹³ Véase a este respecto: Max Pages, 1993, *Psychothérapie et complexité*, Desclée de Brouwer, París; Michel Legrand, 1993, *L'approche biographique*, Desclée de Brouwer, París; Alex Lainé, 1998, *Faire de sa vie une histoire*, Desclée de Brouwer, París; Vincent de Gaulejac y André Lévy, 2001, *Récits de vie et histoire sociale*, ESKA, París.

¹⁴ Michel Wieviorka, 2000, *La différence*, Balland, París, p. 168.

formar el contexto en el que se vive, de contribuir a la producción de la sociedad.

En el marco de este trabajo de refiguración (Paul Ricoeur), la memoria se expresa bajo dos formas diferentes. La primera de ellas es una memoria formal, inscrita en las cosas, los objetos, los documentos, los monumentos, es decir, en el ámbito de lo fabricado, retomando aquí la distinción que propone Hannah Arendt entre el hacer y el actuar. Esta memoria se confunde con la historia tal como fue enseñada durante mucho tiempo, a saber: como historia “objetiva”, cronológica, escrita de hecho por los poderosos para legitimar el presente.¹⁵ Es una memoria acrítica, que ve el pasado cual si se tratara de un mito; que se impone como una verdad; que privilegia las fechas, las batallas, los nombres de los reyes, en detrimento de una comprensión de la sociedad y de las vivencias de los hombres y mujeres que la componen. Esa memoria “oficial”, que cada poder busca imponer en el campo político, opera también en las instituciones o en las familias. En nuestros grupos de implicación y de investigación en torno al tema “novela familiar y trayectoria social”, hemos podido comprobar que los participantes han interiorizado un relato sobre la historia familiar —el de la madre, el padre, los abuelos u otros miembros de la familia—, que consideran verdadero. Esa memoria en bruto funciona como una creencia, un relato que lo marca a uno con su impronta, un relato incrustado en la psique. Ponerlo en tela de juicio provoca resistencias, tanto más profundas cuando el relato es un soporte de construcción identitaria.

A esa memoria fosilizada se contrapone una memoria viva, que pertenece al actuar; que se interroga sobre sí misma, sobre su propia construcción, sobre sus fuentes. Se asemeja a la historia contemporánea, que “detecta las inercias de la memoria, las ilusiones sobre sí misma que necesita alimentar una sociedad para mantenerse y perpetuarse”.¹⁶ Salvando las distancias, eso es precisamente lo que proponemos en los grupos a los que hacemos trabajar en torno a las historias de vida. Eso es también lo que hace el psicoanálisis. Se trata de mirar de otra manera la historia, de iniciar un proceso de refiguración que

¹⁵ Hasta la década de los sesenta, los manuales de historia en uso en las escuelas de la República francesa, transmitían en todos los países colonizados una enseñanza relativa a “nuestros antepasados galos”, concepción de la historia bastante peculiar para los niños de Senegal, Vietnam o el norte de África. Al obtener su independencia, uno de los primeros actos que llevaron a cabo las antiguas colonias francesas para hacer constar la soberanía de los nuevos Estados, consistió en reescribir sus libros de historia.

consiste en escudriñar los malabares de la memoria. con sus "lagunas", sus amnesias, sus represiones. sus ajustes y sus olvidos.

LA MEMORIA ENTRE EL OLVIDO Y EL RECONOCIMIENTO

El olvido es fecundo. escribe Jacques Hassoun; "al trabajar recurriendo al olvido damos sentido a nuestra existencia".¹⁷ No hay memoria sin olvido. El olvido es una función de la memoria; tal como el día necesita la noche, el olvido es el anverso de la memoria. Según Nietzsche, "el olvido es una fuerza que permite transformar, asimilar el pasado, cicatrizar sus heridas, reparar sus pérdidas, reconstruir formas rotas". Esa fuerza expresa la elaboración psíquica que, al igual que el trabajo de duelo, permite una reconfiguración del pasado dentro de sí. Cabe entonces distinguir el olvido que atañe al inconsciente del olvido que atañe a la memoria perdida.

