

## MEMORIA E HISTORIA

NATHAN WACHTEL

### Resumen

EL ARTÍCULO ABORDA LA CRECIENTE OLA DE INTERÉS POR LA HISTORIA ORAL Y EL RETORNO AL sujeto activo, al tiempo que cuestiona el papel de la historia académica, frecuentemente comprometida con establecer memorias hegemónicas nacionales. Además, discute el estatus ambiguo de las fuentes orales, rechazadas por su fluidez, y las reivindica como fuentes que permiten un tránsito del estudio de la memoria en la historia, a la historia de la memoria.

### Abstract

THIS ARTICLE DEALS WITH THE GROWING WAVE OF INTEREST ABOUT ORAL HISTORY AND the return to the active subject. At the same time, it questions the role of academic history, frequently engaged in the establishment of hegemonic national memories. Furthermore, it discusses the ambiguous status of the oral sources, rejected for their fluidity, revalidating them as sources that allow a move from the study of memory in history, to the history of memory.

## INTRODUCCIÓN\*

LA RECIENTE OLA DE INTERÉS POR LA HISTORIA ORAL Y EL RETORNO AL sujeto activo como un tema en la práctica histórica han suscitado un cierto número de interrogantes acerca del estatus y

función de la historia académica en nuestras sociedades. De hecho, desde hace tiempo, la historia académica se ha dado a la tarea de establecer una forma de memoria oficial. Por otro lado, la recopilación de historias de vida o el examen de lo que comúnmente se ha llamado la tradición oral ha llevado a los historiadores a comprometerse en un esfuerzo por distanciarse de su sujeto de interés, lo que ha resultado en el surgimiento de un nuevo objeto de estudio: precisamente en relación con la memoria —colectiva o individual— como una realidad distinta, específica que aparece para representar un papel esencial en la definición de la identidad de los grupos sociales, que no debe ser confundida de ningún modo con los discursos históricos. De hecho,

esta toma de conciencia no es más que un redescubrimiento, del cual sociólogos como Maurice Halbwachs y Roger Bastide ya habían indicado, en sus trabajos pioneros, el camino hacia un análisis de la memoria colectiva. ¿Por qué existe entonces esta discrepancia? ¿Qué contribuciones, significados y consecuencias resultan de la historia académica cuando acude a la memoria viva? ¿Y cuáles son, precisamente, las relaciones entre historia y memoria?

\* Traducción de Ariane Camila Rueda, Universidad Nacional de Colombia. Este artículo se publicó como "Memory and History: Introduction", en *History and Anthropology*, 1987 (2), 2: 207-224. La versión original estaba acompañada de la siguiente nota: "La presente edición de *Historia y antropología* busca contribuir con esta redefinición de la relación entre memoria e historia. Aunque muy diversa, esta recopilación de artículos se inspira en una área común del análisis problemático de las formas y funciones de la memoria, y más precisamente —en armonía con la preocupación por el género— de las memorias subyacentes en los silencios de la historia. Excepto por el artículo de J. M. Goulemot sobre "Historia literaria y memoria nacional", todos se centran en sociedades dominadas específicas, clases o grupos que han sido sometidos a un proceso de aculturación. Por un lado se ocupan de grupos que viven en el corazón del mundo occidental —en este caso en Francia—: campesinos (A. M. Thiess y J. P. Bozon), obreros (M. Debouzy) o minorías judías (L. Valensi y N. Wachtel); por otro, de sociedades de las lejanas América y África, en las cuales se impuso el colonialismo europeo (S. Gruzinski, A. Shelton, H. Maniot y B. Jewsiewicki). Una constante emerge por encima de la particularidad de los contextos y las lógicas locales: la de la memoria como componente o constituyente de la identidad de los grupos en cuestión. Este nuevo objeto interesa tanto a los historiadores como a los antropólogos y les ofrece el terreno común donde se unen las paredes de sus respectivas disciplinas".

## DE LA FUENTE AL OBJETO

### Archivos orales

EL USO QUE LE HAN DADO LOS HISTORIADORES A LA MEMORIA PARECE ser, en primera instancia, documental: busca obtener información de testigos vivos para complementar o incluso para reemplazar los datos proporcionados por las clásicas fuentes escritas. Pero, de hecho, este recurso a una nueva técnica va más allá del simple interés por la documentación. Implica el cuestionamiento de la historiografía oficial que tiende a darle un lugar privilegiado a los actores dominantes de la historia. De lo que se trata es de salvar el mundo de la *gente común* –los dominados– del olvido, con la ayuda de testimonios orales: ya que “la iniquidad persiste más allá de la muerte en la iniquidad de la conservación de los recuerdos” (Joutard, 1983: 159). De este modo, uno de los propósitos de la historia oral es elaborar una contra-historia, *desde abajo*, y reconstruir la versión del “conquistado” –minorías étnicas o culturales, mujeres o trabajadores–.

En este punto mencionaremos brevemente el trabajo de Lyman Copeland Draper, “el padre de la historia oral americana”, quien en la década de 1840 compiló recuerdos que databan del periodo colonial, el trabajo de H. Bancroft, quien en la década de 1860 reunió testimonios de los últimos pioneros de la costa californiana y, finalmente, el “Proyecto Columbia”, iniciado en 1948 por Allan Nevins con el propósito de reconstruir la historia americana desde finales del siglo diecinueve, reuniendo fuentes orales. Para estos investigadores, la idea era reunir cierto tipo de documentación, en resumen, hacer bancos de datos. Tras la primera guerra mundial, los sociólogos de la escuela de Chicago, F. Zaniecki y W. I. Thomas, quienes emprendieron el estudio de las minorías inmigrantes a través de historias de vida (*Polish Peasant, 1918-1920*, 5 volúmenes), se guiaron por una aproximación diferente. Este periodo también presencié la publicación de las primeras autobiografías indígenas, recopiladas por el antropólogo Paul Radin (*The Autobiography of a Winebago Indian, 1920; Crashing Thunder, 1926*) que hicieron posible ver a las culturas indígenas desde adentro. De este modo, tres disciplinas se unieron en el uso de la misma técnica.

