

ENTRE LA HISTORIA Y LA MEMORIA.
MEMORIA COLECTIVA, IDENTIDAD Y EXPERIENCIA.
DISCUSIONES RECIENTES.

Ana Carolina Ibarra
Instituto de Investigaciones Históricas

La pequeña Clío, hija de Mnemosine y de Zeus,
distraerá a los dioses y encantará a los poetas. Su
aliento acariciará para siempre a los mortales para
anunciarles lo que será y lo que fue.

La invitación a pensar sobre las relaciones que guardan entre sí la historia y la memoria, resulta particularmente sugerente en una época en la que la memoria como tema ha venido suscitando el interés de los historiadores. Los asuntos relacionados con la historia cultural, la historia de la memoria y la experiencia colectiva, hacen necesario poner en claro los lindes y los límites entre historia y memoria, y cuál es su relación en nuevos campos de investigación en los que la historiografía tradicional había incursionado poco.

Hasta hace algunas décadas, la historiografía había mirado con desdén las expresiones de la memoria. Erigida como ciencia con un estatuto propio, la disciplina histórica no era muy afectada a pensar en las expresiones espontáneas y populares de la memoria colectiva. Subjetiva y parcelaria, la memoria resultaba siempre un tiempo sospechoso para la historia. Sin embargo, en las últimas décadas, la crítica historiográfica dio un vuelco a favor de la memoria y de las manifestaciones más auténticas del imaginario. Desde entonces, la memoria histórica viva de las comunidades, los mitos de origen, la experiencia, la identidad y otros temas afines se convirtieron en objeto de nuevas

investigaciones que, a veces tomando prestados los métodos de la antropología, del psicoanálisis o de la lingüística, abrieron un horizonte nuevo para algunos historiadores. La tendencia reciente a romper con el positivismo cientificista y el estructuralismo, ha obligado al historiador a revisar y repensar las fuentes y los enfoques tradicionalmente empleados para su oficio.

Habría que añadir que, aún así, y a pesar del prestigio conquistado por la historia gracias a los espacios de una producción que se supone ahora independiente con respecto a los círculos de poder, los principales filósofos de la postmodernidad han mostrado poco entusiasmo por volver al estudio de los orígenes. En cambio, han postulado métodos como el análisis del discurso que ponen poca o nula atención en las raíces materiales (económicas, sociales o políticas) de este discurso (Appleby, 1994, p. 308). Aunque podemos encontrar ejemplos de historiadores más o menos comprometidos con esta línea, el hecho es que el posmodernismo ha venido ganando terreno conforme crece la influencia de la teoría literaria y de los estudios culturales. Mientras que en los años 1960 y 1970, las credenciales de la disciplina tendían a asociarla con las demás ciencias sociales, en las últimas décadas, las nuevas tendencias de la historia la han acercado cada vez más a las humanidades. En la medida en que el estudio del texto se convierte en un propósito obligado, la historia participa del relativismo que caracteriza a este tipo de estudios. Por eso, hay quien afirma que “el postmodernismo es antitético a la historiografía convencional”. (Tosh, 2000, p. 273).

El presente trabajo no pretende, en modo alguno, abordar las discusiones motivadas por la aparición de las nuevas tendencias y su impacto en la historiografía reciente. El debate entre los partidarios de la lucha de clases y los defensores del esencialismo, entre los partidarios de la historia social y los de la historia de lo social, las diferencias entre aquellos

que se refieren a una realidad material y otros que hablan de una construcción discursiva, o finalmente, entre aquellos que piensan que la historia ha abandonado su compromiso con los grandes relatos (*grand récit* o *grand narrative*) y los que se han volcado a lo cotidiano, lo microhistórico y lo individual, constituye un rico material de reflexión obligada para los historiadores. Pero no es el propósito de este ensayo abordarlo. Se trata de una discusión que indudablemente debe tener lugar en algún otro foro. Por ahora, el mencionarla viene al caso sólo para dotar de un contexto explicativo a las reflexiones que más adelante se presentan. Después de todo, las principales discusiones en torno a la relación que guardan la historia y la memoria, se ha dado en el ámbito de la historia cultural, de los acercamientos entre la historia y la antropología, del seguimiento e interpretaciones de las representaciones colectivas, del análisis crítico de los registros y de los discursos, de los textos y los contextos en que éstos se producen.

