

Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. Vol. 1, núm. 2, julio-diciembre, 2015, pp. 108- 117.
Mérida, Yucatán. Universidad Autónoma de Yucatán.



TRADUCCIÓN

Memoria, identidad y discurso público

Loredana Sciolla
Universidad de Turín

Traducción de Sandra Hernández

Recibido: 1 de junio 2015

Aprobado: 10 de junio 2015

El texto original en idioma italiano fue publicado en
M. Rampazi e A. L. Tota (2005). *Il linguaggio del passato. Memoria collettiva, mass media e discorso pubblico*. Carrocci, Roma. 2005, pp. 19-30.

1. Dos componentes de la identidad

La identidad y la memoria parecen estar estrechamente vinculadas, tanto si hablamos de un actor individual, como si hacemos referencia a un actor colectivo. La teoría sociológica y los estudios históricos, no obstante, se han ocupado marginalmente de esta doble relación entre la identidad y la memoria, y entre la identidad individual y colectiva. En la primera relación, la dimensión temporal es omitida, como ocurre en las obras clásicas de Maurice Halbwachs, o tratada como “memoria colectiva”, como un conjunto de “marcos sociales” en los que la memoria del individuo se remonta, pero rara vez se investiga la función que desempeña en la formación de la identidad del sujeto (individuales y colectivos) y de la acción social.¹ En este trabajo, nosotros centraremos más en las formas en que la memoria individual está determinada por los sistemas simbólicos y las prácticas rituales que tienen su origen en la comunidad, destacando su carácter reconstructivo y selectivo. Los estudios históricos, para los cuales la dimensión temporal es constitutiva, interviniendo directamente al crear y reestructurar la imagen del pasado, generalmente refieren la ca-

¹ De hecho, en la teoría sociológica existe una línea de reflexión que se considera la dimensión temporal como constitutiva del proceso de formación de identidad. Esto tiene en G.H. Mead su intérprete principal, sin embargo, no se han producido contribuciones significativas en la dirección de apertura de esta última. Mead – me limito a recordar – ha puesto de forma explícita la relación entre los dos componentes del “sí mismo” (el “yo” y el “mi”) en términos de la memoria. “Sólo en la memoria el “yo” está siempre presente en la experiencia. Directamente sólo se puede retroceder solo un poco en nuestra experiencia, debido a que se depende, como para el resto de las imágenes, de la memoria. El “yo” está presente en la memoria como el portavoz del “él mismo” en un segundo, un minuto o un día anterior “(1934; trad.it. 1966: 188). Para investigar más sobre esta línea teórica se recomienda ver: Sciolla y Ricolfi, 1989. El papel de la dimensión temporal en la constitución del sujeto es ampliamente discutido en la literatura filosófica.

tegoría de identidad al sujeto colectivo, en su mayoría pueblos y naciones, limitando así a dar una descripción empírica, como término coextensivo al de “país” y de “sentimiento común”, arraigado en lugares y eventos particulares.²

Debido a que en estas notas argumentaré que existe una analogía entre la forma en que la identidad individual se conecta a la memoria y con la identidad colectiva de un grupo, una comunidad o una nación, es necesario precisar de qué manera la memoria entra en el proceso de formación de la identidad. Para una teoría sociológica del actor social, por lo elemental, no es útil concebir la identidad en términos esencialistas, como una sustancia, una especie de «alma» que el sujeto “descubre” dirigiendo la atención internamente, sino, como un auto-organización dinámica, compuesta de partes que desempeñan funciones diferentes. Esta consideración evita caer en algunas simplificaciones del lenguaje ordinario en el que se tiende a hablar sobre los sujetos colectivos como grupos, partidos y naciones, del mismo modo que personas de carne y hueso, dándoles una unidad que es una problemática, incluso, para las personas naturales. Son dos, principalmente, las dimensiones que emergen de los estudios socio-psicológicos que se han ocupado del concepto de sí mismo. La primera, a pesar de haber sido llamado de diversas maneras, indica que en el “sí mismo” opera un componente activo que se auto-reconoce como entidad distinta del entorno y desempeña la función de control en el mundo exterior y, la segunda, es un componente del “sí mismo”, más pasivo, que solo está constituido por el reconocimiento de los otros. George Mead (1934), fue el primero en distinguir estos dos componentes funcionales, llamando al primero “yo” y al segundo «mi», no sin dejar de señalar que el equilibrio entre estas dos partes no siempre fue estable y que podían surgir problemas de incongruencia a nivel del sistema general; es decir, al establecer los vínculos entre una y otra, dado que la identidad está formada por ambos. Yo prefiero usar otros términos para enfatizar que el concepto de identidad tiene dos funciones distintas, que proponen, solo en parte, los dos componentes del “sí mismo” (*self*) descrito en los años veinte por George Mead. Llamé a la primera función *integradora*, en cuanto que, incorporando aspectos distintos, da al sujeto, estabilidad y continuidad en el tiempo; y denominé a la segunda, como función *locativa*, en cuanto que, a través de procesos de clasificación y del reconocimiento social, permite situar al individuo dentro de categorías más amplias, de los límites de aquello que lo hace similar a otros (Sciolla 1983).³ Se puede decir que, mientras en base a la dimensión locativa la persona se identifica con otros individuos o grupos, obteniendo el reconocimiento social; en la dimensión integrativa, se difiere de otros, en el sentido que se convierte en un sujeto con características particulares e individuales (se identifica).⁴

