

Notas para una epistemología de la relación memoria-identidad

*Lilia Rebeca Rodríguez Torres**

Resumen

Dada la complejidad de la relación memoria-identidad, el presente texto propone un recorrido teórico de aproximación a los procesos de construcción de la identidad grupal mediante la producción y el intercambio de memorias en la comunicación cara a cara. Este recorrido integra aportes de la fenomenología, la socioantropología de filiación durkhemiana y la microsociología, en un ejercicio de aproximaciones sucesivas de diálogos y debates que establecen un campo analítico-conceptual para la comprensión del fenómeno. Más que introducir una teoría del conocimiento sobre la incidencia de la memoria en la configuración de identidades, estas notas ofrecen el andamiaje para la reflexión y una ruta hacia la condición epistemológica intrínseca de la memoria colectiva: el acto interpretativo.

Palabras clave: Memoria, experiencia, interacción comunicativa, identidad.

Abstract

Due to the complex relation between memory and identity, the text proposes a theoretical way to approach close to the processes of construction of identity through the exchange of memories in a face to face communication.

* Doctora en ciencias sociales con especialidad en comunicación y política, UAM-Xochimilco.

This way integrates contributions from phenomenology, socioanthropology on Durkheim's frame and micro-sociology, in successive approximations through dialogues and debates to establish an analytical-conceptual field to make comprehensive the phenomenon. Yet this is not a knowledge theory of memory effect in identity construction; the notes here presented offered the bases to a reflection and the route to the collective memory condition within: the act of interpretation.

Keywords: Memory, experience, communicative interaction, identity.

Pensar –estudiar– la memoria, es en primera instancia reconocer una facultad psíquica que se encuentra en relación directa con la capacidad cognitiva. Gracias a la memoria los sujetos aprehenden el mundo y ponen en práctica formas de reconocimiento del mismo –en tanto sistema cultural inteligible– y pautas de interacción social constitutivas de la experiencia; en la memoria se verifica el tránsito de la condición individual al proceso de subjetivación. El individuo dotado de una cierta fisiología no es sólo individuo biológico, su condición principal dentro de la categoría de lo humano, es la de *ser social* (sujeto que se reconoce, actúa e interviene en los procesos grupales).

Los sujetos interpretan –y proyectan– su acción a partir de las coordenadas de la experiencia, iluminando la especulación de las consecuencias y la latencia de la contingencia: historicidad y coyuntura. Pero las huellas de la experiencia de los sujetos no aparecen siempre explícitamente referidas ni en el discurso político –el discurso del hacer estratégico, de la acción con sentido– ni en el discurso histórico institucionalizado –que refiere al acontecimiento bajo el tamiz del método historiográfico, relevante para la implantación de una versión del pasado–. Las huellas de la experiencia, aparecen también inmersas en usos y costumbres; en formas de ritualización en espacios y situaciones públicas, privadas o íntimas; en el encuentro cotidiano con otros sujetos, con productos culturales y hechos, en experiencias testimoniales desplegadas en múltiples esferas discursivas, algunas como particulares momentos sensibles, de creación colectiva, cons-

tructos de una memoria compartida. Haber vivido, haber sentido, haber sabido, refrenda la posibilidad del reto, de la transformación del temor o del optimismo hacia lo calculado y ante lo inesperado; la precipitación de la memoria compartida conjura la desaparición, la finitud del grupo, el desmembramiento de la colectividad.

Entre el recuerdo de lo sucedido, la negación al olvido y la esperanza de lo que puede suceder, se configura la acción colectiva. El *sentido de la acción* se define desde el hacer presente la conciencia de lo vivido, trayendo al caso aquello que identifica a los sujetos con el resultado consecuente de sus vivencias, permitiendo una apuesta común: la posibilidad de modificación de un resultado relativamente previsible con respecto a su propia historicidad. El reconocimiento del pasado, pero propiamente de lo pasado referido en común, es principio fundamental en la construcción del vínculo identitario: “Ser lo que somos y lo que podemos llegar a ser, porque ya hemos sido, porque lo fuimos, porque nunca más lo seremos...”

Esta reflexión que apunta hacia una propuesta de orden epistemológico, no se centra exclusivamente en el tema de la memoria colectiva como estrategia política, como acción de resistencia según lo muestran los estudios relativos a las prácticas de evocación colectiva de las memorias en torno al Holocausto, al Apartheid o a las dictaduras en América del Sur. Nuestra visión, que respeta y no erradica la posición arriba señalada, pretende descentrar dicha problematización de envergadura histórica y delimitación geográfica, situándonos en un plano cotidiano, familiar, a fin de mostrar que la producción del sentido colectivo que configura las identidades generada desde los ámbitos de la memoria es un fenómeno permanente cuya realización responde a la experiencia de interacción –también en relativa libertad y autonomía– entre sujetos capaces de intercambiar relatos que constituyen una discursividad de la memoria, que no pierde su identificación con lo político como esfera de tensiones y distensiones en la que se producen particulares formas de creación colectiva de significación.

La recuperación de recuerdos grupales y la interiorización de nociones del pasado desde distintas posiciones que convergen en correlatos constitutivos de un sentimiento común aparecen mediadas

por la experiencia conversacional y la producción de una memoria que se construye desde la oralidad como expresión nítidamente evocadora de la condición de subjetividad. Si, a la manera de Barthes (1987),¹ pensamos que la escritura remite al vacío del sujeto, nos parece, entonces, que la oralidad lo redimensiona, es decir, uno o diversos sujetos cobran identidad, hallan un ámbito instituyente en boca de alguien. Si la escritura es la huella de la ausencia, la oralidad de la memoria es una realización diferida de la presencia a través del testigo que asienta: “yo vi, yo supe, allí estaba, me dijo...”

Insistimos, existe una condición política en la memoria colectiva. Si los procesos de construcción –y apelación– de esta memoria son interpretados como conjunto de significaciones que operan como fuerza creadora del vínculo social, como mecanismos de un instinto grupal de conservación originado en la pulsión existencial proveniente de quienes nos han precedido, si el recuerdo en tanto signo aparece ante la inmediatez de las acciones del otro, como una necesidad grupal de remembranza o incluso como acontecimiento en el acto aleatorio o contingente de recordar, entonces la memoria colectiva se vincula a lo político a partir de la acción comunicativa, que sobrepasa por mucho la simple transferencia de información. Las apelaciones que los sujetos hacen a la memoria colectiva se suscitan lo mismo en condiciones adversas de confrontación, repliegue y toma de decisión, que en condiciones de calma, estabilidad, bienestar compartido, pues en cualquier situación, apelar a la memoria es el principio para erradicar la incertidumbre del no ser, al encontrar los vínculos para el querer ser juntos.

