

Memoria Colectiva, Historia y Futuro

Collective Remembering, Future and History

Alberto Rosa
Universidad Autónoma de Madrid

Este artículo ensaya una interpretación de la memoria personal y colectiva entendida como resultado de la actividad simbólica y de su capacidad de constituir simultáneamente objetos abstractos permanentes y una ordenación temporal. La memoria, y los actos del recuerdo y del olvido, se entienden como profundamente entrelazados con la actividad personal y colectiva a través de artefactos culturales para la comunicación y la codificación de la experiencia, una de cuyas funciones es fijar la identidad personal y colectiva. Se discuten los conceptos de memoria colectiva, historia y representaciones sociales del pasado, poniéndolos en relación con el carácter narrativo del recuerdo identitario y con el carácter afectivo de los símbolos culturales y del recuerdo. Se concluye con una reflexión sobre la riqueza que suponen los discursos divergentes sobre el pasado, al mismo tiempo que se defiende la necesidad de negociar las interpretaciones presentes sobre el pasado para preparar un futuro compartido.

This paper essays an interpretation of personal and collective memory as a result of the symbolic function that makes temporal segmentation and the constitution of abstract permanent objects possible simultaneously. Memory, and acts of remembering and forgetting, are understood as interwoven through personal and collective activities mediated by cultural artefacts for communication and for the coding of experiences, among whose functions is that of fixing personal and collective identities. Concepts such as collective memory, history and social representations of the past are discussed in connection with the narrative character of identity memories and with the role of affect in cultural symbols and in personal and collective acts of remembering. Conclusions reflect on the cultural wealth provided by diverging discourses on the past, at the same time that the need for a current negotiated interpretation about the past in order to prepare for a shared future is emphasised.

El tema que da título a este trabajo está situado en la encrucijada entre las diversas ciencias sociales y las humanidades. Memoria colectiva, Historia y Futuro, son cuestiones profundamente entrelazadas entre sí, que tocan aspectos nucleares del sujeto humano, una de cuyas características es precisamente su capacidad de interpretar su vida personal y colectiva, más allá del aquí y ahora. Una peculiaridad que le coloca en un plano que repetidamente ha sido señalado como diferente al de los objetos de las ciencias naturales.

Pasado, Presente y Futuro. La Función Simbólica como Constituidora de los Objetos y el Tiempo y como Puente entre la Causalidad Eficiente y la Teleología

Si bien las causas finales fueron desterradas de la explicación en la ciencia natural ya desde Galileo, la vida humana nos resulta impensable sin considerar la preparación del futuro, sin interpretar el presente a la luz de la experiencia del pasado, ya sea vivido, ya sea relatado por nuestros mayores, o interpretado por los relatos que compilan la memoria colectiva. No sólo nuestra identidad personal, sino la propia permanencia de nuestros grupos de pertenencia, y la del mundo mismo, dependen de nuestra capacidad de imaginarlo trascendiendo el presente inmediato, imaginando el pasado, no sólo el vivido, sino el no vivido, además de diversos futuros posibles, y no sólo futuros en los que uno mismo permanezca, sino otros que trasciendan nuestro propio ciclo vital. Esto es así hasta el extremo de que para paleontólogos y arqueólogos el signo distintivo

vo de la humanización está precisamente en el reconocimiento de signos de culto a los muertos; es decir, en la evidencia de la capacidad de representarse un futuro, de construir símbolos para significar lo ausente.

Pero la psicología pretende ser una ciencia y, como tal, intenta tratar su objeto de estudio como un ente natural y, por consiguiente, con las restricciones del método científico. Este es un reto muy particular de la psicología, pues debe de explicar cómo un objeto natural puede ser capaz de salirse de sus propias coordenadas temporales, y hacerlo sin salirse del dictado galileano que prohíbe recurrir a causas situadas más tarde del proceso que se pretende explicar. Es decir, mostrando cómo es posible que el pasado haya dejado rastros en el presente que nos permitan imaginar tanto lo ya acontecido, como lo que aún no ha pasado y lo que, tal vez, nunca pasará.

Solemos asumir que el mundo está constituido por objetos estables. Sin embargo, fenoménicamente, nuestra experiencia inmediata se produce en una especie de presente continuo, lleno de instantes fugaces en los que los objetos se nos hacen presentes en cada acto perceptivo a través de experiencias cambiantes. Necesitamos, pues, procedimientos tanto para darle estabilidad a los objetos del mundo, como para poder acotar el propio tiempo, separándolo en presentes de distinta longitud (un instante, un acontecimiento, un periodo vital, una era histórica o geológica). Y además, para poder separar los productos de la imaginación entre lo ya acontecido y lo por venir.

La función simbólica es uno de los recursos que tenemos para ello. Ella construye categorías abstractas que, por una parte, estabilizan el flujo de experiencia, estableciendo como significantes algunos aspectos de los objetos del mundo, y, por otra, acotan el tiempo de las acciones y los acontecimientos (Valsiner, 1994). Los signos elaborados por la cultura en el pasado contribuyen así a construir un mundo estable, a regular el flujo temporal, estableciendo diferentes pasados, fijando presentes de distinta longitud y permitiendo la imaginación de futuros posibles. Esta misma función simbólica tiene un origen natural, es producto de la orientación de la acción, permite dar sentido a la acción individual y, a través de la comunicación, mediada, primero por símbolos, hace posible la construcción de sentidos compartidos, de significados culturales, y, con ello, la aparición de la historicidad, de la memoria.

Dos son los modos en los que el pasado deja su huella en los objetos del mundo: (a) mediante cam-

bios en la estructura física de los individuos vivos, y (b) produciendo cambios físicos en los objetos y en el paisaje como consecuencia de las fuerzas de la naturaleza, y entre ellas, las acciones de individuos y grupos humanos. La memoria, pues, nos hace accesible el pasado a través de procesos de recuerdo que son el resultado de activar huellas de experiencias pasadas al servicio de acciones actuales. Pero también hay que tener en cuenta que los grupos humanos a través del tiempo han desarrollado procedimientos para ampliar la capacidad de mantener registros del pasado, más allá de la capacidad de registrar huellas en la propia memoria biológica corporal. Así surgieron sistemas de notación, poemas, historias, rituales o monumentos como formas de mantener la memoria, de hacer accesibles experiencias que caen mucho más allá del limitado espacio de tiempo de la vida de cada individuo. Estos artefactos permiten que un individuo acceda a la experiencia acumulada por el grupo. En otras palabras, hacen posible la cultura.

Memoria, Recuerdo y Olvido. La Co-construcción de la Identidad entre el Polo Personal y el Polo Colectivo

Bartlett (1932/1995) decía que no hay memorias específicas almacenadas en la mente o en el cerebro, sino sólo trazos dejados por experiencias (esquemas) que se transforman cada vez que se activan para producir una experiencia concreta en el curso de una acción en marcha. Las memorias no son fijas, sino recreaciones del pasado que nos producen un sentido de continuidad, un sentimiento de ser una entidad con pasado y con futuro. Como dicen Barclay y Smith (1992), recordar implica: (a) acceder a la información disponible como resultado de actividades cerebrales, (b) reconstruir el pasado en el presente con algún propósito psicosocial particular, y (c) co-(re)construir el pasado a través del recuerdo colectivo (en acciones de recuerdo compartidas) de acontecimientos personales e históricos y del relato de historias.

Recordar algo es, entonces, entretener la experiencia de la activación consciente de esos trazos del pasado en el flujo de acciones actuales y, así, darles significado. De este modo, los recuerdos tienen un contenido y una forma; una forma que no es sólo una apariencia, sino un constituyente fundamental del propio recuerdo. El lenguaje y, a través de él, las jergas grupales, los géneros del habla, los recur-

tos literarios, contribuyen a la forma que finalmente toman los resultados de los actos del recuerdo, particularmente cuando se comunican a otras personas. Se pueden recordar muchas cosas: experiencias personales, eventos reportados, o una mezcla de ambas cosas. Cuando los actos del recuerdo son al mismo tiempo actos de habla referidos a experiencias propias del hablante, hablamos de memorias individuales; cuando se refieren al pasado del grupo, las llamamos memorias sociales, y si éstas últimas cumplen algunos requisitos las llamamos historia. En cualquier caso, tanto unas como otras se muestran como un producto, como una obra literaria producida por un autor (individual o colectivo).

