



Andamios. Revista de Investigación Social

ISSN: 1870-0063

revistaandamios@uacm.edu.mx

Universidad Autónoma de la Ciudad de México
México

Souroujon, Gastón

Reflexiones en torno a la relación entre memoria, identidad e imaginación

Andamios. Revista de Investigación Social, vol. 8, núm. 17, septiembre-diciembre, 2011, pp. 233-257

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62821337010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

REFLEXIONES EN TORNO A LA RELACIÓN ENTRE MEMORIA, IDENTIDAD E IMAGINACIÓN

Gastón Souroujon*

RESUMEN: En este trabajo el autor procura adentrarse en el seno de la relación entre memoria e identidad, pensada tanto individual como colectivamente, para así poder comprender las mutaciones que estos conceptos sufren en los albores del siglo XXI. Para ello, se recorren algunos de los autores más relevantes sobre la temática, de John Locke a Marcel Proust, de Maurice Halbwachs a Bronislaw Baczko. A partir de esta lectura se tratarán de poner en cuestión las observaciones de Paul Ricœur en relación con el papel de la imaginación y la verdad en la construcción de la memoria y la identidad; subrayando el papel constitutivo que posee la ficción en ésta.

PALABRAS CLAVE. Memoria, identidad, imaginación, narratividad del yo, verdad.

Un nuevo fantasma recorre los círculos académicos, un nuevo espectro que parece concentrar la atención de distintas corrientes de pensamiento: la problemática de *la identidad*. Tópico que en los últimos lustros los paradigmas más disímiles han transformado en uno de sus objetos de estudio privilegiado, desde la hermenéutica con las obras de Paul Ricœur y Charles Taylor, hasta el postestructuralismo de Ernesto Laclau y Jacques Rancière. Sin embargo, en honor a la verdad, se debería reconocer que se está frente a un viejo espectro, ya presente en las obras de los clásicos más relevantes de las ciencias sociales, que reaparece para iluminar nuevas preocupaciones.

* Maestro en Ciencia Política y Sociología por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)-Argentina. Profesor en la Universidad Nacional del Rosario (UNR), Argentina. Correo electrónico: gsouroujon@hotmail.com

Uno de los motores principales que impulsan el presente interés por el fenómeno de la identidad, es precisamente la crisis de la misma; la erosión a la que se ve sometida la conformación de identidades en la modernidad. Como la mayoría de las grandes *modas académicas*, el “revival” de algunas temáticas es un síntoma de su crisis, y de la consecuente necesidad de repensar los supuestos y postulados anteriores.

El periodo que transcurre desde las últimas décadas del siglo xx hasta la actualidad, se caracteriza, entre otras cosas, por una fragmentación de aquellas identidades colectivas que en el pasado reciente aseguraban un horizonte de inteligibilidad y predecibilidad a los individuos. Las sólidas identidades modernas erigidas en torno al Estado-nación, el partido, la clase, parecen disolverse en el aire. Generando una nueva orfandad en el individuo, que tras haber perdido en el siglo xviii al Dios trascendente que proponía la religión, ahora se encuentra privado de estos dioses inmanentes.

Esta obsesión en torno a la identidad resurge paralelamente con la preocupación por otro objeto de estudio, que ha logrado conquistar un espacio central en las ciencias sociales y humanísticas: *la memoria*. Identidad y memoria, como se procurará explicitar en este texto, son dos fenómenos que no se pueden concebir separadamente. Conceptos cuyas fronteras de delimitación se disuelven, haciendo imposible el estudio de uno sin escuchar los ecos del otro. Como sugiere Joël Candau: memoria e identidad se encuentran en una relación dialéctica, pues aunque la memoria es generadora de identidad, y ontogenéticamente anterior a ésta, la identidad se erige como marco de selección y significación de la memoria, por lo que resulta fútil entenderlas como una relación de causa y efecto, latiendo ambos conceptos de una forma tan compenetrada (Candau, 2001: 16).