La historia oral, como se ha practicado en Europa en los últimos veinte años, generalmente deriva del mismo proceso

que su contraparte estadounidense. Algunos ejemplos: Domini- que Schapper, al relatar la historia de la *Securité Sociale* –Estado de bienestar social– se concentra en recopilar a partir de testigos vivos los “verdaderos eventos comunes que los documentos escritos oficiales no comunican” (Aron-Schnaper y Harnet, 1980). La investigación llevada a cabo entre las clases obreras y campesinas en Francia e Inglaterra, se proponía reunir datos sobre aspectos poco conocidos de la vida popular: detalles acerca de la vida diaria, la infancia, familia, educación, las técnicas y condiciones de trabajo, etcétera –investigación bajo la dirección de Ralph Samuel sobre la vida rural inglesa, trabajos de F. Caron sobre los obreros de la metalurgia de Givors, de A. Burguière, J. Goy y J. Ozouf sobre los herreros y artesanos de Francia– (Goy, 1980; Lequin y Mettral, 1980: 149-163). Sin embargo, aunque generalmente esta investigación se enfoca en “los olvidados” de la historia, obtener información es aún el objetivo. Tal información es, de hecho, “diferente, ya que no puede ser encontrada en las fuentes clásicas, sin embargo es idéntica en su naturaleza, o por decirlo así, está hecha de datos fácticos”. En resumen, el propósito es construir archivos orales.

De este modo, la historia oral nace como una ciencia auxiliar, un nuevo aparato que el historiador adiciona a su arsenal de técnicas, mientras su plan se vuelve más extensivo y amplía su campo de investigación. Tras la diplomacia, la archivística, la arqueología y la lingüística, vienen las disciplinas relacionadas de la antropología y la sociología, de cuyos métodos de investigación oral la historia se apropia ahora para crear un nuevo *corpus* documental. Pero no hay nada esencialmente nuevo en este proceso, sus supuestos básicos continúan siendo positivistas: el historiador prepara el material que le permite reconstruir el pasado tan objetiva y completamente como le sea posible. Aunque pueda recurrir a la investigación oral para llenar el vacío en su documentación –por ejemplo, con el fin de entender los secretos de una política diplomática o la técnica artesanal del templado del hierro–, para él la memoria es, simplemente, una fuente entre otras. R. Samuel señala que este tipo de historia oral “se identifica con una técnica y no propone ningún objeto particular o modo de conocimiento histórico. El origen de su objeto es exógeno y le proporciona –a la historia oral– un instrumento”. Sin embargo, el historiador debe usar este instrumento y justificar el uso que le da: como cualquier otro documento, la memoria exige una pericia clínica estricta.

## La memoria desafiada

A QUÍ ES DONDE EMPIEZAN LAS DIFICULTADES. TODOS LOS TEXTOS DE historia oral publicados recientemente empiezan con una verdadera apología, ansiosos por aclarar las dudas que se ciernen sobre la credibilidad del documento oral y por manifestar las condiciones que la memoria puede y debe llenar a fin de satisfacer las demandas de la historia científica.

El trabajo de P. Thompson, *The Voice of the Past* (1978), ilustra admirablemente este interés por demostrar, frente al prejuicio científico e hipercrítico, que la memoria no es una fuente tan pobre y frágil como se cree generalmente. El argumento se basa en la experiencia de la sicología social y en particular en el análisis de laboratorio propuesto para definir la naturaleza biológica de la memoria, así como sus mecanismos funcionales. P. Thompson cita un experimento significativo, llevado a cabo con todos los estudiantes de una clase: nueve meses después de dejar el colegio podían recordar menos de la mitad de los nombres de sus condiscípulos; pero treinta y cuatro años más tarde podían recordar aún un cuarto de los nombres. Otro experimento desarrollado con madres jóvenes muestra que la historia del nacimiento y primeros días del bebé varían en los primeros meses tras el parto y luego se estabiliza; el recuerdo de gestos y prácticas –amamantamiento, higiene, etcétera– luego se mantiene notablemente exacto. De hecho, es como si después de un periodo de tiempo relativamente corto –sólo unos pocos días–, durante el cual el individuo retiene una imagen muy detallada del evento experimentado, el recuerdo entra en un proceso de selección y organización, antes de quedar impreso indeleblemente en la memoria.

Lo que cambia entonces son los énfasis, nociones y juicios de valor que vienen con la evocación de memorias, que son acomodadas dentro de una lógica retrospectiva, que organiza los eventos referidos y les da significado de acuerdo con la percepción global que el sujeto tiene sobre su vida pasada. Es así como, un mismo acontecimiento experimentado por varias personas es relatado de manera diferente muchos años después por los mismos testigos, dependiendo de sus experiencias y destinos posteriores. La investigación desarrollada por Yves Lequin sobre los trabajadores de la metalurgia en Givors produjo la siguiente observación: “Aun cuando se trata de eventos experimentados con otros y fuertemente sentidos, los relatos son extremadamente

variados y siempre pasan a través del prisma de una vida individual” (1980: 156).

Por tanto, es permisible usar la información proporcionada por la memoria, con la condición de que sea sometida a un examen cuyo principio no es fundamentalmente diferente al de la crítica tradicional –crítica textual, confrontación con otra evidencia y otros tipos de documentos–. No se trata de desafiar la justificación del procedimiento en nombre del prejuicio científico. ¿Pero lejos de agotar la riqueza de la documentación oral, esta aproximación no hace acaso un uso mínimo y finalmente estrecho de esta?