Las memorias autobiográficas no son sólo memorias de experiencias propias, sino memorias que contienen información relativa al yo. Las memorias autobiográficas dan un sentido de coherencia, confortan intelectual y emocionalmente, además de compartirse con familiares, amigos y conocidos, entretejiendo nuestra vida personal con la de otros. Muchas de estas memorias se comparten con la cohorte generacional e incluyen memorias de eventos públicos importantes que afectan nuestras vidas. Algunas de estas memorias reciben una atención pública especial, conservándose a través de rituales, representaciones gráficas, estatuas, edificios, etc.

Barclay y Smith (1992) conciben esta conexión entre memorias autobiográficas y memorias públicas como la base para la construcción de una cultura personal conectada con una cultura pública. La cultura pública puede caracterizarse como un conjunto de prácticas sociales y patrones de significado encarnados en símbolos. La cultura personal es también un sistema de símbolos significantes para almacenar y producir significados, proporcionando modelos para la producción de realidades significativas creadas a través de la interacción social. Las culturas colectiva y personal intersectan en la interacción personal, pero también en las relaciones entre el individuo y los productos, prácticas e instituciones culturales. De manera que la corriente de la realidad personal vivida emerge dentro de la cultura personal donde ésta entra en intersección con la vida pública. Por supuesto, la realidad personal está hecha de experiencias fenoménicas que no pueden ser compartidas; sin embargo, cuando cultura pública y cultura personal entran en contacto ambas se ven afectadas y se reestructuran aunque en grado variable. "Es en la interacción en marcha entre la cultura pública y privada como se crea la rea-

lidad objetiva. La realidad objetiva puede ser un fenómeno construido, pero uno que se construye en referencia a un mundo físico y social real que regula, corrige y conforma nuestras experiencias subjetivas" (Barclay & Smith, 1992; p. 77).

Si esto es así, nos encontramos entonces ante un cuadro en el que cultura pública y cultura privada se crean mutuamente, y la construcción de ambas es el resultado de un proceso de co-construcción (Barclay & Smith, o.c.) entre las acciones del individuo y las interacciones con su ambiente social (Valsiner, 1987). De este modo, las culturas individuales de los miembros de un grupo serían mucho más semejantes entre sí de lo que lo serían las de individuos que no comparten la misma cultura colectiva, al igual que serían también más o menos semejantes o extrañas las *realidades objetivas* en la que experiencialmente viven unos y otros, aunque para un supuesto observador imparcial ésta pudiera parecer como idéntica.

De esta manera, si la cultura especifica valores, normas, sanciones, creencias y conceptos que amueblan la conciencia individual con un contexto para la atribución de significado a la experiencia, también, al mismo tiempo, plantea los términos en los que puede trabajar la memoria reconstructiva y la forma que ésta tomará. Si llevamos esto un poco más allá, podremos decir, también, qué *yoes* conceptuales o recordados son posibles.

En psicología hay todo un conjunto de contribuciones que se dirigen a tratar de conceptualizar el yo y la identidad que nos pueden resultar de utilidad para nuestro argumento.

G. H. Mead (1909, 1913) considera que los términos de referencia para el yo son resultado de las acciones de un agente biológico que, antes de tomar conciencia de sí mismo, ha de ser, primero, un actor en el mundo material y, luego, realizar acciones en comunicación con otros agentes. De manera que es a través de las acciones sobre el mundo —en comunicación con los demás, a través de gestos, signos vocales y voce— cómo los otros llegan a adquirir un significado para él. La idea de *uno mismo* es posterior a la idea del *otro*. De manera que la conciencia de *uno mismo* solamente emerge cuando el individuo es capaz de usar las voces que los otros utilizan al dirigirse hacia él y volverlas a usar para referirse, esta vez, a sí mismo. En la terminología de Mead, el mí-mismo (el self) está formado por el yo y por el mí; el yo es el sujeto de la experiencia inmediata, pero que no aparece fenoménicamente en la con-

ciencia (lo que recuerda a las ideas sobre el *yo* transcendental de la filosofía); mientras que el *mí* es la experiencia de las acciones del *yo*, la autoconciencia que emerge de cada acción social de que es capaz el *yo*. Podríamos decir que cuando el *yo* habla, el *mí* escucha. Así, el *mí-mismo* sólo resulta posible cuando uno se convierte en el interlocutor de los actos verbales de uno mismo. Siguiendo esta tradición, podríamos decir que el *yo* hace posible tener experiencia (*yo* siento, pienso, actúo, padezco, etc.), con lo que las memorias autobiográficas suministrarían la base fenoménica para el sentimiento del *yo* y para las ideas de *mí* y de *mí mismo*.

Fibush y Reese (1991) sugieren que una cantidad significativa de las memorias de la experiencia personal es el resultado de conversaciones sobre estas experiencias, que tienen la forma de narraciones, a través de las cuales los niños llegan a dominar el uso de las formas narrativas canónicas de la cultura pública en que se desarrollan. Csikszentmihaly y Beattie (1979) hablan de un *yo-mismo* narrado, compuesto por un conjunto de historias, que transcurren en momentos temporales diferentes, que suministran explicaciones satisfactorias de la experiencia, con referencias a criterios culturales aceptados. A partir de estas ideas Barclay y Smith (o.c.) sostienen que “esos recuerdos constituyen de hecho nuestra experiencia fenoménica del *mí-mismo*, especialmente del *mí-mismo* recordado. Estas memorias adquieren significación personal a través de los procesos de *objetificación-subjetificación* que relacionan las culturas pública y privada”. De esta manera, no hay un *yo-mismo* transcendental, sino una actividad orgánica que es la causa, y no el efecto, del *yo-mismo*. La propia forma que tenga el *yo-mismo* vendrá, entonces, conformada por las formas simbólicas presentes en la cultura del sujeto.

Ricoeur (1991) al referirse a la identidad distingue entre dos términos derivados de dos palabras latinas: *idem* (igualdad) e *ipse* (mismidad). La igualdad se refiere al mantenimiento de la identidad de una cosa a través del tiempo (a = a independiente del tiempo transcurrido), mientras que la mismidad no es sólo un proceso de igualdad lógica, sino que presupone la existencia continua de un sujeto de la acción que es moralmente implicable, es decir, de un mismo sujeto de la acción que permanece a través del tiempo. En cualquier caso, la identidad personal tienen conexión con la igualdad, al suponersele una permanencia a través del tiempo, permanencia que sólo puede resolverse

narrativamente, a través de un *yo* narrativo que pervive a través de los diferentes estados en que se narran las experiencias de esa identidad. La propuesta de Ricoeur es que la identidad es un proceso de autointerpretación mediado por estructuras sistémicas y narrativas; y como todo proceso interpretativo implica una dimensión moral, de imputación de responsabilidad, no de mera agencialidad.

La posición que aquí tomamos es que términos como *yo*, *mí*, o *mí mismo*, son términos deícticos de actos del habla, actos que atribuyen agencialidad, que crean realizativamente una representación del sujeto, una entidad que aparece en la conciencia con una identidad personal (en sentido amplio) que corre a lo largo del tiempo. Tal identidad personal puede aparecer de diversas maneras, p.e., como autoconcepto, como conjunto de atributos pertenecientes a diferentes clases, o como un *yo* o un *nosotros* narrativo, dependiendo de la forma en que aparezca en el discurso. En este sentido, la identidad personal o colectiva es resultado de discursos que son ellos mismos actos del habla de individuos que actúan con los recursos mediacionales que tienen disponibles. Actos del habla que, en tanto predicen algo de un sujeto permanente, que lo identifican con una categoría, podemos –desde una psicología de la acción– denominar como actos de identificación.

La identidad, sin embargo, no es un concepto coincidente con el concepto de *mí-mismo* o con las memorias autobiográficas. La identidad relaciona a un sujeto con otros, considerándolos como compartiendo atributos o como pertenecientes a un mismo grupo (Turner, 1985; Turner & Oakes, 1986). De modo que el esquema del *yo-mismo* se relaciona con el del grupo, produciendo en el individuo un sentimiento de pertenencia a una entidad superior, compartiendo sistemas de valores, motivaciones y sistemas de categorización. Dicho de otra manera, no es posible un *mí mismo*, sin un *nosotros*, al igual que no es posible un *nosotros*, sin unos *otros* respecto de los cuales nos distinguimos.