2 Entre la identidad nacional y los “lugares de la memoria”, existe una coincidencia casi completa. Los “acontecimientos extraordinarios” (como las Cinco Jornadas de Milán o el atentado de Togliatti) y las “estructuras de la vida cotidiana” (como la parroquia o la plaza) son los lugares de la memoria en los que se expresa la memoria colectiva y la identidad nacional del pueblo italiano (v. Isnenghi, 1997).

3 En otra obra, la autora señala que la función integradora proporciona al sujeto un marco interpretativo que permite ligar entre sí experiencias pasadas, presentes y futuras en la unidad de una biografía. Mientras que la función locativa, sitúa al sujeto en el interior de un campo o de un “mundo” simbólico (que también puede tener un sustrato territorial) con límites o fronteras definidas. Además, Loredana Sciolla (1983) menciona una tercera dimensión de la identidad, la dimensión *selectiva*, que permite al sujeto ordenar sus preferencias y escoger entre diferentes alternativas o cursos de acción. Para mayor información sobre este tema, ver el trabajo de Gilberto Giménez (1992). *Reseñas bibliográficas* (vol. I y II). *Teorías y análisis de la identidad social*, México, Instituto Nacional Indigenista (INI), p. 89. N. del E

4 Podemos ver estas dos dimensiones como módulos típicos de responder a la pregunta “¿Quién soy”? Puedo responder de acuerdo con la segunda dimensión, diciendo, por ejemplo, “soy una ciudadana italiana” subrayando que pertenezco a una comunidad política, es lo que comparto y hago lo mismo que los demás. También puedo responder de acuerdo a la primera dimensión diciendo: “soy una persona que hizo ciertas elecciones” poniendo énfasis en la consistencia de la biografía, en lo que me diferencia de todos los demás, incluso los más parecidos a mí.



2. El papel de la memoria

El concepto de identidad, en general, indica la capacidad de un sujeto para establecer una continuidad temporal y consistencia simbólica, a pesar de los cambios y de los acontecimientos traumáticos que lo amenacen. La identidad, así entendida, es útil para analizar tanto personas físicas como entidades colectivas. Esto permite evitar las falsas concretizaciones que afectan tanto a los individuos como a los grupos. El nivel en el que se colocan estas distinciones es conceptual y analítico. En estos niveles, el individuo o el sujeto/persona no es más concreto de el sujeto colectivo. También, permite aclarar un punto bastante oscuro cuando se habla de la identidad referida a un sujeto colectivo. Que esta no puede ser reducida a la suma de sus miembros individuales. Si bien, la identidad de un grupo depende, al menos, en parte, de las motivaciones y del sentimiento de pertenencia de los miembros individuales, sin embargo, no se limita a estos. Las mismas dimensiones y funciones que definen la identidad individual marcan también la identidad colectiva. La diferencia no es el tamaño/función, que son análogas, sino, como ha señalado J. Coleman (1990) dentro de un marco teórico *rational choice*, las posiciones distintas. Mientras que los dos componentes del *sí mismo*, el sujeto/persona, están vinculados en la misma unidad físico-natural, el actor colectivo de esta división del *sí mismo* corresponde a partes físicamente diferentes. La dimensión locativa es representada por fronteras territoriales y simbólicas y por los miembros que la incluyen, mientras que la dimensión integrativa –activa en la definición de Coleman que se refiere a Mead– está representada por sus funcionarios/dirigentes. En algunos casos específicos, esta separación física puede aplicarse para los entidades/personas. De hecho, para determinados grupos de personas (niños, sirvientes, las mujeres de determinadas épocas, las monjas, los sacerdotes y la sociedad) el agente del *sí mismo* (la función integrativa) está separado físicamente, ya que implica una parte externa: el tutor en el caso del niño; el marido o el padre para las mujeres, el patrón para el sirviente, la iglesia para sacerdotes y monjas.⁵