Si la memoria parece un instrumento inadecuado –desde el punto de vista de los criterios científicos– es porque una cualidad peculiar la distingue de todos los demás documentos: su carácter retrospectivo y fluido. No produce datos fijados definitivamente en un momento del pasado, que se han mantenido absolutamente intactos –a menos que sea en el montaje artificial de experimentos de laboratorio–. No hay memoria pura, sólo recuerdos: la memoria siempre parte del presente para retroceder en el tiempo. Esta inestabilidad característica presenta un problema específico para la crítica histórica. Es cierto que la reconstrucción no está limitada al recuerdo: esto es cierto también para todo documento histórico, como indica P. Thompson, porque es ya el producto de un cierto proceso de selección llevado a cabo por el autor, quien decide lo que él considera que merece preservarse y que puede ser olvidado. Pero esta primera selección es limitada, contemporánea con la producción del documento y definitiva: una vez producido, el documento permanece intacto –dejando de lado las alteraciones posteriores–. Con el propósito de usar la información proporcionada por esta fuente, el historiador se limita, por tanto, a analizar las condiciones de su elaboración inicial –selección, sesgo–. En el caso de la memoria viva el problema es mucho más complejo, el examen crítico no puede reducirse a un análisis fragmentado, porque deben examinarse todas las etapas de elaboración, conservación y surgimiento del recuerdo. La crítica debe retroceder en el tiempo, desde el momento presente del relato al tiempo en que fue creado el recuerdo, pasando a través de todos los estadios intermedios. Ya sea que esté tratando con la memoria personal o la tradición oral, debe redescubrir todo aquello que está en la vida presente o pasada de un individuo o un grupo, y que puede arrojar luz sobre

los recuerdos y la manera de contarlos. Acerca de las tradiciones orales en África, H. Maniot observa:

La tradición es preservada, por razones que no son neutrales, a través de la memoria de la gente que vive en una sociedad y se comporta de conformidad con ella. De este modo, ya que todo condicionamiento entra en juego en cada etapa de su preservación y no sólo en el momento en que es elaborada, su crítica debe usar el momento de compilación como un punto de partida y de trabajo retrospectivo (Maniot, 1974: 110).

Al finalizar este análisis crítico, el propósito del historiador ha cambiado: está menos interesado en el contenido de los recuerdos –los datos fácticos–, que en el proceso de desarrollo; menos en su confiabilidad que en el trabajo de la memoria. Después de esto, los recuerdos ya no son tratados como reflejos más o menos exactos del pasado, sino como una representación que hace parte de la realidad presente. ¿Y ya que toda memoria tiene una historia, no es acaso posible construir una historia de la memoria?

## LOS MARCOS SOCIALES DE LA MEMORIA

MUCHO ANTES QUE LOS HISTORIADORES, LOS SOCIÓLOGOS FUERON QUIENES establecieron la memoria como un objeto de estudio. ¿Una paradoja? Desde la antigüedad, las dimensiones técnicas, psicológicas y filosóficas de la memoria pudieron haber inspirado una copiosa literatura, pero no puede decirse lo mismo de sus dimensiones sociales e históricas. Y aquí hacemos una referencia especial a dos escritores en particular (Maurice Halbwachs y Roger Bastide), quienes han hecho contribuciones cruciales en la definición de las problemáticas de la memoria y cuyos trabajos son ahora clásicos.

*Maurice Halbwachs: sobre el pensamiento social*

CUANDO MAURICE HALBWACHS PUBLICÓ *LES CADRES SOCIAUX DE LA Mémoire*, en 1924, de hecho reabrió un aspecto de las problemáticas que hasta entonces se fundamentaban en las paradojas de la tradición filosófica: ¿los recuerdos se preservan físicamente

en las neuronas y circunvoluciones del cerebro y la memoria es una función meramente psicológica? ¿O acaso pertenece a otra realidad de la naturaleza espiritual? Más que por la introducción del trabajo de Freud, el debate fue entonces ilustrado en Francia por la empresa literaria de Marcel Proust y, sobre todo, por la investigación filosófica de Henri Bergson, quien fue uno de los primeros mentores de Maurice Halbwachs. La aproximación original de Bergson y el tipo de respuesta que trató de elaborar están claramente resumidas en el prefacio de *Matière et Mémoire*, publicado por primera vez en 1896: “el libro muestra la realidad del espíritu y la realidad de la materia, y trata de determinar las relaciones entre una y otra en un caso preciso –el de la memoria–” (1968: 2). De acuerdo con esta perspectiva, los recuerdos son preservados enteramente en un inconsciente psicológico individual y lo que el cerebro hace es escoger, de experiencias pasadas, lo que es útil para la acción actual. Pero sabemos que a pesar de sus atractivos, una de las dificultades de la filosofía bergsoniana yace, precisamente, en este inconsciente individual: ¿no elude acaso, por definición, a la observación científica?

Llevando el debate al campo de la sociología, Halbwachs –fiel discípulo de Durkheim– va más allá de los términos de la alternativa clásica. Se esfuerza por demostrar que los recuerdos individuales sólo existen y se localizan en el pasado al articularse con la memoria de otros. Uno sólo recuerda como miembro de un grupo social. La singularidad, la irreductible originalidad de los recuerdos personales son, de hecho, producidas por el entrecruzamiento de varias series de memorias que corresponden a los diferentes grupos a los cuales pertenecemos –familia, amigos, partido político, clase social, nación–. La rememoración de los individuos es el punto de encuentro de múltiples redes de solidaridad de las cuales hacen parte. Esta influencia de la sociedad no requiere de la presencia actual de otros, porque está interiorizada: “De hecho, continúo siendo sujeto de la influencia de una sociedad incluso cuando me he apartado de ella: es suficiente que lleve dentro de mí, en mi espíritu, todo lo que me permite clasificarme a mí mismo en referencia a sus miembros, para volver a sumergirme en su medio y su propio tiempo particular, y sentirme en sumo grado parte del grupo” (Halbwachs, 1968 (1950): 118). En otras palabras, Halbwachs va más allá del problema bergsoniano, y freudiano, del

inconsciente psicológico individual, al convertirlo en una memoria colectiva de grupos actuales: una memoria o consciencia colectiva que surge con lo que él denomina como “pensamiento social”.