De las muchas posibilidades que ofrece el estudio de esta relación, he optado por recoger, exclusivamente, un par de enfoques recientes que sirven para ilustrarla. Se trata de un trabajo de Jean Pierre Rioux sobre la memoria colectiva (Rioux y Sirinelli, 1997), y otro de Dominick La Capra sobre la historia de la experiencia (La Capra, 2004). Me parece que estos dos trabajos ilustran bien dos grandes líneas de reflexión sobre el tema. Por un lado la historia y la historiografía cultural francesa, heredera de la tradición de los *Annales*, en el campo de las mentalidades; por el otro, la reciente historiografía anglosajona, muy ligada a los debates del “giro lingüístico” y ahora asociada a un nuevo giro hacia la “experiencia”, que centra en la memoria intelectual y también afectiva una nueva fuente para entender el pasado. Antes de comentar las aportaciones de este par de historiadores, volveré a la muy conocida obra de Jacques Le Goff que de forma pionera se refirió a los asuntos relacionados con la historia y la memoria. (Le Goff, 1988).

CLIO, HIJA DE MNEMOSINE

En 1977, Jacques Le Goff publicó *Historia y Memoria*. El libro, que tuvo como punto de partida la colaboración de este autor en la enciclopedia italiana de Einaudi que publicó varias ediciones entre 1977 y 1981, es en realidad un ensayo de metodología histórica a través del seguimiento de ciertos conceptos clave: antiguo – moderno, pasado – presente, historia – memoria. Por su claridad y rigor, vale la pena glosar aquí las definiciones que Le Goff hace de éstos últimos dos conceptos.

Para comenzar, Le Goff establece la necesidad de distinguir entre la historia vivida y la disciplina (o la ciencia) por medio de la cual los historiadores se apropian de esa historia vivida por los hombres para poder pensarla y explicarla. Los historiadores, continúa este autor, hacen inevitablemente un arreglo del pasado, lo “ponen en orden”, recuperando fuentes y testimonios que organizan para hacer inteligible ese pasado. Esta es una tarea que realizan echando mano de las técnicas y métodos que están a su alcance en un determinado contexto, y a la luz de las condiciones sociales, políticas e ideológicas de su época. Los resultados de su trabajo llevan, en consecuencia, el sello del momento en que fueron escritos, y por esta razón, sus resultados serán juzgados por la historiografía posterior que se ocupará de recuperar sus aportes y desechar aquello que las nuevas investigaciones hayan superado. Desde esta perspectiva, se entiende que el conocimiento histórico avanza conforme avanza la historia, y es posible esperar que la producción de conocimiento en este campo sea cada vez más rica.

Para Le Goff, la memoria es la materia prima de los historiadores. La memoria colectiva a la que nos referiremos un poco más adelante, por ser una memoria no consciente, resulta el lugar en el que mejor se manifiestan los sentimientos religiosos, de

identidad, de júbilo o de tristeza de la gente. La memoria colectiva se expresa y se recrea a partir de las creencias, los mitos, los ritos y los actos litúrgicos celebrados por un determinado grupo que los transmite de generación en generación. El tiempo dilatado de la memoria colectiva es responsable de ajustes y modificaciones en aquello que se transmite. Los vehículos que conservan y expresan la memoria, en cambio, pueden modificarse drásticamente en cada época si las formas y las técnicas se modifican. Con el paso del tiempo, la memoria colectiva de los hombres ha experimentado transformaciones extraordinarias. Piénsese, por ejemplo, en el paso de la memoria oral a la memoria escrita: lo que algunos autores han llamado “la domesticación del pensamiento salvaje” (Goody, 1979, p. 145). La aparición de la imprenta, el invento de la fotografía y la cibernética han afectado profundamente los mecanismos por medio de los cuales se guarda la memoria. A su vez, el contenido y el sentido de la memoria se modifican con el tiempo. Hay quienes sostienen que aunque a últimas fechas haya habido una expansión extraordinaria de los medios para almacenar la memoria, la memoria colectiva se ha dislocado (Rioux, 1997, p.343) y, aunque para algunos esto podría parecer una paradoja, estaríamos viviendo bajo la amenaza de perder la memoria. A ello volveremos un poco más adelante.

A lo largo de la historia, uno de los lugares privilegiados para la memoria ha sido el espacio religioso. La liturgia, el ceremonial y la experiencia religiosa no sólo reúnen sino recrean la memoria colectiva de los fieles de una determinada fe. La liturgia católica es toda una rememoración: de la historia, de los vivos, de los muertos, de los santos. El ceremonial cristiano se construye a partir de la necesidad de reproducir ciertos pasajes de la historia y del mito para recordarlos. La misa es conmemoración que recrea el sentido y la palabra de Dios.