Narración, acción y puesta en juego de las identidades son elementos de la producción social de significaciones que inscriben la relevancia del tema de la memoria colectiva, dentro del ámbito reflexivo de las ciencias sociales y, desde nuestra perspectiva, en los estudios relativos al engranaje teórico-epistemológico de la comu-

¹ Barthes señala que “la escritura es la destrucción de toda voz, de todo origen. La escritura es ese lugar neutro, compuesto, oblicuo, al que va a parar nuestro sujeto, el blanco-y-negro en donde acaba por perderse toda identidad, comenzando por la propia identidad del cuerpo que escribe” (1987:65).

nicación y la política. El enfoque de este trabajo, pretende mostrar la serie de relaciones teóricas desplegadas desde una concepción de origen fenomenológico y durkhemiano en la que se inserta Halbwachs, quien elabora el concepto de *memoria colectiva*; pero también la cristalización de la memoria en la palabra valorada,² en su tránsito al ámbito empírico enmarcado en ciertos procesos relevantes para la microsociología, a fin de comprender la relación *memoria-identidad* mediante relatos producidos en situación conversacional cara a cara. No pretendemos definir una única vertiente epistemológica, sino mostrar el trayecto conceptual que hemos seguido para la aproximación a la comprensión de los procesos en curso de la memoria y su incidencia en la configuración de identidades colectivas. Se trata de una vía entre un abanico de múltiples posibilidades.

Horizonte de comprensión: ámbitos teóricos para abordar la discusión sobre la memoria colectiva

La idea de *horizonte de comprensión* remite a una condición fronteriza indeterminada, cuyos límites se constituyen desde las variaciones del punto de vista de quien investiga. Nos aproximamos así a la distinción señalada por Dilthey entre explicar, objetivo de las ciencias exactas –herencia del positivismo– y comprender, condición de lo entonces evocado como “ciencias del espíritu”, dando pie a una cientificidad que tiende a separarse del campo experimental, pero pondera lo experiencial para conformar ámbitos cognitivos de otra calidad heurística en los que aparecen tanto la fenomenología como la hermenéutica. Nuestra postura reconoce la vigencia de ambas corrientes, por lo que, inicialmente, hemos procedido retomando la idea de *conciencia imaginante* de Sartre; algunos elementos del desarrollo conceptual de Husserl, particularmente los contenidos en sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*; algunas precisiones de la obra de Merleau-Ponty, *La fenomenología de la percepción*, para encarar la lectura de la exhaustiva obra *La me-*

² Que nosotros señalamos en alusión al planteamiento bajtiniano.

moria, la historia, el olvido, de Paul Ricoeur, quien ha producido un texto constitutivo de lo que podría entenderse como un estado de la cuestión de la memoria, haciendo un profuso recorrido sobre distintas concepciones desde la antigüedad hasta la fenomenología; éstas últimas son las que privilegiaremos en el presente texto.

Es importante señalar que nuestra mirada se ciñe al canon que reconoce a Maurice Halbwachs como el iniciador de los estudios sobre memoria colectiva, pero afinándola desde lo que podría entenderse hoy como una antropología de remisión durkhemiana, cuyos aportes dan pie a nuestras propias elaboraciones incorporando una idea que juzgamos fundamental: la memoria colectiva desplegada en y a partir de relatos no es sólo reproducción de recuerdos, emanación ocasional de aparentes olvidos; es ante todo un proceso que desemboca en actos de creación de sentido y de creación de vínculos, contenidos en una situación comunicativa intersubjetiva.

*La aproximación fenomenológica:
temporalidades y territorios de la memoria colectiva*

Reconocer la memoria colectiva como proceso de construcción simbólica, fundada en una conciencia imaginante –según el tratamiento de Sartre (1964)–, es decir, en una conciencia de la no presencia: el pasado fugado, el hecho referido, la vivencia de otros, donde los vínculos intersubjetivos y las ligas al pasado de una comunidad permiten que unos puedan ponerse en el lugar de otros mediante el acto de imaginar, nos lleva a establecer una aproximación fenomenológica del término, y se privilegian, en primera instancia, su caracterización en el tiempo desde la idea básica de que la memoria nos remite al pasado, proviene del pasado.

Husserl aborda la noción de *tiempo*, señalando que se produce una desconexión del tiempo objetivo en dos operaciones que son la vivencia de la percepción del tiempo y la representación del tiempo, así, los juegos del tiempo se relacionan no sólo de manera cronológica natural en la secuencia pasado, presente y futuro, sino en las diversas combinaciones que supone una conciencia del tiempo desplegada en-

tre los recuerdos como aprehensión y las expectativas como intuición, en ambos casos lo que prevalece es una conciencia del sentido de duración de las cosas (2002:26-30). Para nosotros en el ámbito de lo político, como lugar de experiencia de creación colectiva, la memoria es traída al caso bajo coyunturas particulares que inciden en el desarrollo de los ritmos de la resistencia, la reivindicación, el reclamo, la alusión o cualquier otro tipo de acción que nos remite al futuro desde el pasado: en la latencia, en la espera, en el devenir de lo esperado o inesperado. En el otro extremo, en el lugar de las instituciones, de los marcos normativos, aparecen la historia y la tradición. Historia como instauración de un presente perpetuo, fijado historiográficamente, representación del sentido del hecho y tradición: pasado como futuro, permanencia del sentido comunitario que permea las costumbres y los usos del tiempo institucional.

Hemos enfocado nuestra mirada también a la noción de *temporalidad* descrita por Merleau-Ponty:

El tiempo supone una visión, un punto de vista sobre el tiempo, no es pues una sustancia, una corriente que fluye [...] No es el pasado el que empuja al presente ni el presente el que empuja al futuro dentro del ser [...] es el desenvolvimiento de los paisajes para el observador en movimiento (1985:419).

En ese sentido, el sujeto es una entidad en permanente devenir. Por su parte, el acontecimiento se desarrolla en el tiempo; el recuerdo de éste, es decir, la evocación se produce en un pensamiento que nos remite a otro tiempo. La elaboración de relatos conjunta las referencias al pasado; la progresión narrativa –diegética– estructura un particular sentido del tiempo y se desarrolla en un tiempo real (de principio a fin). Ante las muy complejas relaciones y remisiones con el pasado, el presente y el futuro incorporadas a los procesos de la memoria, hemos preferido reflexionar sobre la memoria colectiva en términos de temporalidades, como los efectos del pensar sobre el tiempo y actuar en el tiempo.

La idea de *territorios* se desprende de la intención de producir el correlato con la noción de *temporalidades*, asumiendo la relación

trascendental establecida por Kant entre espacio y tiempo como las formas puras de la intuición sensible (1979:41-57). Kant puntualiza que la intuición del espacio, que es representada como una magnitud infinita dada, es externa, se refiere al afuera de nosotros; en tanto que la intuición de tiempo, es interna ya que no es inherente a los objetos sino al sujeto que los intuye.

Si bien el espacio es una magnitud infinita dada con tres dimensiones, las que interesan para nuestra reflexión son dos para pensar en términos de *la superficie*, donde la memoria se expande colectivamente. La idea de *territorios* nos permite evocar un espacio orientado, una espacialidad cuya extensión se encuentra fragmentada, delimitada por contornos, por fronteras: si el territorio es por definición una porción de tierra que a su vez puede estar configurada por una jurisdicción, a lo que nos remitimos en el caso de la memoria colectiva, lo que aparece es la condición de localidades como integraciones de comunidades de sentido fundacionales de identidades, cuya conformación presupone la emergencia de mecanismos de autorregulación. Esas localidades o territorios de la memoria colectiva nos remiten, a su vez, a su relación incluyente en el mundo, es decir, a ese sistema ulterior de inteligibilidad de donde proviene una señalización referencial de significaciones que configuran el sentido de la dinámica social, la historia, la acción, el estar y el ser individual y colectivo.