De acuerdo con Halbwachs, la labor de la memoria de grupo es responder a las necesidades de la acción presente: su posterior actuación como un filtro –en este punto es similar al papel del cerebro en el concepto de Bergson– escoge entre olvidar y transmitir tradiciones, para que las tradiciones sean modificadas a medida que los grupos cambian. Pero a través de los cambios estos grupos también necesitan soportes estables y marcos de referencia. Los objetos que nos rodean, los paisajes y “las piedras de la ciudad” sobrellevan los sellos del hombre y transmiten huellas del pasado. “Tan pronto como un grupo encaja en una parte del espacio lo rehace a su propia imagen, pero al mismo tiempo se somete y adapta a elementos físicos que se le resisten” (*Ibid.*: 132). A pesar del hecho de que el marco espacial se hace a sí mismo, también evoluciona, su propia naturaleza genera un sentimiento de inmutabilidad que contribuye a la estabilidad del grupo. Ya que “en tiempos antiguos el esquema del hombre tomó forma dentro de un orden físico, para decirlo en pocas palabras; la fuerza de la tradición social deriva de aquella cosa que reflejaba. De manera tal que, a través de un elemento entero dentro de ellos mismos, los grupos imitan la pasividad de la naturaleza inerte” (*Ibid.*: 137). Estas son las imágenes que los hombres llevan dentro de sí, y que son incluso más fuertes que las piedras mismas: ¿cuando un grupo se dispersa, no reconstruye acaso por lo menos ciertos elementos de su ámbito original? Esta reconstrucción del espacio va desde el lugar físico de las relaciones sociales al sistema simbólico de las imágenes colectivas.

En la *Topographie Légendaire des Évangiles de Terre Sainte*, Halbwachs analiza este funcionamiento de la memoria con la ayuda de un destacado ejemplo de sitios simbólicos. Muestra cómo la vida de Cristo se establece en un espacio que es ya significativo y cómo este espacio se remodela de acuerdo con las creencias religiosas de periodos posteriores. De hecho, la memoria cristiana de los sitios sagrados superpone diferentes estratos. El más antiguo –y más difícil de aprehender– descansa en sitios judíos anteriores, de manera que algunos eventos del Nuevo Testamento parecen estar prefigurados en el Antiguo; por ejemplo: la leyenda de la Natividad que tuvo lugar en Belén, la ciudad de David y la genealogía atribuida a Jesús en los evangelios de Lucas y

Mateo, que lo hacen parte de “la casa de David”. Entre tanto, mientras uno se aleja de los eventos más tempranos, “el dogma cambia profundamente la historia de Jesús” (Halbwachs, 1971 [1941]: 125), estando concentradas las partes esenciales en las escenas de la pasión y la resurrección. Un segundo estrato se remonta al siglo cuarto, época de Constantino y Helena, quienes propiciaron una ola de basílicas e iglesias en los supuestos sitios de Gólgota y el Santo Sepulcro en particular. Un tercer estrato corresponde a las cruzadas que establecieron nuevos sitios, que sobrellevan la marca de las creencias contemporáneas. Y fue incluso más tarde, desde el siglo quince en adelante, cuando las representaciones –dibujos, bajorrelieves, etcétera– del vía crucis fueron establecidas en el oeste. De este modo, a través del juego de reinterpretaciones y representaciones, la memoria imprime sus efectos en la topografía de lugares santos, que cambia a través de los siglos.

Sin embargo, mientras la memoria se perpetúa sólo a través de los miembros de un grupo social, los cambios que la afectan tienen lugar dentro de un trasfondo de continuidad: puesto que hay un “vínculo vivo” entre las generaciones, un vínculo que Halbwachs describe en algunas páginas admirables. De hecho, el pasado experimentado se remonta a través de los padres y abuelos, más allá de nuestra infancia y en efecto más allá de los límites de la experiencia individual. Por ejemplo, el gusto de Stendhal por un cierto ingenio del siglo dieciocho le fue transmitido a través de su abuelo, en quien encontró “un tipo de intereses y sentimientos” que lo ligaron a la sociedad pre-revolucionaria. Vivir la historia es una sensibilidad particular, una manera de pensar y reaccionar peculiar a un periodo, a una generación de hombres, y cuyo eco no obstante alcanza a otras generaciones: existe algo así como un “espíritu de los tiempos”, admisiblemente variable y transitorio, pero que deja su huella en la memoria colectiva. Halbwachs, nacido en 1877, analiza su caso personal:

En Francia existía una única atmósfera psicológica y social en los diez, veinte años tras la guerra de 1879-1871 (*sic*), que no se encontró en ninguna otra época. Mis padres eran personas francesas de ese período y durante este tiempo adoptaron ciertos hábitos y adquirieron ciertos rasgos que siempre han continuado siendo parte de sus personalidades y que debieron haber llamado mi atención tempranamente (1968 [1950]: 42).

A menudo me ha parecido que he vislumbrado las vibraciones finales del romanticismo en el grupo que formaba y reformaba una y otra vez con mis abuelos. Por romanticismo entiendo no sólo un movimiento artístico y literario, sino una forma particular de sensibilidad que no debe ser confundida con las disposiciones de las almas sensibles a finales del siglo XVIII, pero que no es radicalmente diferente de ellas; en parte evaporado en la frivolidad del Segundo Imperio, persistió probablemente más tenazmente en las provincias más distantes (y allí fue precisamente donde encontré sus últimos rastros) (*Ibid.*: 52-53).