Ni que decir tiene que los actos de identificación están situados, es decir, se producen en contextos concretos, tienen su dramaturgia propia y, cuando al mismo tiempo son actos del habla, están dirigidos a interlocutores particulares y tienen una naturaleza inherentemente dialógica (Bakhtin, 1981; Wertsch, 1991/1994). Dicho de otra forma, no son actos que desvelen una forma de ser, sino que manifiestan la forma de estar de ese sujeto en ese mo-

mento determinado y ante las personas y las circunstancias ante las que se halla entonces. El plantearse lo que el sujeto efectiva y realmente sea, cuál es su auténtico ser, implicaría una concepción esencialista de la identidad y del sujeto psicológico que no compartimos.

Suele ser común considerar a la memoria como la facultad que nos permite traer el pasado a nuestro presente para poder beneficiarnos de la experiencia pasada. La memoria sería, entonces, una condición imprescindible para adquirir conocimientos y dar significado a nuestras experiencias vividas a través del tiempo. Por otra parte, la memoria también hace posible la identidad, pues nos permite imaginar un ser permanente (individual o colectivo, animado o inanimado) que trasciende a la experiencia actual, que permanece como sujeto (u objeto) de la acción a través de los cambios que se dan en el tiempo de la narración biográfica de un individuo o de un grupo.

Pero la memoria es una abstracción. Sería más ajustado hablar de *memorias*, susceptibles de actualizarse mediante actos de recuerdo, dirigidos a situaciones del presente y mediados por los rastros que nos ha dejado el pasado (monumentos y documentos, en el plano cultural, y estados físicos de un organismo, en el plano individual). Podríamos decir que las acciones del recuerdo son posibles porque quedan rastros de los acontecimientos y de los conocimientos del pasado. Estos rastros no son propiamente el pasado *real*, sino lo que el pasado ha dejado en nuestro presente. En sentido estricto, el pasado está más allá de nuestro alcance, aunque podamos imaginarlo, y en cierta manera llegar a "alucinarlo" (Paolicchi, 2000) hasta creer que es real. Estos rastros del pasado son susceptibles de alcanzar un valor simbólico en el curso de nuestra acción actual, revelando significados ante ahora no pensados. Lo que nuestros recuerdos ofrecen no es un revivir el pasado, sino una re-elaboración de éste en nuestro presente actual. El recuerdo, pues, tiene una naturaleza constructiva (Bartlett, 1932), no es una simple recuperación de información almacenada en un depósito virtual.

La memoria puede convertirse en recuerdo, pero, paradójicamente también en olvido. Algunos rastros del pasado pueden ser utilizados para realizar actos de recuerdo, mientras que otros pueden irse dejando de lado. A esto último es a lo que llamamos *olvido*, cuando partes de la memoria nunca son recuperadas, porque no tienen utilidad para la tarea

que llevamos ahora entre manos o, incluso, porque resultan disfuncionales para los propósitos que orientan la acción en marcha. Pero, al igual que el recuerdo es constructivo y reconstructivo, reforzando y cambiando las huellas que nos llegan del pasado, el olvido puede llegar a ser destructivo, debilitando la huella no aprovechada.

Pero las huellas de la memoria no sólo están en el interior de cada individuo. Los grupos humanos a lo largo del tiempo han amplificado mediante artefactos su capacidad para crear y mantener registros del pasado y poder así mantener memorias que excedan en mucho al ciclo vital de los individuos, constituyendo, así, una experiencia acumulada del grupo (Middleton & Edwards, 1990; Radley, 1990; Shotter, 1990). Dicho de otra manera, la propia cultura es un registro externo de memoria, cuyos rastros están distribuidos en monumentos (objetos que el pasado nos ha legado) y en documentos (textos escritos), además de estar a menudo inscritos en el propio paisaje.

De entre todas las prácticas culturales hay una dedicada específicamente a la producción de recuerdos y a la interpretación y selección de éstos a partir del acervo de memorias acumuladas por el colectivo: la Historia. La Historia es una práctica científica profesional que establece una serie de salvaguardias para garantizar la veracidad de los productos que ofrece, garantías que, como siempre suele suceder, descansan en juicios que se establecen dentro de la comunidad científica de los historiadores. Los productos de la práctica historiográfica, desde su propia concepción, incluyen una elaboración, interpretación y juicio sobre la significación de los acontecimientos estudiados (es decir, sobre el modo en que un acontecimiento provoca consecuencias sobre su propio futuro, lo que en cascada nos conduciría hasta nuestro presente) y sobre lo que la experiencia acumulada nos enseña de manera ejemplarizante para la planificación de nuestra acción presente y futura (la función moral de la Historia –cfr. Mathien, 1991). Las mismas narraciones históricas incluyen una cierta imprecación moral sobre la acción futura a realizar.

Puede argüirse, con razón, que los historiadores no tienen el monopolio del recuerdo y la interpretación del pasado, sino que autores de libros de historia, políticos, periodistas, literatos, autores de películas, e incluso cualquiera que hable y opine está generando interpretaciones sobre el pasado (cfr. Rosa, 1993; 1994), y ello de manera independiente

del status de realidad o ficción que se atribuya a los acontecimientos que se evoquen. En términos de Bourdieu (1991), podríamos decir que existe un mercado simbólico en el que se ofrecen a los consumidores productos del recuerdo, que en todos los casos son resultado de la imaginación, son ficciones plausibles (basadas en el mejor de los casos en rastros documentales o monumentales) que presentan un pasado siempre inevitablemente interpretado. Estos productos –en forma de manuales de historia, de discursos políticos, de noticias o artículos de opinión en la prensa, de películas, novelas o documentales– suministran buena parte de la materia prima con la que los individuos concretos pueden imaginar el pasado; la materia –e inevitablemente también la forma– sobre la cual elaborar la idea del ser colectivo e individual, de su pasado, presente y futuro. En definitiva, los instrumentos que constituyen el capital simbólico que la cultura pone a la disposición de sus consumidores para la elaboración e interpretación de la experiencia individual y colectiva.

La Constitución de los Eventos en la Memoria Individual y en la Colectiva

¿Qué es lo que hace que un evento entre la memoria colectiva? Por una parte, debe de ser un evento que haya producido experiencias comunes en una parte importante de la sociedad, y que haya sido capaz de generar un compartir emocional grupal. Aspectos que la investigación de laboratorio sobre la memoria individual, ha puesto también de manifiesto. Por ella sabemos que se recuerdan mejor los sucesos que se salen de lo normal, los que provocan emociones, y, además, que estas memorias son más duraderas si se repasan activamente y si se asocian a consecuencias posteriores en forma de cambios de creencias o de formas de conducta.

El habla resulta central en este proceso, pues permite la constitución, conservación y alteración de las memorias, pues establece los hechos en el discurso, permite la negociación interpersonal de sus significados, además de ser el vehículo para el compartir social de las emociones y para el repaso y la progresiva convencionalización de las memorias (Bartlett, 1932).

Sabemos que una experiencia emocional intensa provoca conversación porque los afectados tratan de comprenderla e interpretarla. Hablar sobre un suceso puede ayudar a organizarlo, a asimilarlo y,

así, a superar la agitación que provoca. Si esas conversaciones no se producen las rumiaciones internas continúan y el posible trauma no se supera, permaneciendo las alteraciones emocionales. Pero si la comunicación y la asimilación se producen, los individuos no necesitarán rumiar el acontecimiento por más tiempo, y una vez que cesa de repasarse continuamente, puede, de hecho, olvidarse. Por eso el sufrimiento de las víctimas de un evento traumático es mayor, si a su tragedia se añade la imposición del silencio.

Como hemos venido diciendo, la memoria no reside sólo en los individuos, sino que está situada, también, en los artefactos culturales, por mediación de los cuales es posible el recuerdo colectivo. Eso hace que el estudio de los procesos de la creación de monumentos para el recuerdo, o de creaciones culturales dedicadas a la conmemoración del pasado, resulte de interés para nuestros propósitos.