El nuevo culto a la memoria, como lo denomina Tzevetan Todorov (2000), expresado en la proliferación de museos, monumentos, aniversarios, en el seno de distintos países; junto con la proliferación de producciones académicas en relación con ella, es síntoma de la crisis y metamorfosis de la noción de identidad y del lugar central que ocupa la memoria al momento de tratar de repensar este concepto. Crisis que en algunas ocasiones lleva a reacciones radicales, a saltos hacia adelante,

a procurar paliarla con una retórica identitaria o una verborragia memorialista que sabe rancia. Manifestaciones comprensibles por parte de individuos y comunidades, que procuran aferrarse a un mundo conocido en el momento en que éste amenaza con transformarse. Sin embargo, como dice Pierre Nora (1997), no hablamos de memoria, sino cuando ella ya no está.

El objetivo del siguiente escrito está lejos de ensayar una respuesta a esta crisis. Es mucho más modesto, en tanto que procura adentrarse en el seno de la relación entre memoria e identidad, pensada tanto individual como colectivamente, para así poder comprender qué es lo que está mutando en los inicios del siglo XXI; empresa para la cual se revisan algunos de los autores más relevantes sobre la temática, de Locke a Proust, de Halbwachs a Baczkó. Tal camino permitirá reconocer y subrayar el papel constitutivo que poseen la ficción y la imaginación al momento de la construcción de memoria e identidad; hipótesis que pone en cuestión aquella tradición de pensamiento, representada aquí por Ricœur, que desvaloriza estos elementos, acentuando la relevancia que posee la verdad, en la edificación de la memoria y la identidad.

IDENTIDAD Y MEMORIA

*Tengo, aún, dos memorias. La mía personal
y la de aquel Shakespeare que parcialmente soy.
Mejor dicho, dos memorias me tienen.
Hay una zona en que se confunden.
Hay una cara de mujer que no sé a que siglo atribuir.
Jorge Luis Borges, "La memoria de Shakespeare"*

El intento por demarcar los límites del concepto de identidad se enfrenta con la gran dificultad de la polisemia y los diversos usos que ella esconde. Justo en el momento en que una definición parece que logra esclarecer la nebulosa, surgen nuevas significaciones que obstaculizan la labor, erigiéndose un laberinto plagado de minotauros. Complejidad que se acrecienta en el momento en que distinguimos distintos sujetos de la identidad: el individuo y el colectivo. Para comenzar a deslindar

estos límites es preciso responder al siguiente cuestionamiento: ¿es la identidad colectiva una metáfora construida sobre la base de la identidad individual,¹ o bien posee atributos distintivos y parte de premisas específicas?

Se puede considerar esta segunda opción como más acertada. En tanto la identidad individual, ya sea que se entienda en términos de mismidad o ipseidad (Ricœur, 1996), autenticidad (Taylor, 1994), o identidad narrativa (MacIntyre, 2001; Taylor, 1996; Ricœur, 1994), estaría acentuando el carácter diacrónico de la relación del individuo consigo mismo. Carácter que le permite al individuo articular una singularidad coherente a través del tiempo, no obstante que en sus concepciones todos estos autores reconocen el papel constitutivo que juega la sociedad en la definición de la identidad personal. La pregunta en torno a las identidades colectivas se refiere a la búsqueda de un cemento, de un conjunto de imaginarios sociales que permitan mantener la cohesión del colectivo en cuestión; que homogenice a partir de ciertas representaciones comunes a los miembros del grupo.

Para el pensamiento postestructuralista este lazo se construye a partir de un exterior constitutivo que cohesiona al grupo por su identificación con un enemigo en común.² Para Benedict Anderson (2006) es el relato de la nación el que permite en el siglo XIX construir una comunión entre personas que no se conocen, a pesar de sus diferencias. Para Max Weber (1996) el grado más alto de unidad es producto de la común identificación de las masas con el líder, quien crea desde fuera los lazos imaginarios de identificación. Lo que en este punto urge demarcar es que al momento de pensar las identidades colectivas, la atención se coloca del lado de las relaciones sincrónicas de identidad entre los miembros de un colectivo.

¹ Tal parece ser la postura de Candau, al concebir la idea de identidad como mismidad (Candau, 2001: 23).

² Si bien esta perspectiva puede rastrearse en el pensamiento de Schmitt, el autor alemán no concibe al enemigo común como primer motor de la constitución de identidad, sino que siempre hay un sustrato positivo de identificación que permite la delimitación.