Maurice Halbwachs fue uno de los primeros contribuyentes –y miembro del consejo editorial– de *Les Annales d'Histoire Economique et Sociale*, fundado en 1929 por Lucien Febvre y Marc Bloch. No es de extrañar que promoviera sus análisis en contra de la concepción positivista de la historia, predominante en ese tiempo. Así que insistió en la continuidad de la memoria colectiva, que le permite a los grupos sociales “tomar conciencia de la identidad a través del tiempo”, frente a una historia que está situada por fuera y por encima de los grupos. De hecho, la historia, como Halbwachs lo sabía, presupone que uno se distancia del pasado e introduce en el fluir de los eventos rupturas y periodizaciones basadas en criterios que no son los de los hombres que vivieron a través de ellos. La historia abstracta, omnicompreensiva, ignora la pluralidad de las memorias colectivas que le corresponden a los múltiples grupos que constituyen la sociedad; heredera de una larga tradición, busca al mismo tiempo, como veremos más adelante, contribuir con la definición de la identidad nacional, que está inscrita en una representación general de la evolución de la humanidad. Tanto así que, de acuerdo con Halbwachs, el término mismo “memoria histórica” parece paradójico: “La historia puede ser representada como la memoria universal de la raza humana. Pero no hay una memoria universal. Toda memoria colectiva está sustentada por un grupo que está limitado en el espacio y el tiempo” (*Ibid.*: 75).

#### Roger Bastide: las redes de la memoria

CIERTAMENTE, EL TRABAJO DE HALBWACHS NO PROVOCÓ ENTRE LOS HISTORIADORES la respuesta que deseaba, aunque *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* fue objeto de una elogiosa revisión por parte de Marc Bloch (1970: 85). Fue otro sociólogo y etnólogo, Roger

Bastide, quien le dio el desarrollo más esclarecedor, en lo que son considerados también como trabajos clásicos sobre vestigios de la cultura africana en América. Es cierto que esta área de investigación es un “caso excepcional”, un verdadero laboratorio para el estudio de la memoria colectiva. De acuerdo con Bastide, tan sólo ha sido preservada “en aquellos lugares donde, a pesar de la esclavitud –y por tanto principalmente en las poblaciones urbanas de negros libres–, el grupo africano ha sido capaz de reconstruirse a sí mismo como un grupo étnico africano” (Bastide, 1970: 85). El candomblé brasileiro, por ejemplo, transplanta la imagen del suelo africano al recrear una serie de oposiciones que evocan el antiguo espacio sagrado: *pegi* de los dioses de la ciudad, capillas al aire libre dedicadas a los dioses de la naturaleza salvaje, un cuarto pequeño para las iniciaciones y amplios salones públicos de baile, etcétera (*Ibid.*: 87).

En el mismo sentido, el vudú haitiano le da un lugar especial a un punto sagrado en el suelo que retiene la estructura del espacio sagrado africano a escala reducida, con su peristilo, donde tienen lugar las danzas, su poste central, por el que bajan los dioses de África que vienen a visitar a sus hijos diseminados a través del mundo, los árboles en huertas (que son los mismos que están en África o sus equivalentes simbólicos), de los cuales cuelgan las almas de los muertos y a cuyos pies también yacen ofrendas de alimentos –botellas de agua y ron, y cigarrillos (*Ibid.*: 87).

De este modo, se confirma la dimensión espacial de la memoria colectiva, que tan sólo sobrevive a través de la recreación de “centros de continuidad y conservación social” (*Ibid.*: 87).

El ejemplo de las religiones africanas, de esta manera, lleva a Roger Bastide a enriquecer los análisis de Maurice Halbwachs, a la vez que les proporciona nociones y correcciones que se desarrollan en tres direcciones principales:

1. Es cierto que los recuerdos tienen sus raíces en el contexto social; sin embargo, el individuo debe ser rehabilitado como un lugar de conservación de la memoria. ¿Un regreso a Bergson? No se trata de volver al inconsciente físico, sino de tener en cuenta el papel del cuerpo en el registro de recuerdos. La iniciación es un aprendizaje que, a través del trance, las danzas y una serie de reflejos condicionados, le permite a las esposas de los

dioses desempeñar los papeles ordenados por mitos y ritos. “Estos iniciados llevaron a los dioses étnicos y ancestros de África a América en un contexto físico –la intimidad de sus músculos– de tal manera que, en la nueva tierra, todo lo que se necesitaba para que África despertara y se expresara de nuevo a sí misma, era para ellos oír una vez más los principales temas musicales de las divinidades que ellos representaban en su piel, carne, esencia” (*Ibíd.*: 88). De aquí el contraste observado en América entre la disolución de los mitos africanos y la permanencia de las ceremonias y ritos incorporados a los mecanismos motores que los reviven durante la ceremonia.

2. Al moverse del inconsciente psicológico al pensamiento social, Halbwachs tan sólo pospone el problema: ¿qué es, en efecto, la consciencia colectiva? En el caso de un grupo autónomo, que se perpetúa a sí mismo dentro de su propio marco temporal, las consciencias son ciertamente recíprocamente permeables: ¿pero acaso esta fusión designa de manera adecuada las modalidades de conservación de la memoria? En relación con esta pregunta, Roger Bastide propone una definición más aguda del grupo social, constituido por individuos que entran en una serie de intercambios sustentados por redes de complementariedad. “El grupo en sí no explica la memoria colectiva; más bien es la estructura del grupo la que provee los marcos de la memoria colectiva, que ya no es definida como consciencia colectiva sino como un sistema de memorias individuales interrelacionadas” (*Ibíd.*: 94). En otras palabras, los ritos religiosos son llevados a cabo por actores que representan papeles específicos, pero complementarios. De esta forma, las hijas de Echú abren el camino entre lo secular y lo sagrado: las “pequeñas madres” lavan a las iniciadas para liberarlas de sus antiguas personalidades; los trances se siguen unos a otros en una secuencia determinada, de acuerdo con las jerarquías y genealogías de los panteones míticos, etcétera. La memoria colectiva es de hecho la de un grupo, pero visto como una organización, un “sistema de relaciones entre individuos”. Esta organización estructurada fue la que destruyeron el exilio y la esclavitud. Excepto en aquellos casos en los cuales se transplantó casi todo un sacerdocio, los actores complementarios no se encontraron todos en el mismo lugar, así que sólo los fragmentos de la antigua tradición sobrevivieron y no su totalidad.