Herederas del judaísmo, la religión católica está anclada en el pasado. Por eso, entre los peores castigos está el olvido. Los excomulgados por la Iglesia se perderán del privilegio de ver a Dios, pero además quedan condenados al olvido de los hombres. Las reliquias del pasado, en cambio, son objeto de fe y se veneran; la cristiandad ha erigido iglesias y catedrales para guardarlas y a ellas acuden los peregrinos de todos los tiempos. La herencia judeocristiana pasa de Europa a América y con ello las formas de transmisión de la memoria forman el legado de la tradición.

Jacques Le Goff recuerda cómo con el advenimiento de la modernidad, del Renacimiento en adelante, la memoria, como mnemotecnia o como representación colectiva, pierde importancia en función del pensamiento racional. Durante la Edad Media las escuelas obligaban a los alumnos a memorizar los grandes textos, esto todavía fue cierto para los seminarios y la enseñanza religiosa. Sin embargo, conforme el pensamiento científico se impuso, el razonamiento y los métodos experimentales adquirieron primacía sobre la memoria (Le Goff, 1986, p. 145). Es interesante que hacia fines del siglo XVII y conforme el ceremonial barroco iba siendo reemplazado por expresiones más discretas, desaparecieron los ritos fúnebres, los epitafios y los testamentos de gran pompa como si fueran la imagen de una actitud colectiva que languidecía al término del llamado “Gran Siglo” (Vovelle, 1974, p. 10).

Un nuevo sentimiento colectivo hacia la memoria resurge con la Revolución Francesa. Esto es lo que plantea Mona Ozuf en sus estudios sobre la fiesta en tiempos de la Revolución. Con la Revolución, dice Ozuf, la memoria “se expande” nuevamente. La

“panteonización” recupera el culto a los muertos, a los héroes, los nuevos “santos” revolucionarios (M. Ozuf, 1974).

Conmemorar es parte del programa revolucionario, comenta. Y la fiesta patriótica es el lugar de la conmemoración. El ritual anónimo tantas veces repetido, no siempre de manera consciente, cohesionada y expresa un mundo de afectos y creencias que la mayor parte de la gente guarda. En cada fiesta se renueva un pasado mítico que de alguna manera es también una promesa. La memoria colectiva sacraliza y rechaza toda discontinuidad y toda cronología: es enteramente reacia a los métodos de la historia. Sin embargo, a través suyo, los grupos y las sociedades van transmitiendo creencias, identidades, saberes y valores, éstos se extienden en la continuidad de un tiempo largo y difuso cuyas raíces se pierden en un pasado difícil de precisar. ¿Cómo conjugar esta relación entre historia y memoria, tan distintas entre sí, y a la vez tan interdependientes si queremos reconstruir la historia de la memoria?

PARA UNA HISTORIA DE LA MEMORIA COLECTIVA

La historia de la memoria colectiva ha sido una línea de trabajo que ha suscitado el interés de los historiadores franceses en los últimos tiempos. Los aportes de trabajos como los de Pierre Nora, Maurice Agulhon, François Sirinelly y de Jean Pierre Rioux, son comentados en un ensayo de éste último en el que es posible conocer las preocupaciones de la historiografía de la última década. En él, Rioux analiza cómo ha transitado la historia de la memoria desde la nostalgia de los estudios sobre la Francia rural, como *Le cheval d'orgueil. Memoires d' un Breton du pays bigoudien* (Hélias, 1975) y *Montaillou, village*

occitain de 1294 a 1324 (Le Roy Ladourie, 1975), a la problematización posmoderna de los grandes temas vinculados a la construcción de la memoria nacional y su agotamiento.

El análisis de Rioux sobre este pasaje se produce en un contexto contradictorio: en la medida en que se hace evidente que el discurso historiográfico republicano pierde eficacia, la mirada del historiador se vuelve hacia aquellas que hoy parecen “ilusiones de eternidad”, lugares y testimonios que por largo tiempo expresaron la memoria común de los franceses. Frente a un tiempo social que se rige por los multimedia (¿tiempo social sin duración?) y una sociedad que cultiva lo efímero, el historiador descubre la vacuidad y la autocomplacencia de las memorias nacionales (Rioux, p. 347). Una sensación de orfandad se percibe conforme observa cómo se derrumban muros enteros memorias sociales en los que en otra época se depositara la confianza de una historia capaz de ofrecer seguridad para el provenir Pero volvamos un poco a aquellas obras que fueron punto de partida para el análisis de la historia de la memoria en Francia.