No obstante estas diferencias, hay dos elementos que constantemente se pueden hallar en toda construcción identitaria, sea individual o colectiva: 1) la memoria como cemento primordial de esta relación, 2) la significación, al ser el fruto de toda identidad, la posibilidad de dotar de sentido a las acciones y los juicios. En el siguiente apartado intentaré releer algunos autores que han pensado la temática de la identidad, para ver cómo operan en ellos estos dos elementos.

Identidad y memoria individual

Cualquier trabajo que pretenda realizar una suerte de genealogía de la idea del *yo*, encuentra en la obra de Locke un punto de referencia obligado desde donde comprender el proceso de individuación de la modernidad, siendo el filósofo inglés el primero que aisló la noción de identidad de cualquier tipo de sustancia metafísica que opere como su núcleo, para fundarla sobre la conciencia de sí. Como el mismo Locke comenta:

[D]ebemos ahora considerar qué se significa por persona [...] un ser pensante dotado de razón y que puede considerarse a sí mismo como el mismo [...] como una cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace en virtud de su tener conciencia [...] y hasta el punto que ese tener conciencia pueda alargarse hacia atrás para comprender cualquier acción o cualquier pensamiento pasados, hasta ese punto alcanza la identidad de esa persona: es el mismo sí mismo ahora que era entonces; y esa acción pasada fue ejecutada por el mismo sí mismo que el sí mismo que reflexiona ahora sobre ella en el presente (Locke, 1956: 318).

Esta cita sirve para explicitar esta revolución en la historia de las ideas que inicia Locke; la identidad personal, distinta de la identidad del hombre, se funda sobre la continuidad de la conciencia, cuya orientación hacia el pasado se da como memoria, cobrando ésta un papel privilegiado en la constitución de la identidad personal. La memoria en tanto que

conciencia que mira hacia atrás, es la que recupera los diversos actos del pasado y los conecta como actos del mismo sí que recuerda.

Sin embargo, aquí se empiezan a vislumbrar las primeras aporías que este pensamiento puede desencadenar. La identidad se extiende hasta donde llegan los recuerdos de una conciencia solitaria, apareciendo el olvido constantemente como una amenaza que condena a la identidad a numerosos espacios en blanco. Por eso, como afirma Remo Bodei, en Locke la identidad supone un constante trabajo sobre sí para mantener los recuerdos en la conciencia, puesto que perder los recuerdos supone que estos acontecimientos han sido vividos por otra persona distinta del sí mismo que no puede apropiárselos (Bodei, 2006: 57).

Si como intuye Ricœur (2000) la noción de identidad personal de Locke se encuadra dentro de la mismidad, centrada en la existencia de un núcleo idéntico que perdura a lo largo del tiempo, se puede observar que al depositar esta mismidad en una memoria solipsista, entendida como conciencia del pasado, Locke anula cualquier apertura que contemple la alteridad.

El filósofo inglés edifica un muro en el proceso de constitución de la identidad, entre conciencia y elementos exteriores, tales como sociedad, lenguaje, y tradición. Muro que se incrusta en el corazón mismo del pensamiento liberal y su reflexión en torno a la identidad del sujeto, como algo ontológicamente anterior e independiente de sus relaciones sociales. Aun la tradición liberal contemporánea esgrimida en la compleja *Teoría de la justicia* de John Rawls sigue partiendo de esta noción de individuos desanclados.³

La postura de Locke esconde otra aporía, o *puzzling case* como infiere Ricœur (2000): al ser la memoria la única garantía de la identidad personal, habría casos en que pueden coexistir dos identidades en un mismo individuo (o una misma identidad podría ser compartida por distintos individuos). Quizás fue Borges quien explotó con más lucidez

³ Esto lleva a la crítica de Taylor (2000), para quien la concepción de Locke es incapaz de comprender cómo la primera infancia, en donde aprendemos el lenguaje —y de la cual tenemos vagos recuerdos—, aporta a la constitución de nuestra identidad; y más aun, no puede comprender la importancia de la comunidad de pertenencia que delimita los marcos de referencia en donde nos socializamos.

esta aporía en su cuento “La memoria de Shakespeare”, en el que el personaje Hermann Soergel *recibe* la memoria de Shakespeare, con la terrible consecuencia de casi convertirse en el notable escritor inglés: “En la primera etapa de la aventura sentí la dicha de ser Shakespeare; en la postrera la opresión y el terror [...]. Con el tiempo, el gran río de Shakespeare amenazó, y casi anegó, mi modesto caudal. Advertí con temor que estaba olvidando la lengua de mis padres. *Ya que la identidad personal se basa en la memoria, temí por mi razón*” (Borges, 2007: 481. *Cursivas mías*).

