

Memorias y amnesias colectivas

Joël Candau*

Ya que el título del capítulo anterior es “memoria y razón práctica”, éste habría podido llamarse “memoria y razón cultural”, pues los aspectos funcionales de la memorización (ordenar el tiempo, transmitir un saber, encontrar un lugar en un linaje) le ceden el paso a los aspectos simbólicos. Sin embargo, esta distinción es puramente retórica pues, como sabemos, razón práctica y razón cultural siempre están íntimamente ligadas.

1. Memoria e Historia

¿Cuáles son las relaciones entre Mnemosina y Clío? Ésta es una de las preguntas más actuales de la cultura occidental, en la que observamos simultáneamente una pasión por la memoria y un inmenso esfuerzo historiográfico alimentado por la ambición por conocer el pasado integral de toda la humanidad.

No puede existir historia sin memorización y el historiador se basa, en general, en datos vinculados a la memoria. Sin embargo, la memoria no es la historia. Ambas son representaciones del pasado, pero la segunda tiene como objetivo la exactitud de la representación en tanto que lo único que pretende la primera es ser verosímil. Si la historia apunta a aclarar lo mejor posible el pasado, la memoria busca, más bien, instaurarlo, instauración inmanente al acto de memorización. La historia busca revelar las formas del pasado, la memoria las modela, un poco como lo hace la tradición. La preocupación de la primera es poner orden, la segunda está atravesada por el desorden de la pasión, de las emociones y de los afectos. La historia puede legitimar, pero la memoria es fundacional. Cada vez que la historia se esfuerza por poner distancia respecto del pasado, la memoria intenta fusionarse con él. Finalmente, si no existen sociedades sin memoria ni sociedades sin historia, la Historia en tanto disciplina científica no es una preocupación compartida de la misma manera por todas las culturas: en este campo, el abanico va desde el desinterés total a la pasión

* En: Candau, Joël. *Antropología de la Memoria*, Capítulo V, Nueva Visión, Buenos Aires, 2002, pp. 56-86

absoluta. Estas son las primeras oposiciones que se nos aparecen cuando comparamos la disciplina histórica con la facultad de la memoria. Halbwachs distinguió entre la “memoria histórica”, que sería una memoria prestada, aprendida, escrita, pragmática, larga y unificada y la “memoria colectiva” que, por el contrario, sería una memoria producida, vivida, oral, normativa, corta y plural.

Por su parte, Pierre Nora opone radicalmente memoria e historia.¹ La primera es la vida, vehiculizada por grupos de gente viva, en permanente evolución, múltiple y multiplicada, “abierta a la dialéctica del recuerdo y de la amnesia, inconsciente de sus deformaciones sucesivas, vulnerable a todas las utilizaciones y manipulaciones, susceptible de largas latencias y de súbitas revitalizaciones”. Afectiva y mágica, arraigada en lo concreto, el gesto, la imagen y el objeto, la memoria “solamente se acomoda a los detalles que la reaseguran; se nutre de recuerdos vagos, que se interpenetran, globales y fluctuantes, particulares o simbólicos, sensibles a todas las transferencias, pantallas, censuras o proyecciones”. En cambio, la historia “sólo se vincula a las continuidades temporales, a las evoluciones y a las relaciones entre las cosas”. Pertenece a todos y a nadie, tiene vocación de universalidad. Es una operación universal y laica que demanda el análisis, el discurso crítico, la explicación de las causas y de las consecuencias. Para la historia todo es prosaico: en tanto que “la memoria instala el recuerdo en lo sacado, la historia lo desaloja de allí”. Dado que memoria e historia se oponen totalmente, el “criticismo destructor” de la segunda se utiliza para reprimir y destruir a la primera. Podríamos resumir la perspectiva de Nora con la siguiente expresión: la historia es una antimemoria y, recíprocamente, la memoria es la anti-historia.

Sin embargo, en muchos aspectos la historia toma ciertos rasgos de la memoria. Como Mnemosina; Clío puede ser arbitraria, selectiva, plural, olvidadiza, falible, caprichosa, interpretativa de los hechos que se esfuerza por sacar a luz y comprender. Como ella, puede recomponer el pasado a partir de “pedazos elegidos”, volverse una apuesta, ser objeto de luchas y servir a estrategias de determinados partidarios. Finalmente, la historia puede convertirse en un “objeto de memoria” como la memoria puede convertirse en un objeto histórico.

Hay muchos ejemplos de una historia arbitraria en sus enfoques (historia de los acontecimientos, historia de las mentalidades, antropología histórica, micro-historia),

¹ Pierre Nora, “Entre Mémoire et Histoire”, en *Les lieux de mémoire. I. La République*, París, Gallimard, 1984, pp. XV-XLII.

en sus categorías,² en sus secuencias³ temporales y en la elección de términos y conceptos. Por ejemplo, M. I. Finley señala que el término “Griegos”, utilizado en un enunciado histórico sobre la Antigüedad, constituye una generalización engañosa que no considera las diferentes maneras de ser griego, variables en el tiempo, pero también según las regiones, las clases, etc.⁴ Asimismo, la historia es simplificadora, selectiva y olvidadiza de los hechos. Finley siempre recuerda que el pasado sólo se vuelve inteligible a partir del momento en que el historiador realiza una cierta selección en torno de uno o varios centros de interés. Los documentos y archivos son interrogados en relación con el presente del historiador y no siempre en función de su contenido. Jeanne Favret-Saada, a propósito de la ciencia nazi, menciona que hubo que esperar hasta 1984 a que apareciera el libro de Müller-Hill (*Tödliche Wissenschaft*) para que se desarrollara una historia sobre el papel de los eugenistas, de los antropólogos y de los psiquiatras durante el período del nacional-socialismo. Esta historia fue tan tardía porque la prohibía “un cierto estado de las fuerzas que organizan la memoria social, tanto en Alemania como en otras partes”.⁵ Por lo tanto, como todo el mundo, los historiadores están insertos en un trabajo de construcción social de la memoria, “su producción es solamente uno de los avatares posibles de la memoria social”. El trabajo de esta memoria es el que hace que tal o cual objeto, en un momento determinado, sea pertinente para la disciplina histórica. Tzvetan Todorov desarrolla un punto de vista cercano, aunque menos radical, en una investigación sobre los recuerdos sobre la Ocupación que llevó a cabo en Boischaut Sud (Departamento del Cher).⁶ De esta investigación surge que, por una parte, la historia, en ciertos casos, también es parcial y, por otra, que la memoria es portadora de una verdad reveladora del sentido que compensa ampliamente su relativa ineptitud para establecer una verdad de adecuación. Por esta razón, la memoria es indispensable para la historia.

Quizás podríamos decir que la memoria da cuenta naturalmente de una verdad semántica de los acontecimientos que no encontramos fácilmente en la verdad de los acontecimientos restituida por el trabajo del historiador. Pierre Vidal-Naquet insistió en esta aptitud de la memoria para hacer surgir detalles que comúnmente le interesan al

² *Supra*, capítulo IV nota 7.

³ “El historiador puede detenerse diez páginas en una jornada y deslizar dos líneas sobre diez años: el lector confiará en él, como en un buen novelista y supondrá que estos diez años están vacíos de acontecimientos (Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire suivi de Foucault révolutionne l'histoire*, París, Seuil, 1971 & 1978, p. 23).

⁴ M.I. Finley, *op. cit.*, p124.

⁵ Jeanne Favret-Saada, *Sale histoire*, *Gradhiva*, nº 10. 1991, p4.

⁶ Tzvetan Todorov, “La mémoire devant l'histoire”, *Terrain*, 25 de septiembre de 1995, p. 101-112.

novelista, no al historiador. A propósito de la memoria de la Shoah, señala que la historia necesita esta visión de novelista,⁷ lo que es posible verificar en el magnífico libro de Nicole Lapierre sobre la memoria de los judíos de Plock.⁸ Incluso un testimonio erróneo o alterado por el olvido puede permitir alcanzar el sentido de un acontecimiento que, con frecuencia, se sitúa más allá de la verdad de los hechos, razón por la que el testimonio se aparta de ella. Evidentemente, esta verdad factual debe establecerse previamente. De hecho, memoria e historia son complementarias y el peligro estaría en “sacarle la memoria” a la historia, del mismo modo que es posible sacarle el encanto al mundo.

Aunque algunos historiadores consideren que la historia debe combatir la memoria, hay muchos que admiten que la verdadera historia tiene el deber de no ignorar ni la memoria ni la historia oral. En realidad, lo hacen cada vez menos, en especial desde 1977, cuando *La légende des Camisards* de Philippe Joutard apareció como un texto fundacional en Francia. Vidal-Naquet observa que una historia del crimen nazi que ignorara las memorias y sus transformaciones sería una historia muy pobre. Los “asesinos de la memoria” no se equivocaron: cuando niegan las memorias plurales de la Shoah “quieren golpear a una comunidad en las mil fibras que todavía duelen y que la ligan al pasado propio”.⁹ De hecho, la irrupción de la memoria en la disciplina histórica se volvió inevitable a partir del momento en que los que transmitían la memoria comenzaron a hacer historia, como sucedió con las víctimas del nazismo que se comportaron -y siguen haciéndolo- como los archivistas de la tragedia.