El olvido inconsciente no equivale a perder la memoria, sino a no acordarse de lo que se sabe. Contrariamente a la computadora, que tiene memoria pero no recuerdos, el hombre está habitado por su pasado, que actúa en él de diversas maneras. La mayor parte de ese pasado se borra tranquilamente porque no es algo notable. Tiene que ver con un sinfín de acontecimientos cuya existencia carece de sentido, o cuya significación ha dejado de tener efecto. Otra parte del pasado sigue significando algo y puede volver a la memoria (consciente) con motivo de otro acontecimiento. J. B. Pontalis menciona a este respecto "la memoria de lo que ha sido experimentado con demasiada intensidad como para ser suficientemente elaborado y la memoria de lo que no ha sido vivido lo bastante como para dejarse olvidar."¹⁸ Desde esta óptica, la memoria y el olvido pertenecen al ámbito del sujeto ante su historia y de lo que hace de ella, retomando el planteamiento de J. P. Sartre.¹⁹

¹⁶ Pierre Nora y J. B. Pontalis (coords.), 1977, "Mémoire de l'historien, mémoire de l'histoire", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, Gallimard, París, núm. 95, p. 231.

¹⁷ Jacques Hassoun, 1994, *Les contrebandiers de la mémoire*, Syros, París.

¹⁸ Pierre Nora y J. B. Pontalis (coords.), 1977, "Mémoire de l'historien, mémoire de l'histoire", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, Gallimard, París, núm. 95, p. 231.

La memoria perdida es de otra índole, según nos lo señala J. P. Vernant refiriéndose a la Odisea.²⁰ Una vez terminada la guerra de Troya, Odiseo retorna a Itaca; estando a punto de atracar en su patria se ve sorprendido por una tempestad de siete días que lo conduce a los confines de la humanidad. Allí conoce a “seres casi divinos [...] o bien seres no humanos, monstruos como los Cíclopes o los Lestrigones, caníbales que se alimentan de carne humana”. Para los griegos, lo que caracteriza al hombre es el comer pan y el beber vino, el reconocer las leyes de la hospitalidad, el recibir al extranjero en lugar de devorarlo. El universo al que se ven arrojados Odiseo y sus compañeros no es un universo humano. La primera orilla a la que arriba es la de los Lotófagos, los devoradores de lotos, deliciosa planta que produce el olvido total. El hombre que llega a comerla ya no recuerda su pasado; pierde la noción de quién es, de dónde viene, adónde va.

Quien consume el loto deja de vivir como viven los hombres, que llevan consigo los recuerdos del pasado y la consciencia de lo que son [...]. Estar en el mundo humano es estar vivo a la luz del sol, ver a los demás y ser visto por ellos, vivir en reciprocidad, acordarse de sí y de los demás.

El mundo de los humanos se contrapone al mundo del olvido, de la confusión genealógica, de la locura y de la trasgresión que conduce al incesto, el asesinato o a la antropofagia. Es un mundo librado a la violencia, puesto que carece de reconocimiento de sí y del otro y se rige por la ley de la satisfacción del deseo inmediato, donde la existencia del otro ya no es sino un medio puesto al servicio de las propias pulsiones.

El olvido conduce a los hombres al borde de lo inhumano, y ello se debe a que la memoria es una barrera de protección que brinda al hombre compostura, puntos de referencia, el marco necesario para la vida en sociedad y la construcción de sí. Es un medio de reconocimiento en el que se basa la pertenencia a la humanidad: reconocimiento de las filiaciones, de sí mismo y de la alteridad.

¹⁹ “Lo importante no es lo que se hace del hombre, sino lo que él hace de lo que se ha hecho de él”, J. P. Sartre, 1959, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, París.

²⁰ J. P. Vernant, 1999, *L'univers, les dieux, les hommes*, Seuil, París, p. 118.

LA MEMORIA VIVA

La memoria viva se basa en la memoria genealógica, la memoria simbólica y la memoria subjetiva, tres facetas de la historicidad que entrelazan constantemente el pasado, el presente y el futuro.

- La memoria de los orígenes permite responder a las preguntas “¿quién soy?”, “¿quiénes somos?” Fundamenta las identidades individuales y colectivas, las pertenencias, las filiaciones y los reconocimientos. De ella depende el problema de todos aquellos que han sido despojados de su historia o de quienes la rechazan por completo. La memoria genealógica conduce al sujeto a aceptarse como heredero sin volverse por ello dependiente de su herencia; a reconocerse a sí mismo como un eslabón de una descendencia; como un elemento situado en el punto de entrecruzamiento de varios linajes, y a inscribirse en identidades colectivas, familiares, religiosas, étnicas, nacionales o de otro tipo.