La investigación empírica ha encontrado que el establecimiento de actos conmemorativos y la construcción de monumentos públicos tienden a producirse con una regularidad significativa aproximadamente entre veinte y treinta años después del acontecimiento que se conmemora. Pennebaker (1993) interpreta que esto es consecuencia de tres causas interrelacionadas:

En primer lugar, lo que llaman la *hipótesis del periodo crítico*. Según la cual los eventos públicos afectan más profundamente a los individuos cuando estos acontecimientos se producen hacia el final de la adolescencia y el principio de la juventud; un momento vital en el que la identidad personal está en constitución.

En segundo lugar, los monumentos y las obras de arte se producen cuando quien lo hace tiene el poder para ello; es decir, cuando quienes vivieron esos acontecimientos en su juventud alcanzan la edad madura y, con ella, la posibilidad de ejercer influencia en los asuntos públicos. A ello hay que añadir que el transcurrir del tiempo mitiga el dolor que los acontecimientos produjeron, permitiendo dirigirse a ellos de otra forma.

En definitiva, estos tres argumentos llaman a una dinámica generacional para el establecimiento de memorias colectivas y la constitución de mediadores sociales para el recuerdo. Pero hay otra posible razón a añadir (Igartua & Páez, 1997); ese mismo lapso de aproximadamente 25 años frecuentemente coincide con la pérdida de poder, o incluso con la desaparición física, de quienes impusieron una de-

terminada visión de un acontecimiento público, y del modo en que éste debería recordarse.

Los productos artísticos, las novelas o las películas son también artefactos culturales para examinar, tanto la dinámica de la constitución de recuerdos, como su evolución a lo largo del tiempo. Una mirada a la producción de novelas sobre la Guerra Civil Española producidas en ese mismo país nos puede resultar interesante, pues parece haber seis fases bien definidas (Bertrand de Muñoz, 1993; en Igartua & Páez, 1997):

Durante el período del conflicto (1936-1939) hay una alta producción (50 novelas), generalmente de baja de calidad, de carácter dramático y escritas desde el punto de vista político de su autor. La producción continúa durante el período de inmediata postguerra con obras en las que siempre se sigue el punto de vista de los vencedores. El período entre 1950-1960 muestra una producción mucho menor, pero de mejor calidad literaria. En los últimos años de la dictadura (1960-1975) se relaja la censura, y empiezan a aparecer puntos de vista diferentes a los de los vencedores. Con los primeros años de la democracia continúa una producción significativa, pero ahora el punto de vista republicano aparece con fuerza, revertiéndose a una situación simétrica a la del período de la inmediata postguerra. Finalmente, a partir de los años 80, aparece una visión más idealizada y distante de la guerra. La naturaleza dramática de los relatos decae, transmitiendo una menor fuerza afectiva. Incluso, en ocasiones, la guerra aparece sólo como el fondo sobre el cual se desarrolla otro argumento, o un drama personal. En cierto sentido, la memoria de la guerra ha perdido aquí su dramatismo histórico.

Algo similar sucede si nos fijamos en las películas producidas en Francia sobre la Guerra de Argelia (1954-1962). Al principio, durante un período de ocho años éste fue un tema tabú, produciéndose únicamente solamente películas censuradas política o militarmente. Este fue un período de "silencio", solamente con películas que trataran este asunto de una forma convencional. Este primer período fue seguido por otro de amnesia, sin ninguna producción sobre este tema. Pero en 1972 se produce la primera película crítica con la visión convencional de la guerra La batalla de Argel donde ya se muestran simpatías con el FLN argelino. Esta película fue filmada fuera de Francia y que no pudo proyectarse en este país hasta 1981, el mismo año en que aparece otra película (El honor del capitán), en la que se elogia el honor militar francés y las

torturas aparecen como anécdotas desgraciadas. Este último film representa el final de un período de memoria idealizada de esta guerra. Habrá que esperar hasta 1992 (ya a 30 años del final de la guerra) para que Alain Tavernier produzca un documental (La guerra sin nombre) dedicado a reflejar las tragedias individuales de los soldados. Una película que presenta un tono similar al del monumento norteamericano a los caídos en Vietnam, cuya preocupación se centra en recordar el sufrimiento individual de los participantes, dejando de lado las causas socio-políticas que condujeron a aquel conflicto

La interpretación que Igartua y Páez hacen de estos datos, sobre la que ellos mismos expresan una cierta cautela, es que estos instrumentos semióticos para el recuerdo empiezan presentando una visión convencionalizada de los eventos traumáticos para, inmediatamente después, ser seguidos por un período de amnesia, y, luego, por otro de reconstrucción positiva. El cual, cuando se trata de eventos que dividieron a una comunidad, se centra en poner por delante la memoria de quienes tomaron parte en los acontecimientos recordados, enfatizando su tragedia personal, al mismo tiempo que se dejan de lado las causas sociopolíticas del trauma.

Parece como si la conocida secuencia de negación de la culpa, seguida por una anestesia afectiva, combinada con memorias intrusivas no sistematizadas y con la asimilación, elaboración y aceptación del pasado traumático, no es sólo una buena descripción de los procesos psicológicos que afrontan exitosamente el stress post-traumático, sino que también puede ser útil para describir el proceso de la producción artística de artefactos culturales para el recuerdo.

El Recuerdo Como Acto Complejo. Entre la Comunicación y la Imprecación Moral en un Contexto Agónico

La representación del pasado colectivo, entonces, no se limita al recuerdo de acontecimientos vividos, sino que incluye, sobre todo, eventos reportados, sucesos memorables vivos en la memoria colectiva del grupo de pertenencia, y que son dignos de ser recordados, precisamente porque constituyen puntos de inflexión en la narración que, al mismo tiempo, describe y explica el ser colectivo al que uno se siente pertenecer (Pennebaker & Crow, 2000). La apelación a la memoria colectiva que realiza un sujeto individual es, entonces, un acto complejo que

en modo alguno se limita a ser un acto del recuerdo de acontecimientos vividos, ni siquiera de acontecimientos reportados, sino una elaboración a partir de los materiales culturales sobre el pasado que tiene disponibles y resultan relevantes para la tarea en curso. De esta manera, los actos de recuerdo individuales sobre el pasado colectivo son, también, actos de identificación, mediante los cuales uno se incluye en un grupo de pertenencia y liga su narración vital con una representación del devenir del ser de un grupo; un ser y un devenir que no es igual al de los entes materiales, sino que tiene una naturaleza "imaginada" (Anderson, 1983).

Pero, además, estos actos pueden tener un carácter moral y reivindicativo, en el que Leone (2000) ve una función moral de la memoria, una función que se ejerce a través de la voz de los perdedores, es decir, de aquéllos que tenían un proyecto de ser colectivo que no consiguió prosperar en un momento determinado, pero que puede llegar a conseguirlo más adelante si su voz vuelve a tener audiencia, si los eventos para ellos memorables pasan a formar parte de la memoria compartida y no permanecen relegados al olvido.

Además, un acto de recuerdo es, también, un acto de pensamiento y de comunicación, en el que, como indica Paolicchi (2000), un individuo concreto no sólo es un actor que recita una narración recibida, sino que, también, es un autor que no se limita a evocar, sino que construye un producto a partir de los elementos de que dispone; un producto que aúna logos (la realidad factual de los eventos evocados), ludus (la forma de la narración y la explicación) y mythos (los valores proyectados por los eventos considerados como memorables para el grupo). De este modo, la memoria (y la historia) colectiva está sujeta a una continua co-construcción entre los miembros del grupo, que han de renegociar continuamente cuáles son los hechos memorables, su significación y su futuro.

