

# Memoria y narración: urdimbre de las identidades colectivas\*

Pablo Felipe Gómez-Montañez\*\*, Freddy Leonardo Reyes Albarracín\*\*\*

Recibido: 22 de septiembre de 2011  
Revisado: 10 de octubre de 2011  
Aprobado: 24 de noviembre de 2011

## RESUMEN

El presente artículo, producto de las discusiones que viene adelantando el Grupo de Memoria de la División de Ciencias Sociales de la Universidad Santo Tomás, tendientes a consolidar una línea medular de investigación, reflexiona sobre las múltiples posibilidades investigativas que se configuran en la relación *memoria* y *narrativa*, dado que son categorías analíticas y sociales a través de las cuales se cimientan las identidades colectivas. Sin desconocer la importancia que *memoria* y *narrativa* tienen para un país inmerso en complejas dinámicas de amnesia colectiva, el documento también llama la atención respecto a definir otros objetos de estudio no necesariamente ligados a las narrativas del dolor que subyacen a las múltiples y yuxtapuestas violencias que emergen de la confrontación armada. De este modo, se invita a contemplar otras manifestaciones y experiencias narrativas que sustentan lo societal, posibilitando pensar en líneas de trabajo que marquen distancia y diferencia respecto a lo que abordan otros centros y grupos de investigación en Colombia, que también estudian el tema de la memoria.

## Palabras clave

memoria, narración, identidades colectivas, tradición, comunicación

\* Artículo de reflexión.

\*\* Candidato a Doctor en Antropología Social, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Magíster en Antropología Social de la misma institución. Comunicador Social de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia. En la actualidad trabaja como docente del énfasis de comunicación y educación y de comunicación y conflicto de la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Santo Tomás y hace parte del Grupo de Investigación sobre Memoria. También hace parte del Comité de Estudios sobre la Violencia, la Subjetividad y la Cultura, y su trabajo doctoral relaciona los temas de memoria y conflicto étnico en el caso de la etnia muisca en Colombia. Correo electrónico: pablogomez@usantotomas.edu.co

\*\*\* Candidato a Doctor en Ciencias Sociales del Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES) de Buenos Aires, Argentina. Magíster en Literatura de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia. Comunicador Social de la Fundación Universidad Central. En la actualidad trabaja como docente del énfasis de comunicación y educación de la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Santo Tomás y forma parte del Grupo de Investigación sobre Memoria. También hace parte del Comité de Estudios sobre la Violencia, la Subjetividad y la Cultura, y su trabajo doctoral relaciona los temas de memoria, ley y violencia en el Cauca, Colombia. Correo electrónico: freddyreyes@usantotomas.edu.co

# Memory and narrative: Tissue of collective identities

*Pablo Felipe Gómez-Montañez, Freddy Leonardo Reyes Albarracín*

## ABSTRACT

This article –product of discussions made into the Group of Memory of the Social Science Division of Universidad Santo Tomás, bases to consolidate a main line of research–, reflects about the multiple investigative possibilities which are formed in the relationship *memory* and *narrative*, for that they are analytical and social categories through which the collective identities are founded. Based on the importance of *memory* and *narrative* in a nation immersed in complex dynamics of collective amnesia, the document try to define other objects of study that are not necessary linked to narratives of pain underlying the multiple and overlapping violence emerging from armed conflict. As a result, the article invites to explore other manifestations and narratives experiences that found the “societal”, and permits thinking in work lines which take distance and difference with respect to the issues about memory that are studied by other research committees and groups in Colombia.

## Keywords

memory, narrative, collective identities, tradition, communication.

Recibido: 22 de septiembre de 2011  
Revisado: 10 de octubre de 2011  
Aprobado: 24 de noviembre de 2011

## INTRODUCCIÓN

La consolidación de una línea medular de investigación en el tema de la memoria –con su respectivo grupo interdisciplinar que la sustente– implica elaborar una reflexión que responda a la pregunta sobre el *locus* o lugar desde donde nos paramos para abordarla. Pero antes de construir un marco teórico preliminar que sustente dicho intento, es necesario dejar claros algunos apuntes con respecto al abordaje de la memoria desde nuestro país. Evidentemente, pululan las organizaciones sociales y grupos de investigación que la abordan. Por esa misma razón, la formación de un escenario académico en este tema nos obliga a buscar líneas diferenciales.

La compulsiva relación que por estos tiempos se ha venido resaltando entre la memoria y la violencia parece limitar el abordaje de la primera en el contexto académico colombiano. Sin duda alguna, la memoria que, por un lado, ha tratado de otorgarle una posición a las voces que hoy piden rechazar el olvido, así como de legitimar el derecho a la reparación, por otro, ha silenciado diferentes maneras de interpretarla y ha enceguecido otras formas de construirla como campo investigativo. De esta manera, la memoria parece recogerse y encerrarse en las fosas del miedo y del terror del sujeto que dispone de esta para recordar –que tal vez no es otra cosa que expandir el presente–. Los testimonios del dolor han desplazado las narrativas de la banalidad que, para Michel Maffesoli (2007), sustentan lo societal en tanto manifiestan el simple gusto de estar juntos y el intento –eufemismo, tal vez– de pretender recordar juntos. Los álbumes de familia, las imágenes de las infancias a través de las décadas, la formación de grupos que giran

en torno de ciertos emblemas, los nuevos comunalismos que se hacen con respecto a los usos sociales del patrimonio y hasta el rol de las industrias culturales como archivos de los marcos temporales pasajeros desde los cuales parecemos reconocernos, han quedado supeditados al estudio sobre el conflicto y la violencia interna del país.

Sin embargo, en el marco coyuntural del panorama ambiguo de justicia, perdón y reparación que se vislumbra con la promulgación de la naciente Ley de Víctimas en Colombia, volvemos a las mismas preguntas: ¿qué es lo que emana de las víctimas y de los procesos de victimización que es capaz de cohesionarnos socialmente? ¿Qué grupo social puede reproducirse en el tiempo sin una narrativa del pasado violento? En últimas: ¿por qué el pasado es siempre algo conflictivo?

Para Beatriz Sarlo (2006), la conflictividad del pasado emerge en la relación –también estudiada compulsivamente, por cierto– entre la memoria y la historia. Para la intelectual argentina “[...] la historia no siempre puede crearle a la memoria, y la memoria desconfía de una reconstrucción que no ponga en su centro los derechos del recuerdo [...]” (p. 9). Pero este recuerdo, continuando con la perspectiva de Sarlo, no representa una liberación del pasado, sino un advenimiento o captura del presente. Y es este “presentismo” la expresión y la disponibilidad contemporánea para que el ser humano se explaye en el hedonismo erótico de los lazos comunales. Invitando a Maffesoli a este diálogo, el espacio, que otrora fundamentaba el campo de las relaciones y de los destinos compartidos, ahora se ha acotado en el “objeto” (Maffesoli, 2007: 213). Sobre este, en donde se practica

la comunión con el otro o el “puente” para la “convivialidad”, se (re)encanta el mundo, se reaviva el romanticismo, el barroquismo, el vitalismo y la intuición del mundo social contemporáneo (Maffesoli, 2007: 218).