En este marco, pasa a ser el papel central de la dimensión temporal de la memoria, en cuanto esta última –en el individuo como en los sujetos colectivos– asegura que se mantenga cierto grado de integración biográfica o comunitaria. Esta, es un “hilo” conductor, que conecta el presente con las experiencias y decisiones del pasado y proyecta el sentido de estas últimas en un proyecto para el futuro. En comparación con las actualidades filosóficas que –a partir del *Ensayo sobre el entendimiento humano* de John Locke– plantea precisamente la continuidad de la memoria y la garantía de la identidad y la persona en el tiempo; hay muchas diferencias al respecto. La primera, se refiere al hecho de que la memoria y la conciencia de *sí mismo* no coinciden, aunque la memoria es –como la literatura sociológica e histórica lo han mostrado– la reconstrucción y selección del pasado. La segunda diferencia se refiere a la importancia central del reconocimiento por parte de los otros: lo que se recuerda, que es seleccionado y en parte reconstruido, no es solo el producto de la actividad consciente del individuo, que necesita encontrar el reconocimiento de los otros significativos, para ser compartido y, posteriormente, nuevamente apropiado. La importancia de la consistencia temporal para el mantenimiento de la identidad, en el sentido que aquí se indica, encuentra, una amplia base empírica en las investigaciones psicológicas que, a partir de la teoría de la *disonancia cognitiva*⁶, ilustran la angustia de las personas cuando se comportan en

5 He tratado más a fondo los planteamientos para informar de la identidad de los sujetos colectivos, he intentado construir una tipología de sujetos colectivos del ámbito religioso a partir de la intersección entre las dos dimensiones consideradas por Sciolla (2003).

6 “Esta teoría constituye el modelo más popularizado y aplicado del conjunto de enfoques sobre las actitudes y su cambio; y fue formulada por León Festinger en 1957. Sus postulados mantienen que cuando una persona tiene dos ideas, dos pensamientos o dos actitudes coherentes, experimenta cierto estado satisfactorio de coherencia cognitiva. Al contrario, dos o más pensamientos, ideas o actitudes incoherentes generan un estado negativo de activación



formas que amenazan la imagen de sí mismo⁷.

El aspecto social de la identificación y el reconocimiento es, por lo tanto, el centro de las fabricaciones de los “dispositivos” de la memoria funcional y eficaz. La memoria garantiza la continuidad de la identidad a través del tiempo del actor (individual o colectivo) convirtiéndose en el tema de la atribución. Las palabras serán reconocidas, los rasgos y las características que –en el curso de un proceso de interacción social – él mismo ha reconocido como “propios” y viceversa. Como diré más adelante, el reconocimiento, sin embargo, no es suficiente, sobre todo cuando los eventos traumáticos generan conflictos entre los diferentes *sí mismos*. En estos casos, la búsqueda de consistencia, o la prevención de la auto-inconsistencia, impulsa el sujeto a hacer referencia a una dimensión moral-normativa. La continuidad de la memoria asume, por lo tanto, un aspecto moral en el sentido que lo que define una cadena de recuerdos como “propia”, en el sentido de poder ser reconocidos como un sujeto responsable de sus propias acciones pasadas⁸.

3. “Dispositivos” de la memoria

Un “dispositivo” a través del cual opera la memoria – tanto la identidad individual como colectiva– es la *narrativa* por medio de la cual el sujeto revive sucesos del pasado, a los cuales añade hechos y experiencias en una trama que constituye un modelo específico de conexión de los acontecimientos. Es el sujeto que narra, quien se convierte invariablemente ante una audiencia (un “público” incluso virtual) para pedir el reconocimiento, que puede ser atribuido como identidad. Hay toda una completa e influyente tradición de estudios interdisciplinarios que ven a la memoria no como un simple dato, que ha sido almacenado y conservado para estar siempre disponible para la conciencia, sino como algo construido desde la perspectiva del presente, sobre la base de una “trama” o de un “hilo conductor”.