De este modo, la desestructuración del grupo determina la desestructuración de la memoria colectiva y da cuenta de la

selección y los lapsos de la memoria. Ya que el escenario de las ceremonias africanas no puede ser reconstituido en su totalidad en América, aparecen vacíos: brechas literales en la memoria colectiva. Pero esta no es una pérdida total o lapsos totales de memoria. Puede ser comparada con una obra en la que los actores deben conocer las respuestas de todos, con el fin de representar bien sus partes: la estructura global se mantiene esquiua, y en ausencia de ciertos actores, uno retiene un recuerdo más o menos vago de sus líneas, resultando no en un vacío, sino en un sentido de pérdida, en un indicio de lo que falta.

3. Este análisis lleva a Roger Bastide a acudir al concepto de Lévi-Strauss del “*bricolage*”: “La sociedad afroamericana se concentra en buscar en otro lado nuevas imágenes con las cuales llenar los vacíos en la estructura del escenario; restaurando de este modo, el sentido que no proviene de la suma de elementos simples sino de la forma en que están organizados. El esquema general del rito está grabado en la memoria y determina la elección de otro elemento, el cual se integra para llenar un vacío –en respuesta a las deficiencias y a través de una serie de asociaciones–. Este elemento puede tomarse de otra tradición africana –de otra área– o de la cultura occidental, y el proceso produce diferentes tipos de sincretismo y aculturación, a la vez que la creación de nuevos significados con el fin de adaptar la memoria colectiva a los actuales entramados de la sociedad.

Este trabajo de “*bricolage*” explica no sólo la realidad de la conservación y los vacíos de la memoria, sino las transformaciones de los recuerdos colectivos. En particular, es posible rastrear la metamorfosis que afecta a las imágenes asociadas con los dioses. Es así como, en ciertas áreas de Brasil, Echú es identificado con el diablo. Originalmente, el Echú africano –Yoruba– es un dios intermediario entre los dos mundos: es el mensajero que lleva las plegarias humanas y es el primero en recibir todas las ofrendas. También es un dios malvado, travieso y a causa de sus travesuras y poder es visto como el maestro de la magia. En Brasil, su carácter siniestro se enfatiza en detrimento de su papel como mensajero: se mueve entre ser travieso y ser cruel, pero su crueldad es dirigida hacia los blancos, mientras que protege a sus devotos negros. En otras palabras, en el contexto de una sociedad esclavista, se transforma en un instrumento de lucha y resistencia: las condiciones sociales actuales tienen de hecho un impacto en el pasado, pero lo tienen de

acuerdo con perspectivas esbozadas en ese pasado" (Bastide, 1960: 352). La imagen de Ogún, asociada con Echú en mitos –es el esclavo más reciente– y ritos –recibe ofrendas inmediatamente después de Echú–, experimenta una evolución similar. En África, es el dios del hierro y como tal gobierna la agricultura, la caza y la guerra. Trasladado a Brasil, continúa asociado con el hierro, pero en este nuevo ámbito la agricultura y la caza se remueven de su culto, mientras que su aspecto guerrero se vuelve dominante –por otro lado, en Nigeria en el contexto de la "paz" colonial, su función como guerrero se desvanece y le da lugar a la de señor de los cazadores–. De esta manera, la unidad de Echú y Ogun es reforzada por los brasileros negros a través de una selección y acentuación de ciertas antiguas características, en el contexto de una lucha contra la dominación blanca (*Ibid.*).

Las transformaciones de la memoria colectiva están inscritas, entonces, en la lógica de un sistema, pero al mismo tiempo dependen de las relaciones de poder entre los grupos que las poseen: las memorias se enfrentan entre sí, se mezclan, usan o se borran unas a otras, de acuerdo con el destino de las sociedades cuyas identidades ayudan a definir.

## MEMORIA HISTÓRICA Y MEMORIA COLECTIVA

**P**IERRE NORA (1978: 400) AFIRMA, "LA MEMORIA COLECTIVA ES UN PROBLEMA HISTÓRICO RECIENTE". Uno podría preguntarse entonces por qué los historiadores fueron anteceditos por los sociólogos en la constitución de este objeto de estudio. ¿No es acaso la historia por definición memoria, puesto que preserva el pasado? Pero, falta ver *cuál* pasado.

### Memoria nacional

**S**I EL PROBLEMA NO HA SIDO ABORDADO POR LOS HISTORIADORES SINO hasta hace poco, es porque no lograban distanciarse de su propia práctica, por la misma razón por la cual la historia se confunde con la memoria. Más precisamente, aunque la memoria colectiva y la memoria histórica siempre se han influenciado, "la circulación no ha fluido siempre en ambas direcciones"

(*Ibid.*: 399). De hecho, durante mucho tiempo, la historia –en el sentido de la historiografía– parece haber estado al mando de la memoria colectiva. El historiador, encargado de reconstruir el pasado, recopilando materiales y archivos y luego restaurándolos en un relato único, era una especie de delegado o garante de esta memoria: era su deber reconstruir la historia para la comunidad entera. Pero esta reconstrucción no estaba exenta de riesgos sociales e ideológicos. Enfrentado a una multiplicidad de memorias individuales o recuerdos, el historiador demandaba reconocimiento como profesional de la memoria y árbitro único, ya que tenía a su disposición el método y los documentos que le permitían separar la verdad del error, con el fin de proponer *la* versión certera del pasado. La memoria histórica, constituida de esta manera, era, entonces, unívoca, unitaria y unificadora: invitaba a todos los miembros de la sociedad, por más diversas que fueran sus situaciones y puntos de vista respectivos, a unirse en un pasado colectivo.