Siguiendo las tesis del sociólogo francés, dos características revisten al objeto de la relevancia que acá queremos resaltar. En primera medida, el objeto se convierte en el nuevo tótem –desde la perspectiva durkheimiana, por supuesto– desde donde se organiza el mundo social, con lo cual emergen las pequeñas historias o mitos fundacionales de los grupos. Para ello, el objeto se considera como portador de un “aura” que, pese a la reproductibilidad de la que tanto se quejó Walter Benjamin, emana una fuerza coagulante que configura un *ethos* y otorga el sentido de la existencia colectiva, es decir, una dimensión “estética de la ética o existencia” en el colectivo (Maffesoli, 2007: 220). En segundo lugar, esta ética “objetal” implica que el objeto otorga un sentido de comunalidad en tanto este emana del conjunto que forma con otros objetos y no de su particularidad, lo que Maffesoli denomina un “efecto de sentido solidificado” (p. 221). Apelando a estas condiciones como el origen de las identificaciones y las memorias sociales del mundo posmoderno, consideramos que la memoria puede abordarse desde la comprensión de sus funciones cohesionantes; de lo contrario, ¿qué sentido habría de hablar, reflexionar o investigar sobre el enigma de la memoria colectiva?

En últimas, este artículo se centra de cierta manera en una reflexión preliminar sobre la relación entre la memoria y las narrativas que sustentan las identidades colectivas. La narrativa puede ser el ejercicio donde se materializan versiones del pasado y en

donde se establecen coherencias entre dicho pasado, como también las bases que fundamentan la existencia social en el presente. Así que si existe algo que vincule a la memoria y a la identidad es precisamente la disposición narrativa en la que nos definimos y ubicamos existencial y relacionadamente en el campo de lo social.

## APUNTES SOBRE IDENTIDAD, TRADICIÓN Y MODERNIDAD

¿Cómo se pueden confrontar las ideas sobre identidades colectivas, tradición y modernidad en América Latina? Partiremos de una idea principal, para la cual nos basaremos en la propuesta general de Néstor García Canclini (2005), quien la aborda no como una simple etapa histórica en Occidente, sino como un escenario problemático y lleno de contradicciones. De ahí que la misma *pos-modernidad* no sería concebida como una etapa posterior o que haya superado al mundo moderno, sino como “[...] una manera de problematizar los vínculos equívocos que este armó con las tradiciones que quiso excluir o superar para constituirse” (p. 23). De cierta manera, esta concepción dialoga con la idea de Beatriz Sarlo (2006), para quien la modernidad tardía constituyó al tiempo que el escenario para el presentismo y la desvinculación social con las tradiciones, otro signado por la museificación del “pasado-espectáculo” y la “manía preservacionista” (p. 11).

Uno de los ideales de la modernidad es el de las *identidades nacionales*. Pero más allá del esencialismo que estas identidades puedan traer o pretender como base de su formación, seguiremos la propuesta de Alejandro Grimson (2000), para quien la nacionalidad y los Estados nacionales son “campos de

interlocución" (p. 21). Frente a la cultura y la identidad, supuestamente compartidas, que fundamentan a la nación como colectivo imaginado, partiremos de dos ideas: por un lado, que los grupos e individuos no "tienen" ninguna identidad esencial, sino más bien se identifican de ciertas maneras o de otras en diferentes contextos históricos específicos y en el marco de relaciones sociales localizadas; por otro y siguiendo lo anterior, los "elementos culturales compartidos" que aparentemente definen a las identidades colectivas no deben buscarse en rasgos culturales objetivos, sino en experiencias históricas y en las creencias y prácticas que esa misma experiencia ha generado (Grimson, 2000: 27-28). Entonces, tomaremos la identidad colectiva como un constructo social, resultado de procesos relacionales.

Bajo la anterior premisa, podemos abordar el desarrollo histórico de la modernidad en América Latina mediante una dicotomía de la modernidad: *lo culto vs. lo popular*. A diferencia de Europa, los movimientos nacionales de América Latina no integraron a las clases populares como base de su identidad nacional (Anderson, [1983] 2007). Indígenas y negros, así como grupos subalternos posteriores como campesinos y obreros, vivieron un proceso de asimilación, más que de integración. Estos actores no cumplían precisamente con la definición de sujetos libres y autónomos del pensamiento hegeliano, capaces de emanciparse. Más bien representaban, de cierta manera, el pasado tradicional que había que superar en alcance de la modernidad. Siguiendo a Freddy Parra (2005), el ideal del ser humano moderno es ser el "[...] creador de su propia

vida [...] es un sujeto libre, capaz de intervenir en el devenir histórico de acuerdo con las metas humanas que se propone" (p. 7). Además, vive entre la tensión de un pasado ya realizado (las tradiciones antiguas) y el porvenir de lo novedoso que debe realizar. De ahí que el progreso (científico e industrial) sea un ingrediente fundamental en esa tarea. Bajo este esquema teleológico y evolutivo, el ideal de la modernidad se nutre con el del modernismo y la modernización socioeconómica.

Entonces, la modernidad parece ser una cosa más de lo culto y lo novedoso que de lo popular y, por tanto, lo atrasado. Pero siguiendo a García Canclini (2005), es precisamente en la superación de esa dicotomía donde se encuentra el debate de la modernidad (o posmodernidad) latinoamericana. Retomando, entonces, nuestra idea de unas identidades colectivas como frutos del intercambio y la negociación de acuerdo con diferentes contextos, el modernismo de América Latina se define como "el modo en que las élites se hacen cargo de la intersección de diferentes temporalidades históricas y tratan de elaborar con ellas un proyecto global" (p. 71). Por eso se considera a los países latinoamericanos como el resultado de la sedimentación, la yuxtaposición y el entrecruzamiento de tradiciones indígenas, del hispano colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas. En palabras del mismo García Canclini: "pese a los intentos de dar a la cultura de élite un perfil moderno, reclusando lo indígena y lo colonial en sectores populares, un mestizaje interclasista ha generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales" (p. 71).

## TRADICIONES INVENTADAS: SUPERACIÓN DE LAS DICOTOMÍAS

Uno de los campos donde se evidencia la heterogeneidad multitemporal y la hibridación son las tradiciones oficiales que buscan conmemorar el pasado “común” de las identidades colectivas. Un recurso para forjar y transmitir la idea de ese patrimonio común es la “teatralización del poder”, la cual constituye “el esfuerzo por simular que hay un origen, una sustancia fundante, en relación con la cual deberíamos actuar hoy” (García Canclini, 2005: 152). Esa es la base de las políticas de la identidad moderna. Sin embargo, en este intento de teatralizar el patrimonio surgen dos posiciones. La *fundamentalista-tradicionalista*, que parte de concebir un pasado incuestionable que fundamenta una identidad colectiva esencial y dada naturalmente, y la *progresista*, que ve en el pasado la base de un futuro más promisorio, pero que tiene raíces fuertes y una historia que sustenta el avance. El tradicionalismo, por su lado, a veces se presenta como una forma de sobrellevar las contradicciones contemporáneas de la modernización. Ante la pobreza, el atraso tecnológico, la inequidad en el acceso a la educación y la emancipación real de todos los sectores de las sociedades democráticas, el retorno a lo tradicional y a lo remoto reinstala arcaísmos que la modernidad aparentemente había desplazado. Por otro lado, el progresismo, acompañado del crecimiento en la producción y consumo del mercado cultural integra lo popular y lo culto en lo masivo. Además, el pensamiento liberal modernizador de las élites instaaura tradiciones con fines políticos, más que de identificación cultural nacional. En ese orden de ideas, niegan de cierta manera el pasado mediante versiones

que favorecen la justificación histórica de sus privilegios.

De ahí que en la contemporaneidad americana hablemos más de tradiciones en el sentido propuesto por E. Hobsbawm como “invenciones”. Se definen como:

[...] un conjunto de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abiertamente o tácitamente y de una naturaleza ritual o simbólica, el cual busca inculcar ciertos valores y normas de comportamiento por repetición, las cuales implican automáticamente continuidad con el pasado [...] estas normalmente intentan establecer continuidad con un adecuado pasado histórico ([1983] 2008: 1).