Divergencias con la fenomenología de la memoria de Paul Ricoeur

Ricoeur señala, desde su adscripción al asunto de la verdad histórica que lo mantiene anclado al método como voluntad de verdad, la radical diferencia entre memoria e imaginación; insiste en que la memoria nos debe remitir esencialmente a la realidad anterior a través de la cosa recordada, mientras que la imaginación discurre hacia lo fantástico, ficcional, irreal, imposible, utópico.

Para decirlo sin miramientos: no tenemos nada mejor que la memoria para significar que algo tuvo lugar, sucedió, algo que ocurrió antes de que declaremos que nos acordamos de ello [...] el testimonio constituye

la estructura fundamental de transición entre la memoria y la historia (2000:41).

Para nuestro interés sobre la memoria colectiva como condición, donde fluyen los procesos de configuración de identidades y su trayecto potencial hacia la acción colectiva, la imaginación aparece tanto en la adquisición del vínculo solidario que se sobrepone a la radical diferencia con el otro, como en la expresión de lo político en la formulación de que otro mundo es posible; si bien otro mundo es posible aparece como rasgo en el horizonte, su enraizamiento proviene de la conciencia del pasado y la capacidad de imaginar lo distinto.

Ricoeur disertará contra lo que ha dado en nombrar la fenomenología del recuerdo, al señalar que éste pertenece a la memoria en el ámbito de la experiencia real, como condición para la conciencia del mundo, por lo que no hay lugar para la ficcionalización de la experiencia. Nosotros señalamos que el mundo se presenta de manera experiencial parcializada; no es posible acceder a la totalidad de tal concepto, sin embargo, la conciencia del mundo se deriva de procesos de representación donde interviene necesariamente la imaginación que Ricoeur identifica con lo irreal.

La conciencia del mundo no puede ser más que una intuición; en ese sentido, el concepto que utiliza Husserl no es el de *representación* sino *presentificación*, que se deriva de una presentación diferencial que importa el carácter de lo intuitivo al combinar una impresión, la inmediatez del recuerdo en términos de retención y el reconocimiento de lo subsecuente, en tanto expectativa cuya orientación es del orden de la fantasía que para Husserl es en sentido estricto lo no presentado (2002:43-55).

Por su parte, Ricoeur se adscribe a una condición perenne de presentación: un elemento presentado puede asociarse a un recuerdo como la imagen de un rostro que nos remite, nos recuerda al sujeto retratado:

Mientras que la imaginación puede actuar con entidades de ficción, cuando no pinta, pero se aleja de lo real, el recuerdo presenta las cosas del pasado; mientras que lo pintado tiene todavía un pie en la presen-

tación en cuanto presentación indirecta, la ficción y lo fingido se sitúan radicalmente fuera de presentación (2000:41).

La fenomenología del recuerdo que elabora Ricoeur, es divergente de nuestra postura. Nosotros observamos que la memoria colectiva requiere de alguna modalidad para efectivamente ponerse en común; esta modalidad es el hecho mismo de relatar con toda la carga interpretativa –ficcional– que esto conlleva. Nadie puede tener el mismo recuerdo de un mismo hecho, aun si dos o más personas hubieran estado reunidas en el mismo lugar y participado de la misma experiencia, la percepción es la percepción de cada quien. Sin embargo, a través del relato los participantes de la vivencia, o de la escucha, pueden imaginarse unos en los zapatos del otro y construir una memoria común; la imaginación permite entrar en una especie de resonancia de las conciencias.

Ricoeur señala que existe una relación entre memoria como cognición y búsqueda como práctica, de esa unión surge la dimensión histórica, en la que se pondera la fidelidad como ambición veritativa de la memoria. Los usos y abusos de la memoria, a los que se refiere Ricoeur, se inscriben en tres ámbitos: el terapéutico, cuando se actúa sobre la memoria impedida; el práctico, en el que aparece la memoria manipulada, y el ético político, cuando la memoria es convocada abusivamente.

Estas múltiples formas del abuso hacen resaltar la vulnerabilidad fundamental de la memoria, la cual, resulta de la relación entre la ausencia de la cosa recordada y su presencia según el modo de representación. Todos los abusos de la memoria, ponen al descubierto esencialmente el carácter enormemente problemático de esta relación representativa con el pasado (2000:83).

Ricoeur, describe el planteamiento freudiano acerca del trabajo de rememoración contra la compulsión de repetición, para encaminar una crítica a la patología de la memoria colectiva que ha devenido en memoria del trauma y que reconocemos en cierto sentido, pero no podemos adscribirnos a ella ya que, en términos de la experiencia

del dolor, el abuso, la opresión y la tortura social (como lo muestra el desarrollo de los trabajos de memoria colectiva que se adscriben a temas como el Holocausto, el Apartheid, o las dictaduras latinoamericanas del Cono Sur), el principio rector no es la manipulación de la memoria, sino la imposibilidad del olvido. Noción a la que hemos llegado a través de la lectura del texto *Lo inolvidable y lo inesperado* de Jean-Louis Chrétien, quien señala:

Lo inolvidable no define la fuerza indeterminada de mi memoria en calidad de facultad –que conserva sin franquear tal recuerdo de su elección, arbitrariamente–, sino lo propio de aquello que no se deja olvidar, de aquello que, de suyo, y como de antemano, alumbra con una claridad que nada puede apagar o encubrir. Lo inolvidable no podría designar la pura permanencia *de facto* de un recuerdo perpetuamente puesto a nuestra disposición, sino aquello que funda y hace posible dicha permanencia, suponiendo que ésta tenga lugar.

[Lo inolvidable] es aquello que hace gritar al corazón, aquello que lo desgarrar en su interioridad silenciosa hacia el mundo en el que los camaradas ya no están. Lo inolvidable es presencia de la ausencia, permanencia punzante de lo insoportable (2002:97-98).

Si como observadores de los procesos sociales de construcción de la significación no fuéramos capaces de atender la relación de la memoria con los hechos lacerantes provenientes del pasado, y en este caso, con el desarrollo de la historia en la escena política e institucional, nos encontraríamos radicalmente alejados de la condición inherente a la elaboración de la memoria colectiva en su calidad discursiva, es decir, en palabra que se produce como respuesta de algo.

Mucho más próximo a nuestra mirada –aunque en otro sentido– Ricoeur habla de resortes que apoyan las diversas empresas de la manipulación de la memoria y precisa:

En el plano más profundo, el de las mediaciones simbólicas de la acción, la memoria es incorporada a la identidad a través de la función narrativa. Y como la configuración de la trama de los personajes del relato se realiza al mismo tiempo que la de la historia narrada, la configuración narrativa

contribuye a moldear la identidad de los protagonistas de la acción al mismo tiempo que los contornos de la misma acción [...] es más concretamente la función selectiva del relato la que ofrece a la manipulación la ocasión y los medios de una estrategia astuta que consiste de entrada tanto en estrategia de olvido como de rememoración (2000:115).

A propósito de este planteamiento nos interesa destacar dos cuestiones interesantes. La primera es que, efectivamente, la acción constataria se produce en el lenguaje y particularmente en la forma del relatar a partir de un ejercicio selectivo de la memoria establecida por el sujeto enunciatador. Nos parece fundamental recuperar una derivación que alumbra nuestra reflexión en términos metodológicos: los procesos de la memoria se despliegan a partir de un sujeto —o varios— que recuerdan, es decir, nos parece relevante saber quién recuerda, para después dar paso al hecho selectivo de qué es lo que se recuerda, y finalmente analizar cómo se recuerda en términos de su formulación narrativa, adscribiéndonos a la idea de que este acto enunciativo constituido desde un quién, qué y cómo da lugar a una construcción de significación que incide en el ámbito de la configuración de las identidades como proceso simbólico y efecto de la discursividad.