Para terminar con este tema, señalemos que la comparación entre memoria e historia se dificulta a causa de la polisemia de esta última palabra. Marc Augé observa que la palabra “historia” tiene una triple acepción, ya que designa simultáneamente una disciplina, el contenido de un acontecimiento y una forma de conciencia colectiva e identitaria.¹⁰ Si nos referimos a la disciplina, a la Historia con hache mayúscula, hay que admitir que la distancia con la memoria es considerable. Pero, como subraya Paul Veyne, esta “idea de Historia es un límite inaccesible o, más bien, una idea trascendental”.¹¹ En la práctica, la historia, en sus motivaciones, objetivos y, a veces, métodos, siempre toma algunos rasgos de la memoria, aunque ésta manibre todo el

⁷ Pierre Vidal-Naquet, *Les Juifs, la mémoire et le présent*, Paris, La Découverte, 1991, p. 392.

⁸ Nicole Lapierre, *Le silence de la mémoire. A la recherche des Juifs de Plock*, Paris, Plon, 1989, 292 p.

⁹ P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 8.

¹⁰ Marc Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1994 p. 21.

¹¹ P. Veyne. *op. cit.*, p. 29.

tiempo para protegerse de aquélla. Por esta razón es “hija de la memoria”.¹² Por otra parte, ambas se conjugan en grados variables en toda memoria colectiva, noción que ahora tenemos que precisar.

II. La noción de memoria colectiva

Maurice Halbwachs es quien primero forjó, y luego impuso, la noción de memoria colectiva como concepto explicativo de una cierta cantidad de fenómenos sociales en relación con la memoria. Lo hizo sobre todo en tres de sus obras: *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), *La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte. Étude de mémoire collective* (1941) y *La mémoire collective*, publicada en 1950 de manera póstuma (su autor había muerto en el campo de Buchenwald en 1945). En ellas encontramos la definición sociológica de la noción de memoria colectiva.

Esta noción es difusa y, sin embargo, muy práctica. Es tan difusa como la noción de conciencia colectiva (y, *a fortiori*, de inconsciente colectivo), como el concepto de mentalidades en historia, como las teorías de identidad cultural colectiva o como la fantasía de un “alma del pueblo”, si nos referimos a la *Volkskunde* alemana. De hecho es tan difusa como todas las retóricas comunitarias, tan ambigua como todas las concepciones holísticas de la cultura, de las representaciones, de los comportamientos y de las actitudes (un excelente ejemplo en sociología es la noción de opinión pública). Esto explica que la memoria colectiva haya podido ser considerada como algo “misterioso”. Jocelyne Dakhlia tropezó con este misterio cuando al investigar la memoria colectiva de los habitantes de los oasis de Jerid, en el sur de Túnez, recibió sobre todo relatos de historia de los linajes y de historia privada poco conciliables con la evocación de un destino común).¹³

Por otra parte, la noción de memoria colectiva es práctica, pues no es posible ver cómo designar de otro modo que con este término ciertas formas de conciencia del pasado (o de inconsciencia en el caso del olvido), aparentemente compartidas por un conjunto de individuos.

¹² *Op. cit.*, p. 15.

¹³ Jocelyne Dakhlia. *L'oubli de la cité. La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le jérid tunisien*. París, La Découverte, 1990, 326 p.

Marie-Aimée Duvernois describió de este modo un fenómeno curioso entre los “Blancos” de Bourgogne, minoría religiosa anticoncordataria. Cerca de dos siglos después del Concordato, este grupo sigue sufriendo más marginalización, alcoholismo, depresiones nerviosas y enfermedades psicosomáticas que el resto de la población. Su conciencia exacerbada de malestar, origen aparente de estos males, podría basarse en la memoria trágica de la antigua oposición entre Blancos y católicos.¹⁴ En un registro diferente, Simon Schama mostró cómo podían contribuir los campesinos a la instauración de una memoria compartida y, también, influir en el sentimiento de identidad nacional. De este modo, la tradición poética de la “dulce Francia” remite tanto a una geografía (campos cultivados, vergeles, viñedos, bosques y ríos armoniosamente ordenados, etc.) cuanto a una historia, a mitos y a relatos legendarios relativos a tal o cual lugar en especial, siempre constituidos por varias capas de memoria.¹⁵ Lo mismo sucede con el lugar que ocupa el bosque germánico en la memoria colectiva y en la ideología del Tercer Reich. Un último ejemplo muestra cuán difícil es no usar esta noción de memoria colectiva: cuando se realizó un sondeo del otro lado del Rin en ocasión del cincuentenario del 8 de mayo de 1945, se formuló la siguiente pregunta: “¿Quién tuvo la responsabilidad mayor en el aplastamiento del nazismo?” Alrededor del 80% de los alemanes del Oeste respondió: “Estados Unidos”, pero el 96% de los habitantes de la ex RDA nombró a la URSS.¹⁶ La noción de memoria colectiva da cuenta convenientemente de dos representaciones del pasado que separa en dos grandes categorías a la población alemana.

Por lo tanto, podemos admitir que la sociedad produce “percepciones fundamentales” (para citar una expresión de Diderot) que por analogías, por uniones entre lugares, personas, ideas, etc; provocan recuerdos que pueden ser compartidos por varios individuos, incluso por toda la sociedad. ¿Pero esto significa concebir la memoria colectiva como una representación autónoma del pasado que emergería de un conjunto de memorias individuales que funcionan de manera masivamente paralela, para usar la metáfora informática o, también, como una sedimentación colectiva de los aluviones de memorias individuales si, esta vez, le pedimos prestado el vocabulario a la geología? Incluso en este caso, aun cuando existiera un corpus de recuerdos constitutivos de la memoria colectiva de una sociedad dada, las secuencias de evocación de estos recuerdos estarían obligatoriamente diferenciadas individualmente, simplemente porque los individuos no piensan todas las mismas cosas en el mismo momento. “Nada indica que en algún momento la gente produzca

¹⁴ Anne-Marie Duvernois, “Le malheur réciproque. La stigmatisation d’une minorité religieuse: les Blancs, dans le sud de la Bourgogne”, *Le Monde alpin et rhodanien*, n° 2-4/86, p. 115-137.

¹⁵ Simon Schama, *Landscape and Memory*, New York, Alfred A. Knopf, 1995, p. 15.

¹⁶ *L’Express*, 10 de agosto de 1995.

la misma interpretación de un mismo acontecimiento”, señala apropiadamente Frederik Barth,¹⁷ con lo que se une al neurobiólogo Gerald M. Edelman, quien recuerda que la experiencia fenoménica “es una cuestión en relación con la primera persona” y que, por esta causa, no puede compartirse con otros.¹⁸

Sin embargo, ningún antropólogo puede discutir la voluntad de los grupos humanos para elaborar una memoria común, una memoria compartida cuya idea es muy antigua. Los mitos, las leyendas, las creencias, las diferentes religiones son construcciones de las memorias colectivas. Así, a través del mito los miembros de una sociedad dada buscan traspasar una imagen de su pasado de acuerdo con su propia representación de lo que son, algo totalmente explícito en los mitos sobre los orígenes. El contenido del mito es objeto de una regulación de la memoria colectiva que depende, como el recuerdo individual, del contexto social y de lo que se pone en juego en el momento de la narración.

Pero, incluso en el caso del mito, ¿qué es lo que efectivamente comparte el grupo que nos autoriza a hablar de memoria colectiva? En última instancia, las representaciones que acarrea y provoca el mito son objeto de variaciones personales, individuales, aun cuando sean elaboradas en marcos sociales determinados y aun cuando podamos admitir que la significación que se les da a esos mitos es objeto de una focalización cultural que produce de esta manera una “memoria étnica”, para retomar una expresión de André Leroi-Gourhan.¹⁹

Sin correr grandes riesgos, podemos afirmar que existen configuraciones de la memoria características de cada sociedad humana pero que, al fin de cuentas, en el interior de estas configuraciones cada individuo impone su propio estilo, estrechamente dependiente por una parte de su historia y, por otra, de la organización de su propio cerebro que, recordemos, siempre es única.

Además, lo que denominamos memoria colectiva con frecuencia es el producto de un apilamiento de estratos de memoria muy diferentes; estas capas sedimentarias pueden sufrir cambios importantes si se producen temblores de la memoria. Así, si bien podemos admitir que *los lugares de memoria* nos hablen de ciertas modalidades de la memoria colectiva (memoria-reino, memoria-Estado, memoria-nación, memoria-

¹⁷ Citado en M. Kilani, *op. cit.*, p. 24.

¹⁸ G. M. Edelman, *op.cit.*, p. 24.

¹⁹ A. Leroi-Gourhan, *op. cit.*, p. 13, n. 14.

ciudadano, memoria-patrimonio),²⁰ los *lugares* son, la mayor parte del tiempo, la condensación de memorias plurales más o menos antiguas, con frecuencia conflictivas y que interactúan entre sí. Los ejemplos son múltiples: los “Tres Colores”, el Panteón, las celebraciones de la Revolución Francesa de la Vendée, el soldado Chauvin, el gallo galo o, también, los nombres de las calles. Lo que observamos en cada ocasión no es el trabajo de una memoria sino la obra de memoria, múltiples, a veces convergentes, con frecuencia divergentes incluso antagónicas. Por consiguiente, la memoria colectiva no es nunca unívoca.