Pero no son solo las élites quienes proponen este tipo de tradiciones. Esta mirada hegemónica es característica de las perspectivas *presentistas* de la memoria (Mitzval, 2003). Frente al patrimonio y las conmemoraciones como la materialización de la memoria que busca instaurar, este debe ser abordado como un “aparato ideológico” (Candau, 2002). Por esta razón, la memoria y las tradiciones, dentro del campo de las naciones modernas, son una arena de luchas en la que las versiones del pasado fundante se disputan entre fuerzas hegemónicas y subalternas. A las últimas se les asigna la denominación de “memorias populares” que, siguiendo a Foucault ([1970] 1992), son formas de conocimiento colectivo poseídas por las personas que no pueden acceder tan fácilmente a los medios escritos de producción del saber y del poder. Además, siempre son “contra-memorias” en la medida en que se oponen a la memoria dominante de las élites (Mitzval, 2003: 62). Pero lo cierto es que el mercado, el turismo, la educación y otros escenarios contemporáneos de la identidad moderna nacional se han conformado

como espacios de lucha y conflicto en los que las memorias se negocian (p. 69) y las categorías identitarias aparecen como mutables, acondicionadas circunstancialmente y en constante transformación (Grimson, 2000). Entonces, las identidades colectivas son múltiples y la nación moderna, lejos de poder homogeneizarlas en un solo pensamiento y dirección a futuro, han debido tomarlas como parte de su proceso democrático y de administración del Estado. De todos modos, las fronteras de los territorios nacionales no coinciden siempre con las impuestas por los mismos grupos (Anderson, 2007; Barth, 1976; Fenton, 2005).

En últimas, esa dicotomía entre lo culto y lo popular, lo tradicional y lo moderno y la idea de una nación como identidad colectiva homogénea y autocontenida, son insostenibles. La verosimilitud de esas categorías se logró históricamente mediante la ritualización de ciertos patrimonios. Pero la dificultad para definir las se deriva de la contradicción de que dichas modalidades se sustentan más en lo simbólico engendrado por la modernidad, pero que a su vez la misma modernidad los erosiona todo el tiempo. Las élites alejan lo popular y lo tradicional que represente atraso y lo convierten en folclor, romanticismo o en capitales de las industrias culturales para conquistar diferentes nichos de mercado. Las artesanías y la museificación son un ejemplo claro de ello. Lo novedoso apela a lo tradicional y lo tradicional no es tan antiguo y fundante como se cree. La salida, entonces, no es entender la modernidad como una superación del pasado tradicional, ni tampoco entender la crítica modernidad latinoamericana como una oscilación entre los fundamentalismos de las tradiciones y los modernismos abstractos. Más bien hay que ver la

modernidad y la tradición (integrada en la misma modernidad) como algo que refuta al mismo tiempo tanto la originariedad de las tradiciones, como la originalidad de las innovaciones (García Canclini, 2005: 190).

Resumiendo hasta ahora, una de las grandes contradicciones de la modernidad en América Latina fue el fracaso, por lo menos en el proyecto cultural, de su intento por superar lo tradicional y relegar lo considerado como “popular” de sus diferentes proyectos de nación blanca (caso de Argentina, por ejemplo) y/o mestiza (Colombia, por ejemplo). Por eso se consideran a las “culturas híbridas” como lo que constituye la modernidad específica de América Latina<sup>1</sup>: la modernidad latinoamericana “más que como una fuerza ajena y dominante, que operaría por sustitución de lo tradicional y lo propio, (se puede concebir) como intentos de renovación con que diversos sectores se hacen cargo de la heterogeneidad multitemporal de cada nación” (p. 15).

Ese carácter híbrido, mutitemporal y multiespacial no niega la modernidad latinoamericana, más bien la afirma en sus especificidades. Con esta afirmación, nos ponemos

1 De igual forma, nos parece importante recordar la crítica que sobre el concepto de *hibridación* planteó el peruano Antonio Cornejo Polar, quien prefirió hablar de *heterogeneidad*. La crítica se lanza en dos sentidos: por un lado, recuerda Cornejo Polar los riesgos que implica el tomar prestados términos empleados como metáforas y/o metonimias para explicar realidades sociales y culturales, dado que la “hibridación” es una categoría prestada de la biología que remite a procesos cuyos resultados son estériles, aspecto que contrasta con los planteos de García Canclini que “[...] tiene una impresionante lista de productos híbridos y fecundos [...]”, referidos “[...] preferentemente a ciertos estratos de la sociedad latinoamericana [...]” (1998: 11-12); por otro, Cornejo Polar objeta esa mirada en torno a proceso donde todo queda armonizado en dinámicas apacibles, amenas y, por lo mismo, hechizas. No obstante, Cornejo Polar reconoce que la teoría de García Canclini hace una inmersión en la historia a partir de la cual se explica acertadamente ese “entrar” y “salir” de la modernidad, sugiriendo que también es posible “entrar” y “salir” de la “hibridéz”.

de lado de los constructivistas de la identidad y las tradiciones. Esto implica tres cosas: primero, que “[...] niegan la existencia de identidades originales e inmutables. Estas se construyen socialmente, son contextuales y están sujetas a cambio y transformación y son construidas en el marco de relaciones en el marco de relaciones de poder” (Castillo, 2007: 18); segundo, siguiendo a Stuart Hall las identidades se construyen dentro y no fuera del discurso y, por tanto, tenemos que entender que están producidas a partir de estrategias enunciativas específicas, en ámbitos históricos institucionales específicos, en el seno de prácticas y formaciones discursivas específicas; son más el producto del señalamiento de la diferencia y la exclusión, que signos de una unidad idéntica naturalmente constituida (Hall, [1997] 2003: 18); y tercero, siguiendo nuevamente a Anderson, la nación es un artefacto cultural de la modernidad con la participación activa de las élites del poder y del saber en América Latina, que ha venido creando durante dos siglos una “comunidad imaginada” en la que sus miembros se imaginan como una “comunidad de destino”.

En últimas, América Latina, desde nuestra perspectiva, no contradice la modernidad. Desde su inicio como un imaginado “Nuevo Mundo” ha aportado a la concepción y a las transformaciones históricas del pensamiento moderno. Conceptos como tradicional y moderno, y/o culto y popular, así como múltiples dicotomías, no se pueden tomar como entidades o categorías identitarias, sino como escenarios de conflicto. Por eso nos ha parecido más interesante abordar la modernidad latinoamericana no mediante la confrontación del posible atraso modernizante ni el anacronismo aparente de algunas de sus identidades colectivas.

Más bien, al igual que la cultura, la identidad y la memoria, categorías principales de nuestro futuro trabajo de investigación, la modernidad latinoamericana se conforma como amalgama, un proceso constante de contradicciones y negociaciones que –más allá de determinar en una época luchas de poderes por la instauración de un pensamiento y de unas acciones– permiten la inclusión de diferentes grupos en el ejercicio de interlocución para conformar y renovar el proyecto de nación moderna.

### **HACIA UNA CONCEPCIÓN DINÁMICA DE LA MEMORIA SOCIAL**

La memoria colectiva, entendida como las concepciones, transmisiones y usos del pasado por parte de grupos sociales, ha sido pensada primordialmente desde el enfoque de Halbwachs (2004) sobre los marcos sociales de la memoria. En la teoría clásica de la memoria, de la que los modelos biológicos y las incipientes ciencias neurológicas fueron tomados como referencia, la preocupación era por la *conservación* del recuerdo antes que por su *evocación*. Pero en cuanto a los marcos, no hay que definirlos como la suma de los recuerdos individuales simplemente ni tomar la memoria como algo existente per se. Estos, más bien son “[...] los instrumentos que la memoria colectiva utiliza para reconstruir una imagen del pasado acorde con cada época y en sintonía con los pensamientos dominantes de la sociedad” (p. 10). Es decir que el principal aporte de la memoria, desde esta perspectiva, es verla y abordarla como un ejercicio del presente que permite tomar acciones hacia el futuro.