- La memoria de las reglas, de las leyes, de las prohibiciones, de los límites, les recuerda a los hombres qué les está permitido, qué les está prohibido; las fronteras de lo humano y lo inhumano y las condiciones necesarias para mantener la unión, lo que “forja” a la sociedad. De ahí la imposibilidad de olvidar; de ahí la imperiosa necesidad de rendir testimonio que tienen todos los hombres y mujeres que se han visto confrontados en algún momento de su existencia con prácticas bárbaras y con conductas inhumanas, como si en tales casos el silencio pusiera en tela de juicio los fundamentos del vínculo social. De ahí también los misterios en torno a la transmisión de los secretos familiares. Cuando el orden simbólico se menoscaba, el deterioro deja huella, pese a la voluntad de algunos por enterrarlo en lo más hondo del olvido.

- La memoria de sí, expresión de la conciencia y de la subjetividad, nos permite a cada uno de nosotros definirnos, ubicarnos, reconocernos como un “uno mismo” ante nuestro pasado (y por ende en la historicidad) y ante nuestros semejantes (y por ende en la alteridad). Es por eso que resulta tan difícil de soportar, sin sufrir una honda ansiedad, el ver a un individuo olvidarse de sí mismo, ya sea de manera temporal (por alcoholismo, drogas, excesos), ya sea de manera duradera, cuando se hunde en la enfermedad mental. Perder la capacidad de reconocerse es el síntoma de la locura que corta al individuo de toda relación con el otro.

El trabajo de la memoria se halla inscrito en una dinámica entre el pasado, el presente y el futuro; por lo tanto, se opone a la repetición. Es un elemento activo de la acción individual y colectiva, así como del poder que los hombres pueden poseer para ejercer una acción sobre el mundo.²¹ Entre los dos aspectos del trabajo que un individuo, una familia, un grupo social o una sociedad efectúan sobre su pasado —la memoria y el olvido— hay una dialéctica; al no poder dominar su curso, intentan captar su trama. El “inmenso palacio de la memoria” no es sencillamente un museo; en todo caso, no es un museo tradicional en el que se exponen las huellas del pasado cual iconos tiesos y severos. Tampoco es un receptáculo puesto a disposición de quienes, sumidos en la nostalgia o el dolor, siguen dándole vueltas a los acontecimientos del pasado. Se parece más bien a la museología contemporánea, que lleva a cabo un trabajo en torno a la exposición, para permitir a los hombres producir configuraciones y reconfiguraciones de su existencia.

La memoria no es un simple registro del pasado, una acumulación de recuerdos ni una recopilación de acontecimientos factuales. En ella permanecen las contradicciones que fundan la existencia humana: contradicción del sujeto entre el ser y el querer ser; entre lo que se es en el orden de los hechos —como producto de una historia, como eslabón de la transmisión, como elemento de una sociedad— y lo que se es en el orden del deseo, de la fantasía, de lo imaginario, del relato, allí donde es posible ser creador de la historia e inventor de la utopía.

Estas contradicciones son también del sujeto humano que al buscar la libertad inventa historias, en un intento por dominar lo que lo determina. En efecto, el ser humano quisiera ser el autor de una obra de la cual es tan sólo un actor; intenta ser productor de una sociedad de la cual sólo es un producto. Finalmente, son contradicciones colectivas entre la exigencia de memoria y las necesidades del presente: hay quienes piden “borrón y cuenta nueva” después de guerras o conflictos especialmente difíciles, cuando la sociedad en su conjunto se halla sometida a la tensión entre una postura activista, sostenida por la ética de la responsabilidad, que busca ante todo reconstruir, restaurar, reconciliar, mirar hacia el futuro, y una postura reflexiva, sostenida por la

²¹ “¿De qué debemos acordarnos para que nos sea posible actuar?”, se pregunta Myriam Revault d’Allonnes en su artículo “Une mémoire doit-elle en cacher une autre?”, publicado en el diario *Le Monde* del 13 de agosto de 1998.

ética de la convicción; por una exigencia de verdad, de justicia, de dignidad; por una exigencia que se niega al olvido. La memoria, individual o colectiva, se ve continuamente marcada por esa tensión y esas contradicciones diversas. En ese sentido, la memoria constituye una herramienta de historicidad.

Traducción de Haydeé Silva Ochoa

Recibido en noviembre de 2001

Aceptado en enero de 2002