La Revolución Francesa es una muestra excelente de las múltiples facetas que puede tomar la memoria colectiva y de su inscripción en la larga duración. En una obra dedicada a la transmisión de la memoria sobre 1789 de una generación a la siguiente,²¹ Gérard Belloin demostró que la transmisión era siempre una reinterpretación del pasado en el marco de recuerdos más recientes (la lucha contra el fascismo, el Frente Popular, la Resistencia, la Liberación), que contribuía a la persistencia de memorias resplandecientes de la Revolución. Pascal Ory se interesó especialmente en las conmemoraciones de la Revolución:²² Centenario, Sesquicentenario y Bicentenario. Cada una de estas retrospectivas reavivó y alimentó múltiples memorias, pero la República supo aprovecharlas para reforzar, con mayor o menor éxito, la identidad nacional.

Lo único que los miembros de un grupo o de una sociedad comparten realmente es lo que olvidaron de su pasado en común. Sin dudas, la memoria colectiva es más la suma de los olvidos que la suma de los recuerdos pues, ante todo y esencialmente, éstos son el resultado de una elaboración individual, en tanto que aquéllos tienen en común, precisamente, el haber sido olvidados. Por lo tanto, la sociedad se encuentra menos unida por sus recuerdos que por sus olvidos. Es posible ver que existe una casi certeza en cuanto a los olvidos comunes de un grupo, de una sociedad, pero nunca es posible estar seguros en cuanto a los recuerdos, pues cada uno de ellos, incluso el histórico, recibe la impronta de la memoria individual. La ausencia es segura, las modalidades inciertas de la presencia quedan por determinar.

M. I. Finley intenta soslayar elegantemente estas dificultades teóricas al afirmar que “después de todo, la memoria colectiva no es otra cosa que la transmisión a una

²⁰ Pierre Nora, “La nation-mémoire”, en *Les lieux de mémoire II. La Nation. 3. La gloire. Les mots*, pp. 647-658.

²¹ Gérard Belloin, *Entendez-vous dans nos mémoires...? Les Français et leur Révolution*, Paris, La Découverte. 1988, 270 p.

²² Pascal Ory, *Une nation pour mémoire, 1889, 1939, 1989 trois jubilés révolutionnaires*, Paris. Presses de la Fondation national des Sciences politiques. 1992, 276 p.

gran cantidad de individuos de los recuerdos de uno solo o de algunos hombres, repetidos muchas veces”.²³ Pero su definición no es verdaderamente satisfactoria, pues estos recuerdos una vez transmitidos, pueden ser objeto de un procesamiento especial por parte de cada individuo “receptor”, lo que impide suponer la existencia de una memoria realmente compartida. Sin embargo, tiene razón cuando subraya que la persistencia de recuerdos comunes dentro de un grupo necesita la repetición, contrariamente al recuerdo individual que puede despertarse de pronto, después de años de estar dormido, sin que se haya hecho nada para mantenerlo despabilado. Evidentemente, en la necesidad de la repetición y de la presencia de un entorno favorable para la memorización aparece el rol de los marcos sociales o marcos colectivos de la memoria, sobre los que insistió justamente Halbwachs.

Esta noción de marcos sociales de la memoria es mucho más convincente que la de memoria colectiva. Parece indiscutible que “completamos nuestros recuerdos ayudándonos, al menos en parte, con la memoria de los otros”.²⁴ La reconstrucción de un recuerdo pasa por la de las circunstancias del acontecimiento pasado y, por consiguiente, de los marcos sociales o colectivos entre los que se encuentra el lenguaje, el marco social que mayores restricciones presenta: las convenciones verbales, Las simples palabras que la sociedad nos propone tienen un poder evocador y proporcionan el sentido de esta evocación como, por otra parte, cualquier ideación. Según Halbwachs, cuando un individuo tiene afasia, la naturaleza de esta discapacidad (verbal, nominal, sintáctica o semántica) se explica, en diversos grados, “por una alteración profunda de las relaciones entre el individuo y el grupo”,²⁵ es decir, por una ruptura con los marcos sociales de la memoria. Cuando la afasia se analiza según los progresos realizados en bioquímica de la memoria, esta tesis es muy discutible pero, sin embargo, podemos retener la idea de que según modalidades variables, esta facultad humana se ejerce siempre en marcos instaurados por la sociedad y que, en parte, la determinan “No hay memoria posible fuera de los marcos que utilizan los hombres que viven en sociedad para fijar y encontrar sus recuerdos”.²⁶ Estos marcos no son solamente un envoltorio para la memoria, sino que ellos mismos integran antiguos recuerdos que orientan la construcción de los nuevos. Cuando estos marcos se destruyen, se rompen, se dislocan o, simplemente, se modifican, los modos

²³ M. I. Finley, *op. cit.*, p. 32.

²⁴ Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, París, Albin Michel, 1925 & 1994, p. 21.

²⁵ *Op. cit.*, p. 69.

²⁶ *Op. cit.*, p. 79.

de memorización de una determinada sociedad y de sus miembros se transforman para adaptarse a los nuevos marcos sociales que habrán de instaurarse.

En toda discusión sobre la noción de memoria colectiva encontramos el viejo debate sobre las relaciones entre el individuo y el grupo, mal planteada cuando imaginamos que podemos pensar en uno de estos términos y excluir el otro. Desde este punto de vista, Roger Bastide define de manera más satisfactoria que Maurice Halbwachs la memoria colectiva: para él es un “sistema de interrelaciones de memorias individuales. Si, como afirma correctamente Halbwachs, el otro es necesario para recordar, esto no sucede porque “yo y el otro” nos sumergimos en el mismo pensamiento social, sino porque nuestros recuerdos personales se articulan con los recuerdos de otras personas en un juego muy regulado de imágenes recíprocas y complementarias”. El grupo no conserva más que la estructura de las conexiones entre las diversas memorias individuales.²⁷

De hecho, no existen ni memoria estrictamente individual, ni memoria estrictamente colectiva, observación que fue hecha ya hace mucho tiempo por los psicoanalistas en relación con el tema del surgimiento de la memoria. Cuando se produce una bocanada de memoria, ésta implica el deseo del sujeto, pero sólo puede expandirse “en el tejido de las imágenes y del lenguaje”²⁸ propuesto por el grupo. “La semilla de la rememoración”²⁹ de que habla Halbwachs necesita un terreno colectivo para germinar. Por otra parte, es posible que cuando la germinación no se logre, porque hay incompatibilidades entre el terreno colectivo y el trabajo personal de la memoria (poco importa aquí cuál sea el sentido del rechazo), se llegue a los síntomas neuróticos, a una memoria salvaje e inestable por estar mal arraigada en lo social.³⁰

El “hombre desnudo” no existe, ya que no hay individuo que no lleve el peso de su propia memoria sin que esté mezclada con la de la sociedad a la que pertenece. Aunque pueda reprochársele haber planteado una autonomía demasiado importante de la memoria colectiva en relación con las memorias individuales, Halbwachs, sin embargo, tuvo el mérito de insistir en esa imposibilidad del hombre de usar la memoria fuera de la sociedad: “los marcos sociales de la memoria encierran y relacionan entre sí nuestros recuerdos más íntimos. No es necesario que el grupo los conozca. Basta

²⁷ Roger Bastide, *Mémoire collective et sociologie du bricolage*, *Bastidiana*, 7-8, julio-diciembre de 1994, p. 209-242.

²⁸ Le Poulichet S., *op. cit.*, p. 170.

²⁹ Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, París, PUF, 1950. p. 5.

³⁰ Para este tema tomamos el análisis del dispositivo simbólico que hace Richard Pottier, *Anthropologie du mythe*, París, Editions Kimé, 1994. p. 179.

con que podamos encararlos de un modo que no sea externo, es decir, poniéndonos en el lugar de los demás y que, para encontrarlos, tengamos que seguir el mismo camino que ellos habrían seguido en nuestro lugar”.³¹ Esta idea aparece nuevamente en su obra póstuma, cuando define la memoria individual como un “punto de vista sobre la memoria colectiva”,³² concebida como una combinación de influencias de naturaleza social. En un momento o en otro, la memoria individual necesita el eco de la memoria de los otros, y un hombre que solitario se acuerda lo que los demás no recuerdan corre el riesgo de pasar por alguien con “alucinaciones”.³³ Desde esta perspectiva, la memoria individual siempre tiene una dimensión colectiva, ya que la significación de los acontecimientos memorizados por el sujeto se mide siempre según la vara de su cultura. Así, alguien que “transmite la memoria” puede verse investido de prestigio por el grupo cuando lo que recuerda está valorizado (es el que sabe) o, por el contrario, puede ser estigmatizado cuando la imagen del pasado que emite es rechazada por la sociedad (se convierte en aquel del que no se quiere saber nada). Esto equivale a decir que el estatus de custodio de la memoria que, en muchos casos, parece ser una función puramente individual, es inseparable de las acciones sociales.

En conclusión, los fundamentos teóricos de la noción de memoria colectiva parecen poco sólidos, contrariamente a los de los marcos sociales de la memoria. Si una teoría es un enunciado que tiene cierto valor explicativo de la realidad, no podemos hablar realmente de teoría de la memoria colectiva. En efecto, esta noción es más expresiva que explicativa. Expresa adecuadamente una cierta realidad: cómo ciertos acontecimientos parecen memorizados u olvidados por una determinada sociedad, cómo existen capacidades de memoria diferentes entre generaciones, entre clases sociales, entre sexos, etc. Pero no explica de qué manera las memorias individuales, que son las únicas que se han verificado desde el punto de vista biológico (solamente los individuos memorizan efectivamente, nunca una sociedad), pueden aparejarse para constituir una memoria colectiva, de qué manera esta memoria colectiva puede conservarse, transmitirse, modificarse, etc. La noción de “marcos sociales” nos ayuda a comprender cómo los recuerdos individuales pueden recibir una cierta orientación propia de un grupo, pero el concepto de memoria colectiva no nos dice cómo orientaciones más o menos próximas pueden volverse idénticas al punto de fusionarse y de producir una representación común del pasado que adquiere, entonces, su propia dinámica respecto de las memorias individuales. Ya hemos dicho

³¹ M. Halbwachs. *Les cadres sociaux de la mémoire*, p. 145.