Sin embargo, cuando relacionamos esta concepción de memoria con el problema de las identidades, nos encontramos con



una cuestión: como Halbwachs, de cierto modo, retoma algunas ideas sobre la cohesión social del pensamiento de Durkheim, estas formas de memorias y sus respectivos marcos se toman como provenientes de identidades colectivas ya formadas y autocontenidas. En palabras de Bárbara Mitzval (2003), desde el enfoque de Halbwachs, “la identidad colectiva precede la memoria, por tanto la identidad social determina el contenido de la memoria colectiva” (p. 52). Pero, al igual que la memoria, las mismas identidades también son frutos de la negociación y de las circunstancias históricas (Grimson, 2000). Por eso es pertinente tener en cuenta que así como las tradiciones pueden ser inventadas (Hobsbawm y Ranger, [1983] 2008), estas mismas implican un componente político. Lo anterior se puede desarrollar en dos puntos: por un lado, las tradiciones pueden ser instauradas como formas de las élites y los sectores hegemónicos para administrar el pasado como base de la identidad nacional (Candau, 2002; García Canclini, 2005; Hobsbawm y Ranger [1983] 2008); por otro, las tradiciones han sido el pilar de los estudios de la memoria en relación con la cohesión social desde el inicio de las ciencias sociales. Para Durkheim, la ritualidad y la mitología son la base de la continuidad del grupo social a partir del compartir un pasado común. Candau (2002), por su parte, afirma que esa parafernalia que conforman las ceremonias conmemorativas, como principal elemento del estudio de las tradiciones en el enfoque de Hobsbawm, es lo que puede ser el principal objeto de estudio de una antropología de la memoria.

Sin embargo, dos críticas debemos tomar en cuenta frente a estas concepciones para avanzar hacia una aplicación más coherente de la memoria en nuestro enfoque: prime-

ro, debemos avanzar hacia escenarios de estudio de la memoria que trasciendan su materialidad en las celebraciones y ritualidades formales de los grupos hegemónicos; segundo, debemos tener en cuenta que también hay memorias que se forjan desde abajo, desde lo subalterno, lo que alimenta y enriquece el campo interlocutivo, conflictivo y relacional de las identidades culturales y las memorias colectivas. De ahí que la misma Bárbara Mitzval (2003) apueste más a un *enfoque dinámico* de la memoria que a uno que simplemente apunte a lo conmemorativo. En su propuesta, la memoria debe estudiarse teniendo en cuenta varios puntos: primero, que el corazón de la *memoria dinámica* es la creencia en la relación existente entre recuerdo y transformación, es decir, se reconoce la dimensión temporal de las identidades que se transforman a medida que transforman sus memorias<sup>2</sup>; quiere decir que se deben reconocer tanto los roles de agenciamiento de la memoria como también la historicidad de las identidades; segundo, que, más allá de lo conmemorativo, también debemos apuntarle a lo narrativo de la memoria, es decir, a la manera como las identidades individuales y colectivas recolectan, seleccionan y organizan los recuerdos de acontecimientos pasados de acuerdo con circunstancias del presente (pp. 68-70). Partir de una mirada dinámica de la memoria, entonces, implica

2 Frente a la categoría de “recuerdo”, es relevante traer a colación la relación que, desde una fenomenología de la memoria, elabora Paul Ricoeur con respecto a la transición que propone desde una pregunta centrada en el sujeto que recuerda hacia “aquello que se recuerda”. Frente a esto último, nos invita a pensar en la doble dimensión del recuerdo desde las concepciones griegas *mneme* y *anamnesis*, es decir, el recuerdo que aparece como algo pasivo y súbito, con ciertos visos de patológico –que al apelar a la enfermedad y a la pasión nos aporta elementos reflexivos relevantes a la hora de abordar la relación entre memoria/trauma/violencia–, y el recuerdo buscado activamente, relacionado con las dinámicas de instauración de versiones del pasado (Ricoeur, 2000: 19-20).

revisar algunas experiencias de abordaje metodológico en donde son las mismas comunidades/sujeto de estudio quienes participan como administradoras de los archivos de su pasado.

## COMUNIDADES TEXTUALES Y LO NO NARRATIVO DE LA MEMORIA

En las investigaciones sobre memoria en la actualidad, el testimonio ya no es la única herramienta metodológica para recolectar los sentidos individuales sobre el pasado colectivo, así como tampoco el puente que permite hablar de un escenario de estudio que involucra cercanamente a las fuentes al proceso mismo de recolección y análisis de datos. Elaborar tales “metodologías colaborativas” (Castillejo, 2009) significa prestar atención a las producciones que pretenden narrar y definir a las comunidades o colectivos. Joanne Rappaport (1998) aborda a las comunidades indígenas como “comunidades textuales”, las cuales definen a los nasa-*etnia* estudiada ampliamente por ella en su procesos de re-significación cultural- como grupo étnico que examina “la interface entre lo oral y los mundos literarios, y por tener en cuenta la raíz de las relaciones entre estructura y evento” (p. 202). En su trabajo etnográfico en el Gran Cumbal (Cauca, Colombia), esta comunidad textual mezcla los archivos históricos referentes a los títulos de los resguardos y la conformación histórica de los cabildos con los testimonios orales. En palabras de la misma Rappaport:

La naturaleza de la memoria histórica popular es, como espero demostrar, muy diferente de las narraciones de los historiadores. No está hecha de narraciones cuidadosamente entretejidas sino de una serie de imágenes breves e incompletas, que nunca se desarrollan en detalle. En su lugar, estas imágenes

se alojan en los detalles de la vida cotidiana: en ceremonias mundanas, topónimos, objetos, en fin, en la organización misma del espacio (p. 23).

Hemos encontrado otro punto clave de la memoria: es un campo que problematiza los métodos tradicionales de la historia y de la antropología, que deben ocuparse también no solo de las formas narrativas de la memoria, desde la perspectiva de Mitzval (2003), sino además de lo no-narrativo.

Gilles-Vernick (2001) afirma que la práctica de las entrevistas encaminadas a acumular historias de vida con el fin de iluminar el cambio social, medioambiental y las relaciones económicas se apoya en una serie de presupuestos mal encaminados a entender lo que significan las “vidas”, la “historia” y la relación entre ambas. Lo importante, y que será el eje central de su discusión, son las formas “no narrativas” con las cuales las prácticas espaciales y corporales localizaban e invocaban el pasado, pero sin describir o explicar sus eventos. Eso implica un rompimiento con la forma tradicional de articular la historia con la vida de las personas. Su primera tesis es: “Thus, to explore these two notions (history and life) and their interpretations, historians (and other social scientist) need to confront how tellers articulate their ‘lives’ and their connections with ‘history’ through broad-ranging practices that are not exclusively narrative” (p. 196)<sup>3</sup>.

Define como “no-narrativas” esas formas de organizar y recordar el pasado a partir de evocar lugares y situar cuerpos. Eso le

3 “Entonces, para explorar esas dos nociones (historia y vida) y sus interpretaciones, los historiadores (y otros científicos sociales) necesitan confrontar cómo los narradores articulan sus vidas y sus conexiones con la historia por medio de prácticas de amplio rango que no son propiamente narrativas” (traducción de los autores).

ayudó a entender que las personas no siempre articulan sus vidas con la historia en un contexto determinado por sesiones de *preguntas-respuestas*. Incluso a veces lo que ocurre es un desprendimiento del tiempo y lugar de la historia: “They remembered their past movements and resettlements not to connect themselves with historical identities, (...) but to conceive of themselves as cut off from both the past and the future. In this context, then, remembering past movement permits some Mpiemu to locate themselves outside of the time and place of history” (p. 204)<sup>4</sup>.