La historiografía francesa parece ser un ejemplo al respecto. Como lo indica G. Huppert (1976), su desarrollo desde el siglo dieciséis está estrechamente ligado con la afirmación de la conciencia nacional. Los más tempranos esquemas críticos y eruditos del pasado de Francia fueron el trabajo de juristas y parlamentarios, dentro del marco de las reflexiones acerca de las instituciones de la monarquía francesa. En sus *Recherches de la France* (1560), Etienne Pasquier hace un uso innovador de sus fuentes y se remonta a los inicios, con el fin de contestar la pregunta: "¿cuál de los dos, la Fortuna o el Consejo, han contribuido más a la preservación de este reino de Francia?" (citado por Huppert, 1976: 53). Desde entonces, historiadores como Bossuet, Boulainvilliers, Voltaire, Agustín Thierry o Guizot, cada uno a su manera, le proporcionaron a sus sociedades categorías de pensamiento o mitologías, a través de las cuales podían llegar a representar y revivir su pasado. Bajo sus variados procedimientos existe evidencia de la búsqueda de la identidad de un grupo que clama hablar en nombre de la comunidad. Y era aún una historia unívoca, para la gloria de la nación, la cual fue impuesta por la historia positivista, cuyo método lo tipificaron a finales del siglo diecinueve los trabajos de Langlois y Seignobos: la ideología de la Tercera República –a la vez científicista, unitaria y patriótica– triunfó en los libros de texto de E. Lavissee (Nora, 1962).

Este estatus de la historia, como una memoria nacional,



plantea posteriormente un problema generado por una crisis múltiple, que se evidencia tanto en el ámbito epistemológico, como en el área social. La epistemología de la historia experimentó una transformación decisiva en los inicios de la Escuela de los Anales, con el paso de la "historia narrativa" a la "historia problema": la temporalidad lineal que se despliega siguiendo una causalidad mecánica es reemplazada por una temporalidad plural que involucra una variabilidad de perspectivas, que son a la vez diferentes y complementarias. Esta ruptura trajo consigo el cuestionamiento de la concepción positivista de la historia y crecientes reflexiones acerca del papel de los historiadores mismos, en relación con los orígenes y presuposiciones de su profesión. Socialmente, muchos grupos que hasta entonces habían sido dominados y sujetos a la aculturación, rehusaron reconocerse a sí mismos en una memoria impuesta desde arriba y se esforzaron —en medio de la desaparición de formas de vida tradicionales— por redescubrir sus raíces: de ahí la proliferación de "contra-memorias" —clase obrera, bretona, provenzal, feminista, etcétera— que se reafirmaron a sí mismas al oponerse a la historia oficial. Desde entonces hubo una inversión en las relaciones entre la historia y la memoria: le tocó entonces el turno a la memoria de inspirar a los historiadores en sus intereses y objetos de estudio. Así fue que los movimientos obreros fundaron sus primeros sindicatos y partidos y elaboraron su propia memoria colectiva, con sus propios símbolos, ritos y conmemoraciones —desfiles del

día del trabajo, Muro de los Federados<sup>1</sup>, etcétera); sólo después de ello se formó una historiografía del mundo

de la clase obrera —creada por la memoria colectiva—, con sus revistas científicas, conferencias y cátedras universitarias.

### La historia de la memoria

AUNQUE EL HISTORIADOR YA NO ES MÁS EL CUSTODIO RECONOCIDO OFICIALMENTE de la memoria nacional, no ha sido de ninguna manera reducido al silencio —y menos aún a la censura—. La crisis de la legitimidad está acompañada por el despertar de la conciencia. En lo sucesivo, los historiadores han sido conscientes

I. Lugar en el cementerio de Père Lachaise en donde fueron ejecutados los últimos luchadores de la Commune por los Versaillais.

de que en una sola sociedad, y dentro de un mismo individuo, varias memorias coexisten e, incluso, se oponen unas con otras, memorias que son el objeto de luchas, estrategias y relaciones de poder: a veces las memorias oficiales, dominantes, sostenidas por las instituciones; a veces recuerdos latentes, secretos, los de los grupos dominados, por ejemplo. La tarea del historiador ahora consiste en analizar las formas, mecanismos y función de estos recuerdos en la vida de los grupos sociales, así como sus interacciones y conflictos.

Un cierto número de trabajos recientes se mueve en esta dirección y da un indicio sobre posibles caminos. Philippe Joutard, en *La Légende des Camisards*, encuentra la memoria de los protestantes de Cévennes y la confronta con la historia oficial. Esta última está constituida por dos fases contrastantes; el "tiempo del menosprecio" evidenciado en el siglo dieciocho tanto por los escritores católicos como protestantes, seguido por una "revolución historiográfica" hacia mediados del siglo diecinueve que rehabilitó la resistencia de los *Camisards* y cantó sus elogios. Frente a esta historia escrita, Philippe Joutard establece la independencia de la tradición oral, basada en la transmisión a través de una línea de narradores de historias al interior de las familias. De hecho, en la segunda mitad del siglo diecinueve, se tejieron una serie de influencias recíprocas entre la memoria colectiva y la historiografía, pero "invertir primero las relaciones y convertir a esta tradición oral en la fuente principal de gran parte de la historiografía protestante, no es una paradoja" (Joutard, 1977: 342-343): en este caso, se trata de uno de los primeros ejemplos de la inversión que hoy en día presenciamos.