³² M. Halbwachs, *La mémoire collective*. p. 33.

³³ M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, p. 167

que, desde este punto de vista, la noción de memoria colectiva es tan discutible como todas las retóricas comunitarias. En sentido estricto, en tanto es como aquéllas más expresiva que explicativa de la realidad, podríamos decir que esta noción es más poética que teórica. Esta afirmación no es de ningún modo crítica, pues no es imposible que las ciencias humanas pertenezcan más al dominio de la expresión que al de la explicación, al arte que a la ciencia.

III. Derecho, deber y necesidad de memoria

Conmemoraciones, celebraciones, aniversarios, devoción por el pasado, culto del patrimonio y otras formas rituales de fa reminiscencia: pareciera que la sociedad en su conjunto se esforzara por satisfacer el imperativo bíblico *Zakhor* (¡recuerda!). Pierre Nora alude a una “ola de memoria”³⁴ que se abate sobre el mundo por entero, otros certifican un deseo de memoria que procedería, especialmente, del miedo al vacío de sentido, explicación “para pensar” la mayoría de los fenómenos sociales contemporáneos. Los nuevos monumentos que conmemoran la guerra o la Resistencia -Péronne (inaugurado en 1992), Caen (1988), Verdun (Centro mundial de la paz, abierto totalmente en el verano de 1995), Oradour-sur-Glane (donde se abrirá un “Centro de la memoria” en 1997)- se convierten en apuestas políticas y económicas y, en algunos casos, las colectividades locales organizan un verdadero turismo de la memoria. Las copiosas iniciativas de los militantes de la memoria, como por ejemplo, la organización de un “tren de la memoria” en 1992, para conmemorar la partida de Drancy del primer convoy hacia Auschwitz (27 de marzo de 1942), a veces son difíciles de canalizar y no impiden un cierto deslizamiento hacia la conmemoración-espectáculo.³⁵ Por otra parte, la puesta en escena de la memoria se reivindica con claridad en manifestaciones como la representación del combate de Vendée en Puy-du-Fou, la de la vida de Jaurés en Carmaux o, una menos conocida, la de los espectáculos históricos en la ciudad de Meaux,³⁶ donde un carnaval *sui generis* creado en 1980 fue presentado como la restauración de una tradición. En todas partes, y a veces hasta llegar a la saturación, se manifiestan los signos de una superabundancia de la memoria, de una fiebre conmemorativa o de un “productivismo archivístico” para retomar una expresión de Pierre Nora.

³⁴ Pierre Nora, “La loi de la mémoire” *Le débat*, enero-febrero de 1994, n° 78, p. 187-191.

³⁵ Annette Wieviorka, 1992. “Réflexions sur une commémoration”, *Annales ESC*, mayo-junio de 1993, n° 3, p. 703-714.

³⁶ Sylvie Rouxel, *Quand la mémoire d'une ville se met en scène Étude sur la fonction sociale des spectacles historiques*, París, La Documentation française, 1995, 228 p.

En París hay 1.553 placas conmemorativas, 658 de las cuales están dedicadas a acontecimientos de la última guerra.³⁷ Entre 1986 y 1993 se realizaron 305 celebraciones nacionales que figuran en los anuarios difundidos por la Delegación de celebraciones nacionales, que depende del Ministerio de Cultura (dirección de los Archivos de Francia). El anuario de 1994 registra 47, desde el trofeo de Augusto en La Turbie (Alpes marítimos) hasta el Desembarco y la Liberación, pasando por la Fundación del Conservatorio nacional de Artes y Oficios o el descubrimiento de la “Dame de Brassempouy”. Toda Francia conmemora: si se acumulan todas las celebraciones de todos los aniversarios en todas las ciudades de Francia, se llega a un total de 1.571 celebraciones entre 1986 y 1993.³⁸ Thierry Gasnier señala que las celebraciones nacionales tienden a no considerar los aniversarios con una fuerte carga de memoria (como la guerra de Argelia, el genocidio de los judíos), como si el proyecto de la Francia conmemorativa -aunque también se podría hablar de los Estados Unidos³⁹ o de la Alemania⁴⁰ conmemorativos- fuera a imponer una memoria de la paz, una imagen consensual de sí misma. De un modo general, la conmemoración oficial pretende ser (con cada vez mayores dificultades, si tenemos en cuenta la “batalla de las memorias”)⁴¹ un “álbum de imágenes demasiado serias”, una “autocelebración”⁴² organizada de manera tal que el pasado y la memoria no puedan cuestionar el presente. Desde este punto de vista, sería lógico interesarse tanto por lo que una sociedad no conmemora por lo que conmemora, pues una vez más, la ausencia (el olvido) tiene tanta importancia como la presencia (la conmemoración).

Si consideramos un mismo hecho histórico, la celebración establece una jerarquía de las memorias -materializada en los nombres de las calles, las placas conmemorativas, el emplazamiento de estatuas y monumentos-, algo que mostró Gérard Namer en su estudio sobre las conmemoraciones políticas en Francia entre el 26 de agosto de 1944 y el 11 de noviembre de 1945.⁴³ Estas permitieron darle una posición dominante a la memoria de los integrantes de la Resistencia en relación con el

³⁷ Mariana Sauber, “Traces fragiles. Les plaques commémoratives dans Ma rues de Paris”, *Annales ESC*, mayo-junio de 1993, n°3, p. 715-727.

³⁸ Thierry Gasnier, *La France commémorative*, *Le débat*, enero-febrero de 1994, n° 78, p. 93.

³⁹ Inauguración del Vietnam Memorial Hall, el 7 de noviembre de 1982; conmemoración de la muerte de Martín Luther King desde 1986; bicentenario de la Constitución en 1987, Columbus Day, el 12 de octubre, inauguración del Holocaust Memorial Museum, en 1993. etc.

⁴⁰ Quinto centenario del nacimiento de Lutero en 1983; conmemoración de los setecientos cincuenta años de Berlín en 1987; múltiples celebraciones en 1994 y 1995 en relación con el fin de la Segunda Guerra Mundial, etc.

⁴¹ Pierre Nora, “L’ère de la commémoration”, en *Les lieux de mémoire. Les France. 3. De l’archive à l’emblème*, París, Gallimard. 1992, p. 985.

⁴² Pierre Sansot, “Du bon et du moins bon usage de la commémoration”, en H.P. Jeudy, *op. cit.*, p. 284.

⁴³ Gérard Namer, *Mémoire et société*. París, Méridiens Klincksieck, 1987, 242 p., p. 191-215.

resto de la población. Cada conmemoración puede ser definida, en vacío, por los blancos, los “agujeros”, las ausencias: olvido del recuerdo de los enemigos, de los STO, de los prisioneros, de los deportados no políticos. Entonces, la política de la memoria es una puesta en escena de símbolos que remiten a antiguas conmemoraciones (por ejemplo, el entierro de Víctor Hugo) y que, de este modo, apuntan a dar una visión unificada de una Francia combativa y eterna.

Por lo tanto, es manifiesta la conciencia de un deber de memoria: se expresa en el seno de muchas asociaciones (ex-combatientes, integrantes de la Resistencia, deportados, círculos históricos, etc.) y en el más alto nivel estatal. Da origen a numerosas publicaciones como el *Mémorial des enfants juifs de France* de Serge Klarsfeld, programas de radio o de televisión, monumentos, etc. Pero no basta con transmitir un recuerdo, que es lo que se hace en cada celebración. También tiene que haber receptores de ese recuerdo, o el mensaje se perderá, temor que parece fundado si pensamos en ciertas formas de memoria del totalitarismo. La necesidad de memoria, que forma pareja con el deber de memoria, a veces parece faltar: si bien a fines de 1950 en Europa occidental se recogieron alrededor de dieciocho mil testimonios de sobrevivientes de los campos de concentración,⁴⁴ hubo que esperar cerca de veinte años para que Francia se ocupara seriamente del papel que jugó el régimen de Vichy en el exterminio de los judíos franceses o extranjeros y que se comprometiera, no sin problemas, con una historia de los campos franceses de reclusión.

Deterioro de la memoria, recuerdos jerarquizados, oficiales o subterráneos, recuerdos ocultados, injuriados, resplandecientes, disgregados, heridos, mutilados, a la deriva o hundidos; tirantez entre una necesidad y un deber de hacer memoria: hoy observamos una especie de esquizofrenia de la memoria en la sociedad francesa, que duda entre la tentación de una balcanización de la memoria y la voluntad de fundar una memoria que unifique la diversidad nacional.

IV. Conflictos y manipulaciones de la memoria.

Recuerdos plurales y en competencia.