Es sobre la base de esta identidad personal como conciencia que atribuye las acciones del pasado a un mismo sí, sobre la que Locke funda las posibilidades del derecho, el premio o castigo en relación con acciones del pasado, y su noción de responsabilidad de sí. Sólo una conciencia capaz de dar cuenta de sus propios actos y de preocuparse por su felicidad futura puede ser el recinto de imputación de las acciones y los meritos.

Sin embargo, no se visualiza en Locke ningún atisbo de convertir la identidad en un ejercicio narrativo, que es lo único, como se verá, que puede construir un hilo coherente, dotando de esta forma de sentido a la identidad, no obstante los cambios y los acontecimientos olvidados.

La segunda referencia pertinente en esta relación entre identidad y memoria individual, se halla en el microcosmos que edifica Marcel Proust en su monumental obra *En busca del tiempo perdido*. Emparentado con la línea de pensamiento de Bergson imperante en la época, Proust esboza una idea de identidad y memoria totalmente disímil a la que se había visto en Locke. El literato francés considera que el individuo está constituido por una pluralidad de “yoes” que se van sucediendo, que se renuevan de tal forma que los “yoes” pasados son totalmente ajenos al yo presente, no laten dentro de éste último, ni pierden su especificidad. Así al yo que estaba enamorado de Albertine, le sucede un yo incapaz de comprender esos sentimientos: “El nuevo yo que surge del viejo no puede ser fiel a la memoria del ser amado, porque no lo ha conocido y por tanto, no lo recuerda más que por interpósita persona [...] tales aparentes infidelidades derivan del hecho de que los ‘yoes de recambio’ se suceden a través de automatismos que escapan a la voluntad y a la conciencia del individuo” (Bodei, 2006: 226).

Sin embargo, es posible revivir estos “yoes” recreando las sensaciones y experiencias originales, las *esencias*, que las signaron, recuperación que depende de una memoria involuntaria, afectiva, por la cual, a través de una experiencia sensorial en el presente idéntica a una anterior, puede recuperarse ese mundo del pasado. De este tipo de experiencia está plagada la obra de Proust, desde la ya mítica *magdalena*⁴ con la que abre *Por el camino de Swann*, hasta el piso de Guermantes con el que cierra *El tiempo recobrado*. Para esta memoria pasiva, no pasible de ser manipulada por la voluntad, es totalmente inconsistente dentro de esta postura un trabajo sobre sí como el que apreciamos en Locke. Contrariamente a lo que se podría llamar una memoria voluntaria, más cerca de la razón, la memoria afectiva se encuentra más cerca de las sensaciones y los sentimientos. Más aun, se puede afirmar que las sensaciones se tornan más nítidas, más claras en el momento de revivirlas a través de la memoria involuntaria, que cuando fueron vividas en el pasado, ya que se revelan otros elementos antes ocultos por otras sensaciones.

Si bien es clara la afinidad con el pensamiento de Bergson, se debería poner en cuestión la afirmación de Ricœur de que *En busca del tiempo perdido* es el monumento literario simétrico de *Materia y memoria* (2006) de Henri Bergson (Ricœur, 2000: 561). En tanto que en Bergson el pasado siempre se encuentra habitando el presente, en estado de latencia, con la consecuente posibilidad de recurrir a él, Proust invita a pensar en un pasado ausente, y sólo recuperado a través de una memoria involuntaria. Recuperación que es vivida por Proust como una resurrección, como la vuelta a la vida de un pasado que nos revela su significación original. La consecuencia, como sugiere Singer (1992: 248), no es ya una entidad continua, sino una entidad que desapareció y ahora vuelve a la vida.