La idea de memoria colectiva que emerge de esta concepción es, entonces, más que la de un producto acabado, la de un terreno de disputa entre agonistas y antagonistas (Ramírez, 2000), entre diferentes visiones del pasado, del presente y del futuro colectivo. Si antes hemos argumentado que un acto individual de recuerdo del pasado colectivo no se agota en la recuperación de una información almacenada, pues incluye una argumentación, ahora hemos de afirmar que es, también, un acto de pensamiento y de voluntad, un acto tendido hacia el futuro. Si acep-

tamos esto, entonces podríamos estar de acuerdo con Paolicchi (2000) en que el carácter continuamente reconstructivo de la memoria nos abre la posibilidad de liberarnos de la prisión de la historia (o de la memoria) recibida, abriéndonos a la recuperación de eventos olvidados y a distintas interpretaciones de nuestro pasado, que incluirían visiones diferentes de lo que se debe hacer en el presente para preparar un futuro deseable, y esto tanto a nivel individual como colectivo.

Hemos venido refiriéndonos a diferentes procedimientos mediante los cuales los grupos y las sociedades conservan sus recuerdos, ya sea tanto en forma de símbolos como en forma de prácticas sociales, algunas de las cuales están específicamente diseñadas para el recuerdo (ritos, desfiles, procesiones, homenajes, peregrinaciones, fiestas religiosas, cívicas o gremiales, etc.), toda las cuales tienen no sólo una finalidad evocadora del pasado, sino una utilidad volcada hacia el presente. Se trata de recordar el pasado, pero porque es útil para el presente y para el futuro.

Estas formas públicas de rememoración vienen acompañadas con formas privadas, pero también colectivas de compartir socialmente el recuerdo, como es el caso de las visitas familiares a los cementerios, las historias familiares compartidas, las reuniones de antiguos alumnos u otras prácticas grupales del recuerdo. Entornos todos ellos en los que se evocan experiencias compartidas y se transmiten esos recuerdos a otras cohortes generacionales, típicamente en la forma de narraciones e interpretaciones.

La Historia: una Práctica Formalizada del Recuerdo con Pretensiones de Constitución de Verdad

A estas formas de recuerdo colectivo hay que añadir el hecho de la existencia de una práctica epistémica dedicada en exclusiva a la conservación y transmisión del conocimiento sobre el pasado. Me refiero a la Historia.

Al hablar de la Historia, debemos distinguir, al menos, dos acepciones en el uso de este término: la Historia, como la práctica epistémica que llevan a cabo los historiadores, y la historia-asignatura cuya enseñanza es obligatoria en la escuela pública. Mientras que las asignaturas de historia tienen una función instrumental (subordinadas a finalidades

identitarias e ideológicas), la Historia en tanto saber disciplinado sigue criterios de verdad propios de disciplinas científicas, sin que por ello pueda evitar los sesgos propios de la función que toda práctica social del recuerdo cumple, tanto en el plano social como en el personal. La diferencia más notable entre la Historia disciplinar y los otros tipos de prácticas del recuerdo que aquí mencionamos es la validez de los productos que ofrece, cuya garantía de verdad reside (como en el caso de cualquier otro saber disciplinado) en el juicio de la comunidad científica de los historiadores profesionales. En contraste, el grado de veracidad de los relatos ofrecidos por las asignaturas de historia se ve fuertemente afectado por la necesidad de abreviación de sus contenidos, además de por los objetivos de sus programas casi nunca no establecidos por razones exclusivamente académicas, por no citar otras posibles fuentes de sesgos que seguro que a uds. les resultan obvias. Por otra parte, la función social y personal de toda práctica social del recuerdo, independientemente de su pretendida veracidad, es siempre la misma.

El Carácter Narrativo de los Productos de las Prácticas Sociales de Recuerdo

Uno de los productos del discurso que resultan comunes a todas estas prácticas sociales del recuerdo son las narraciones sobre el pasado. Independientemente de que éstas tengan un carácter público o familiar, o de que provengan de prácticas disciplinadas o no, toman siempre una forma narrativa (Wertsch, 1997) y, con ella, comparten algunas características formales que no resultan irrelevantes. En primer lugar, una narración no sólo tiene contenido (los eventos que relata), sino también una trama, la cual ella misma interpreta lo relatado como, por ejemplo, una comedia, una tragedia o una sátira (Gergen & Gergen, 1984; White, 1973), que son un artefacto literario para transmitir una significación, una valoración de cada uno de los acontecimientos relatados. Además, la narración encadena acontecimientos mediante cláusulas conectivas que expresan una manera de entender el cambio histórico (Pepper, 1942/1966; White, 1973), lo que proyecta un cierre narrativo (Albert, 1984) que va más allá del último de los acontecimientos que se relatan, y que contribuye a proyectar una consecuencia moral (Mathien, 1991). Ese cierre narrativo, que no es otra cosa que una proyección al futuro del ser colectivo que se despliega en la narración sobre el pasado, de

hecho es un modo de presentar un posible futuro deseable, o temible, y, por implicación, alude a una utopía. En último término, toda historia tiene, y transmite, una ideología (Mannheim, 1946; White, 1973). De este modo, cualquier narración –y con mucha más razón si pretende relatar acontecimientos realmente sucedidos en el pasado– implica una moral, señala una utopía a alcanzar o un peligro a evitar, de manera que incluye un componente ideológico, una dimensión final, una cierta filosofía de la Historia, si no en el contenido, ciertamente sí en la forma, lo que muchas veces es un recurso retórico mucho más eficaz para influir en la audiencia a la que se dirige.

Si estas prácticas de recuerdo producen narraciones, que no pueden evitar tener las características que acabamos de señalar, no tiene nada de particular que las (re?)construcciones del pasado que se ofrecen sean susceptibles a ciertas distorsiones a lo largo del tiempo, pues estas narraciones no son productos estáticos, sino que son reproducidas, combinadas, repetidas, etc. en el curso de la interacción interpersonal y de la vida cultural del grupo.

Identidad Grupal y Distorsiones del Recuerdo

Los grupos, al igual que los individuos, utilizan los recuerdos para fines identitarios, lo que hace que en ocasiones su memoria se distorsione para mantener una buena imagen de sí mismo. Baumeister y Hastings (1997) repasan algunas de estas formas de distorsión que se dan de manera sistemática.

La primera de ellas es el autoengaño (más o menos intencional), como es el caso, por ejemplo, de la negación del Holocausto. Cuando se da este fenómeno de negación del pasado las colectividades reaccionan de maneras muy diversas, desde tolerarlas –al considerarlas como una consecuencia indeseada del derecho a la libre expresión– hasta perseguirlas y prohibirlas, como es el caso de la Alemania contemporánea en el ejemplo que acabamos de citar. Sin embargo, no parece que pueda darse el efecto contrario: obligar por ley a recordar de manera sistemática acontecimientos en los que un individuo, o un grupo, resultan con una imagen no muy buena. Más bien parece que en estos casos la tendencia dominante va hacia el olvido; es decir, a la omisión selectiva de los acontecimientos desagradables.

Otras veces se producen invenciones de acontecimientos pasados, generalmente en la forma de acon-

tecimientos míticos sin base histórica, lo que suele producir la denuncia de los historiadores profesionales. Lo que resulta más difícil de combatir es el apropiarse de algunos retazos de verdad y, con ellos, construir un mito útil para justificar la imagen del grupo (p.e., la ‘explosión/voladura’ del crucero USS Maine en la bahía de La Habana y sus diferentes interpretaciones en España y en los EE.UU.).

Otro procedimiento es la manipulación de asociaciones entre acontecimientos. Dado que muy frecuentemente los acontecimientos reales responden a una causalidad múltiple, puede exagerarse una de las conexiones causales, minusvalorando otras (p.e., la contrapuesta manera de entender la “liberación” de un país. Por ejemplo, ¿quién liberó Cuba? ¿La actividad política de José Martí? ¿Las tropas norteamericanas cuando sustituyeron a las españolas en 1898? ¿Los mambises cuya rebelión desencadenó las condiciones para la intervención norteamericana? ¿O el momento en que el almirante Cervera decidió partir con su escuadra del puerto de Santiago de Cuba? El énfasis que se haga en una u otra respuesta, seguramente tiene que ver con el mensaje que se quiera transmitir en un momento particular, y la audiencia a quien uno se dirija.