La segunda consideración es que pensamos que entre líneas aparece nuevamente la discusión con la verdad en el eje realidad-imaginación. La crítica de Ricoeur se encamina a preservar la fidelidad como ambición veritativa de la memoria. De la postura de Ricoeur se infiere que la acción narrativa que se produce desde el recordar, por sus elementos ficcionales, siempre quedaría bajo el yugo de la sospecha y al no dejar de considerar la presunción del abuso, desde nuestra perspectiva se produce una tremenda implicación: que la memoria colectiva siempre contendría el elemento de lo falaz y que los marcos de inteligibilidad desplegados en la configuración de identidades nunca podrían dar cuenta de otra verdad.

En nuestra concepción, pensar en el conocimiento y la representación que el sujeto individual o colectivo tiene de sí mismo como consecuencia de un reconocimiento del pasado involucra necesariamente una tensión entre los ámbitos de la historia y los ámbitos de la memoria. De un lado tenemos un conocimiento sistematizado meto-

dológica, historiográficamente, y todas las implicaciones de sujeción institucional que comporta: el establecimiento de las políticas de lo memorable, las formas instituidas de la rememoración, el punto de vista del historiador que puede o no privilegiar el hecho testimonial frente al análisis documental, los criterios amplios o estrechos de validación y verificación del acontecimiento y, desde luego, la fijación del pasado en el discurso historiográfico (Ricoeur, 1997), es decir, la historia como relato; del otro lado, en la memoria se encuentra la relevancia de la huella del recuerdo del hecho en la experiencia del sujeto que recuerda, la puesta en común de los procesos de desentrañamiento del daño, la posibilidad de actuar en términos de resistencia, el establecimiento de los pactos de solidaridad, de resguardo del secreto, pacto del silencio o en su momento el pacto de la revelación y, desde luego, las particulares formas de configuración de la discursividad de la memoria, que cristaliza en la producción de relatos colectivos, donde se constituye la identidad grupal. Independientemente si la temática remite a estados de opresión o a momentos de la experiencia en condiciones de estabilidad social; en todos los casos la memoria de sí, es memoria del mundo y propiciadora de la cohesión social.

La tradición sociológica y su derivación en la antropología

La relación memoria-identidad está prefigurada por Durkheim quien desarrolla una sociología enmarcada en los conceptos científicistas de su época (transición del siglo XIX al XX), explicitándose en la creación de un vocabulario descriptivo que traza los ejes de relevancia para la observación, problematización y análisis de la dinámica contenida en los procesos de la evolución social. *Les règles de la méthode sociologique* refleja el espíritu de un acontecer reflexivo heredado a subsecuentes generaciones. La búsqueda de los principios que ordenan y explican el devenir de las formas de organización, regulación o acción social no pueden abstraerse del horizonte del quehacer filosófico y los propios conceptos de la sociología responden a una filosofía en renovación que busca entender desde sus propios hitos –la fenomenología– el problema cardinal de la conciencia.

En ese contexto, Durkheim desarrollará un análisis sobre la conciencia colectiva; Jean Divignaud, en su prefacio a la segunda edición de *La memoria colectiva*, de Maurice Halbwachs, señala:

Los contemporáneos retenían de la sugerencia de Durkheim la idea somera de una relación mecánica entre las clasificaciones mentales y las clasificaciones sociales, cuando se trataba de una correlación dialéctica entre el dinamismo creador de los conjuntos humanos –su “efervescencia”– y la organización de representaciones sencillas sobre el cosmos o el entorno inerte en la sociedad estudiada.

Seguramente, los términos de Durkheim se prestaban a la ilusión. Él mismo durante toda su vida intelectual, fue víctima de un vocabulario que todos sus contemporáneos (incluido Bergson) empleaban también (2004:8).

A este respecto, y en la ruta de sus propios intereses, en 1918, al siguiente año de la desaparición de Durkheim, Halbwachs se lanza a la defensa del maestro en la *Revue Philosophique* en el artículo titulado “La doctrine d’Émile Durkheim”:

La conciencia colectiva es una realidad espiritual, en absoluto mecanicista y resultado de lo que la ciencia nueva [la sociología] hizo al revelarla poco a poco y mucho más rica y profunda que todas las otras, que dependerían y se alimentarían de ésta. Su acción y sus alcances transitan en efecto dentro de todas las regiones de la conciencia de cada hombre; su influencia sobre el alma, su medida en las facultades superiores, que son los modos del pensamiento social, al ejercerse sobre la vida sensible (1918, la traducción es nuestra).³

³ “La conscience collective est une réalité spirituelle, rien mécaniciste et le résultat de la science nouvelle fut de la révéler peut à peut et beaucoup plus riche que profonde que toutes les autres, puisque celles-ci en dépendaient et s’y alimentaient. Son action, ses prolongements se suivent en effet dans toutes les régions de la conscience de chaque homme; son influence sur l’âme, sa mesure à celle que les facultés supérieures qui sont les modes de la pensée sociale, excersant sur la vie sensitive.”

Como se observa, Halbwachs aduce a la impronta fenomenológica en el planteamiento durkhemiano. En su análisis posterior sobre la memoria colectiva intentará –de la mano de Bergson– caracterizar la relación entre la conciencia colectiva producida como una inteligibilidad remitida a la memoria y el tiempo, un tiempo intrínsecamente relativo, un tiempo social, que se desprende de la linealidad histórica al referirse a la evocación de recuerdos personales integrados en la experiencia social, la percepción de las condiciones inteligibles de la actualidad y, como una consecuencia implícita, la prefiguración del acontecimiento.

El trabajo realizado por Halbwachs sobre memoria colectiva presenta su propio desarrollo. Existe una evolución que cristaliza en su obra póstuma, *La memoria colectiva*, editada hasta 1950; 25 años antes, en *Les cadres sociaux de la mémoire*, sienta las bases de su reflexión en el orden de la sociología. “El autor demuestra aquí que es imposible concebir el problema del recuerdo y de la localización de recuerdos, si no se toman como punto de aplicación los marcos sociales reales que sirven de puntos de referencia para esta reconstrucción que denominamos memoria” (2004:8). Esos marcos sociales, han quedado contenidos en la noción de conciencia colectiva, como el efecto social que se subsume en las creencias y sentimientos de los individuos con rasgos sociales compartidos generadores de las identidades grupales y que interviene en la consolidación de los marcos normativos tácitos en cada comunidad.

Halbwachs establece una fenomenología de la memoria grupal. En el grupo y a partir del grupo se observa el proceso de rememoración de los sujetos individuales o colectivos. Derivado de lo anterior, la escisión grupal es la principal causa de la pérdida de la memoria colectiva y el consecuente dislocamiento de las identidades.

Los recuerdos de la infancia que son apenas una inserción de la conciencia en proceso de desarrollo se construyen como una base cognitiva del mundo. En lo que se refiere a la experiencia de lo colectivo, la memoria se produce en el juego de oposiciones entre recuerdos del sujeto en estados de soledad y estados en compañía. En ese sentido, los recuerdos que se desarrollarán más tarde, harán que la infancia se reconstruya con mayor adhesión a la experiencia indi-

vidual (construcción egocéntrica), y la memoria sobre la experiencia de la vida adulta, con mayor adhesión a la conciencia de lo colectivo.