En el plano del individuo, la tesis del carácter constructivo y selectivo de la memoria y de su importancia para la identidad, que necesita de un relato para conservarse, puede ser, por así decirlo, probada *ex contrario* por las enfermedades de la memoria. Los casos clínicos, por ejemplo, mencionados por Oliver Sacks (1985), acerca de personas afectadas por el síndrome de Korsakov, incapaz de recordar casi todo lo que tenga una duración, se ven obligados a una fabulación continua y a una “frenesí narrativo” que impide esa “historia de sí mismo», que requiere la recreación de sus dramas, capaz de dar continuidad a la identidad. La incapacidad para fijar recuerdos en un historia biográfica consistente, obliga a estos pacientes a “inventarse a sí mismos a cada instante” tratando de aferrarse a algo, pero que siempre se les escapa. También encontramos el caso contrario, descrito en otro famoso estudio clínico, el de un hombre que nunca olvidaba nada, muy similar al relato de J. L. Borges, *Funes, o della memoria*, y que conduce a las mismas consecuencias. El joven Funes que recordaba todo “no solo cada hoja de cada árbol de cada montaña, pero también cada una de las veces que había percibido o imaginado” y que tenía dificultades para reconocer a

denominado disonancia. Según Festinger, experimentamos una fuerte motivación para reducirla. Así, el cambio de actitudes se produce gracias a la disonancia entre las creencias de una persona. Es decir, cambiamos una actitud para hacerla coherente con otras”. En: Ibañez Gracia, Tomás (coordinador) (2004). *Introducción a la psicología social*. Editorial UOC. Estamos ante casos de disonancia cognitiva cuando sostenemos un discurso a favor de la vida y, al mismo tiempo, apoyamos una guerra; nos manifestamos a favor del derecho de los animales y apoyamos las corridas de toros, etcétera. N. del E.

7 Se hace referencia a Festinger (1957).

8 La relación entre la narrativa, la identidad y la ética se ha tratado en profundidad, en el plano filosófico para lo que se refiere la identidad personal por Ricoeur (1990). Desde el punto de vista de la teoría política, en cuanto a la identidad de una comunidad política, las observaciones pertinentes se encuentran en Booth (1999). Ver también Monroe (2001).



sí mismo: “su propio rostro al espejo, sus propias manos, lo sorprendía cada vez” (Borges, 1955; trad.it. 1961: 116-117).

Un “dispositivo” análogo opera en la relación entre la memoria y la identidad colectiva. En estos casos, el pasado necesita de palabras para ser narrado y salvado del olvido. Los poetas y los historiadores han contribuido a dar forma a las imágenes del pasado para apuntalar, por muy diferente que puedan haber sido sus objetivos, la memoria y la identidad colectiva de un grupo social, en particular, aquello específico y reciente de una Nación⁹. La memoria de un grupo no dispone solo de palabras, de historias escritas o transmitida oralmente, también de artefactos, monumentos, símbolos, ceremonias e instituciones públicas mediante las cuales la memoria se está construyendo, reproduciendo, conservando y transmitiendo de una generación a la siguiente¹⁰.

Desde que los historiadores como J. Hobsbawm y T. Ranger (1983) y los sociólogos como B. Anderson (1991) han reconsiderado la relación entre memoria e identidad nacional con los conceptos de “invención de la tradición” y de “comunidad imaginadas”, el enfoque constructivista de la memoria – ya presente, como se ha dicho, en la obra del sociólogo francés Halbwachs- se intensifica y vuelve cada vez más influyente. Hobsbawm, en particular, muestra que entre el final del XIX y principios del siglo XX (hasta al inicio de la Gran Guerra¹¹) el trabajo de “invención” de tradiciones fue conscientemente emprendido por parte de Estados, autoridades políticas y otros grupos sociales más o menos organizados con el fin de dar un nuevo contexto social, caracterizado por la movilización política de las masas, y que ya no podían utilizar los viejos lazos de obediencia y lealtad, sino nuevas formas de cohesión y de identidad colectiva. Se trataba para los Estados nacionales europeos de crear prácticamente de la nada mitos y símbolos con el fin de crear identificación y sentido de pertenencia. “Tradiciones inventadas” es un oxímoron.¹² Se da la idea de que se confirma la aparente continuidad con el pasado, pero que, en gran medida, es ficticia. La función de estas invenciones conscientes eran las de “reintroducir el *estatus* en un mundo fundado por el contrato; el superior y el inferior en un mundo de iguales frente a la ley” (*Ibidem*, 1983, trad. it. 1994: 12). Dado que no se podía hacer de un modo directo, se recurrió a la institucionalización de nuevas prácticas disfrazadas con ropas viejas. Estos fueron los años en que nacieron los diferentes himnos nacionales, se inventaron las ceremonias públicas, como la fiesta de la Bastilla el 14 de julio en Francia, se inauguraron las banderas tricolores, se produjeron en forma masiva monumentos públicos, sobre todo grandes estatuas (como aquellas que celebraban la República Francesa mediante la imagen de Marianna o el soberano Guillermo I en Alemania); y se estableció en Francia el primer equivalente de la iglesia: la educación impartida por los nuevos institutos y que fueron propagadores de los ideales de la Tercera República. En otros países de Europa, se crearían otras ceremonias, himnos e instituciones.