Sin embargo, también deben tenerse en cuenta los estudios que no solo muestran a las comunidades como capaces de generar otros lenguajes de la memoria que contrarresten el texto escrito como sustrato oficial, sino además aquellos donde las identidades colectivas o comunidades de sentido se fundamentan a partir de la producción textual de sus miembros que se somete a diferentes ejercicios de discusión, confrontación y transformación. Neeman (1994), por ejemplo, realizó un estudio en que partió de algunos textos producidos por algunos representantes de asociaciones judías exiliadas de Rumania. Dichos textos fueron mostrados a varios judeo-rumanos y confrontados hasta el punto de que la investigadora encontró, entre otras cosas, que las diferentes réplicas sobre el texto conformaban un verdadero campo de batalla sobre el sentido de la identidad colectiva. Varias personas pertenecientes a este grupo étnico no compartían

las definiciones culturales aportadas por los polémicos autores.

En la misma línea de discusión con respecto al conflicto sobre las versiones del pasado, Michael Pollak (2006) proporciona elementos esenciales que vinculan la memoria, la oralidad y la identidad. Su pregunta inicial apunta a determinar cuáles son los elementos constitutivos de la memoria individual o colectiva. Indica el autor tres criterios en relación con la oralidad que posibilitan la constitución de la memoria: los acontecimientos, las personas y los lugares. Los tres criterios tienen la particularidad de ser conocidos bien de manera directa porque se vivieron o bien de manera indirecta por efecto de una proyección. Con respecto del primer criterio, los acontecimientos, estos pueden ser vividos de manera individual o pueden ser vividos por el grupo o comunidad “a la cual la persona se siente pertenecer” (p. 34). Dos aspectos resultan relevantes: por un lado, que no siempre los miembros de una comunidad participaron del acontecimiento, pero el mismo tiene la importancia, el alcance y la fuerza que en algunos casos puede haber miembros que crean que lo vivieron cuando no fue así; por otro, se da un fenómeno de “*proyección e identificación*” tan fuerte que, para Pollak, se configura una “memoria heredada”. El segundo criterio –las personas y los personajes– también está en la misma clave, es decir, hay personajes directos e indirectos, así como personajes que no formaron parte de tiempo y espacio de una persona o un acontecimiento. El último criterio –los lugares– vincula los espacios a recuerdos que, vuelve y juega, son de orden personal o pueden tener “un apoyo cronológico”.

4 “Ellos recuerdan sus movimientos y desplazamientos en el pasado no para conectarse con identidades históricas [...] sino para concebirse como un punto de corte tanto del pasado como del futuro. En este contexto, entonces, recordar los movimientos del pasado les permite a los Mpiemu localizarse a sí mismos por fuera del tiempo y de la historia” (traducción de los autores).

Señala Pollak (2006) que los tres criterios tienen que ver con acontecimientos, personas y lugares “empíricamente fundados en hechos concretos”, pero también pueden estar soportados en proyecciones que, incluso, se extienden a otros eventos por transferencia. En consecuencia, Pollak plantea que la memoria es en parte heredada, aunque también sufra fluctuaciones por efecto del momento en que se activa o articula, siendo las preocupaciones políticas del momento las que se constituyen en un elemento de estructuración de la memoria. De ahí que la memoria sea un “fenómeno construido” individual y socialmente que implica un trabajo de selección y organización (pp. 37-38). Para el caso de la “memoria heredada”, se establece una relación fenomenológica entre memoria y el sentimiento de identidad, la cual se establece a través de la “unidad física”, tanto en lo físico en relación con la persona como de pertenencia en relación con lo grupal; la “continuidad en el tiempo”, en los sentidos físico, moral y psicológico; y en el “sentimiento de coherencia”, que permite que los individuos estén efectivamente unificados. Cuando se fracturan algunos de estos tres elementos hay una ruptura en los sentimientos de unidad y continuidad. Destaca Pollak al respecto:

[...] la memoria es un elemento constituyente del sentimiento de identidad, tanto individual como colectiva, en la medida en que es también un componente muy importante del sentimiento de continuidad y de coherencia de una persona o de un grupo en su reconstrucción de sí [...] La construcción de la identidad es un fenómeno que se produce en referencia a los otros, en referencia a los criterios de aceptabilidad, de admisibilidad, de credibilidad, y que se hace por medio de la negociación directa con los otros. Vale decir que memoria e identidad pueden ser

perfectamente negociadas, y no son fenómenos que deban ser comprendidos como esencias de una persona o de un grupo. Si es posible la confrontación entre la memoria individual y la memoria de los otros, eso muestra que la memoria y la identidad son valores disputados en conflictos sociales e intergrupales, y particularmente, que oponen a grupos políticos diversos (pp. 38-39).

En una perspectiva política, la relación entre memoria e identidad implicará para Pollak un “trabajo de encuadramiento de la memoria”, caracterizado por los límites que implica valorizar y jerarquizar fechas, personajes y acontecimientos.

Elizabeth Jelin (2002) afirma que la riqueza en el abordaje de la memoria está en rastrear y analizar las tensiones que brotan cuando esta se concibe como proceso en el que subyacen disputas sociales y políticas en torno a: 1) los sentidos construidos del pasado; 2) la(s) legitimidad(es) social(es) de esos sentidos; 3) las pretensiones de verdad que se otorgan a esos sentidos (p. 17). En consecuencia, Jelin plantea dos posibles caminos para encarar lo que ella también denomina “los trabajos de la memoria”, puesto que es una actividad cuya capacidad de agenciamiento “genera y transforma el mundo social” (p. 14): por un lado, la «memoria» como herramienta teórico/metodológica que –desde distintas disciplinas y áreas de trabajo– busca una conceptualización; por otro, la «memoria» como categoría social que involucra a unos “actores”, “agentes” o “sujetos sociales” que ponen en juego recuerdos, olvidos, saberes, sentidos, usos de los sentidos, emociones, etc. Jelin, entonces, propone tres ejes desde los cuales la memoria se trabaja como proceso: el primer eje hace referencia al sujeto

que recuerda y olvida, volviendo a poner de presente la pregunta en torno a quién es el que recuerda y si este recuerdo forma parte de una memoria individual o se puede hablar de una memoria colectiva<sup>5</sup>; el segundo eje hace referencia a los contenidos de los recuerdos, es decir, lo que se rememora, se olvida y hasta se silencia; el tercer eje está en el cómo y cuándo se recuerda y se olvida, teniendo en cuenta, por un lado, que tanto en el plano individual como en la interacción social hay momentos en que la memoria se activa; por otro, que recuerdo y olvido son precisamente activados en un presente y en función de expectativas proyectadas en futuro (pp. 17-18).

### **LÓGICAS DE PRODUCCIÓN, CIRCULACIÓN Y RECONOCIMIENTO**

Asumiendo la memoria como trabajo y proceso, otra ruta a explorar está tanto en el abordaje de las disputas o luchas políticas por la memoria como de la producción, circulación y reconocimiento entre los escenarios societales. En su trabajo sobre la muerte de Luigi Trastulli, Alessandro Portelli inicia su análisis con una cita de Walter Benjamin que diferencia el acontecimiento vivido y el acontecimiento recordado: “Un acontecimiento vivido puede considerarse como terminado o como mucho cerrado en la esfera de la experiencia vivida, mientras que el acontecimiento recordado no tiene

ninguna limitación puesto que es, en sí mismo, la llave de todo cuanto acaeció antes y después del mismo” (citado en Portelli, 1996: 5).