Raramente los recuerdos se mueven al mismo ritmo. En todas partes se enfrentan y esto sucede mucho más ahora, ya que hay cada vez más grupos e

⁴⁴ Lucette Valensi, “Présence du passé, lenteur de l’histoire”, *Annales ESC*, mayo-junio de 1993, n° 3, p. 494.

individuos que hacen valer sus pretensiones a hacer memoria. En las sociedades modernas, la pertenencia de cada individuo a una pluralidad de grupos hace imposible la construcción de una memoria unificada y provoca una fragmentación de las memorias que beneficia enfrentamientos. A veces, el conflicto permanece dentro del sujeto, habitado por recuerdos plurales o luchando con su propia memoria, como Jorge Semprún que mantiene una singular lucha con la escritura que lo mantiene “en la memoria atroz del pasado”.⁴⁵ Pero si carecemos del talento del escritor, las únicas batallas que podemos mantener son las públicas que son muchas y que se renuevan permanentemente.

El 19 de diciembre de 1995 se clausuró una exposición sobre la esclavitud en la Biblioteca del Congreso en Washington. Su título era: “Detrás de la casa del amo: el paisaje cultural de la plantación” y había sido preparada por un antropólogo, pero fue irritante para la memoria de los negros. Ya en el otoño de 1994 había estallado una violenta controversia en Estados Unidos acerca de la exposición que el Smithsonian Institute había dedicado al raid del *Enola Gay* sobre Hiroshima: los veteranos y la Legión americana (con más de tres millones de adherentes) sintieron que la exposición constituía una ofensa para su memoria y, finalmente, fue cerrada en enero de 1995. Las batallas por la memoria son una tradición persistente en Estados Unidos. En 1992, en ocasión del quinto centenario del descubrimiento de América, se opusieron dos tipos de conmemoración de Colón: la tradicional recordaba la epopeya fundacional; la otra calificaba de holocausto a la masacre de los indígenas -que ahora se denominan “pueblos locales”-. Hubo quien, incluso, quiso rebautizar la Columbus Avenue, en Nueva York, como “avenida del Genocidio”.⁴⁶ A fines de los años 80' hubo debates muy crudos provocados por la *new western history*, que cuestionaban el mito y la memoria del Oeste y de la “frontera”.⁴⁷ Existen permanentes tensiones entre negros y blancos con respecto a la historia de la esclavitud norteamericana. En este caso, en el control de la memoria histórica se ponen en juego al mismo tiempo lo político, lo social, o cultural, lo identitario: en contraposición a un estudioso como Ulrich Bonnell Phillips que, a comienzos del siglo, se esforzó por justificar el sistema esclavista, hoy se encuentran pocos historiadores que defiendan a los dueños de las plantaciones del sur pero, sin embargo, las conclusiones de sus trabajos “son tan

⁴⁵ “Jorge Semprún, “...*Vous avez une tombe au creux des nuages*”, París, Éd. Climats, 1995, p. 94. Del mismo autor ver, también, *L'écriture ou la vie*, París, Gallimard, 1994. 322 p.

⁴⁶ Denis Lacorne, “Des Pères fondateurs à l'Holocauste. Deux siècles de commémorations américaines”. *Le Débat*, enero-febrero de 1994, nº 78, p. 80.

⁴⁷ S. Peterson Charles, “Speaking for the Past”, en *The Oxford History of The American West*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 743-769.

diferentes como es posible pensar sobre casi todos los aspectos de este tema, ya sea sobre el carácter eficaz y rentable del trabajo servil, ya sea sobre la personalidad del esclavo, sus reacciones, su cultura, o las relaciones entre amos y esclavos⁴⁸ Como siempre, las divergencias en la restitución de la memoria histórica encuentran su punto de partida en desacuerdos sobre problemas contemporáneos, con los que la memoria no deja de tener interferencias.

Incluso en África, una escuela de historiadores se esfuerza por movilizar el recuerdo de la esclavitud para explicar el subdesarrollo africano, al menos en las principales regiones de África occidental, en la que se practicaba la trata de esclavos. Otros, en cambio, consideran que la trata tuvo efectos positivos al permitir la introducción de créditos europeos en una economía poco dinámica. Por consiguiente, se instauran nuevas batallas sobre la memoria, que se plantean en términos similares en todos los debates sobre el colonialismo. Es probable que una de las condiciones del éxito de la política instaurada hoy en Sudáfrica por el presidente Nelson Mandela consista en la superación de los conflictos de memoria entre los antiguos beneficiarios del apartheid y los que no lo eran, sin que esta superación implique el olvido, inaceptable para las víctimas del sistema de discriminación racial.

En Hispanoamérica, la Conquista primero y la Independencia después provocaron rupturas en la continuidad de la memoria. Después de la Conquista, en primer lugar existió el olvido o el rechazo del pasado de las civilizaciones y culturas precolombinas y luego, después de la Independencia, la misma actitud se produjo respecto del período colonial.⁴⁹ Estas rupturas explican aún hoy ciertos enfrentamientos contemporáneos entre lo que se recuerda, ya sea dentro de América latina (entre las poblaciones de origen europeo y las de origen indígena o mestizo), ya sea entre los países que hoy son soberanos y las antiguas potencias coloniales. En México, por ejemplo, el *malinchismo* (que proviene del nombre de una princesa indígena, Malinche, que fue la amante de Cortés) sigue produciendo memorias ambiguas y contradictorias.⁵⁰ Para algunos, el recuerdo de Malinche alimenta un desprecio por todo lo que es mexicano, calificado de vulgar, y constituye la base de una preferencia por las sociedades occidentales, de donde provenía Cortés. Para otros, denunciar el malinchismo es no solamente la estigmatización del

⁴⁸ M.I. Finley, *op. cit.*, p. 43.

⁴⁹ Francois-Xavier Guerra, *Mémoires en devenir, Amérique Latine, XVI-XX, siècle* Coloquio internacional, *Les enjeux de la mémoire*, Paris, 1-3 diciembre de 1992, Association française des sciences sociales pour l'Amérique Latine, Bordeaux, Maison des pays ibériques, 1994, p. 11.

⁵⁰ Cambrezy, La mémoire trahie d'une princesse indienne, en *Cahiers des Sciences humaines*, 30 (3) 1994, 497-511.

comportamiento de la princesa indígena acusada de haber traicionado a sus hermanos, sino también una manera de reafirmar la fuerza y el genio del pueblo mexicano.

Las conmemoraciones de los bombardeos de Hiroshima y de Nagasaki revelaron un mosaico de recuerdos, no solamente entre Estados Unidos y Japón (algo lógico de esperar), sino también dentro de este último país. En las ceremonias oficiales, Hiroshima es mejor tratada que Nagasaki y, además, las decenas de miles de irradiados no japoneses no son recordados. Además, estas conmemoraciones reavivaron los debates sobre la naturaleza del conflicto y Japón tuvo dificultades para reconocer la realidad de una guerra de invasión en Asia durante la Segunda Guerra Mundial, sin que este reconocimiento provocara críticas dentro de la población y de la clase política. En ciertos casos, lo que se buscó fue atemperar las memorias, como en Okinawa: ni Japón ni Washington quieren revivir los terribles recuerdos de la primavera de 1945.

En Francia, los antagonismos entre memorias también forman parte de la tradición nacional, aunque ahora pueden parecer menos marcados que antes. Existe una infinidad de temas para que se enfrenten recuerdos y contra-recuerdos franceses, plurales y controvertibles: la Revolución Francesa (Blancos contra Azules, el papel de Robespierre, la conmemoración en 1987 de un contra-Bicentenario manifiesto: el “Milenario de los Capetos”); el bautismo de Clovis, Juana de Arco, la guerra de las religiones, los “*Camisards*”, la Comuna, Dreyfus, Pétain, la Resistencia (con una memoria diferente para la Resistencia interna y la de Londres, menos valorizada en el caso de las mujeres que en el de los hombres, etc.), la deportación (memoria contrastada según el origen de los deportados -judío, gitano o político-), la guerra de Argelia, los repatriados, los harkis, etc. Así, por ejemplo, la memoria sobre la Ocupación, sobre las delaciones y los arreglos de cuentas en el momento de la Liberación son recurrentes en las campañas electorales.⁵¹ En este caso, “el pasado no pasa” y provoca heridas en la memoria, llagas **cruentas** más o menos dolorosas. ¡Es muy difícil reconocer que el campo de los Males había sido establecido antes de la derrota para encerrar ahí a las víctimas de la legislación francesa sobre los “extranjeros enemigos”, que luego fueron liberados cuando se aplicó el artículo 19 del armisticio!⁵² Con frecuencia, al Estado le cuesta imponer un monopolio de la memoria

⁵¹ Zonabend, *op. cit.*, p. 306.

⁵² Alfred Grosser, “Oublier nos crimes. L’amnésie nationale: une spécificité française?”, *Autrement*, n° 144. París. Autrement. abril de 1994, pp. 214-215.

legítima y Francia se balancea entre la amnesia colectiva o el deber de la memoria, como sucede, por otra parte, en otros países europeos, como Alemania, España, Italia, la Rusia poscomunista y, también, los países liberados de las dictaduras militares, como Argentina y Chile. En Francia, incluso celebraciones que a primera vista parecían anodinas siempre fueron pretexto para batallas de la memoria: así, el trescientos aniversario de la muerte de La Fontaine, en 1995, dio lugar en su ciudad natal (Chateau-Thierry) a agudos enfrentamientos políticos entre los que consideraban que el escritor era un “pétainista” y los que acentuaban su carácter universal y popular.⁵³

Con frecuencia la memoria toma materiales de la larga duración: en ambas riveras del Mediterráneo la memoria de las Cruzadas sigue teniendo peso en la fractura del Islam y la Cristiandad y sigue siendo un referente ideológico, como se pudo comprobar en la expedición de Suez de 1956, en la Guerra del Golfo en 1991 y también en el noveno centenario del llamado de Clermont. En el mundo árabe, Saladin-Nasser era comparado con él-, la caída de Jerusalén y su recuperación, siguen nutriendo la memoria colectiva e Israel puede ser asimilado a un nuevo Estado cruzado.⁵⁴ Por lo tanto, no debe sorprender que el integrista musulmán a veces sea presentado como una Cruzada al revés, con lo que se mantiene el enfrentamiento entre las memorias de Occidente y del Islam.