Le Cheval d'orgueil. Memoires d' un Breton du pays bigoudien, de Pierre-Jakes Hélias, y *Montaillou, village occitain de 1294 a 1324* de Emanuel Le Roi Ladourie, fueron obras que inauguraron una nueva historia social de la memoria que habría de cobrar influencia en casi todos lados. La microhistoria, la historia del terruño y de la gente sencilla, marcó un nuevo género que se expandió: desde la microhistoria italiana hasta la historia “matria” de Luis González y González. Su presencia, sin duda alguna, es una denuncia de la falta de atención a las realidades locales, situación que ha sido característica de las historias nacionales en todas partes. Bajo la influencia de esta línea historiográfica, sobrevino una producción muy amplia que se agrupó en los rubros de la historia oral, la historia regional y la microhistoria.

Jean Pierre Rioux comenta que, en esas décadas nostálgicas, la sociedad francesa impuso un nuevo culto al pasado, un “pasadismo” , lo llama. Los franceses se convirtieron en aficionados a las genealogías, a las modas “retro” y a las excursiones en busca de fósiles. En el fondo, lo que ese sentimiento reveló era la verdadera descomposición de las memorias que constituían el principal punto de referencia de los franceses. La memoria gaullista, la memoria comunista, la memoria republicana, que habían ayudado a estructurar las visiones nacionales del pasado francés se desplomaron conforme se acercó el fin de siglo. Para Rioux, “una serie de tormentas habían arrasado con los modelos sobre los cuales se había mantenido la continuidad de la nación” (Rioux, p. 346).

Las fiestas del Bicentenario de la Revolución Francesa no lograron ocultar, según la mayor parte de las opiniones, los efectos de una memoria patrimonial poco convincente. La crítica general deploró la falta de contenido de los festejos. El tema mediatizado por el alarde mediático, ya no unía a los franceses. Eran más las divergencias que la fecha ponía a la vista. Por otra parte, una parte crítica de la intelectualidad francesa reconoció que la historiografía se había vuelto repetitiva. ¿Por qué tantos libros y tan pocas aportaciones? se preguntaron algunos. La “promoción republicana” también había dejado de tener efecto en las escuelas: la pérdida de sentido de muchos de los contenidos escolares era una expresión más del hundimiento de la “vocación pedagógica de la historia” (Rioux, p. 364).

Consciente de ello, la crítica historiográfica francesa de los últimos años ha colocado el tema en el centro de sus preocupaciones. Obras como “Les Françaises et leur histoire” (Rioux, 1984), “Aux grands hommes, les Français reconnaissants” (Rioux, 1996) o los siete volúmenes de la obra colectiva dirigida por Pierre Nora, *Les Lieux de la Mémoire*, (Nora, 1984-1992) se refieren a “la singularidad nacional amenazada”, es decir, buscan plantear el problema de la historia cultural de la memoria nacional francesa.

Particularmente los estudios que componen la obra de Nora reconocen el hecho mayor que singulariza a ese país y que la historia política renovada había rehabilitado recientemente: la existencia de una nación precozmente construida en la cual el poder del Estado se encargó ampliamente de la identificación de cada uno con todos los demás y de Francia consigo misma. “Historia, memoria y nación mantuvieron en ese finisterre europeo, dice Pierre Nora, más que una circulación natural: una circulación complementaria” (Rioux, p. 345). La nación se construyó y ancló su memoria en lo sagrado, por eso Francia fue antes que nada una construcción política y moral: cultural en el sentido más amplio. Por su parte, el Estado en las continuidades monárquicas y republicanas “petrificó a la sociedad, a la economía, a la administración, a la lengua y, en consecuencia, a la memoria” (Rioux, p. 360). Tras el desplome de la memoria nacional dirigida por el Estado, es posible encontrar, según Nora, una cierta idea de Francia que le da la originalidad y en consecuencia es base esencial de su memoria histórica. Es tarea del historiador registrar el peso secular de las representaciones mentales sobre los compromisos colectivos que han perdido su fuerza de persuasión en las circunstancias actuales.