También se pueden observar mecanismos como la proyección de la culpa propia sobre el enemigo (p.e., justificar el bombardeo atómico de Hiroshima y Nagasaki por el ataque traicionero a Pearl Harbour, o presentarlo como un intento bienintencionado para evitar un mayor derramamiento de sangre –norteamericana, por supuesto– consecuencia de la tozudez japonesa que les impedía reconocer su derrota). Ni que decir tiene que otra manera de expurgarse de las culpas propias es pasar la responsabilidad a las circunstancias o al marco contextual (p.e., fue la gripe la que mató a los amerindios).

En definitiva, de nuevo nos encontramos con que la memoria no sólo es recuerdo sino también olvido. Pero ni el uno ni el otro son accidentales; más bien lo contrario: ambos están motivados, lo que no quiere decir que necesariamente sean resultado de una decisión consciente y voluntaria.

La Batalla del Discurso: Mercado Simbólico y Representaciones Sociales sobre el Pasado

Parece, pues, que en una sociedad existen un conjunto de registros del pasado, junto con todo un mare magnum de símbolos, imágenes, explicacio-

nes y relatos sobre lo acontecido en el pasado, sobre la justificación del presente y sobre el futuro que desear, temer, luchar para conseguir, etc. La imagen que de esto resulta, se parece más a la de un confuso galimatías de voces, a las que unos y otros concederían mayor o menor credibilidad o autoridad; que a la de un proceso regido por una legalidad susceptible de análisis y explicación racional.

Este proceso al que acabamos de aludir tal vez pueda describirse con la metáfora de un “mercado simbólico” que utiliza Bourdieu (1991). Un mercado en el que distintos productos simbólicos se ponen a la disposición del público; productos que son comprados (consumidos mediante la inclusión en las propias acciones simbólicas de los ‘clientes’), y que reciben mayor o menor valor (crédito de verdad, o valor de uso) en función del consumo que de ellos se hagan. De esta manera, el consumidor de los productos simbólicos influye sobre el propio proceso de producción, mediante la atribución de un mayor o menor valor de verdad (o de uso) a estos productos (Certeau, 1980/1984).

En un mercado como el que acabamos de describir no todos los productos tienen, entonces, el mismo valor, pues éste depende tanto de la oferta, como de la demanda. Cuando nos encontramos con procesos de producción y transmisión de recuerdos tan variados como son las publicaciones de los departamentos de historia en las universidades, los recuerdos de la abuelita, o una peculiar interpretación de un acontecimiento del pasado que hace un artículo periodístico al hilo de un suceso contemporáneo, podemos plantearnos si realmente nos hallamos ante un solo mercado simbólico o, más bien, ante toda una maraña de ellos que, en unas ocasiones se solapan entre sí, y en otras son casi completamente independientes. Lo que sí parece indudable es que en un determinado espacio social se mueve una importante cantidad de productos simbólicos referidos al pasado y a su interpretación.

La idea del mercado simbólico resulta de utilidad para dar cuenta de la mayor o menor presencia de ciertos discursos en la vida social o del valor que éstos alcanzan en un momento determinado. No obstante, debemos tratar de evitar llevar esta idea hasta el extremo, cayendo en una interpretación elitista de la vida social, en la que sólo eclesiásticos, políticos, periodistas e intelectuales dominen el mercado y conviertan al común de los mortales en meros consumidores de la ideología que se les ofrece.

Moscovici (1984), defiende que tanto individuos como grupos piensan por sí mismos, produciendo y comunicándose incesantemente sus representaciones y las soluciones a las cuestiones que se plantean a sí mismos. Todos produciríamos en conversaciones y tertulias nuestras propias filosofías no-oficiales que tienen consecuencias en las relaciones sociales, en el voto en las elecciones, en el modo de criar a los hijos, de planear su futuro, etc. Así, los acontecimientos, los productos de las ciencias y de las ideologías, simplemente suministran “alimento para el pensamiento”.

A partir de este supuesto básico, Moscovici desarrolla su teoría de las representaciones sociales que, según él, tienen una naturaleza simbólica que se manifiesta en la acción, en el discurso y en los productos culturales que de ellas resultan. Estas representaciones sociales, por una parte, convencionalizan los objetos, personas y acontecimientos a los que se refieren, dándoles una forma definida, situándoles en una categoría, y gradualmente estableciéndolos como un modelo de cierto tipo, distinto y compartido por cierta gente. De este modo, los nuevos elementos con que se entre en contacto se adhieren a este modelo y se mezclan con él. Así, cada experiencia nueva se incorpora a una realidad predeterminada por convenciones, que hace posible definir sus límites, distinguir lo significativo de lo no significativo y relacionar la parte con el todo, asignando cada cosa a una categoría particular. De este modo estas representaciones sociales son un instrumento de primer orden para que podamos constituir un tipo de realidad. Pero, además, estas representaciones son prescriptivas, se nos imponen con una fuerza irresistible, al ser parte constitutiva de la estructura simbólica y social en la que nos desenvolvemos antes incluso de que hayamos empezado a pensar. Son producto de elaboraciones y re-elaboraciones que se han ido dando en el tiempo como logros de sucesivas generaciones. Dicho de otra manera, la actividad social e intelectual no es amnésica.

No es fácil que palabras, ideas o seres no familiares se conviertan en usuales, próximos y factuales. Para darles un aspecto familiar es preciso poner en marcha dos mecanismos de un proceso de pensamiento basado en la memoria. El primer mecanismo busca “anclar” ideas extrañas, reduciéndolas a categorías e imágenes ordinarias, asentándolas en un contexto familiar; mientras que el segundo mecanismo buscaría “objetificar” las categorías en ejemplares particulares; es decir, con-

vertir algo abstracto en algo casi concreto, transfiriendo algo que está en la mente a algo que casi existe en el mundo físico. Ambos mecanismos buscan hacer familiar lo no familiar, produciendo como resultado de su funcionamiento las representaciones sociales.

Estos conceptos de ancla y objetificación, centrales para la teoría de las representaciones mentales de Moscovici que acabamos de exponer, guardan una profunda semejanza con los de subjetivización y objetificación que antes hemos mencionado, si bien los primeros se refieren al ámbito de lo social -a las actividades y discursos públicos- mientras que los segundos conectan lo subjetivo con lo intersubjetivo, viniendo a ser ambos procesos simétricos entre sí, algo así como las pasarelas entre las culturas privadas y la cultura pública, entre el procesamiento individual y la cognición distribuida.

Tal interpretación tiene algunas consecuencias interesantes de cara a nuestra discusión. Por una parte, en lugar de “memoria colectiva”, tal vez tendría más sentido hablar de “representaciones sociales del pasado” o, de forma más resumida, de “memoria social”; y, por otra, se nos sugiere que esos procesos de co-construcción mutua de las culturas públicas y las culturas privadas sólo son posibles desde una cierta distancia entre ellas; es decir, situándose en una especie de “zona de desarrollo próximo” que haga posible la comunicación y la convencionalización de nuevos significantes que vienen de fuera, por parte de la cultura importadora (la que subjetifica, la que debe crear un nuevo “objeto”) y convertirlo en algo familiar. Este último tema nos parece de especial interés, pues conduciría a la hipótesis de la necesidad de un cierto tempo para el cambio histórico. Un tempo y un ritmo que vendría dictado, como mínimo, por el tiempo preciso para cambiar las representaciones sociales y, con ellas -por definición- muchos de los elementos de las culturas personales de quienes viven en esas sociedades. Sólo cuando esto se haya realizado, será posible vislumbrar un nuevo futuro posible al cual dirigirse.

Otra cosa bien distinta es cuando se produce un cambio externo al propio devenir cultural que requiera de una respuesta del grupo. Pero la explicación de cómo se conducen los individuos y los grupos en este caso excede con mucho al ámbito explicativo de la psicología. Esta sería tarea de otros científicos sociales, además de los historiadores. En este

caso, seguramente la psicología tiene cosas que decir, pero siempre en diálogo con otras ciencias.