Nosotros consideramos que la experiencia como condición de la construcción de la subjetividad se despliega como tal primordialmente en relación con los procesos de interacción social. Si bien la interacción familiar es la base del desarrollo cognitivo de los sujetos —es en ámbito familiar donde se adquiere el lenguaje—, en su salida al mundo, básicamente a través de la institución escolar, el niño comienza a comprenderse, a definir paulatinamente su identidad y a tomar conciencia del otro. Cada vez con mayor nitidez, los procesos de encuentro e interacción serán constitutivos de la memoria; por ello es posible pensar en una formación dialéctica en la relación memoria-identidad. Si bien la memoria se produce en la reconstrucción de la experiencia identitaria del sujeto, la identidad resulta del autorreconocimiento de pertenencia a un grupo en la experiencia rememorada.

Un recuerdo puede construirse desde corrientes de pensamiento colectivo divergentes:

[...] el recuerdo individual [aparece] como límite de las interferencias colectivas [...] Si la memoria colectiva obtiene su fuerza y duración al apoyarse en un conjunto de hombres, son los individuos los que recuerdan como miembros de un grupo [...] cada memoria individual es un punto de vista sobre la memoria colectiva (Halbwachs, 2004:50).

Así, la memoria individual se nutre de lo colectivo y la memoria colectiva puede ser expresada en lo individual.

En lo que se refiere a la relación entre memoria colectiva y memoria histórica, Halbwachs señala que cada quien es portador de un bagaje de recuerdos históricos que se puede aumentar conversando o leyendo; se trata de una memoria copiada, no propia. El autor nos indica que es posible distinguir entre dos memorias: una interna, personal, autobiográfica —la otra externa, social, histórica (esta memoria envuelve a la memoria autobiográfica, pero no se confunde con ella). Nosotros diferimos levemente. En el caso de la memoria del testigo presencial de un hecho de relevancia histórica (como es el

caso de las víctimas de los regímenes totalitarios), existirá una conciencia que incorpora el recuerdo del ámbito externo (interiorización de la exterioridad, en términos hermenéuticos) y narrativamente externará la valoración del suceso presenciado (exteriorización de la interioridad); a nivel del relato, la memoria autobiográfica apelará a la memoria histórica.

Halbwachs, en el apartado “El vínculo vivo de las generaciones”, plantea que a partir de los relatos uno imagina aquellos acontecimientos que se produjeron antes de nuestro nacimiento, configurándose la imagen del mundo al que uno llegó, por ejemplo en las conversaciones entre niños y abuelos:

No sólo son los hechos, sino también las formas de ser y de pensar de antaño, lo que se fija en su memoria [...] Los marcos colectivos de la memoria no se reducen a fechas, nombres y fórmulas, representan corrientes de pensamiento y experiencia en las que sólo encontramos nuestro pasado porque ha sido atravesado por ellas [...] la historia no es todo el pasado, pero tampoco lo que queda del pasado; junto a la historia escrita hay una historia vivida que se perpetua y renueva a través del tiempo y en la que se pueden encontrar muchas corrientes antiguas que aparentemente habían desaparecido (2004:66).

Halbwachs se refiere a los elementos constitutivos del relato familiar, el ámbito de nuestro interés. El tiempo de la memoria se extiende, como tiempo real en la duración del individuo, el grupo o las colectividades. “La memoria colectiva se remonta en el pasado, hasta un límite determinado, más o menos alejado según se trate de un grupo u otro” (2004:108). Tal es el caso del espectro de la memoria en relación con la edad de los miembros de una familia.

En ese sentido, es importante destacar que el concepto de *duración*, se encuentra estrechamente ligado a la idea de vida institucional, que se desarrolla desde la emergencia de particulares marcos normativos que inciden en la regulación de las colectividades hasta su disolución, pasando por sucesivas transformaciones. La idea de estabilidad institucional, no puede suponerse como inmovilidad de las instituciones; la estabilidad se construye sobre una movilidad contro-

lada. Por otra parte, resulta fundamental pensar la duración –la conservación de la vida institucional– como el despliegue de una serie de estrategias de la memoria que inciden justamente a nivel identitario, tienen que ver también con una serie de acciones donde se refrenda su particularidad: el ejercicio jurídico, la influencia económica, la inculcación de una fe, etcétera.

En la última parte de su trabajo, Halbwachs, sustrae la mirada sociológica y versa más sobre una descripción histórica y pragmática. La filiación durkemiana que conllevaría a la emergencia y operación institucional no fueron ampliamente desarrolladas allí, por ello, hemos incorporado otras miradas, desde una antropología social, que nos ha permitido pensar básicamente en la creación de vínculos, se despliegan en condiciones diferenciales en los marcos de la memoria, pero ahora desde una aproximación a la conformación institucional.

Las instituciones responden a las necesidades de conservación de los grupos reunidos en diversas comunidades a partir de necesidades compartidas y la persecución de un bien común. Solidaridad y cooperación por oposición al rechazo y la desconfianza⁴ aparecen en la base de creación de lo colectivo (Douglas, 1987). En esa finalidad constitutiva, las instituciones recrean los marcos regulativos para su propia permanencia, si entendemos que ésta sólo persistirá en la medida en que la colectividad adopte la base normativa instituida. La sociedad es una formación dinámica de formaciones instituidas.

Son múltiples y diversas las formas de cohesión y control impuestas por el orden institucional, pero todas ellas recaen en el reconocimiento colectivo para legitimar su existencia. La mayor parte de las instituciones producen ámbitos de prescripciones y prohibiciones implícitos en su propia conformación y también en su esfera de incidencia simbólica; la adopción singular del imperativo de la norma y su reconocimiento son promovidos por el deseo de aceptación y pertenencia de los sujetos en determinada formación grupal o ante

⁴ “Writing about cooperation and solidarity, means writing at the same time about rejection and mistrust. Solidarity involves individuals being ready to suffer on behalf of the larger group of their expecting other individual members to do as much for them” (Douglas, 1987) La cita nos remite a que no hay solidaridad sin sacrificio, ni vínculo colectivo sin confianza.

determinada designación identitaria, es decir, del principio vinculatorio generado a partir de actitudes y creencias como rasgos comunes, pero sobre todo como voluntad de coexistencia.

Nos interesa plantear la relación entre la memoria y la emergencia de patrones simbólicos –patrones de autoridad– que promueven la aparición de identidades colectivas, es decir, su relevancia en los procesos que posibilitan la identificación de unos sujetos con otros, lo que nos llevaría a pensar en el encuentro de unas experiencias singulares con otras.

La experiencia singular construye incesantemente la memoria y preserva con ello su capacidad de interferencia en el dominio de los vínculos colectivos, la memoria se muestra como una construcción discordante pero conjugada, entreverada en la materia figurativa de las experiencias colectivas; engendra ese sustrato al mismo tiempo duradero y cambiante de las significaciones colectivas que modelan los hábitos, los vínculos y los horizontes de la acción colectiva (Mier, 2006:81-82).