Por su parte, Paul Ricoeur (1999) plantea que los “hechos son imborrables” y lo “hecho no puede deshacerse” ni “hacer que lo que sucedió no suceda”, es decir, el pasado no puede cambiar, pero sí el sentido de ese pasado, pues este no “está fijado de una vez por todas” (p. 49), posibilitando reinterpretaciones de una memoria activa que confronta otras interpretaciones u otros sentidos, o hace frente a olvidos y silencios (Jelin, 2002: 39). En esa misma línea se pronuncia Michael Pollak (2006), quien habla de “memorias subterráneas”, “memorias prohibidas” y/o “memorias clandestinas” para hacer referencia a unas “memorias en disputa” en relación con las “memorias oficiales”. La posición de Pollak apunta a privilegiar a unos actores que “constituyen” y “formalizan” unos sentidos del pasado desde la perspectiva de quienes conforman a los excluidos, a los marginados y a las minorías (2006: 18). Indica Pollak que, a diferencia de Halbwachs que valoraba positivamente esa “memoria común” en la medida en que otorgaba cohesión social, las “memorias subterráneas” entran en disputa cuando en épocas o momentos de crisis afloran o emergen para contraponerse al “carácter opresor” y uniforme de las “memorias oficiales”. Lo interesante, a mi modo de ver, es que estas memorias se mueven literalmente en el silencio, esperando el momento oportuno y propicio para expresarse:

El largo silencio sobre el pasado, lejos de conducir al olvido, es la resistencia que una sociedad civil impotente opone al exceso de discursos oficiales. Al mismo tiempo, transmite cuidadosamente

5 La revisión de la literatura (Namer, 1994: 372; Candau, 2006: 65; Jelin, 2002: 21; Ricoeur, 1999: 19) muestra un consenso respecto a las lecturas e interpretaciones que adquiere la noción de Halbwachs de «memoria colectiva», prefiriendo asumir la categoría de «marco social», donde el individuo reconstruye su pasado desde los marcos sociales presentes de un grupo. Una categoría similar a la de marco social es propuesta por Henri Rousso (1985), quien habla de “memoria encuadrada” o “trabajo de encuadramiento”, haciendo referencia a esa “memoria común” que provee puntos de referencia que otorgan cohesión.

los recuerdos disidentes en las redes familiares y de amistad, esperando la hora de la verdad y de la redistribución de las cartas políticas e ideológicas (p. 20).

En relación con la comunicación y en relación con el contexto colombiano, es muy frecuente caer en la tentación de pensar que el tema de la memoria se volvió un asunto público en los últimos años. Como lo señala Alejandro Castillejo (2009), el tema siempre ha sido público, aunque su discusión se redujera a escenarios específicos. Ahora, la sensación se puede explicar por el hecho de que el tema de la memoria también entró a formar parte de la agenda informativa de los medios tradicionales, quienes pusieron a circular una serie de discursos y narrativas que, más que volver el tema público, lo hizo más visible; pero esa visibilización está construida a partir de la información proporcionada por la CNRR y la CMH como fuentes oficiales, incluyendo los testimonios de víctimas o sobrevivientes de los casos casualmente convertidos en emblemas por la CHM. De ahí la importancia que reviste el (de)construir una serie de productos informativos y comunicativos que diseminan los temas relacionados con la memoria en una amplia lista de productos que resulta prolija.

Por otra parte, una de las estrategias implementadas por distintas organizaciones sociales está en la apropiación de los medios como escenarios que, ante todo, permiten hacer su propio registro de los acontecimientos. Las estrategias de administrar sus propias versiones sobre los sentidos del pasado buscan en esencia garantizar la reproducción social de unas versiones, discursos y narrativas que, parafraseando a Rossana Reguillo, hagan visible lo que desde otros

escenarios, entre ellos los medios tradicionales, son invisibles, en un proceso en el que entran a mediar los “silencios” expresados, entre otros elementos, en el “qué se dice” y “cómo se dice”. En consecuencia, el que las comunidades y organizaciones administren sus propias versiones del pasado posibilita interpelar unas versiones legitimadas y oficializadas en principio por una doble instancia: por los entes institucionales de la CNRR y de la CMH, así como por el discurso periodístico de los medios tradicionales.

Ahora bien, en ambos casos el abordaje se focalizaría en lo que Eliseo Verón (1993) denomina la *gramática de producción*, permitiendo rastrear las operaciones discursivas y las condiciones de producción “[...] por las cuales la (o las) materias significantes que componen el paquete textual analizado han sido investidas de sentido” (pp. 16-17). En consecuencia y pensando en la triada que propone Verón para trabajar la semiosis social, otra ruta de exploración está en estudiar tanto las condiciones de circulación como de reconocimiento (*gramáticas de reconocimiento*) de los discursos<sup>6</sup>.

6 Para una mayor comprensión, ofrecemos algunos ejemplos que sirven de referencia. Para el caso del análisis de las lógicas de producción destacamos, por un lado, los trabajos adelantados por Claudia Feld (2002 y 2009), referidos en su mayoría a la última dictadura argentina, en los que se analizan, entre otros aspectos, las distintas maneras y estrategias que emplean los medios informativos para construir acontecimientos que son presentados al público como hechos históricos que deben registrarse para el conocimiento de las próximas generaciones; por otro, el análisis realizado por Alejandro Castillejo (2009) al documental *A long Night's Journey Into Day* de los realizadores Reid y Deborah Hoffmann, respecto a cuatro casos, cuatro “historias”, trabajadas por la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica: Castillejo demuestra que el documental está construido desde unos testimonios que fueron despojados de las texturas históricas, políticas y sociológicas, con el propósito de demostrar que la reconciliación y el perdón sí fueron posibles tras el apartheid. Respecto a las lógicas de circulación, sería interesante continuar con la discusión planteada, entre otros, por el escritor antioqueño Héctor Abad Faciolince cuando señaló en 2005 que la historia reciente de Colombia la estaban escribiendo los propios asesinos, quienes, respaldados por la industria editorial, legitiman sus

## MEMORIA, CULTURA Y COMUNICACIÓN

El marcado interés por los temas relacionados con la memoria vuelve a poner de manifiesto la tensión que especialmente se configura con el campo de la historia (Jelin, 2002: 63), tensión nada sencilla de resolver toda vez que la literatura asume la memoria como un ejercicio caracterizado por un proceso de selección, interpretación y construcción de sentidos frente a un(os) acontecimiento(s) que se traen desde el pasado (Jelin, 2002: 20; Pollak, 2006: 34; Todorov, 2008: 23), mientras el trabajo del historiador está en «reconstruir» ese pasado a partir de evidencias fácticas y verificables que configuran lo que «realmente» ocurrió.

Para Elizabeth Jelin, la tensión comienza por las dificultades técnicas y metodológicas que implica el recordar, toda vez que en el ejercicio y en su transmisión se pueden cometer «errores» voluntarios o involuntarios que harían dudar de la “fiabilidad” y “confianza” de la información. Ello permite ubicar el punto central de la discusión: la legitimidad que se otorga desde la disciplina historiográfica a la historia oral. Sostiene Jelin que desde el extremo positivista el oficio de los historiadores conduce a la invalidación de las subjetividades de los actores, puesto que sus creencias, sentimientos, re-

cuerdos y memorias carecen de la evidencia material que corrobore lo ocurrido. Por el contrario, una postura constructivista privilegia las subjetividades de las narrativas, equiparando a la memoria con la historia (Jelin, 2002: 65-66; La Capra, 1998: 16). No obstante, para la socióloga argentina el debate tiene como principal particularidad el reconocer que la discusión trasciende el ámbito del saber disciplinar y del debate académico cuando el investigador/historiador se convierte en agente público con posturas que inciden en la esfera política. Por esta vía, sostiene Jelin, la memoria se constituye en preocupación y objeto de estudio para la disciplina histórica, comprometiendo al profesional como investigador y ciudadano (Jelin, 2002: 67).