Afecto, Memoria e Identidad: Valor Afectivo del Recuerdo, Significación del Sentimiento de Pertenencia y Persistencia de la Canalización Interna de la Acción

El siglo que acaba de terminar ha dejado algunas enseñanzas difíciles de olvidar por la cantidad de sangre que han costado. Entre ellas está que todo intento de revolución cultural, de eliminar de un plumazo valores y formas de vida, no ha conseguido sus objetivos, pese al horror de las deportaciones en masa, los genocidios o los intentos de suprimir los rastros del pasado o las memorias sociales. Parece que los lazos culturales que mantienen unidos a grupos sociales, etnias y naciones son muy resistentes al cambio y muy difíciles de sustituir. Ni los cambios de discurso, con todo el poder de la censura, ni la eliminación de monumentos y ritos, pudieron acabar con los sentimientos de las poblaciones, con la visión de su propio pasado y del futuro que desean, como nos muestran múltiples ejemplos, algunas veces lejanos, y otras muy próximos, en los que poblaciones enteras han conseguido mantener con éxito sus valores y luego volver a restaurarlos a la luz pública (Ahonen, 1992, 1997; Luczynski, 1997; Tulviste & Wertsch, 1994; Wertsch & Rozin, 1998).

Hasta ahora hemos explorado el papel de los artefactos culturales para la implementación, presentación y cambio de la identidad, además del papel de las prácticas sociales del recuerdo como una manera de poner en relación las memorias colectivas con las memorias autobiográficas. Hemos mencionado cómo esto puede afectar al desarrollo de la idea de un *yo-mismo* y de un *nosotros-mismos*. Nos hemos referido, también, a cómo estos elementos toman una significación personal, tienen un valor emocional para los individuos, pero hasta ahora no hemos explorado cómo esto puede ser posible. A esto último es precisamente en lo que vamos a dirigirnos ahora.

Una de las características del enfoque de Bartlett era su énfasis sobre el valor afectivo, emocional, que percepciones e imágenes producen en el individuo. Estos afectos tienen una importancia de primer orden en el recuerdo, pero, también en el significado que el individuo atribuye a sus representaciones, independientemente de la forma que éstas tomen, ya sea una narración verbal o una imagen, o sean resultado de la percepción actual o del recuerdo.

Una emoción es un evento fisiológico que se produce en un organismo, y que, a menudo, tiene una faceta fenomenológica, experiencial. Una emoción produce la activación del organismo, pero su lado fenomenológico afecta también a los procesos psicológicos en marcha en ese momento. No tiene, pues, nada de particular que el afecto, el lado evaluativo de la emoción, tiña cualquier acción que se esté llevando a cabo en ese momento, además de adherirse a los materiales psicológicos entonces presentes.

Este papel de los sentimientos para el mantenimiento del significado de un símbolo es de importancia primordial para nuestro argumento. Bartlett sostiene que todo signo convencional tiene tanto un valor facial como un valor oculto, dependiendo la persistencia de este último de la permanencia de sentimientos estables. Según él nos indica, cuando un nuevo símbolo reemplaza a otro viejo en una cultura determinada, los viejos sentimientos se adhieren al nuevo símbolo, con lo que el nuevo material despierta los viejos sentimientos, pero también previene que se expresen abiertamente. Al mismo tiempo, la materialidad concreta del símbolo ayuda a mantener los afectos ocultos adheridos a cuestiones concretas y, de esta manera, actúa como una herramienta para la preservación de los sentimientos del grupo y, con ellos, del grupo mismo. Sin embargo, cuando se produce una situación de crisis, aparecen los viejos sentimientos que habían permanecido ocultos dentro de los nuevos símbolos, y con ellos el significado oculto se hace expreso, poniéndose de manifiesto cómo se ha transportado a lo largo del tiempo desde unas prácticas sociales antiguas a otras nuevas. Todas las formas de sincretismo, son ejemplos concretos de este mecanismo.

Esta manera de entender el simbolismo, y su permanencia y transformación a lo largo del tiempo, creemos que trata aspectos que resultan de interés para el tema que estamos tratando. Por un lado, los restos del pasado, los monumentos, los relatos históricos (independientemente de su valor de verdad), los ritos, las prácticas del recuerdo, etc. no sólo tienen un significado explícito, sino que también acarrean otros ocultos a través de los sentimientos que son capaces de despertar en cada individuo perteneciente a una comunidad. De este modo se mantienen representaciones compartidas del pasado y símbolos de identidad que no tienen por qué coincidir ni con la materialidad ni con la interpretación

históricamente “correcta” de eventos efectivamente acaecidos en el pasado, ni con características “reales” del ser colectivo imaginado pero que se experimenta como una palpable entidad natural.

Si no estamos equivocados en la interpretación que acabamos de ofrecer, no resulta sorprendente que sentimientos de identidad y modos de ser colectivos tengan una gran capacidad de permanencia, a pesar de cambios culturales, sociales y políticos bastante radicales. El universo simbólico, los mitos del pasado colectivo, la propia idea del “nosotros” colectivo resultan extremadamente resistentes a desaparecer, a pesar de la substitución de unos significantes por otros. Esto no quiere decir que el cambio sea imposible, pues la Historia nos muestra cómo etnias y naciones se crean, se transforman o llegan a disolverse. Lo que sí parece claro es que no resulta fácil imponer cambios culturales, ni alterar las ideas constitutivas que las personas de una comunidad tengan sobre su propio ser, aunque se utilicen métodos muy brutales. La modificación de las señas de identidad no sólo pasa por el cambio de una simbología sino, también, por el de los mismos significados que se transportan, que deben ser convencionalizados en la comunidad que los utiliza, y entrar en la dinámica afectiva de los elementos de la cultura de ese grupo. Esto frecuentemente requiere de varias generaciones.

No parece, pues, que estos cambios de identidad puedan fácilmente imponerse mediante la decisión de actuar de élites intelectuales o políticas que se crean al timón de la Historia. Pero también es cierto que hay procedimientos de actuación susceptibles de ser más eficaces que otros para estos propósitos; ello en buena parte depende de la sutileza con que se pongan en marcha, lo que no implica necesariamente el uso de procedimientos pertenecientes al plano exclusivamente semiótico, sino, también, el articular el uso de la persuasión con la violencia, simbólica o de la otra; utilizando tanto procedimientos de cambio conceptual, de aceptación de nuevas formas discursivas, con procedimientos de manipulación de las emociones. El caso de Yugoslavia nos presenta un triste ejemplo de estas manipulaciones.

Entre los Intentos de Imposición y el Diálogo entre Disensos. Negociando la Interpretación Presente del Pasado para Preparar el Futuro

Resulta claro que en nuestras sociedades contemporáneas existe una enorme polifonía de voces, con

múltiples identidades entrecruzadas, formas de discurso contradictorias, mercados simbólicos que se intersectan, distintas formas de valorar los mismos productos simbólicos. En definitiva, muchos subgrupos y diálogos entrecruzados y, con ellos, muchas formas de atesorar, recuperar e interpretar las memorias del pasado colectivo, entre las cuales están las enseñanzas de las asignaturas de historia y los productos de la práctica disciplinada de los historiadores. Esta multiplicidad, lejos de ser entendida como una cacofonía que ha de ser uniformada, reducida a una línea monódica; es una muestra de riqueza cultural, una garantía de dinamismo social. Pero, al mismo tiempo, representa un reto social, cultural y político, pues estas diferentes posturas deben de ser armonizadas en la vida común mediante un conjunto de reglas que permitan el disenso, sin llegar al enfrentamiento; entre los cuales, sin duda, debe de estar la creación de sistemas de consenso sobre la valoración de diferentes tipos de discursos sobre el pasado, además, sin duda, de modos democráticamente reglados de gestionar los conflictos.

Si bien es cierto que los productos de la investigación histórica y los recuerdos de la memoria difícilmente llegarán a coincidir, tampoco lo es menos que no puede haber futuro sin memoria, a pesar de que nunca dejemos de reconocer que toda memoria incluye siempre una construcción interesada. La vieja hipótesis de que la Historia, entendida ahora como el curso de las acciones humanas a través del tiempo, es un producto de la acción acumulada del hombre, debe complementarse con la idea de que los relatos históricos no dejan de cumplir un papel importante para la preparación del futuro. Por eso, la Historia es importante. Aunque podamos renunciar a creer en los grandes relatos transcendentales, no podemos dejar de reconocer que en el diálogo entre los pequeños relatos, en los que se entrecruzan los recuerdos colectivos, está el germen realizativo de lo que será el futuro.