La memoria es al mismo tiempo anclaje y liberación del orden institucional, anclaje, porque reafirma el vínculo de los sujetos que se expresa en el ámbito simbólico como modalidad de identificación; liberación porque preserva la condición de singularidad aun en su inmersión colectiva. Entre memoria e institución no existe preeminencia: la memoria interviene como ordenadora de lo social y, a su vez, la vida institucional es ordenadora de la memoria al establecer patrones y políticas de preservación. La memoria individual o colectiva se encuentra socialmente estructurada, en su transmisión a través del lenguaje y en la designación de lo memorable, a través de la selectividad de lo que debe ser resguardado, perpetuado en la memoria y los mecanismos simbólicos de rememoración instituidos.

Jean Duvignaud aborda lateralmente el asunto de la memoria mediante la problematización del olvido, que reaparece ante la destrucción de los símbolos. El caso donde explicita su posición es en la recuperación del estudio de Le Bras, *Sur l'histoire des croix rurales*, multiplicidad de cruces de diversos materiales implantadas en la

campiña portadoras de múltiples simbologías de referencia histórica: “Cruces que recuerdan a algún acontecimiento hundido hace ya mucho tiempo en el olvido común [...]” (1997:59).

Así como las cruces fueron implantadas en su remisión cristiana para refrendar un suceso ejemplar, también su destrucción quiso ser ejemplar para las comunidades iconoclastas protestantes, revolucionarias o positivistas:

Por sí mismas y aunque fueran mitológicas o ideológicas, esas motivaciones iconoclastas nos enseñan algo: la destrucción de las cruces se opone a una memoria colectiva que frena el desarrollo de otra historia; su restauración esboza la restitución de una memoria colectiva. No sólo es algo contra la magia y la superstición, sino contra la visión del mundo de la que el cristianismo es apenas un aspecto (Duvignaud, 1997:65).

La lectura que nosotros hacemos de lo anterior es que la intencionalidad del símbolo desborda el símbolo. El símbolo obedece a una estrategia de recordación, rememoración de lo extinto, su intención se sitúa en la concepción del mundo, en las ideas del momento, en un sistema de creencias. El objeto implantado ha quedado ahí, para perpetuarse con su fijeza, ante el paso del tiempo y ante la movilidad del caminante de diversos tiempos. La tradición pretende asentarse como piedra, surge como efecto del estancamiento y produce el efecto de la estabilidad. “Las sociedades se conservan, así lo mismo que las instituciones, mediante la transmisión iniciática o pedagógica de esas actitudes, esos comportamientos, esos ademanes y esas creencias, reconstruidos de generación en generación, y desde los de mayor edad hasta los más jóvenes” (Duvignaud, 1997:67).

La familia es una institución y como ya habíamos visto en Halbwachs, los abuelos se acercan a los nietos, para relatarles historias del pasado, para mostrarles el uso de los utensilios, para explicarles lo referente a los conocimientos básicos que les servirán de orientación en el mundo, para ejemplificarles cómo se hacen las cosas. Su participación es simultáneamente iniciática y pedagógica. Los abuelos centrarán su tarea en la reproducción de reglas y castigos, por ejemplo, a través de los juegos.

La participación pedagógica-iniciática de los abuelos equivale a la implantación de símbolos múltiples de unidad, respeto, integración, confianza, solidaridad, que aparecen en el lenguaje y en las acciones, dando lugar a la experiencia institucional de lo familiar como ámbito identitario y por extrapolación, a lo social como espacio abierto a otras integraciones. El vínculo familiar es apenas el estadio prístino del vínculo solidario como identificación con el otro: aquel simultáneamente igual a uno y radicalmente distinto.

Duvignaud va más allá y plantea la otra cara de la moneda al aducir que si bien existe esa necesidad de identidad colectiva, de no rendirse al olvido, dicha preservación se enfrenta a procesos generacionales de olvidos generalizados en las dinámicas de destrucción por toda clase de catástrofes, epidemias o violencias:

La decadencia de las sociedades está inscrita en la vida colectiva, por la misma razón que las instituciones y el dinamismo capaz de inventar nuevas formas de relaciones humanas. Lo que equivale a decir que el símbolo ya no aparece como instrumento de una tranquilizante conservación de la memoria colectiva (1997:73).

Nosotros pensamos que el símbolo como *cosa* puede vaciarse, llenarse o virar paulatinamente de sentido, pero lo simbólico, aquello no tangible pero existente, se constituye en el lenguaje, en el acto designativo, quehacer instituyente, papel de la palabra en tanto suma de valoraciones fundantes de la discursividad, cuyo despliegue conlleva una remisión a la memoria; el hecho de que toda palabra esté preñada de respuesta (Bajtín, 1982), tácitamente nos indica su relación con un decir *-hacer* (Austin, 1990)– previo, en el pasado.

Interpretación de lo social y hermenéutica de la memoria identitaria

No es la teoría la que configura la realidad, es la realidad, observada desde la abstracción del pensamiento reflexivo, la que promueve la creación de conceptos que interpretan, aluden y describen múltiples

momentos significativos del acontecer social. El reconocimiento de la trama de relaciones imbricadas en los actos de la memoria colectiva, como lugar de cristalización y de reconfiguración de identidades subjetivas, requiere descender de la esfera fenomenológica y de los saberes socioantropológicos al nivel de las prácticas cotidianas de la interacción subjetiva, a fin de establecer la ruta de acceso a una interpretación que clarifique un proceso ceñido en sí mismo por múltiples recurrencias interpretativas. En este sentido, creemos pertinente aludir a una hermenéutica de la memoria, no sólo como categoría analítica, sino como formalización empírica mediante la cual los sujetos en reunión establecen sus relaciones con el pasado y constituyen vínculos de inteligibilidad colectivos.

El encuadre desde la microsociología: alternativas desde el planteamiento de Schütz y la mirada de Goffman

Nuestra aproximación a la relación memoria-identidad es resultado de un proceso de investigación realizado por acercamientos sucesivos, que migran de la abstracción teórica a un encuadre empírico: los relatos de familia, en cuyo análisis han podido precisarse ciertas particularidades de un fenómeno deductivamente acotado.

La alternativa teórico-metodológica para aproximarnos a las situaciones cotidianas en que la memoria puesta en juego en los relatos es condición de aparición o fortalecimiento de las identidades grupales, sin desplazarnos de los planteamientos de la fenomenología ni de la tradición sociológica, la encontramos en Alfred Schütz quien elabora una reflexión heredera de la fenomenología –es conocida su adhesión husserliana–, pero en el ámbito de la microsociología; es decir, en el terreno de la intersubjetividad producida en las relaciones cara a cara.

Su teoría de la acción, permite encarar un aspecto subyacente en la discursividad de la memoria: su transmisión a través de relatos que son “palabras puestas en acto”, modalidades enunciativas valoradas e intencionadas y en ese sentido, resulta imprescindible pensar la condición de la acción en relación con la intención o los motivos del actuar.

En Schütz la motivación del actuar se explica desde una relación de temporalidad, distinguiendo entre los motivos *para*, que se proyectan en el futuro y los motivos *porque*, cuya relevancia está en el pasado (2003:17-28). El motivo *para*, plantea directamente un objetivo, es en sí mismo un propósito de la acción –la acción misma es un medio–; mientras que el motivo *porque*, determina una causa o razón que generalmente se vincula con la explicación que da el actor sobre su propio proceder.