Dado que la memoria es más *anima mundi* que *imago mundi*, dado que puede actuar sobre el mundo, los intentos de manipularla son permanentes. Personal o colectiva, la memoria se utiliza constantemente para organizar y reorganizar el pasado. ¿Por qué los gobiernos, los partidos políticos, los grupos de presión dejarían de intentar que este proceso fuese en una dirección favorable a ellos? Conocemos el papel que jugaron las manipulaciones masivas de la memoria en la aparición y mantenimiento de los sistemas totalitarios del siglo XX. En el conflicto irlandés, los ingleses y ciertos intelectuales intentaron modificar la memoria sobre la gran hambruna de mediados del siglo XIX, utilizada por el IRA como un arma en contra de los ingleses. Hace muy poco, en el conflicto de la ex Yugoslavia, se produjeron manipulaciones sistemáticas de la memoria con el objetivo de hacer olvidar el recuerdo de solidaridades anteriores.⁵⁵ Por otra parte, los intentos de enturbiar, ensuciar o profanar las memorias se basan en estos casos en recuerdos mucho más

⁵³ *Le Monde*, 3 de febrero de 1995.

⁵⁴ Amin Maalouf, *Les croisades vues par les Arabes*, Paris. Lattés, 1983, p. 304-305.

⁵⁵ Cornélia Sorabji, “Une guerre très moderne. Mémoires et identités en Bosnie-Herzégovine”, *Terrain*, 23 de octubre de 1994, p. 137-150.

antiguos, como los de los seculares desmembramientos históricos (áreas de la ortodoxia, ocupación otomana, etc.)

La evocación de la Shoah permite diferenciar bien las manipulaciones de la memoria del trabajo ordinario de la rememoración. Así, por ejemplo, la cifra precisa de las víctimas se convierte en un ‘desgarrador trabajo’⁵⁶ de la memoria consistente en hacer admitir que la cifra de un millón de muertos en Auschwitz es una hipótesis mucho más razonable que los cuatro millones de muertos que se nombran en una placa que hace un tiempo estaba colocada en la entrada del campo. Asimismo, el que hoy Serge Klarsfeld pueda tomar la iniciativa de restablecer la verdad histórica sobre la cantidad de integrantes de la Resistencia fusilados por los nazis en el Monte Valérien⁵⁷ representa la culminación de un trabajo doloroso de la memoria que demandó unos cincuenta años. Por el contrario, el proyecto revisionista que intenta negar la realidad del genocidio no tiene nada que ver con una mayéutica de la memoria pues, por naturaleza, consiste en la negación de la memoria. De lo que podemos hablar en este caso es de asesinato de la memoria: antes de manipularla, la parte de verdad que hay en toda memoria es negada *a priori*.

Las distorsiones de la memoria provocadas por estos conflictos nos enseñan probablemente más sobre una sociedad o un individuo que una memoria fiel. En la deformación sobre el acontecimiento memorizado hay que ver un esfuerzo por ajustar el pasado a las representaciones del tiempo presente. En el caso de los grandes acontecimientos colectivos, se adivina el interés conjunto de historiadores y antropólogos por una búsqueda de la memoria: los primeros ayudan a los segundos a medir los deslizamientos de la memoria en relación con la realidad histórica; los segundos proponen a los primeros una interpretación de estos desplazamientos a la luz de lo que está en juego en el presente en lo cultural, en lo social y en lo simbólico. Podemos adoptar el mismo enfoque en el caso de la dimisión de la memoria, el olvido: la amnesia colectiva no puede explicarse por completo sin la colaboración de historiadores y antropólogos.

V. Los abusos de la memoria, la necesidad de olvido y la amnesia colectiva

⁵⁶ Claude Lanzmann, citado en Pierre Vidal-Naquet, *Les assassins de la mémoire*, Paris, La Découverte, 1987, p. 185.

⁵⁷ 1.007 (cifra que ya es terrible) y no 4.500. Ésta es la cifra que aparece en la placa conmemorativa colocada en el monte Valérien (Hauts-de-Seine).

Un historiador afirmó que “todo culto del pasado es un abuso del pasado”.⁵⁸ ¿Puede ser abusiva la memoria? Para el cincuentenario de la Paz de 1945, el consejo regional de la Baja Normandía organizó, el 20 de mayo de 1995, en Caen, un coloquio sobre “El deber de la memoria, la tentación del olvido”. ¿Siempre hay que ver en el olvido una tentación? Jules Renard escribía en su diario: “Tengo una memoria admirable, ¡olvido todo! ¡Es tan cómodo!”. Olvidar, ¿es cómodo? La mosca mutante amnésica no deja de hacer el amor por haber olvidado que acaba de hacerlo.⁵⁹ Helena, hija de Zeus, había obtenido de Polydamna, la mujer de Thon, el secreto de una droga que mezclada con el vino hacía olvidar los males, el dolor y el resentimiento: “El que tomaba esa mezcolanza no dejaba que las lágrimas corrieran por sus mejillas durante todo el día, aunque se hubieran muerto su madre y su padre”.⁶⁰

Al regreso de Buchenwald, Jorge Semprún eligió una “larga cura de afasia, de amnesia deliberada, para sobrevivir” y evoca la “felicidad loca”, la “beatitud obnubilada del olvido”, la nada deliciosa que lo protegió durante un tiempo de la angustia de la vida, de las “faltas de certezas desgarradoras de la memoria”, de las “metástasis fulgurantes del recuerdo”.⁶¹ ¿Cuál fue el recuerdo que no pudo soportar Primo Levi, que se suicidó en 1987, después de haber contado su terrible experiencia en los *Lager alemanes*?⁶² Elie Wiesel señala que el más trágico de los personajes bíblicos es el profeta y el más trágico de los profetas, Jeremías, pues sobrevivió a la tragedia y no pudo olvidarla.⁶³ ¿El placer, la felicidad o, más grave aun, la supervivencia, pasan por el olvido, por la traición a la memoria? En Bosnia-Herzegovina algunos locos manipularon la memoria para satisfacer sus objetivos de depuración étnica. ¿El olvido no permite en muchos casos evitar conflictos entre los recuerdos? Según Nietzsche, el privilegio del niño reside en que todavía no tiene de qué renegar de su propia vida y esto no sucede con el hombre que, más tarde, se asombra porque no puede aprender a olvidar y sigue “agarrado al pasado”, aunque cada fiesta de Año Nuevo pretenda ser un renacimiento pleno de resoluciones que traicionan el deseo de hacer *tabula rasa* con el pasivo de toda vida humana. Y agrega Nietzsche: “toda acción exige el olvido,

⁵⁸ M. Finley, *op. cit.*, p. 7.

⁵⁹ J.D. Vincent, *op. cit.*, p. 122.

⁶⁰ Homero, *La Odisea*, canto IV.

⁶¹ Jorge Semprún, *L'écriture o la vie*, *op. cit.*, p. 205, 210, 229 y 236.

⁶² Primo Levi, *Si c'est un homme*, Paris, Julliard, 1987, 214 p.

⁶³ Elie Wiesel, “La mémoire comme résistance”, en Émile Malet (bajo la dirección de), *Résistance et mémoire. D'Auschwitz à Sarajevo*, Paris, Hachette, 1993, p. 33.

como todo organismo necesita no solamente luz, sino también oscuridad”.⁶⁴ ¿La memoria puede ser una cadena, una traba para la acción y para la libertad? Algunos monumentos, como el “Vietnam Veterans Memorial” de Washington, fueron considerados como instrumentos de catarsis, por que permitían que la memoria colectiva se deshiciera del fardo de los recuerdos especialmente penosos. ¿La conmemoración es, a veces, un olvido disfrazado? Los grandes movimientos históricos no pudieron llevarse a cabo sin la voluntad de depurar, y hasta erradicar, toda huella y todo símbolo de los regímenes políticos anteriores. ¿En ciertos momentos es preciso poner el pasado entre paréntesis e, incluso, llegar a “olvidar nuestros crímenes”?⁶⁵

Pero, entonces, ¿no nos perdemos a nosotros mismos en cuanto olvidamos? La amnesia de Matsyendranath, uno de los maestros yoguis más populares de la Edad Media hindú, le hizo perder su identidad y casi le cuesta la inmortalidad que sólo pudo ser salvada por la anamnesis, asimilada a un despertar.⁶⁶ Los hombres perfectos, que no pierden nunca la visión de la verdad, no necesitan la virtud de la rememoración porque siempre están despiertos: Buda es el que está despierto por excelencia y por eso posee, como Mnemosina, la omnisciencia absoluta. Hypnos es el hermano gemelo de Tánatos y si ambos nos asustan, ¿no es porque ambos son portadores del olvido, uno de manera provisoria, el otro definitivamente? La vigilia no es olvido y, por lo tanto, no es la muerte: Gilgamesh no puede adquirir la inmortalidad porque no logra estar en vela seis días y seis noches. Según el *Dighanikaya* (I, 19-22), los dioses caen del cielo cuando “les falla la memoria y se les mezclan los recuerdos”⁶⁷ A causa del olvido, el alma puede “dejar huir su contenido” (*Gorgias*, 493 c), y de este modo se expone a las maldiciones: “olvidaste las enseñanzas de tu Dios, cuando sea mi turno me olvidaré de tus hijos” (*Os*, 4,6). Olvidar, ¿no es también la pérdida del otro? Olvidar un período de la vida, según Maurice Halbwachs, “es perder contacto con los que en ese momento nos rodeaban”.⁶⁸ También es abandonar al otro, según afirma desde hace más de treinta años una organización como *Amnesty International*, cuya misión es luchar “contra el olvido”.