Nuestros actos del presente, entre los cuales están lo que decidimos recordar, tienen una inevitable dimensión moral; no sólo describen lo que se hizo, lo que fuimos, lo que somos y cómo lo somos, sino que también abren algunas perspectivas sobre nuestro ser futuro, a la vez que restringen posibilidades de lo que podemos llegar a ser. La memoria —y aún más cuando es colectiva— no es sólo una condición necesaria de la identidad, sino que es también un requisito para la preparación del futuro. Aunque todos los recuerdos sean actos situados e interesados

-y en ese sentido inevitablemente sesgados- lo menos que podemos exigir a los interlocutores que participan en la memoria social es que no inventen ni cultiven mitos sobre el pasado, ni tampoco pretendan silenciar las voces que evocan incómodos recuerdos. No es tolerable el intento de imponer recuerdos u olvidos obligatorios. Puesto que un futuro compartido en paz sólo es posible desde una memoria colectiva consensuada, resulta imprescindible negociar las interpretaciones del pasado desde la voluntad de reconciliación en el presente.

Referencias

- Ahonen, S. (1992). Clio sans uniform. A study of the post-marxist transformations in the history curricula in East Germany and Estonia (1986-1991). *Annales Academiae Scientiarum Fennicae B*:264. Jyväskylä: Gummerus.
- Ahonen, S. (1997). A transformation of history. The official representation of history in East Germany and Estonia (1986-1991). *Culture and Psychology*, 3 (1), 41-62.
- Albert, S. (1984). The sense of closure. En K. J. Gergen y M. M. Gergen (Eds.), *Historical social psychology*. Hillsdale (N.J.): Lawrence Erlbaum Associates.
- Bakhtin, M. M. (1981). The dialogic imagination: Four essays by M. M. Bakhtin. De. Michael Holquist. Austin: Austin University Press.
- Barclay, C. R. & Smith, T. S. (1992). Autobiographical remembering: Creating personal culture. In M.A. Conway, D. C. Rubin, H. Spinnler & W. A. Wagenaar (Eds.), *Theoretical perspectives on autobiographical memory*. 75-97. Dordrecht: Kluwer Academic Press.
- Bartlett, F. C. (1924). Symbolism in folk lore. *Proceedings of the VIIIth International Congress of Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bartlett, F. C. (1932/1995). Remembering. A Study in Experimental and Social Psychology. Cambridge: Cambridge University Press. Versión española titulada Recordar. Madrid: Alianza.
- Baumeister, R. F. & Hastings, S. (1997). Distortions of Collective Memory. How Groups Flatter and Deceive Themselves. En J.W. Pennebaker, D. Páez & B. Rimé (Eds.), *Collective memory of political events*. Mahwah, N.J.: Lawrence Erlbaum.
- Bertrand de Muñoz, M. (1993). Literatura de la Guerra civil. *Anthropos*, 148, 6-24.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Certeau, M. (1980/1984). *The practice of everyday life*. Berkeley: University of California Press.
- Csikszentmihalkyi, M. & Beattie, O. V. (1979). Life themes: A theoretical and empirical exploration of their origins and effects. *Journal of Humanistic Psychology*, 19, 45-63.
- Fivush, R. & Reese, E. (1991). The social construction of autobiographical memory. En M. A. Conway, D. C. Rubin, H. Spinnler y W. A. Wagenaar (Eds.), *Theoretical perspectives on autobiographical memory*. Dordrecht: Kluwer.
- Gergen, M. M. & Gergen, K. J. (1984). The Social Construction of Narrative Accounts. En K. J. Gergen y M. M. Gergen (Eds.), *Historical social psychology*. Hillsdale (N.J.): Lawrence Erlbaum Associates.
- Igartua, J. & Páez, D. (1997). Art and remembering traumatic collective events: The case of the Spanish Civil War. En J. W. Pennebaker, D. Páez & B. Rimé (Eds.), *Collective memory of political events*. Mahwah, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates.
- Leone, G. (2000). ¿Qué hay de social en la memoria? En A. Rosa, G. Bellelli & D. Barkhurst (Eds.), *Memoria colectiva e identidades sociales*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Luczynski, J. (1997). The Multivoicedness of Historical Representations in a Changing Sociocultural Context: Young Polish Adults' Representations of World War II. *Culture and Psychology*, 3(1), 21-40.
- Mannheim, K. (1946). *Ideology and utopia. An introduction to the sociology of knowledge*. Nueva York: Harcourt, Brace & Co.
- Mathien, T. (1991). History and the moralist. *The Monist*, 74(2), 240-267.
- Mead, G. H. (1909). Social psychology as counterpart to physiological psychology. *Psychological Bulletin*, 6 (1), 401-411.
- Mead, G. H. (1913). The social self. *Journal of Philosophy*, 10, 374-380.
- Middleton, D. & Edwards, D. (1990/1992). *Collective remembering*. London: Sage.
- Moscovici, S. (1984). *The phenomenon of social representations*. En Moscovici (Eds.), *Social representations*. pp. 3-70 Cambridge: Cambridge University Press y Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- Paolicchi, P. (2000). Recordar y relatar. En A. Rosa, G. Bellelli & D. Barkhurst (Eds.), *Memoria colectiva e identidades sociales*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Pennebaker, J. W. (1993). Creación y mantenimiento de las memorias colectivas. *Revista de Psicología Política*, 6, 35-52.
- Pepper, S. C. (1942/1966). *World hypothesis: A study on evidence*. Berkeley: University of California Press.
- Radley, A. (1990/1991). Artefactos, memoria y sentidos del pasado. En D. Middleton & D. Edwards (Eds.), *Memoria compartida: La naturaleza social del recuerdo y el olvido*. Barcelona: Paidós.
- Ramírez, D. (2000). Constitución literaria de la identidad nacional. El caso de Facundo en Argentina. En A. Rosa, G. Bellelli & D. Barkhurst (Eds.), *Memoria colectiva e identidades sociales*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ricoeur, P. (1991). Narrative identity. En D. Wood (Ed.), On Paul Ricoeur: *Narrative and interpretation*. London, Routledge.
- Rivers, W. H. (1912). Conventionalism in primitive art. *reports of British Association for the Advancement of Science* (Sección H), 599.
- Rosa, A. (1993). La polisemia de la palabra "historia". Historia-pasado, historiografía, historia narración e historia-intelectual. *Revista de Historia de la Psicología*, 14(3-4), 1-7.
- Rosa, A. (1994). What do people consume history for? (If they do). Learning history as a process of knowledge consumption and construction of meaning. In M. Carretero & J. Voss (Comp.), *Learning processes in history and social sciences*. Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum.
- Shotter, J. (1992). The social construction of remembering and forgetting. In Middleton, D. & Edwards, D. (Eds.), *Collective remembering*. London: Sage. Traducción española: La construcción social de la memoria y el olvido. En D. Middleton & D. Edwards (Eds.), *Memoria compartida*. Barcelona: Paidós.
- Tulviste, P. & Wertsch, J. V. (1994). Official and unofficial histories: The case of Estonia. *Journal of Narrative and Life History* 4, (4), 311-329.
- Turner, J. C. (1985). Social categorisation and the self-concept: A social cognitive theory of group behaviour. En E. J. Lawler

- (Ed.), *Advances in Group Processes* (2), 77-121. Greenwich, CT: JAI Press.
- Turner, J. C. & Oakes, P. J. (1986). The significance of the social identity concept for social psychology with reference to individualism, interactionism and social influence. *British Journal of Social Psychology*, 25, 237-352.
- Valsiner, J. (1987). *Culture and the development of children's actions. A cultural-historical theory of developmental psychology*. Chichester: John Wiley & Sons.
- Valsiner, J. (1994). Irreversibility of time and the construction of historical developmental psychology. *Mind, Culture and Activity*, 1, 25-42.
- Wertsch, J. V. (1991). *Voices of the mind*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Wertsch, J. V. (1997). Narrative tools of history and identity. *Culture and Psychology*, 3(1), 5-20.
- Wertsch, J. V. & Rozin, M. (1998). The Russian revolution. Official and unofficial accounts. En J. Voss & M. Carretero (Eds.), *Learning and reasoning in history*. London: Woburn Press.
- White, H. (1973). *Metahistory*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