Si observamos forma y contenidos de los relatos de la memoria como actos de enunciación, éstos suelen presentar alguna particular inclinación sobre la explicitación de los motivos *porque*, es decir, de las razones con las que el narrador justifica su actuar en el pasado; pero los motivos *para* no son de menor importancia, ya que la enunciación suele contener fórmulas como “yo te lo digo para...”, “para que veas”, “para que sepas”, “para que no se te olvide”, etcétera, sin soslayar motivos *para* y *porque* expresados tácitamente, o incluso estratégicamente silenciados.

El actor aludido en los relatos –sujeto del enunciado–, ha actuado con los otros, para los otros, motivado por los otros, pero también lo ha hecho de manera directa el sujeto enunciador en el acto de relatar que sucede rutinariamente en las conversaciones; de manera directa el narrador responde a la interpelación “Cuéntame”. Contar, relatar, es siempre dar respuesta o provocar una respuesta. Una respuesta es el motivo *para* de una pregunta y una pregunta es el motivo *porque* de una respuesta. Así se configuran los motivos tanto de *uno*, destinatario, como del *otro*, destinatario, produciéndose un sentido de acción colectiva entre dos o más sujetos.

En “Las dimensiones del mundo social”, Schütz nos presenta dos aportaciones muy importantes: 1) la dimensión de la intersubjetividad que se construye a partir del encuentro –evidencia directa– o del supuesto de la existencia del otro, y 2) de una manera más precisa, la situación cara a cara. Es necesario enfatizar que la realidad intersubjetiva no es homogénea. En las rutinas de la vida cotidiana no interpretamos las acciones del otro –un semejante, lo nombra Schütz– a través de reglas científicas ni cánones académicos, sino en la experiencia como actitud natural de la vida cotidiana y del sentido común.

El mundo social es inmensamente más extenso que el mundo al alcance; la realidad social no es experimentada más que a partir de experiencias fragmentarias que se suscitan en primer lugar con los semejantes, aquellos que se localizan en nuestro entorno directo de manera permanente, que actúan con uno y sobre los que uno también puede actuar; de manera un poco más extendida, con nuestros contemporáneos a quienes se puede reconocer a través de los muchos mecanismos de referencialidad, que hoy en día incluyen el mundo de las comunicaciones y las nuevas tecnologías.

Más allá del mundo de los contemporáneos y los semejantes, con su carácter más o menos vívido e inmediato, hay regiones de la realidad social que no son actual ni potencialmente accesibles a la experiencia directa. Ellas trascienden no sólo mi situación actual, sino también mi vida. Existe el mundo de mis predecesores o sea, el mundo de Otros, de quienes puedo tener conocimientos y cuyas acciones pueden influir en mi vida, pero sobre los que no puedo actuar de ninguna manera. Y existe el mundo de mis sucesores, es decir, un mundo de Otros, de quienes sólo tengo un conocimiento vago e inadecuado, pero sobre los que puedo ejercer alguna influencia mediante mis acciones (Schütz, 2003:34).

Esas dimensiones del mundo social son las que están contenidas, desplegadas, aludidas, en la memoria. Rememorar significa poner en juego distintos tiempos de referencialidad sobre distintas generaciones que han convivido de manera yuxtapuesta a la nuestra, extendiendo esta convivencia a la experiencia de algunos semejantes mayores que nos refieren su experiencia en común. Los relatos desde la memoria se refieren a personas que pueden haberse distanciado de la condición de semejante, configurándose como contemporáneos, e incluso, predecesores de quien relata y de quien escucha. Las anécdotas de los padres y abuelos se basan en la recuperación de una conciencia acerca de otros que formaron parte de su paisaje; hijos y nietos acaban por identificarlos, reconociendo a aquellos compañeros de escuela, aquellos amigos o parientes lejanos que alguna vez interactuaron con sus padres o abuelos en situación de semejanza, o que gozaron del reconocimiento como parte de esa contemporaneidad.

La situación cara a cara se produce entre dos semejantes emplazados en un sector común de tiempo y espacio. El tiempo marca la simultaneidad de dos corrientes de conciencia; en el espacio el cuerpo de cada quien aparece frente al otro como un campo de expresiones unificado, prestando atención consciente a un semejante. Ese hecho es nombrado por Schütz: *orientación tú*. Se trata de otro que es un *sí mismo en sí*, localizado delante de *mí mismo*, que puede ser consciente o no de mí. Cuando la conciencia de uno mismo en otro y de otro mismo en uno es recíproca, se funda la relación *nosotros*. Esta relación es la que sustenta la condición de coparticipación y en ese sentido, es precisamente ésta la que se establece entre el relator y su escucha como medio fundacional de la construcción identitaria.

También en el ámbito de la microsociología, las aportaciones de Goffman, alumbran aspectos nodales para el análisis de las situaciones de interacción en las que se produce la transmisión de relatos y desde donde son observables las marcas de un orden social emergente:

En primera instancia se puede decir que hay orden social, cuando la actividad distinta de diferentes actores se integra en un todo coherente, permitiendo el desarrollo consciente o inconsciente de ciertos fines o funciones globales [...] en el caso de la interacción conversacional, los actos que se integran en un todo coherente son actos de comunicación, o mensajes [...] el criterio de orden social es aplicable, sin modificación ni elaboración, al caso de la interacción conversacional (Goffman, 1991:92).

En su propio curso, una situación de interacción conversacional es capaz de revelarnos las formas del orden social, la configuración de un ámbito de expectativas comunes donde los involucrados establecen particulares formas de autorregulación, determinantes de su comportamiento en términos grupales, colectivos; un ámbito propicio para la integración de la experiencia conjunta como un todo coherente cuya finalidad incide en la constitución o fortalecimiento del vínculo identitario, desde la puesta en común de los relatos como evocaciones de la memoria.

Los individuos en presencia de otros, se encuentran en una posición ideal para compartir un mismo foco de atención, percibir que lo comparten y percibir esta percepción. Esto en combinación con su capacidad para ajustar sus cursos de acción física y ajustar sus reacciones a indicaciones similares de los demás, constituye la precondition para algo crucial; la coordinación continua e intrínseca de la acción. (Goffman, 1991:92).

Si como lo hemos precisado, con base en los aportes de Halbwachs, la memoria colectiva presupone la percepción de un presente –entendido desde la remisión al pasado– común al grupo, la acción resultante de la situación comunicativa informal, familiar como la charla de sobremesa, redundante en el despliegue de relatos que además de su referencialidad, producen la visibilización de los vínculos, es decir, la conciencia de identidad producida desde la intersubjetividad.

Cada participante se enfrenta a una situación social equipado con una biografía ya preestablecida de encuentros previos con los demás –o al menos con otros parecidos– y con una gama de suposiciones culturales que cree compartidas [...] en el mismo núcleo de la vida interactiva está nuestra relación cognitiva con quienes están delante de nosotros, relación sin la que nuestra actividad conductual y verbal no podría organizarse significativamente. Aunque esta relación cognitiva pueda modificarse durante el contacto social –y de hecho lo haga–, es extra-situacional en sí misma y consiste en la información que dos personas tienen sobre la información que tiene la otra sobre el mundo, y la información que tienen (o no) sobre la posesión de dicha información (Goffman, 1991:178).

En los procesos de configuración del vínculo identitario no sólo interviene la memoria expuesta a través de relatos, sino en la experiencia misma de la interacción, sin embargo, toda experiencia de sentido como constructo compartido, comporta la referencialidad al mundo como aportación de cada integrante del encuentro y es por ello que nos ha interesado precisar que la relación memoria-identidad no responde exclusivamente a condiciones traumáticas, sino al efecto mismo de estar reunidos en cualquier término –opresión, resisten-

cia, libertad, sujeción o reformulación normativa— que presupone el acontecer cotidiano, donde permanentemente se producen ámbitos de inteligibilidad compartida resultantes de una serie de relaciones interpretativas *in situ*.