9 Con esto no intento sostener que no existe una diferencia entre la historia, como un estudio independiente, que se mide con un escrutinio cuidadoso de las fuentes, y la memoria como una forma de cohesión y legitimidad de un grupo, pero que los historiadores -y otros estudiosos, naturalmente, aunque en menor medida- “Contribuye, en modo más o menos conscientemente, para crear, destruir y reestructurar las imágenes del pasado que no pertenecen sólo al mundo de la investigación especializada, sino a la esfera pública del hombre como un ser político” (Hobsbawm, 1983 trad.it. 1994: 16).

10 En la actualidad existe una amplia literatura sobre el papel de los monumentos históricos y la descripción de los sitios conmemorativos, ver. Nora (1984). Incluso la sociología ha trabajado más recientemente en estos temas, ver. Tota (2001).

11 La autora se refiere a la Primera Guerra Mundial que se desarrolló, principalmente, en Europa. Esta inició el 28 de julio de 1914 y finalizó el 11 de noviembre de 1918. N. del E.

12 Según la Real Academia Española, oxímoron se define como la “combinación en una misma estructura sintáctica de dos palabras o expresiones de significado opuesto, que originan un nuevo sentido; p. ej., un silencio atronador, pelear por la paz, etc. N. del E.



En una línea análoga A. Assman (1999) aclara la diversidad entre memoria feudal y memoria nacional en Inglaterra. En este caso, la identidad nacional nace y se desarrolla con el absolutismo de estados territoriales neutralizando la conflictividad de memorias divergentes. La separación de las memorias antiguas no significa, para los partidos y las familias antagonistas, simplemente “perdonar” y olvidar. Estamos en presencia de una “transformación de las memorias antiguas”. Assman recuerda el rol desempeñado por Shakespeare al transformar la memoria y la ética feudal en memoria y ética nacional. “En virtud de esta concepción de la historia, el individuo se piensa a sí mismo como parte de una identidad colectiva: el proceso de identificación se lleva a cabo dentro de la comunidad históricamente determinada que sustituye lo sagrado de la estirpe y las legitimaciones hereditarias, así como el amor a la patria sustituye lo sagrado del nombre. El orgullo por el sentimiento familiar se ha convertido en sentimiento nacional” (1999; trad.it 2002: 85). Según Assman este proceso altera profundamente la función de la historia. Los soberanos fueron en última instancia, también los productores de la historia. Ahora, incluso la nación en manos del rey hace su entrada en el mundo de la historia en calidad de sujeto y pasa a ser referente y fuente.

4. Eventos traumáticos, amnesia pública y la moral

Hobsbawm y muchos autores posteriores, han subrayado el carácter inventivo y ficticio, o al menos, en gran parte construido e imaginado, de la memoria creando símbolos compartidos, ensombreciendo las diferencias, para fundar la identidad colectiva por excelencia de la época contemporánea: la identidad nacional. El interés de su reconstrucción nos demuestra lo importante que es para un grupo social o una comunidad en rápida transformación, mantener una continuidad con el pasado, incluso ante el desafío de tener que inventarse por completo. Esta condición también se aplica a la identidad individual: el *chador*¹³ usado por muchas jóvenes musulmanas es en muchos sentidos una “tradición inventada”, en el sentido que no lo llevaban ni las madres ni las abuelas, es decir no era una costumbre que se vincula con el pasado, aunque en la actualidad es considerada como “nuevo” símbolo de identificación cultural y religiosa. Estos estudios llevaron a acentuar el aspecto constructivo e incluso la manipulación consciente de la memoria no tratando la mayoría de los límites en los que esto puede suceder, y las condiciones dentro del cual la identidad colectiva puede ser elegida libremente. ¿Hay algún elemento, evento o experiencia que no se pueda olvidar o que, si se elimina, volverá como una especie de fantasma a atormentar nuestros sueños? En términos de los sujetos colectivos, ¿Hasta qué punto una nación puede seguir considerándose la misma, olvidando acontecimientos o períodos de su pasado? O, por el contrario, ¿Hasta qué punto puede considerarse diferente, absolviéndose de sus acciones pasadas? El problema surge con fuerza, tanto en lo que respecta al individuo como a la nación, cuando hay eventos traumáticos que, desde el punto de vista de la situación actual (el individuo que es hoy en día, el nuevo régimen político nacional) constituyen las tragedias, fracasos o derrotas y son percibidos como muy perjudicial para la propia reputación y sentido de autoestima.