¿Pero dónde reside entonces la identidad en la obra de Proust?
¿Acaso consiste en un mero acontecer de “yoes” desconectados entre

⁴ Nombre castellano de la *madeleine*, postre francés tradicional originario de la región de Lorena, muy similar al panqué mexicano. El autor se refiere al célebre episodio narrado en la primera parte del texto proustiano, en la que una magdalena remojada en té caliente por el protagonista activa en él un recuerdo infantil hasta entonces perdido. [Nota del editor].

sí, acercándose al pensamiento de Hume? No, el tiempo perdido es recobrado al final de la obra mediante la reconstrucción narrativa de la identidad, dotando de sentido, de unidad, a este suceder de sensaciones descubiertas por la memoria; redimiendo el pasado en un todo narrativo que le confiere significación a la existencia, la identidad se contiene en este lazo narrativo que desde el presente dota de significación al pasado:

[Q]ueremos que nuestra vida tenga significado, peso, o sustancia, o que avance hacia alguna forma de plenitud [...] Un célebre ejemplo, para nosotros, los modernos, un paradigma de lo que esto significa es lo que Proust narra en su *À la recherche du temps perdu*. En la biblioteca de Guermites, el narrador recupera todo el significado de su pasado y así restituye el tiempo perdido [...]. Recobra el hasta entonces irre recuperable pasado en su unidad con la vida que aún le queda por vivir, y todo el tiempo malgastado tiene ahora un significado como tiempo de preparación para la obra del escritor que dará forma a aquella unidad (Taylor, 1996: 167).

La cita precedente nos introduce a Charles Taylor y su obra *Las fuentes del yo*, quien será nuestro Virgilio en este último punto de referencia que propone remarcar la relación entre memoria e identidad individual. Para el autor canadiense la identidad del individuo se construye teniendo como contraste ciertos horizontes de sentido, marcos de referencia, adquiridos particularmente mediante el lenguaje y el proceso de socialización, que permiten a los individuos responder a preguntas vitales como ¿quién soy?, ¿qué quiero hacer? Es a partir de estos marcos de referencia que el individuo puede evaluar que ciertas acciones y decisiones son más relevantes que otras para la realización de su propia identidad.⁵ De esta manera, la identidad para Taylor sería la articulación de una vida dotada de sentido. Sentido que se elabora gracias a la

⁵ Sólo en el seno de determinados marcos de referencia se comprende que la participación del individuo en la esfera pública, aportando a las decisiones que afectan lo común a todos, es más relevante para la constitución de su identidad que hacerse un tatuaje.

mediación de estos horizontes de significación y de la comunidad de pertenencia.

Dentro de esta perspectiva Taylor incorpora la dimensión temporal, afirmando la necesidad de comprender el transcurso de la vida como una historia que se va desplegando, fijando de este modo la identidad a una narratividad, algo que Ricœur (1996) desarrolla en su concepción de identidad narrativa, y Alasdair MacIntyre (2001) en su noción de unidad narrativa de la vida. Narratividad de la identidad que se apoya en una dialéctica entre pasado y presente,⁶ en donde el pasado auxilia a la comprensión del presente, al permitir visualizar las causas, los caminos que llevaron a este presente: “Hasta donde alcance la vista atrás, determinamos lo que somos por lo que hemos llegado a ser, por la narración de cómo hemos llegado ahí [...] dar sentido a mi situación actual [...] requiere una comprensión narrativa de mi vida, una percepción de lo que he llegado a ser que sólo puede dar la narración” (Taylor, 1996: 65).

Por lo que la pregunta *¿quién soy?* sufre un desplazamiento hasta convertirse en la interrogación *¿cómo he llegado a ser esto?*, lo que permite recuperar la dimensión temporal, y el velo de coherencia y unidad necesarios para la identidad.

Pero el presente también trabaja sobre el pasado, lo resignifica a la luz de lo que se ha llegado a ser, como intuye Enzo Traverso: “[...] la memoria, sea individual o colectiva, es una visión del pasado siempre mediado por el presente” (Traverso, 2007: 64). El pasado es leído a partir de un horizonte de sentido muchas veces ajeno a él mismo. La necesidad de construir la narratividad obliga a redefinirlo a partir de una significación elaborada en el presente, en el momento en que se recuerda.