Todas las sociedades se plantean estas preguntas (y también todos los individuos), pero las respuestas no son siempre las mismas. Sin embargo, sería

⁶⁴ Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles, II*, en *Oeuvres*, París, Laffont, 1993, p 219-220.

⁶⁵ Obra colectiva, “Oublier nos crimes. L’amnésie nationale: une spécificité française?”, *Autrement*, n° 144, París, Autrement, abril de 1994, 282 p.

⁶⁶ M. Eliade, *op. cit.*, p. 145-146.

⁶⁷ *Op. cit.*, p. 147,

⁶⁸ M. Halbwachs. *La mémoire collective*, p. 10.

demasiado simplista establecer una oposición entre sociedades que olvidan y omiten, con lo que privilegian el cambio y la innovación, y sociedades memoriosas, que se atan a la reproducción y al mantenimiento de las tradiciones, y a la estabilidad de las jerarquías sociales, es decir, por un lado, sociedades autónomas y, por el otro, sociedades “heterónomas” para retomar una distinción de Cornelius Castoriadis. El propio ejemplo de la sociedad francesa muestra que lo que se convino en denominar modernidad puede conjugarse sin dificultades aparentes con un apego muy marcado por el pasado. Groseramente, en el seno de una misma sociedad, es posible distinguir períodos en los que se valoriza más el olvido y otros en los que se lo niega, ya que la dosificación (consciente o inconsciente, semiespontánea o semivoluntaria) entre los recuerdos y su amnesia total es siempre una operación sutil y delicada.

Se sabe muy poco sobre el mecanismo biológico que da origen al olvido, salvo las relaciones de causalidad que se pueden establecer entre casos patológicos de lesiones o de cirugías cerebrales y ciertas formas de amnesia. ¿Las informaciones que se olvidan se borran, con lo que su pérdida sería irreversible o simplemente quedan ocultas; o se las borra en ciertos casos y se las oculta en otros? ¿Acaso sabemos más que San Agustín, para quien el olvido no es nunca total pues “no podríamos buscar un recuerdo perdido si el olvido fuera absoluto” (*Las confesiones*, X, 19)? ¿Por qué y por qué vías neuronales⁶⁹ algunos acontecimientos, denominados índices de recuerdo, inician la rememoración y la reactualización de un estado interno antiguo, proceso que describe maravillosamente Proust cuando cuenta cómo una cucharadita de té en la que había dejado que se ablandara una magdalena “puso en movimiento” su memoria? No sabemos más que la emoción o los sentimientos que despierta en nosotros la lectura de *En busca del tiempo perdido*, lo que ya es mucho...

El fenómeno del olvido colectivo es todavía más misterioso: como en el caso de la memoria colectiva, las hipótesis sociológicas, antropológicas o psicoanalíticas sobre su posible origen son frágiles, pues los modelos teóricos que proponen dejan de lado los problemas que plantea el pasaje del individuo al grupo y a la inversa. Del mismo modo que existen tantas memorias como individuos -lo que relativiza la noción de memoria colectiva, como vimos anteriormente-, probablemente existan tantas formas de olvido como seres humanos. Además, tomar en cuenta el olvido en un acto de memoria es tan difícil (y tan importante) como tener en cuenta lo no dicho en un discurso. Sin embargo, el olvido colectivo puede verificarse con mayor facilidad que la memoria colectiva. En efecto, si las modalidades del olvido varían entre individuos, el enmascaramiento o el borramiento de información desemboca siempre en el mismo

⁶⁹ La estimulación eléctrica de ciertas zonas del córtex provoca la reminiscencia de escenas relacionadas con recuerdos de acontecimientos pasados (experimento de Penfield, 1963, *op. cit.*, p. 97).

resultado, observable en prácticamente la totalidad de los miembros de un grupo. De este modo, durante cerca de treinta años la sociedad francesa “olvidó” que el papel de Francia y de una gran parte de los franceses no siempre había sido digno y honorable en la época de la Ocupación. De hecho, durante todo este tiempo la sociedad francesa intentó olvidar que se había olvidado, como se dice de un hombre que olvidó porque no supo mantener su rango. Así aparecieron recuerdos desplegados como en una pantalla que proporcionaban una realidad inaceptable: una Francia combatiente por entero, la negación de cualquier participación en el genocidio, etc. Recién con ciertos acontecimientos, como la realización de la película *Le chagrin et la pitié*, de Marcel Ophuls, en 1969, expresión de un largo trabajo subterráneo de la memoria, o la publicación de la obra de Robert O. Paxton en 1973,⁷⁰ se inició una rememoración de esa época histórica, con lo que se puso parcialmente fin a un fenómeno de olvido colectivo.

Con frecuencia el olvido es trágico y cuando es total, como es en el caso de ciertas amnesias patológicas, puede impedir llevar una vida normal. Lévi-Strauss señaló la frecuencia del olvido en los cuentos y los mitos y sostuvo, con razón, que el olvido es menos un defecto de comunicación con el otro que uno mismo: “olvidar es no poder decirse a uno mismo lo que uno debería haber podido decirse”.⁷¹ Sin embargo, sería un error definir siempre al olvido por la falta. Los olvidos son vacíos llenos de algo, como señalaba E. Bastide. De sus trabajos surge que la cultura afronorteamericana se constituye tomando prestados sus materiales del pasado de los Blancos para llenar los agujeros de la memoria colectiva de la esclavitud. Esta plenitud de una ausencia tiene un sentido para el grupo que, cuando termine el “arreglo”, va a poder organizar una nueva configuración de la memoria, con mucho más futuro desde el punto de vista de los intereses del grupo considerado. Traki Zannad Bouchara señala que no existe olvido para una cultura, simplemente “formas de sustitución o, si éstas no existen, formas de resistencia”.⁷² La memoria olvidadiza no es siempre un campo de ruinas, también puede ser un lugar de trabajo. Por consiguiente, no hay que percibir obligatoriamente el olvido como una privación, un “déficit”, expresión que le gusta mucho a la neurología que, según Sacks, tiende a centrarse sobre lo que falta en la función neurológica: afasia, alexia, apraxia, ataxia, amnesia, etc. El olvido es una censura pero también puede ser una carta de triunfo que le permita a la persona o al grupo construir o restaurar una imagen de ellos mismos globalmente satisfactoria.

⁷⁰ Robert O. Paxton, *La France de Vichy, 1940-1944*, París, Seuil, 1973, 380 p.

⁷¹ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, París, Plon, 1973, p. 230-231.

⁷² Traki Zannad Bouchara, *La ville mémoire. Contribution à la sociologie du vécu*, París, Méridien Klincksieck, 1994, p. 24.

Kierkegaard plantea que “el recuerdo no solamente debe ser exacto, también debe ser feliz”.⁷³ Incluso podríamos decir que un recuerdo debe ser feliz antes de ser exacto, lo que supone la facultad de olvidar los aspectos más penosos de un acontecimiento pasado. Hasta podemos llegar a desear olvidar el recuerdo de un acontecimiento feliz cuando simultáneamente evoca el recuerdo de su pérdida. A la inversa, en ciertos casos particularmente trágicos, negarse a olvidar un recuerdo doloroso constituye la única razón para vivir.

No existen letotécnicas, no hay un arte del olvido equivalente al arte de la memoria, arte que también sería útil, aun cuando más no fuera para dar decididamente la espalda todos los días a todo lo que estorba nuestro pasado. Sin embargo, nuestro cerebro se dedica a deshacerse de millares de informaciones inútiles. Olvidamos más de lo que recordamos, ¡por suerte! La casi imposibilidad de olvidar que se observa en algunos sujetos dotados de una memoria hipertrofiada (hipermnesia o memoria “incontinente”) puede hacerlos caer en un universo caótico y en una confusión alucinatoria que les impide poner en orden los acontecimientos memorizados o, más grave aun, darle sentido a la propia vida. Así, por ejemplo, Veniamin, el célebre paciente del neurólogo Alexandre Luna, nos hace pensar en el *Funes de Borges*:⁷⁴ es capaz de asociar miles de datos memorizados con versos declamados en su presencia pero, al mismo tiempo, es incapaz de comprender el sentido del poema recitado.⁷⁵ El agua de Mnemosina puede ser una fuente petrificante.