Otro caso es el de los judíos de Alsacia, cuya "falsa memoria" se reveló en la investigación de Freddy Raphael en un pueblo donde, a principios del siglo veinte, constituían una cuarta parte de la población (Raphael, 1980: 127-145). Mientras que los aldeanos retenían una vívida imagen estereotipada del *Schtengiger Jud* —"judío maloliente"—, los antiguos residentes judíos, ahora dispersos, trazaban una imagen idílica de su relación con los aldeanos; y cuando Raphael les dio a conocer la información recopilada en la otra comunidad, tuvieron que reconsiderar sus recuerdos y corregir sus descripciones iniciales. En este caso, la memoria colectiva parece ser "una formidable fuerza de resistencia contra el daño que el medio social intenta imponer sobre una comunidad".

Por su parte, la investigación desarrollada por Yves Lequin sobre los obreros de Givors muestra que, en contraste con la historia oficial, la memoria personal que emerge de los relatos de vida parece estar confiscada o diluida (Lequin y Mettral, 1980: 143-163). Ciertamente, el obrero reconoce aquellos eventos que pertenecen a la historia nacional, pero no tiene nada original que decir acerca de este pasado, que es, en lo que a él concierne, el territorio de los líderes políticos y de los historiadores profesionales. De la misma manera, adopta la historia del movimiento obrero, “de alguna manera oficial ella misma” (*Ibid.*: 153), sin que por ello la adopte activamente como suya. Estas dos memorias –la nacional por un lado y la de la clase obrera por el otro– permanecen por tanto heterogéneas, exteriores a la historia personal: sólo se convierten en una parte de ella en la medida en que corresponden a un escenario de la existencia individual –irse al ejército, el matrimonio, etcétera–. Por otro lado, y en contraste con estas memorias oficiales, hay una memoria grupal “compartida” dentro de la cual el narrador adopta como suyos, con la intervención del “nosotros”, eventos rememorados en la historia personal, incluso cuando él mismo no los ha experimentado personalmente. Esta memoria común involucra memorias de la infancia, aprendizaje, condiciones de trabajo, luchas locales y huelgas, etcétera. Su manera de funcionar entre los obreros de la metalurgia de Givors extiende sorprendentemente el análisis de Roger Bastide sobre las redes de la memoria: la memoria individual ocupa un lugar particular dentro de la memoria colectiva. De hecho, los informantes se consultan entre sí para aclarar detalles en relación con tal o cual información o episodio, de manera que el grupo establece a sus propios voces, que son los “portadores de la memoria”. “Más allá de los hombres existe evidencia de tejidos de redes de memorias parciales o especializadas que se complementan entre sí en la medida en que se entrelazan y confirman unas a otras, y también se organizan en una jerarquía” (*Ibid.*: 160). De esta manera, el historiador reconstruye una, hasta ahora, inesperada forma de sociabilidad basada en la rememoración.

Las investigaciones mencionadas –desiguales en alcance– son de tipo monográfico. Son un trabajo monumental, hecho a partir de series de estudios monográficos que abren el recientemente publicado primer volumen de *Lieux de la Mémoire*, editado por Pierre Nora (1984: XLII-674p.). Este trabajo delinea

un inventario de los símbolos, emblemas, fiestas, conmemoraciones y monumentos que encarnan “la memoria de Francia” –santuarios como el Panteón, monumentos conmemorativos de la guerra en las más humildes alcaldías, la bandera tricolor, el himno nacional, textos escolares, etcétera–. Estos diversos lugares se encuentran “entre la memoria y la historia”, en lo que tiene que ver con que la carga emocional que contienen está mezclada dentro de nosotros, junto con un sentimiento de desprendimiento: “El tiempo de los lugares es ese preciso momento cuando una riqueza impresionante que hemos estado experimentando en la intimidad de un recuerdo desaparece, para no vivir nunca más, excepto bajo la mirada de una historia reconstituida” (*Ibid.*: XXIII).

#### BIBLIOGRAFÍA

- ARON-SCHNAPER, DOMINIQUE; HANET, DANIELE. 1980. *Histoire orale ou archives orales? Rapport d'activité sur la constitution d'archives pour l'histoire de la Sécurité Sociale*. París.
- BASTIDE, ROGER. 1960. *Les religions africaines du Brésil*. París.
- , 1970. “Mémoire collective et sociologie du bricolage”. En *L'Année sociologique*.
- BERGSON, HENRI. 1968. *Matière et Mémoire*. París.
- BLOCH, MARC. 1970. “Mémoire collective, traditions et costumes. A propos d'un livre récent”. En *Revue de Synthèse Historique*.
- GOY, JOSEPH. 1980. “Histoire orale”. Suplemento de la *Encyclopédia Universalis*. Vol. I.
- HALBWACHS, MAURICE. 1950 (1968). *La mémoire collective*. París.
- , 1941 (1971). *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective*. París.
- JOUTARD, PHILIPPE. 1977. *La Légende des Camisards. Une sensibilité au passé*. París.
- , 1983. *Ces voix qui viennent du passé*. París.
- HUPPERT, GEORGES. 1976. *L'idée de l'histoire parfaite*. París.
- LEQUIN, IVES; METTRAL, JEAN. 1980. “A la recherche d'une mémoire collective: les métallurgistes retraités de Givors”. En *Annales E. S. C.*: 149-163.

- MONIOT, HENRI. 1974. "L'Histoire des peuples sans histoire". En J. Le Goff y P. Nora (editores). *Faire de l'histoire*. Vol. I. Paris.
- NORA, PIERRE. 1962. "Ernest Lavissee: son role dans la formation du sentiment national". En *Revue Historique*. Julio-septiembre.
- . 1978. "Mémoire collective". En J. Le Goff; R. Chartier (editores). *La Nouvelle Histoire*. Paris.
- . (editor). 1984. *Les Lieux de la mémoire*. Vol. I. "La République". Paris.
- RAPHAEL, FREDDY. 1980. "Le travail de la mémoire". En *Annales E. S. C.*
- SAMUEL, RALPH. 1980. "Déprofessionaliser l'histoire". En *Dialectiques*. 30.