En una postura un tanto más extrema, Michael Pollak reivindica la historia oral como método que, apoyado en la memoria, posibilita la producción de representaciones que desplazarían el trabajo de reconstituir lo real:

Si la memoria está construida socialmente, es obvio que toda la documentación también lo está. Para mí, no hay diferencia fundamental entre fuente escrita y fuente oral. La crítica de las fuentes, tal como todo historiador aprende a hacer, debe, a mi juicio, ser aplicada a todos los tipos de fuentes. Desde este punto de vista, la fuente oral es exactamente comparable a la fuente escrita. Ni siquiera la fuente escrita puede ser tomada tal y como se presenta. El trabajo del historiador se hace siempre a partir de alguna fuente. Es evidente que la construcción que hacemos del pasado, incluso la construcción más positivista, es siempre tributaria de la intermediación del documento. En la medida en que esta intermediación es ineludible, todo el trabajo del historiador se apoya en una

---

versiones en testimonios que se ponen en venta detrás de las vitrinas como *bestseller*. ¿Qué sentidos son los que se configuran en estos libros testimoniales entendidos como artefactos históricos? (Reyes, 2008: 10). Finalmente y en relación con las lógicas de reconocimiento, traemos a colación los trabajos de Joanne Rappaport con las comunidades aborígenes nasa y cumbal, quienes, producto de una conciencia política y social de resistencia, analizan documentos, archivos e información de distintas fuentes, incluyendo los medios, para (re)significar el pasado en función de las luchas presentes y futuras; el ejercicio está acompañado de un trabajo de empoderamiento de los medios con la clara intención política de representar y reproducir sentidos propios.

primera reconstrucción. Pienso que ya no podemos permanecer, desde un punto de vista epistemológico, atados a una ingenuidad positivista primaria. No creo que hoy en día haya mucha gente que defienda esa posición (Pollak, 2006: 42).

La contundencia que encierra el argumento puede complementarse con dos planteamientos más: por un lado, Luisa Passerini reconoce que la tarea en el campo historiográfico implica aceptar que las subjetividades propias de las fuentes orales también tienen una historia que es cambiante y cuyos sentidos son el resultado de luchas y disputas; por otro lado, Portelli (1996) señala que –precisamente como el recuerdo está atravesado por olvidos voluntarios o involuntarios– las fuentes orales no siempre resultan “fiables” para la reconstrucción rigurosa de un acontecimiento, lo cual no las torna inválidas o descartables, pues sirven para “ir más allá de la materialidad visible de los acontecimientos atravesando los hechos para descubrir sus significados” (p. 6).

En el capítulo segundo de *La mémoire collective*, Maurice Halbwachs ([1950] 2011) señala que también recurrimos al testimonio para completar aquello que aún se presenta como zonas oscuras, en un ejercicio donde nuestros recuerdos siguen siendo colectivos (p. 164). No queremos volver a la discusión entre memoria individual y memoria colectiva que subyace en el planteamiento, solo preguntamos: ¿qué pasa en aquellos casos donde ya no es posible recurrir a la transmisión oral del recuerdo sabido o vivido por efectos de la temporalidad? Frente a esta preocupación, los esposos Jan y Aleida Assmann (1995) introdujeron dos categorías que, a nuestro modo de ver, resultan suges-

tivas: “memoria comunicativa” y “memoria cultural”.

La “memoria comunicativa” es relacional y se configura en la interacción cotidiana, permitiendo que una persona forme parte de distintos grupos sociales; la comunicación como diálogo y puesta en común desempeña un papel sustancial porque cimienta esas relaciones grupales. La “memoria comunicativa” estaría en la misma dirección que planeta Maurice Halbwachs en la medida en que esa memoria individual que se configura en la cotidianidad se inserta en un marco social en el cual adquiere sentido; no obstante, para Assmann esa “memoria comunicativa” es limitada en la medida en que abarcaría un periodo no mayor de cien años, y, por tanto, no fijaría un punto que la termine anclando a una temporalidad más amplia. Frente a esta limitación y discutiendo con Halbwachs, los esposos Assmann introducen la categoría de “memoria cultural”, formada a la distancia de tres o cuatro generaciones y que incorpora acontecimientos, lugares o personas que permanecen en el relato del grupo, usualmente vinculados con los mitos fundacionales y de representaciones sociales de un pasado ya no tan reciente. Los Assmann apelan, entonces, a textos, ritos, objetos o imágenes que, como artefactos culturales preservados, están a disposición del grupo y funcionan como registros y catalizadores que permiten (re) componer la memoria. Señala Jan Assmann (1995):

According to Nietzsche, while in the world of animals genetic programs guarantee the survival of the species, humans must find a means by which to maintain their nature consistently through generations. The solution to this problem is offered by cultural memory, a collective concept for



all knowledge that directs behavior and experience in the interactive framework of a society and one that obtains through generations in repeated societal practice and initiation (p. 126)<sup>7</sup>.

La “memoria cultural”, entonces, sería el resultado de relacionar tres elementos: un pasado (re)significado, la cultura y el grupo social, configurando seis características: 1) la preservación de la identidad, en la medida en que resguarda un acervo de conocimientos que otorgan unidad; 2) la capacidad de (re)construcción y (re)significación en un ejercicio que implica el reconocimiento y la potencialidad de los archivos (textos, imágenes, normas de conducta, etc.) que permiten trazar un horizonte<sup>8</sup>; 3) la formación, entendida como un ejercicio de comunicación que se objetiva para transmitir la herencia cultural a través de la escritura, imágenes pictóricas y rituales; 4) la organización, reflejada en prácticas culturales especializadas (ritos, ceremonias, canciones, etc.) mediante las cuales se “cultiva” el acervo cultural; 5) la obligación, definida por Assmann como el sistema de valores que se va configurando a través de las prácticas culturales y que varían de acuerdo con la función social respecto a la producción, representación o reproducción; la última

característica está en la reflexividad como un ejercicio permanente que permite que el grupo pueda (re)leer y (re)interpretar sus prácticas sociales y culturales, entre otros aspectos, para (re)significarlas. Aunque Assmann no lo menciona de manera explícita, esa (re)significación sería en función de las circunstancias sociales (re)conocidas en un presente. Recapitulando, el concepto de “memoria cultural” desarrollado por los esposos Assmann abarca un cuerpo de textos, imágenes, rituales cuyo “cultivo” permite al grupo reproducir y transmitir un acervo común que otorga conciencia, unidad e identidad.

Finalmente, cerramos este apartado con una noción que desde una perspectiva antropológica y semiótica indaga por las maneras como los sentidos del pasado también se expresan en prácticas corporales que sedimentan la “memoria social”. En ese contexto, Paul Connerton (1989) plantea la noción de “memoria corporada” como expresión de “memoria inscrita”. El análisis del autor enfatiza el papel de la imagen como memoria que se inscribe en el cuerpo, pero que también configura una “memoria social” a través de ritos conmemorativos que, como *performance*, actualizan desde el presente el pasado (p. 72).