Ahora bien, para Jean Pierre Rioux no deben confundirse la historia y la memoria, puesto que cada una tiene su propio campo. De hecho, el historiador de la memoria debe comenzar por aceptar la incompatibilidad entre ambas, y no caer en las “trampas” de la memoria. La historia es un pensamiento del pasado y no una rememoración. El historiador no es un memorialista, sino que “construye y da a leer un relato –sí el relato: redescubrimiento reciente, capital y duradero- de una representación del pasado”. El carácter laico de su escritura, el empleo de la prosa y su obsesión por la cronología, permiten al historiador objetivar su relato, al tiempo que “esculpe y corta en las playas de esta memoria larga, imperturbablemente etnológica fuertemente terrenal y pasablemente

tribal”. Gracias a su voluntarismo crítico y a su obsesión científica, el historiador consigue destruir el “recuerdo fetiche” y “desenmascarar la memoria” al sacarla de sus espacios naturales. El historiador inscribe, descifra, pondera y reflexiona, tratando de prever para comprender mejor y dar a conocer un destino razonado. (Rioux, p. 342)

Hoy en día, en todos lados, parece que el tiempo de recitar la historia oficial en los colegios es cosa del pasado. El debate al interior de las disciplinas humanísticas, y de la historia misma, coloca en el centro la problematización del conocimiento histórico. En un contexto des-sacralizador, la memoria parece hacerse esquirlas. ¿Qué quedará en su lugar? Vale la pena ir más allá para alentar la discusión sobre las complejas relaciones que plantea este binomio.

HISTORIA Y MEMORIA, HISTORIA Y EXPERIENCIA

Uno de los historiadores más activos en los debates actuales sobre historia intelectual, historia política, historia y novela, es sin duda Dominick La Capra. Autor de *Representing the Holocaust, History, Theory and Trauma* (1994), *Madame Bovary on Trial* (1982), *Rethinking Intellectual History, Texts, Contexts, Language* (1983), entre otras obras, La Capra ofrece un nuevo libro con perspectivas historiográficas que viene al caso mencionar hablando de historia y memoria. *History in Transit: Experience, Identity, Critical Theory* apareció apenas en 2004 y, fiel a la tradición renovadora de su autor, plantea como punto de partida la exigencia de repensar la historia de manera continua en tanto la historicidad determina un tránsito permanente no sólo de la historia sino de los esfuerzos historiográficos por dar cuenta de ella.

History in Transit recoge cuatro ensayos sobre temas de identidad, experiencia, subjetividad y representación que bien pueden confrontarse y complementar las interpretaciones descritas sobre el tema en los apartados anteriores. El conjunto de los ensayos de la obra pueden leerse separadamente, pero todos permiten apreciar hacia donde se orientan las reflexiones recientes de este historiador que ha defendido la necesidad de un trabajo histórico que se muestre dispuesto a repensar sus propios avances, a partir del planteamiento de problemas y desafíos críticos sobre sus propios asertos. De toda la obra, que es muy rica en propuestas y argumentos, retomaré, únicamente, aquello que resulta de interés para reflexionar en torno a la relación que, bajo su perspectiva, guardan la historia y la memoria.

En el centro *History in Transit*, La Capra coloca su preocupación por arrojar luz sobre el concepto de experiencia que como él lo analiza, no puede ser sino problematizado en sus significados. Su interés en estudiar la experiencia parte de su inquietud por comprender la memoria y la identidad de los grupos no dominantes. Aquí nuevamente trabajos pioneros como los de Michel de Certeau (*Possession at Loudun*, 1996) y Emmanuel Le Roi Ladourie (*Montaillou*, 1975) resultan una referencia obligada. La Capra concede a estos estudios el mérito de constituir los primeros esfuerzos para dar voz a esos grupos. También para La Capra el auge de la historia oral y de la microhistoria abre la posibilidad de penetrar en el mundo de los grupos subalternos y de conocer su visión de las cosas. A propósito de la experiencia, las filosofías que han hecho de la experiencia su principal objeto de reflexión, como las de Husserl, Heidegger, Henri Lefebvre, Maurice Merleau Ponty y Jean Paul Sartre, así como los enfoques renovadores de la crítica literaria, los estudios etnográficos y culturales, han preparado el terreno para estudiar los temas de la memoria, la identidad y la experiencia.

Entre las muchas preguntas que se plantea Dominick La Capra en torno al asunto de la experiencia, está su relación con el lenguaje y las prácticas significativas. ¿Qué es lo que nos deja la evocación de la experiencia cuando se trata de una experiencia límite o traumática, como el Holocausto, por ejemplo? ¿Cómo entender la relación de la memoria post traumática y otras formas de la memoria? ¿Que tan útil resulta la memoria para poder recuperar la representación de los eventos? ¿Que tan crucial es la dimensión afectiva y cómo puede servir para la comprensión histórica? ¿Qué tanto se consigue dar forma y regular la experiencia a través de las normas que se estructuran en los rituales? De este enorme abanico de preguntas que aspiran a ser problematizadas en el libro, me referiré únicamente a aquello que nos sirve para introducir elementos nuevos a las perspectivas anteriormente comentadas para el tratamiento y la reflexión de la relación entre la historia y la memoria.