La condición epistemológica intrínseca a la memoria colectiva y la configuración de identidades: el acto interpretativo

La memoria, anclaje de identidad intersubjetiva, se remite a periodos específicos, puede aludir a hechos concretos, perfectamente historizables, pero en un sentido más amplio a lo que alude es a interpretaciones diferenciales del mundo, interpretaciones diversas que pueden incluso divergir o yuxtaponerse, según el punto de vista de los sujetos desde su particular experiencia. El relato desde la memoria es un acto mediado por una doble intención: la intención interpretativa del pasado y la intención enunciativa, ambas producidas por el mismo sujeto narrador, dirigiéndose al escucha, es decir, a un segundo intérprete.

Nuestro trabajo de investigación sobre a la recuperación de la experiencia producida en el despliegue de relatos desde las memorias no es otra cosa que un trabajo de interpretación sobre un andamiaje teórico que, como hemos presentado, incorpora diversas miradas, diálogos y debates a fin de establecer un encuadre conceptual pertinente para la conformación de criterios de relevancia supeditados a un orden metodológicamente diseñado para dar cuenta de un universo empírico: el que subyace en categorías que alumbran las condiciones de quién recuerda, qué recuerda y cómo recuerda en una situación conversacional, donde quien recuerda procede narrativamente en una reconstrucción de su calidad subjetiva, materia de interpretación de sus escuchas; el qué y el cómo, es decir, el contenido y la forma del relato, promueven la génesis o la consolidación del vínculo solidario, como resultado del acto interpretativo realizado por los participantes en la experiencia del encuentro conversacional: una experiencia no sólo narrativa con una carga ficcional, sino vivencial, verificable en sí misma.

Lo anterior nos lleva a precisar que el trabajo analítico sobre un objeto empírico donde se juega la relación memoria-identidad se despliega, necesariamente, a la luz de una actitud hermenéutica para *comprender* el fenómeno. En ese sentido, como ya expusimos al inicio del presente texto, nos adscribimos a la tradición inaugurada por Dilthey quien vio en la hermenéutica una forma de comprensión de todas las disciplinas humanas cuyas expresiones pueden llevarnos a interpretar la vida interior del hombre en sus gestos, acciones, historias, leyes, obras de arte o literatura (Palmer, 1969:98), es decir, en toda construcción social de significación.

Dilthey se centra en un punto de particular relevancia para nosotros: la historicidad de la experiencia humana remite a la validación objetiva del pasado desde donde se produce la interpretación de la vida interior de los sujetos. Las dinámicas de la vida interior del hombre son temas de la cognición, el sentir y el deseo y no pueden estar sujetas a las normas de la causalidad ni a la rigidez positivista que versa sobre el *mecanicismo cuantificador* del pensamiento —herencia de la voluntad de explicar—. En ese sentido su planteamiento más que remitirnos a las bases de un método historiográfico, nos aproxima al ámbito donde pasado y mundo interior del sujeto se conjuntan en la memoria. Interpretar esta relación supone una puesta en común de la experiencia a través del lenguaje y una simultaneidad de interpretaciones: la del sujeto que alude a su experiencia, en el relato y la del escucha; pero, reiteramos, ambos interpretan la experiencia *in situ*, es decir, interpretan el momento, la ocasión constituida por una comprensión del aquí-ahora. En ese sentido, no sólo hablamos de la interpretación de la experiencia como remisión al pasado, sino al acto interpretativo que versa sobre la propia situación de interacción: se interpretan los gestos, las risas, los silencios, las digresiones temáticas, las interrupciones y todas las acciones colectivas o individuales, responderán a esa interpretación como creación colectiva de sentido.

La fórmula hermenéutica de Dilthey se construye en la progresión experiencia-expresión-comprensión; y le otorga un particular énfasis al contexto *situacional*, porque el sentido como valoración de la experiencia se produce en la recolección de lo pasado y la anticipación

del futuro, conformando una unidad estructural de presentificación como afirmación de la experiencia: entendemos nuestro presente en el horizonte del pasado y del futuro dentro del flujo y ordenamiento de la propia e incesante experiencia interpretativa *desde, con y para* los otros.

La memoria colectiva como lugar fundacional de nuevos vínculos, como voluntad explicativa del pasado, acción política y mecanismo institucional de estabilización sólo existe como puesta en común mediante el acto narrativo —en cualquiera de sus modalidades (literatura, fotografía, filme), en nuestro caso, en la interacción conversacional cara a cara—. En ese sentido, la interacción subjetiva que presupone la interiorización de la experiencia del mundo social y la subsecuente externalización del mundo interior de los sujetos es un ejercicio permanente de interpretaciones donde la relación memoria-identidad se constituye con base en el código de la construcción social de la significación. En la memoria nos reconstruimos, en su relato nos reconocemos, y la experiencia de la generación del vínculo identitario abre nuevamente paso a la latencia del recordar en el sujeto individual o colectivo.

Bibliografía

- Austin, John (1990), *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona.
- Bajtín, Mijaíl (1982), *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI, México.
- Barthes, Roland (1987), *El susurro del lenguaje*, Paidós, Barcelona.
- Chrétien, Jean-Louis (2002), *Lo inolvidable y lo inesperado*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Douglas, Mary (1987), *How institutions think*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- Duvignaud, Jean (1997), *El sacrificio inútil*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Goffman, Irving (1991), *Los momentos y sus hombres*, Paidós, Barcelona.
- Halbwachs, Maurice (1918), “La doctrine d’Émile Durkheim”, *Revue Philosophique*, pp. 353-411. Disponible en [[http:// laurent, muccheli.free.fr/mmemoire.htm](http://laurent.muccheli.free.fr/mmemoire.htm)].

- Halbwachs, Maurice (1925), *Les cadres sociaux de la mémoire*. Disponible en [<http://laurent.muccheli.free.fr/memoire.htm>].
- _____ (2004), *La memoria colectiva*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza.
- Husserl, Edmund (2002), *Lecciones de fenomenología de la conciencia del tiempo*, Trotta, Madrid.
- Kant, Emmanuel (1979), *Crítica de la razón pura*, Porrúa, México.
- Merleau-Ponty, Maurice (1985), *Fenomenología de la percepción*, Planeta, México.
- Mier, Raymundo (2006), “Segmentación social y creación normativa: surgimiento e historicidad de los sujetos políticos”, *Versión, estudios de comunicación y política. Comunicación, política y cultura: vínculos problemáticos*, núm. 17, UAM-Xochimilco, México, pp. 79-105.
- Palmer, Richard (1969), *Hermeneutics*, Northwestern University Press, Evanston.
- Ricoeur, Paul (1997), *Historia y Narratividad*, Paidós, Barcelona.
- _____ (2000), *La memoria, la historia, el olvido*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Sartre, Jean-Paul (1964), *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*, Lozada, Buenos Aires.
- Schütz, Alfred (2003), *Estudios sobre teoría social, Escritos II*, Amorrortu, Buenos Aires.

Recibido el 12 de enero de 2012.

Aprobado el 30 de mayo de 2012.