En *¿Qué es una nación?*, conferencia pronunciada en La Sorbona el 11 de marzo de 1882, Renan aborda el tema del olvido. En un pasaje brillante que conviene citar por completo ya que es totalmente actual, se levanta vigorosamente en contra de la obsesión por la búsqueda de las huellas de pertenencia étnicas:

No tenemos derecho a ir por el mundo palpando el cráneo de la gente y luego tomarlos por la garganta y decirles; “Eres de nuestra sangre; nos perteneces”. Más allá de las características antropológicas, están la razón, la justicia, la verdad, la belleza, que son las mismas para todos. Pero miren que esta política etnográfica no es segura. Ustedes hoy la explotan contra los otros; luego ven cómo se vuelve en contra suya.

⁷³ Soren Kierkegaard, en *Vino veritas*. Paris. Climats. 1992, p. 12.

⁷⁴ Jorge Luis Borges, *Funes el memorioso*, en *Ficciones*, Buenos Aires. Emecé. [ed. francesa, París, Gallimard, 1957 y 1965, p. 109-118]

⁷⁵ A. Luria, *op. cit.*

¿Quién puede decir que los alemanes, que levantan tan alto el estandarte de la etnografía, cuando les llegue el turno, no vayan a ver a los eslavos analizando los nombres de las ciudades de la Saxe y de la Lusace, buscando huellas de los Wiltzes o de los Obotritas y pedir una rendición de cuentas por las masacres y las ventas en masa que los Otones hicieron de sus antepasados? Para todos es bueno saber olvidar.⁷⁶

Y Renan agrega que el olvido es un factor esencial para la creación de una nación: “La esencia de una nación es que todos los individuos tengan muchas cosas en común y también que todos hayan olvidado muchas cosas”.⁷⁷ Pero, ¿este olvido necesario puede ser voluntario?

El individuo puede hacer esfuerzos de memoria pero al olvido no se le dan órdenes: como señala John Brown,⁷⁸ “no parece disponer de ningún equivalente de la tecla que permite borrar en un grabador”. Las entrevistas realizadas con los que huyeron del Gulag muestran que no logran olvidar ciertos detalles de la vida de los campos.⁷⁹ Por el contrario, dentro de una sociedad, se puede “decidir admitir el pasado”, aceptar el olvido, amnistiar. En el año 403 a.C., los atenienses juraron “no recordar los males del pasado”⁸⁰ después de un período rico en enfrentamientos políticos y militares. Este “olvido en la ciudad”⁸¹ estipula que nadie, excepto los Treinta Tiranos, podría ser perseguido por sus actos pasados. Por consiguiente, la ciudad ateniense fundó su existencia política en una pérdida de la memoria. Sin dudas fue la primera amnistía, la primera prohibición institucional de la memoria, que no hay que confundir con el perdón. En efecto, con la amnistía, acto político y jurídico, se considera que el hecho no sucedió, se lo borra de la memoria que, deliberadamente, queda apagada. La amnistía es radical, en el sentido en que se arranca la raíz del recuerdo o es, en todo caso, lo que la sociedad se esfuerza en crear.

Por lo tanto, es posible desear el olvido. “Odio al comensal que tiene memoria”, dice un proverbio griego, que de este modo recuerda las virtudes del olvido entre comensales que, bajo el efecto del vino, pueden hacer confidencias o ser indiscretos. En ciertas situaciones hay que saber olvidar, olvidar por ejemplo la memoria del dolor o de la

⁷⁶ Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, París, Presses Pocket, 1992, p. 49.

⁷⁷ *Op. cit.*, p. 42.

⁷⁸ Richard L. Gregory (bajo la dirección de), *Le Cerveau un inconnu*, París, Robert Laffont, 1993, p.939.

⁷⁹ Irina Sherbakova, “The Gulag in Memory”, en Luisa Passerini (bajo la dirección de), *Memory and Totalitarianism*, Oxford/New Cork, Oxford University Press, 1992, p. 103-115.

⁸⁰ Jean-Louis Deotte, *Ouhlíez ! Les ruines, l'Europe, le Musée*, París, L'Harmattan, 1994, p. 21.

⁸¹ Nicole Loraux, *L'oubli dans la cité, Le temps de la réflexion*, París, Gallimard, 1980, p. 213-242.

muerte de un semejante. Si el olvido hace mal es porque sigue siendo una forma de memoria: la paz espiritual se logra únicamente cuando olvidamos que hemos olvidado. Esto es lo que pasa con los males de amor... Todos los recuerdos se evalúan en función de su olvido posible y el trabajo de la memoria consiste precisamente en olvidar ciertos acontecimientos y en privilegiar otros. El olvido, lejos de ser la antinomia de la memoria, es la esencia misma y se le reservan ciertos momentos.

Del mismo modo que se piden espacios libres, Pierre Sansot reclama “duraciones libres” en las que solamente sucedería el presente,⁸² en las que el futuro sería irrespirable, es decir, un tiempo provisoriamente liberado del peso de nuestras acciones pasadas que tienden a saturar nuestras vidas. Al ponerse a favor de lo “no conmemorativo”, ¡qué a nadie le preocupe olvidarse de un cumpleaños!, se acuerda de lo que dijo Claude Rivière sobre el rito: no puede ser vivido plenamente sin un cierto grado de olvido, sin ignorar las razones de su institución. El peso de los recordatorios, el recuerdo demasiado insistente del carácter histórico de una fiesta, arruinan lo que tienen de vital. Estas preocupaciones son compartidas por Claudette Marquet que se refiere a la multiplicación de las conmemoraciones protestantes: “cada año, cada mes, casi cada día, debo recordar un hecho pasado. Todo parece organizado para distraerme del presente y de sus imperativos”.⁸³ Bernard Crettaz, curador del Museo Etnográfico de Ginebra se refiere una vez más a la tiranía posible de la memoria cuando se denuncia “la memoria crispada y conservadora para aprender el indispensable olvido que ritualiza el duelo necesario y que permite pertenecer a su tiempo”.⁸⁴

Las sociedades modernas parecen tentadas por la capitalización al infinito de la memoria, huida hacia delante que las dispensa de inscribir el pasado en el presente para llevar a cabo el duelo. Así, no hay más forma presente de una memoria en función de expectativas hacia el futuro, sino un inmenso archivo que, en cierto modo, es vacío. Es una memoria literal, estéril, a menudo hecha de resentimientos, prisionera del acontecimiento pasado que, para ella, sigue siendo “un hecho intransitivo, que no lleva a ningún lado más allá de él mismo”, al que Todorov le opone la memoria ejemplar, para la que el pasado, domesticado, se vuelve “principio de acción para el

⁸² Pierre Sansot, “Du bon et du moins bon usage de la commémoration”, en H.P. Jeudy, *op. cit.*, p. 286.

⁸³ Citado en Yves Bizeul, “Identité protestante et référence au passé”, *Ethnologie des faits religieux en Europe*. París, CTHS. 1993, p. 420.

⁸⁴ Bernard Crettaz, *La beauté du reste. Confession d'un conservateur de musée sur la perfection et l'enfermement de la Suisse et des Alpes*, Carouge-Genève, Éditions Zoé, 1993, p. 27.

presente”.⁸⁵ Esta memoria potencialmente liberadora su pone un trabajo de duelo que es posible realizar, aunque siempre sea peligroso.⁸⁶ esto pasó, por ejemplo, con el desfile de los carros alemanes por los Campos Elíseos el 14 de julio de 1994, o con la presencia del Presidente alemán en la conmemoración del cincuentenario del levantamiento de Varsovia del 1º de agosto de 1944 o, también, con la “cadena de luces” organizada en Berlín la noche del 30 de enero de 1993, en respuesta al desfile de antorchas del 30 de enero de 1933 con el que se celebró la llegada de Hitler al poder.⁸⁷ Sin esta asunción del pasado, la memoria se dilata indefinidamente, a tal punto que pierde toda consistencia y toda significación. El trabajo de duelo, señala Semprún, pasa justamente por Buchenwald.

Toda vida humana es un aprendizaje de la pérdida por el olvido activo de ésta: pérdida de la juventud, de la salud, de las ilusiones, de las ambiciones, de los amores, de los padres, de los amigos, hasta llegar a la fase última en la que “la edad se lleva todo, incluso la memoria”. Este aprendizaje parece más difícil para las sociedades que para los individuos. Aquéllas dudan entre la memoria total, sumisión sin límites al pasado, el olvido total, sumisión absoluta al futuro y dos formas bien diferenciadas del olvido parcial: una es el olvido activo, aceptado -que no hay que confundir con la falsificación orweliana de la memoria o con lo que Primo Levi llamó la guerra del “Reich milenar” contra la memoria: destrucción de documentos públicos,⁸⁸ retoques de fotografías, autos de fe, etc- que es una amnesia fundadora del futuro, porque este olvido es asunción del pasado; el otro, el olvido pasivo, atenta contra la memoria de las víctimas (el “olvido culpable” de que habla René Char), ese signo de un encadenamiento con una historia reprimida, actitud exactamente simétrica de la repetición machacadora de la memoria que manifiesta el encarcelamiento a un pasado obsesivo.

⁸⁵ Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa. 1995, p. 30-31.

⁸⁶ Una prueba de ello es la emoción que provocó la participación del presidente Reagan y del canciller Kohl en una ceremonia organizada en el cementerio militar de Bitburg en 1985.

⁸⁷ Étienne François, L’Allemagne des commémorations, *Le débat*, enero- febrero, 1994, n° 78, p. 67.

⁸⁸ Philippe Moreau describió falsificaciones de este tipo desde el siglo I a.C., en Obra colectiva, *La mémoire perdue. A la recherche des archives oubliées, publiques et privées, de la Rome antique*, Paris, La Sorbonne, 1994, p. 121-147.