La Capra es consciente de que los historiadores están más interesados en los datos “duros”, y en información precisa sobre asuntos relacionados con la realidad material (económica, social o política), y que por lo mismo han visto con mucha reserva los temas relacionados con la psique y los afectos. Sabe bien que por eso cuestiones como la identidad y la experiencia han sido relegadas, y se asocian más al ámbito de los antropólogos, los psicólogos y otros científicos sociales. Sin embargo, los nuevos giros de la crítica posmoderna, los estudios culturalistas y la lingüística, han empezado a influir en las posturas más conservadoras, aumentando el número de trabajos con los cuales puede discutir de una forma innovadora. De manera bastante audaz, los autores que refiere La Capra han planteado temas como la lógica de la identidad colectiva de los grupos subalternos, entre otros.

Con cierta intención provocadora, La Capra se refiere a la necesidad de que los historiadores busquen replantearse las perspectivas anacrónicas o a-históricas de la historia tradicional y oficial. En ese mismo sentido, encuentra que el tiempo de la historia como repositorio de ilustraciones, de contingencias, de ejemplos y aún de “signos” y significados, está agotado. En su lugar está la historia problema, la historia como crítica que obliga a un permanente replanteamiento de sí misma. Pero antes de referirnos más ampliamente a ello, detengámonos un poco para trazar las grandes líneas de esta reciente obra suya.

Para La Capra el psicoanálisis es una herramienta fundamental en el trabajo del historiador puesto que no sólo le ofrece un enfoque teórico bien informado para abordar problemas políticos y sociales, sino que además también le facilita un mejor acercamiento a los diversos campos disciplinarios (filosofía, literatura, crítica literaria y estudios culturales). La Capra dedica al psicoanálisis un capítulo (el capítulo 2: “History, Psychoanalysis, Critical Theory”), además de que la conceptualización, el método y el enfoque del psicoanálisis están presentes en el tratamiento de los temas abordados. Punto de partida esencial es la idea de que sólo el psicoanálisis provee de una teoría crítica de la experiencia y que ésta resulta muy útil para el manejo de los artefactos y los textos culturales. A los “historiadores de archivo” (archival historians), dice, el psicoanálisis les parece un asunto marginal a su profesión, y que únicamente tendría sentido al contextualizar una historia cultural e intelectual que busca comprender la génesis y el funcionamiento de pensamiento y significado. Por eso, en sus páginas, procura ofrecer suficientes argumentos para explicar que no basta con dar cuenta de un contexto histórico, sino que hay que contar con elementos que nos permitan una comprensión dialógica y crítica de la lectura y la recepción de los textos. Por otra parte, le parece que es además un error pensar en que los conceptos del psicoanálisis aplican única y exclusivamente a los

individuos, y sólo por analogía a las colectividades. “Los conceptos básicos del psicoanálisis son pertinentes –y problemáticos, en formas comparables tanto respecto a los individuos como a las colectividades...” (La Capra, 2004, p. 73).

De los muchos aportes que ofrece el psicoanálisis para el trabajo del historiador, le preocupa especialmente lo relacionado a la dimensión sintomática de los fenómenos. En el centro de la teoría psicoanalítica aparece el tema de la repetición compulsiva de los síntomas (*acting out*) y la tendencia a mantener relaciones de transferencia. La Capra toma de ello sólo una parte pues, en tanto cuestiona todo intento de homogeneizar las nociones de deseo, distingue también las múltiples combinaciones de aspectos sintomáticos, críticos y procesos con posibilidades transformadoras que existen en los fenómenos. Es decir, los fenómenos y los textos culturales son formaciones de compromiso con diversas expresiones, y no operan en un nivel sintomático exclusivamente. Se trata, nos dice, de una “constelación de fuerzas que involucra procesos inconscientes y conscientes en los cuales la represión o la dislocación no serían las únicas fuerzas en juego” (La Capra, p. 9).