Existen numerosos ejemplos de procesos que se iniciaban en el caso del individuo cuando está afectado por acontecimientos objetivos que implican fuertes sentimientos de culpa y vergüenza. El sentido de humillación, producto del trauma (incluso cuando solo sea la víctima) sigue siendo, por una parte, un dato indeleble en la conciencia de sí mismo; pero, por otra parte, puede empujar a eliminar y callarse de esa experiencia, por lo menos en términos de la historia contada a los demás, como mecanismo de autodefensa personal. En estos casos, la identidad resulta perjudicada, porque aún faltando el reconocimiento de grupos sociales más amplios o la comunidad, como se

13 Velo con el cual las mujeres musulmanas se cubren el rostro. N. del E.



ha dicho, constituye un soporte para restablecer un sentido integrado del sí mismo. Los estudios más importantes en relación con acontecimientos trágicos –como torturas, violencia, privaciones extremas – frente a los cuales la víctima –que lógicamente no tiene ninguna culpa respecto de su verdugo – como muestra T. Todorov (1991: 253), a menudo expresan la “vergüenza del recuerdo”: “en los campos de concentración el individuo ve privada su voluntad: es obligado a realizar una serie de actos que reprueba o, peor aún, que considera despreciables, es que debe obedecer las órdenes, pues no tienen otra forma de sobrevivir”.

Incluso los acontecimientos traumáticos menos trágicos, pero que afectan de manera irreversible su propia vida, pueden producir un sentido de fuerte discontinuidad entre un antes y un después del acontecimiento que lleva a eliminar las causas de humillaciones y fracasos. Curiosamente, en este sentido, el caso explorado por R. Sennett (1998) de los ejecutivos del IBM, despedidos abruptamente desde la dramática reestructuración de la empresa a los comienzos de los años noventa. El colapso de la carrera para quienes han construido sobre ella el sentido de su propia vida y del respeto por sí mismos, deja el estigma del fracaso y de una identidad irremediabilmente dañada. La narración que, como en grupo, deciden llevar adelante para comprender y elaborar el sentido de este fracaso, para reconstruir ese sentimiento unidad de sí mismo, bruscamente interrumpido, en realidad, solo se consigue en parte. La ineficacia de la historia se encuentra –según Sennett – en no poder disfrutar de vínculos más fuertes y reconocimientos más amplios en el círculo de colegas, unidos solo por la experiencia del fracaso. El presente ha podido, en este caso, conectarse al pasado, pero no ha sido capaz de llenar el vacío del futuro. Eso es lo que, en cambio, han conseguido hacer aquellos que, tras experiencia extrema en campos de concentración nazis – no se han silenciado y han decidido hablar para que los demás recuerden. El evento traumático remite al pasado, pero su “valor ejemplar” de la obligación moral, restablecerá la continuidad y la identidad, como sostiene Ricoeur (2000: 107), “transformando la memoria en proyecto».

Para identidad nacional, se aplican consideraciones similares. Hobsbawm nos ha mostrado como, en un determinado período histórico, los Estados y las autoridades políticas como forma de autocelebración han erigido monumentos, conmemorado fechas, inventado de la nada ceremonias y ritos. El período al que se refiere es el que precede a la Primera Guerra Mundial. Después, se puede decir, nada ha sido como antes, al menos, en lo que respecta a la identidad nacional. Los monumentos y las estatuas, tan típicos de ese período histórico, no respondieron solo necesidad de recordar, sino de recordar triunfos, fechas y acontecimientos memorables de los que sentirse orgulloso. El orgullo, la soberbia, la idea de poseer algún tipo de primacía son el equivalente, a nivel colectivo, de ese sentimiento positivo de sí mismo que los psicólogos llaman autoestima.¹⁴ Mucho más difícil es erigir monumentos a la memoria de aquellos hechos que, a los ojos de la autoridad política y de los grupos sociales que dominan y orientan el discurso público (o por sus partes), son hechos trágicos, hechos traumáticos de los cuales se puedan sentir totalmente o, en parte, culpables. Aquí, como en el caso de las personas físicas, el estímulo más fuerte es hacia la cancelación y el olvido. Cuando se trata de naciones, sin embargo, los lugares de la memoria, aquellos en que erigen monumentos y estatuas o celebrar ceremonias, son siempre públicos– en doble sentido de interés común y de accesibilidad –así como públicos son los discursos que les legitiman y justifican. Cancelar, poner entre paréntesis, se convierte en estas condiciones, en algo no exento de incógnitas para una comunidad política: significa, en efecto, afirmar –implícitamente si no es de manera explícita– que se es tan radicalmente diferente de sí mismo y representa una nueva política que no tiene nada que ver con los actos y fechorías del régimen pasado. Eso es lo que sucede al

14 Y esta es la razón por la que en la investigación empírica uno de los indicadores empleados para detectar la identificación nacional es la declaración del orgullo nacional.



convertirse a una nueva religión, que ve el antes y el después del acontecimiento de conversión como paso de la obscuridad a la luz, y no se reconoce más la identidad pasada, y se piensa como una persona totalmente nueva (en estos casos, a menudo, los conversos cambian su nombre).