En primer término, Connerton distingue entre dos tipos de prácticas sociales para explicar cómo la memoria se sedimenta en el cuerpo: por un lado, la “práctica incorporada”, entendida como hábitos corporales que corresponden a posturas memorizadas; por otro, las prácticas se inscriben alfabéticamente para enmarcar referencialmente a la “memoria corporada”. Las prácticas corporales, a su vez, distinguen tres tipos: la “técnica corporal” a partir de un repertorio

7 “De acuerdo con Nietzsche, mientras en el mundo de los animales la programación genética garantiza la supervivencia de las especies, los humanos deben encontrar los medios por los cuales mantener su naturaleza consistentemente a través de generaciones. La solución a este problema la ofrece la memoria cultural, un concepto colectivo de todo conocimiento que dirige el comportamiento y la experiencia en los marcos interactivos de una sociedad y que se obtiene a través de generaciones en repetidas prácticas e iniciaciones societales” (traducción de los autores).

8 En trabajos posteriores, Aleida Assmann (1999) continuó desarrollando este argumento, distinguiendo entre la “memoria de archivo” y la “memoria funcional”. La primera está referida a la manera como se recoge, cataloga y archiva un material, sin que este tenga en principio un uso; la “memoria funcional”, por su parte, se configura cuando el material es cargado de un valor y de un sentido que se reproduce en los escenarios sociales: familia, escuela, iglesia, etc.

de gestos; el “decoro del cuerpo”, producto de prácticas históricamente incorporadas como reglas sociales que se reproducen; finalmente, las “ceremonias del cuerpo” como esas prácticas corporales que, teniendo como ejemplo la nobleza francesa, constituyen rasgos que trazan un estatus social privilegiado que particulariza en un aspecto corporal.

Traemos a colación este planteo de Conner-ton, puesto que hablamos de comunidades tradicionales que, además de ser altamente jerarquizadas, tienen en el ritual actos que cohesionan social y culturalmente. Ello se conecta con la “memoria social”, pues Connerton, retomando los planteos de Halbwachs, entiende que es mediante la memoria a un grupo social (parentesco, filiación de clase, religión) como el individuo adquiere, conecta y evoca sus memorias. En ese contexto, el autor introduce la noción de “mapa social” que, como una especie de armazón, proporciona a los individuos la base para que sus memorias se localicen. En esa perspectiva, Connerton reivindica la tesis de Halbwachs respecto a que no hay diferencia entre memorias recientes y memorias distantes, entendiendo que más que la continuidad temporal o espacial hay una comunidad de intereses y pensamientos (p. 88).

## A MODO DE CONCLUSIÓN

A mediados del mes de octubre de 2011 tuvimos la oportunidad de participar en calidad de ponentes en un evento sobre memoria y víctimas a propósito de los alcances de la recién aprobada Ley 1448<sup>9</sup>. En una de

las mesas de trabajo –que estaba dedicada a tratar el tema de la memoria como experiencia que se vive desde la cotidianidad–, dos de las intervenciones se alejaron del marco de la convocatoria; es decir, de la relación entre memoria, violencia y conflicto armado. Escuchar esas dos intervenciones nos hizo pensar en la importancia que reviste para la División de Ciencias Sociales –que viene trabajando en la consolidación de una línea medular de investigación en el tema de la memoria– buscar y definir rutas diferenciales que no solo fijen distancia frente al trabajo investigativo que se adelanta sobre el particular desde otros escenarios sociales, académicos y/o investigativos, sino que, además, permita tener en el horizonte una perspectiva más amplia respecto a las posibilidades de abordaje en lo temático, en lo teórico/conceptual y en lo metodológico. Sin negar lo vital que es para la sociedad colombiana que la memoria se constituya en ejercicio contra el olvido, dadas nuestras endémicas violencias, también resulta esencial que podamos explorar desde el campo académico e investigativo esas otras experiencias y manifestaciones narrativas, ligadas a una cotidianidad donde, al fin y al cabo, se cimientan las identidades colectivas. De ahí que el anterior recorrido teórico no sea cosa distinta que una apuesta y una invitación para (re)pensar, desde el grupo de memoria de la Universidad Santo Tomás, sobre la memoria y las múltiples narrativas –no necesariamente referidas a pasados disruptivos y/o conflictivos– que sustentan las urdimbres de lo social.

9 Hacemos referencia al seminario “La memoria y las víctimas ¡Ayer, ahora y siempre! Deber estatal, luchas históricas... desafíos sociales”, organizado en la ciudad de Bogotá por el Instituto para la Pedagogía, la Paz y el Conflicto Urbano (IPAZUD), de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

## REFERENCIAS

- Anderson, B. ([1983] 2007). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Assmann, A. (1999). *Memory spaces. Forms and transformations of cultural memory*. Munich: C. H. Beck.
- Assmann, J. and Czaplicka, J. (1995). Collective Memory and Cultural Identity. *New German Critique*, 65, 125-133.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Candau, J. (2002). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.
- Castillejo, A. (2009). *Los archivos del dolor. Ensayos sobre la violencia y el recuerdo en la Sudáfrica contemporánea*. Bogotá: Universidad de los Andes – CESO.
- Castillo, L.C. (2007). *Etnicidad y nación. El desafío de la diversidad en Colombia*. Cali: Editorial Universidad del Valle.
- Connerton, P. (1999). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cornejo Polar, A. (1998). "Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas". *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 47, 7-11.
- Fenton, S. (2005). *Etnicity*. Cambridge: Polity Press.
- Foucault, M. ([1970] 1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- García Canclini, N. (2005). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Editorial Grijalbo.
- Gilles-Vernick, T. (2001). Lives, histories, and sites of recollection. In Miescher, S. and Cohen, D. (Eds.). *African words, African voices*. Bloomington: Indiana University Press.
- Grimson, A. (2000). *Interculturalidad y comunicación*. Bogotá: Editorial Norma.
- Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Ediciones Anthropos.
- Halbwachs, M. (2011). *La memoria colectiva*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Hall, S. ([1997] 2003). *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices*. London: Sage.
- Hobsbawm, E. and Ranger, T. (2008). *The invention of Tradition*. New York: Cambridge University Press.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid - Buenos Aires: Siglo XXI.
- La Capra, D. (1998). *History and memory after Auschwitz*. New York: Cornell University Press.
- Maffesoli, M. (2007). *En el crisol de las apariencias: para una ética de la estética*. Madrid: Siglo XXI.
- Mitzval, B. (2003). *Theories of Social Remembering*. Berkshire: McGraw/Hill.
- Namer, G. (1998). Antifascismo y 'la memoria de los músicos' de Halbwachs (1938). *Ayer*, 32.
- Neeman, R. (1994). Invented Ethnicity as Collective and Personal Text: An Association of Rumanian Israelis. *Anthropological Quarterly*, 67 (3), 135-149. Washington: The George Washington University Institute for Ethnographic Research.
- Parra, F. (2005). *Modernidad y posmodernidad: desafíos*. Santiago de Chile: RED PHARO.

- Pollak, M. (2006). Memoria, olvido, silencio. En *Memoria, olvido y silencio*. La Plata, Argentina: Al Margen.
- Portelli, A. (1996). Historia y memoria. La muerte de Luigi Trastulli. En *Historia y fuente oral*, 1.
- Rappaport, J. (1998). *The Politics of Memory. Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rappaport, J. (2005). *Cumbre renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá: ICANH.
- Reyes, F. (2008). *Ciudad y narrativa*. Bogotá: Universidad Autónoma de Colombia.
- Ricoeur, P. (1999). *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Ricoeur, P. (2000). *La memoria, la historia, el olvido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sarlo, B. (2006). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Todorov, T. (2008). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Verón, E. (1993). *La semiosis social*. Barcelona: Editorial Gedisa.