En este contexto, los artefactos culturales más sintomáticos serían aquellos que están más saturados ideológicamente (los propagandísticos, los dogmáticos, como por ejemplo los ambientes racistas, y aquellos en que no existen tendencias autocríticas o deconstructivas). En contraste, los artefactos más críticos y autocríticos pueden ofrecer perspectivas transformadoras. Pero volvamos al centro de la obra y a lo que ésta puede decirnos acerca de la historia y la memoria.

Para La Capra, el retorno a la experiencia (“experiential turn”) como objeto de estudio está muy relacionado con el problema de la identidad. ¿Hasta que punto nuestra identidad tiene que ver con experiencias que sólo podemos ubicar en el pasado? Para explicarlo, ofrece el ejemplo de los hijos de los nazis, que sin duda recibieron un legado

muy pesado. No es que se trate de que hayan heredado la “culpa” ni de lo que podría representar tal cosa como legado, sino de que una situación de esta naturaleza muestra bien cómo la gente, inevitablemente, está “implicada en un determinado pasado”. En un caso como éste, la gente está sujeta a experiencias que requieren de un esfuerzo especial para poder situarse históricamente y reflexionar sobre su propia “situacionalidad”. Como lo admite La Capra, de esta situacionalidad no se desprende que los hijos de las víctimas o de los victimarios no puedan ser plenamente capaces de manejar el legado que sus padres y ancestros les dejaron.

El acercamiento de La Capra propone revisar los temas relacionados a la experiencia y a la identidad procurando evadir la idealización y la satanización con que habitualmente se han tratado este tipo de asuntos. Por otra parte, al hablar de identidad hay que ser conscientes de que hay identidades múltiples en cada individuo o colectividad, que se expresan con mayor o menor intensidad en determinadas circunstancias. Tampoco hay que entender la identidad como una total fusión del individuo con aquellos otros que participan de la misma identidad. En todo eso, hay muchos matices. Además la identidad involucra modos de ser que van de lo que se ejecuta a lo que se imagina, lo virtual, lo deseado, lo que se ha conseguido normar y las aspiraciones utópicas. Ahora bien, una cosa es analizar a un grupo existencialmente comprometido con los mismos sistemas de valores, normas, creencias e imaginarios, y otra distinta es hacer estadística para agrupar en categorías. Evidentemente, lo que le interesa a La Capra es lo primero.

A partir del concepto de experiencia, La Capra retoma el tema de la memoria. El concepto de experiencia pone a la vista el problema de la relación entre historia y memoria, dado que lo que nosotros entendemos como experiencia es en realidad la memoria de la experiencia (La Capra, p. 77). Frente a las discusiones sobre el tema, opina: “La memoria

se ha convertido en fechas recientes en un tema candente para los historiadores, y por cierto a veces es más el calor que producen estos debates, que la luz que emana de ellos”. Desde su punto de vista, la preocupación por la memoria tiene más que ver con las “guerras entre las culturas”, que con el tema de la identidad que debe ser crucial para la memoria. Los historiadores se olvidan de lo que podrían ser las verdaderas “políticas de identidad” (“identity politics”) que son tan importantes en los trabajos de la Capra. Los historiadores no han aprovechado el ascenso de los estudios de la memoria para problematizar críticamente la identidad política. En realidad, dice La Capra, lo que están haciendo los historiadores es llevar a cabo “sus propias políticas de identidad” a la hora que buscan identificarse como historiadores cuyos métodos impecablemente “objetivos, iluminadores y racionales” contrastan con las “motivaciones políticas” de aquellos que buscan “hacerse de un capital simbólico” y que son justamente su objeto de estudio (La Capra, p. 66). Las obras que toma para ilustrar este tipo de interpretación son, por ejemplo, Peter Novick, *The Holocaust in America's Life*, Joyce Appleby, Lyn Hunt y Margaret Jacobs, *Telling the Truth about History*, Richard Evans, *In defense of History*, o Gerard Noiriel *Sur la crise de l'Histoire*. En *Telling the Truth about History*, en las que el multiculturalismo aparece como “causante de la destrucción del anterior consenso en torno a cómo narrar la historia”; en una obra como la de Gerard Noiriel, la historiografía no francesa es responsable de los “embates contra los *Annales*” (La Capra, p. 66).