Resulta más fácil erigir un monumento a un triunfo imaginado o “pescado” a fines de celebrar, que abatir uno ya existente ligado a un pasado trágico. Pues los trágicos acontecimientos que han conmocionado el siglo pasado y que siguen en el presente, son numerosos y, sobre todo, se han amplificado por la comunicación global en que hemos caído, en una situación de creciente deslegitimación de los fundamentos de la lealtad, que eran, en el pasado, el destino surgido (construido, ficticio) de los Estados nacionales, retiradas y cancelaciones están en el orden del día de los discursos públicos en muchos países de Europa occidental y oriental. En todos estos casos el olvido, suprime, pone entre paréntesis, un dispositivo para señalar que un nuevo ser político emerge de la “tragedia”. Y un nuevo ser no puede ser imputado de culpas que no ha cometido directamente. Así De Gaulle, después de la Segunda Guerra mundial, puso fin a la amenaza de recuerdos divisorios poniendo entre paréntesis el caso Vichy, algo que también hizo Mitterrand, considerado como una especie de «suspensión» en historia de la República Francesa. Su vergüenza de frente de la solicitud de conmemorar en julio de 1942, en que los judíos parisinos fueron llevados al velódromo d’ Hiver para luego ser deportados a los campos de concentración nazis, se deriva de la dificultad de admitir el papel de Francia en la persecución de los judíos durante los años oscuros de la ocupación¹⁵. El caso más debatido sigue siendo el del *historikerstreit*¹⁶ y del llamado revisionismo histórico alemán, destinado a relativizar los crímenes nazis y a reconstruir una experiencia colectiva de la nación en que se identifiquen.¹⁷ También Italia, fundando la nueva República sobre la Resistencia, ha podido en parte eliminar y reducir el fascismo y minimizar el papel de las leyes raciales.

Sin embargo, retiradas y cancelaciones pueden llegar a plantear problemas adicionales. Las memorias pueden ser retiradas y ensombrecidas por “emprendedores” de diversa índole (minorías excluidas; disidentes intelectuales) y dar vida a batallas discursivas que se enfrentan –como cada vez más frecuentemente ocurre –en la esfera pública. Aunque, al final, la política es la autoridad final en la memoria pública (Booth, 1999), y los resultados no se descuentan. Puede ser muy ambigua, confusa e incapaz de fortalecer la identidad colectiva, como ha ocurrido en algunos países de Europa centro-oriental, con la caída del comunismo. En Hungría, por ejemplo, calles, plazas, estatuas, todo lo que recordaba el antiguo régimen se derrumbó. Sobre el destino de estos monumentos existían diferentes opiniones, entre quienes querían borrar de la faz de la tierra y quienes, en cambio, preferían incorporarlas en memoria del país, dejándolo en su lugar como parte de un pasado que no se puede eliminar. La solución adoptada por el gobierno húngaro fue ambigua y, tal vez, más que la expresada en el monumento a Washington a los caídos de la Guerra de Vietnam, un monumento muy singular, ya que incorpora la idea controversial “que los individuos deben ser recordados y sus causas ignoradas” (Wagner-Pacífico y Schwartz, 1998). El gobierno húngaro, por su parte, decidió crear un “Parque de esculturas” a la periferia de Budapest, en donde confinar cincuenta y ocho estatuas de Marx y Lenin, varias figuras del género trabajadores heroicos, soldados y militantes comunistas, sin ningún tipo de escritos que explique y contextualizará su presencia. Un destino similar tuvieron los nombres de las calles: los nombres antiguos que recuerdan a la era comunista no fueron retirados, pero fueron dejadas cerca de las nuevas, marcadas por una barra en

15 En cuanto a este episodio, ver. Conan y Rusia (1996).

16 Término que designa cierta controversia entre los historiadores desatada en Alemania, a finales de la década de 1980, en torno a la interpretación del nazismo (tomado de María Herrera y Pablo de Greiff (compiladores) (2005).

México: UNAM. Instituto de Investigaciones Filosóficas. P. 193. N. del E.

17 Una documentación de la controversia surgió en Alemania en los años ochenta está en Rusconi (1987).



diagonal de color rojo que señala su estado de “ser eliminado”, “ni presente, ni ausente”, es decir, en la ambigua “presencia de la ausencia” (Esbenshade 1995: 73).