Entonces para La Capra como la memoria es una parte de la experiencia, la relación entre memoria e historia es semejante a la relación entre historia y experiencia. Al asunto le dedica el primer capítulo de *History in Transit*, “Experience and Identity”, para concluir más adelante que la relación entre historia y memoria es una relación compleja: estos conceptos no constituyen una oposición binaria, ni tampoco se diluyen entre sí. Uno de sus

principales argumentos al respecto, es que la historiografía cuando trata con la memoria (y toca problemas de olvido, represión y evasión) (Paxton en Rousso, 1991), cae en la esfera pública y en consecuencia, no tiene una naturaleza puramente profesional o técnica. El historiador debe ser consciente de ello y, en el mejor de los casos, en esas circunstancias lo que la historiografía puede hacer es “contribuir en la esfera pública facilitando una memoria acertada y críticamente probada para que los grupos de la sociedad puedan internalizarla en la forma de un pasado común que recordar...” (La Capra, p. 67)

La memoria es parte de la experiencia de un grupo y, por lo tanto, tiene que ver con la manera en que el grupo se relaciona con su pasado y lo lleva como su presente y su futuro. Este es un hecho innegable, por eso aquél que no esté convencido de ello quedaría en una posición de individualismo que para él es una postura “neo-Adámica”, anarquista o estrechamente presentista, o lo que muchos han calificado como un nuevo pragmatismo. Las premisas de esta negación son más cuestionables que aquello que critican. En su opinión, cierto tipo de memoria, que incluye la memoria colectiva, en principio le da a uno la capacidad de hablar a través de ciertas voces y además de reclamar como algo propio (una historia propia) que va más allá de los datos, las fechas y su análisis. Es posible comprender y manejar la propia historia. Claro está que esta aspiración debe analizarse y argumentarse en un contexto discursivo más amplio (La Capra, p. 67). El contexto discursivo por el que La Capra aboga, es sin duda, un contexto en el que confluyen las experiencias de muy diversas disciplinas que interactúan de manera crítica y autocrítica, con iniciativas teóricas e históricas muy diversas y de articulaciones variables. La posibilidad de entender estas relaciones depende justamente de la capacidad de plantearlas como problema.

Ahora bien, la obra comentada tiene el mérito adicional de incursionar en la historia reciente; una historia que todavía ofrece testimonios que palpitan y de los cuales es posible recoger lecciones vivas que por lo mismo no es fácil reducir a simplificaciones. Tal es el caso de la recuperación de los estudios sobre la “memoria traumática”, muy claramente perceptibles en la historia contemporánea y en ejemplos tan significativos como el Holocausto, entre otras historias de genocidio, terrorismo y represión. La amplitud y riqueza de las obras con que discute La Capra van desde los análisis de Laurence Douglas (*The Memory of Judgement: Making Law and History in the Trials of the Holocaust*, 2001) y Michel Rothberg (*Traumatic Realism: The Demands of Holocaust Representation*, 2000), entre otras muchas obras, hasta trabajos como el ya citado de Peter Novic (*The Holocaust in American Life*) (Novic,1999) que sostiene que, aún cuando exista la transmisión o herencia de los síntomas postraumáticos a través de la identificación, la repetición o la mnémesis, no necesariamente esto resulta relevante para la postmemoria como trata de mostrarlo en su estudio sobre los judíos norteamericanos. El estudio del trauma y sus vicisitudes, es particularmente retomado por La Capra a través de la obra de Agamberi, *Remnants of Auschwitz* (2000), cuyo tratamiento considera una de las voces mayores de la teoría crítica. Dada la magnitud e interés de esta discusión, no nos queda más que dejar apuntada su importancia. La selección de trabajos mencionados en este ensayo permite apreciar la diversidad de enfoques que sobre el tratamiento de la memoria ofrece la historiografía de la última década. Nuevos giros y abordajes muy distintos de los que había planteado la historia tradicional parecen estar a la orden del día. El asunto de la relación entre la historia y la memoria no está de ninguna manera resuelto, sino que es sujeto a las exigencias de un presente que inevitablemente busca la respuesta de una historia renovada. Después de todo, uno de los encantos de la pequeña Clío era anunciar lo que fue y lo que

será. Reencontrarse con aquella historia que tiende a la promesa es uno de los grandes retos de este siglo.

BIBLIOGRAFÍA

La Capra, Dominick, *History in Transit, Experience, Identity and Critical Theory*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2004

Le Goff , Jacques, *Histoire et Mèmoire*, Paris, Gallimard, 1988 (Folios)

Ozof, Mona, “La Fête”, en Jacques Le Goff et Pierre Nora, *Faire de l’Histoire*, II Nouveaux objets, Paris, Gallimard, 1975

Rioux, Jean Pierre y Jean Francois Sirinelli, *Para una historia cultural*, México, Editorial Taurus, 1999

Vovelle, Michel, *Mourir autrefois*, Paris, Gallimard, 1974