Olvidar y recordar son operaciones vitales tanto para la identidad individual, como para la identidad colectiva. Esta última, sin embargo, no solo tiene un aspecto temporal, sino también moral. Como alguien que ha sufrido de un trauma puede tratar de eliminar un pasado humillante o, por el contrario, transformar la experiencia extrema en valor ejemplar y en un proyecto de futuro; también, en una entidad colectiva (su autoridad política) como una nación, puede poner entre paréntesis hechos incómodos, o bien aceptar “el peso del pasado”. Aceptar la responsabilidad, quizá, no es lo mismo que establecer la verdad histórica, pero significa reforzar el sentimiento colectivo de que un acuerdo justo es posible.¹⁸

Referencias bibliográficas¹⁹

Anderson, B. (1991). *Imagined Communities*, London, Verso.

Assmann, A. (1999). *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München, Oscar Beck (trad. it. Bologna, Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale, Il Mulino, 2002).

Borges J.L. (1955). *Ficciones*, Buenos Aires, Sur (trad.it. Finzioni, Torino, Einaudi, 1961),

Booth W.J. (1999). *Communities of Memory: On Identity, Memory and Debt*, “American Political Science Review”, 93, 2, pp. 249-262.

Coleman, J.S. (2000). *Foundations of Social Theory*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press (trad.it. Fondamenti di teoria sociale, Il Mulino, Bologna, 2005).

Conan, E., Russo, H. (1996). *Vichy, un passé qui ne passe pas*, Parigi, Gallimard.

Esbenshade, R.S. (1995). *Remembering to Forget: Memory, History, National Identity in Post-war East-Central Europe*, in “Representations”, 49, pp. 72-95.

Festinger, L. (1957). *A Theory of Cognitive Dissonance*, Standford, California, Standford University Press (trad. it. Teoria della dissonanza cognitiva, Milano, Franco Angeli 1973).

Hobsbawm, E.J., Ranger, T. (1983) (Eds). *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press (trad. it. L'invenzione della tradizione, torino, Einaudi, 1994).

Isnenghi, M. (a cura di) (1997). *I luoghi della memoria. Strutture ed eventi dell'Italia unita*, Roma- Bari, Laterza.

Mead, G.H. (1934). *Mind, self and society*, Chicago, The University of Chicago Press (trad.it. *Mente, sé e società*, Firenze, Giunti e Barbéra 19662).

Monroe, K.R. (2001). *Morality and a Sense of Self: The Importance of Identity and Categorization for Moral Action*, in “American Journal of Political Science”, 45, 3, pp.491-507.

Nora, P. (1984). *Les lieux de memoire*, Paris, Gallimard.

Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil (trad.it. *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 1993).

18 Sobre la relación entre la memoria y la responsabilidad, ver. Rossi-Doria (1998).

19 Se han conservado las referencias bibliográficas tal como aparecen en el texto original. N. del E.



- Ricoeur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil.
- Rossi-Doria, A. (1998). *Memoria e storia: il caso della deportazione*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Rusconi, G.E. (1987). *Germania: un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, Torino, Einaudi.
- Sacks, O. (1985). *The Man Who Mistook His Wife for a Hat*, London, Duckworth & Co. (trad. it. L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello, Milano, Adelphi, 1986).
- Sciolla, L. (1983). *Teorie dell'identità*, in *Idem (a cura di), Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Sciolla, L. (2003). *L'identità dei soggetti collettivi*, in C. Melchior (a cura di), *La rappresentazione dei soggetti collettivi*, Forum, Udine, pp. 201-213.
- Sciolla, L. e Ricolfi, L. (a cura di) (1989). *Il soggetto dell'azione. Paradigmi sociologici ed immagini dell'attore sociale (a cura di)*, Milano, Franco Angeli.
- Sennett, R. (1998). *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, New York, Norton (trad. it. L'uomo flessibile: le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale, Milano, Feltrinelli, 20003).
- Todorov, T. (1991). *Di fronte all'estremo*, Milano, Garzanti.
- Tota, A.L. (2001) (a cura di). *La memoria contesa. Studi sulla comunicazione sociale del passato*, Franco Angeli, Milano.
- Wagner-Pacifici, R. e Schwartz, B. (1998). *The Ambiguous and Contested Meanings of the Vietnam Veterans Memorial*, in P. Smith (a cura di), *The New American Cultural Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 153-165 (trad. it. Il Vietnam Veterans Memorial: la commemorazione di un passato difficile, in A.L. Tota, op. cit., pp. 109-148).