En este orden debemos entender la dialéctica entre concordancia y discordancia que señala Ricœur (1996), o en palabras de MacIntyre (2001) impredecibilidad-teleología, donde los acontecimientos impredecibles que amenazan la coherencia del relato, retroactivamente son

⁶ Como afirma Paul Connerton “[...] factores del presente tienden a influenciar [...] nuestra recolección del pasado, pero también factores del pasado tienden a influenciar o distorsionar nuestra experiencia del presente” (Connerton, 1989: 2. Traducción mía).

incorporados a éste, lo que exige un trabajo de relectura constante de los hechos del pasado a la luz del presente.⁷ En tanto que una tendencia teleológica impulsa al individuo a recapitular su narrativa dotándola de significación, articulando a tal fin los distintos acontecimientos, la impredecibilidad amenaza esta edificación, con la aparición de hechos azarosos que escapan de la estructura narrativa, y obligan a reconfigurarla. Este proceso exige muchas veces un trabajo retroactivo, resignificando los sucesos del pasado, con el fin de estabilizar la tendencia teleológica.

Si bien el tema de la memoria no aparece explícitamente en los textos citados, en sordina se vislumbra la importancia de ésta en la búsqueda de un nexo de sentido que unifique pasado y presente en un todo narrativo, lo cual se lleva a cabo mediante un trabajo de interpretación que deja de lado la dimensión cognitiva de la memoria, la exigencia de fidelidad, y la demanda de credibilidad por parte de quien recuerda, subordinándolas a la necesidad de que ese ausente que se re-presenta pueda insertarse en una estructura narrativa unitaria, aun en caso de que encubra una fisonomía completamente distinta a como se lo experimentó en el pasado. El yo que recuerda no estaría solicitando credibilidad, sino que principalmente estaría tratando de ordenar su pasado en un todo con sentido.

Como argumenta Candau (2001), esta totalización significativa es una ficción unificadora que constantemente combina historia e invención. Al igual que todo acto de contar una historia, no supone una mera repetición sino que integra un momento de creación: “Sin embargo, sería un error querer evaluar esta identidad narrativa a partir de los criterios de verdadero o falso rechazando pura y simplemente los recuerdos que no parecen creíbles [...]” (Candau, 2001: 96).

La ficción unitaria pone entre paréntesis el carácter de verdad del relato a partir de varias características que la estructura narrativa pone en juego: 1) La tensión entre selección y omisión de hechos en función

⁷ Es sumamente interesante analizar las reflexiones que Thomas Mann realiza sobre la materia. Para el autor alemán, la tensión entre uniformidad y variedad (concordancia-discordancia) termina por actuar paralelamente al ser el yo el centro que da coherencia al tiempo (Mann, 2000).

del sentido del relato;⁸ 2) la relevancia que adquiere el futuro del pasado en la rememoración de un recuerdo. Es decir, la imposibilidad de separar de un acontecimiento pasado su futuro inmediato, su consecuencia, lo que impide reflotar a éste tal y como fue vivido,⁹ 3) el papel de la imaginación. Dichos elementos sujetan la necesidad de fidelidad de la memoria a la necesidad de sentido, subordinan una memoria construida con base en el modelo del testigo a una memoria construida sobre el modelo del personaje narrativo. La memoria que sirve como base de la identidad narrativa se asemeja más a una plastilina que a una fotografía, sólo de esa manera los recuerdos se pueden ir reconstruyendo orientados a formar el núcleo de la identidad personal (Montesperelli, 2004: 97).

La conceptualización de una identidad narrativa se erige en las fronteras entre identidad individual e identidad colectiva, en los límites entre la memoria del individuo y la del grupo. No sólo porque los autores que la definen, particularmente Taylor y MacIntyre, parten de un paradigma que se podría denominar holista, en donde el individuo se constituye como tal sólo en el seno de una comunidad que le brinda a su vez su singularidad, sino que existe un elemento en el corazón mismo de la noción de identidad narrativa que la desplaza hacia ese límite: el lenguaje. Como sugiere Reinhart Koselleck (2001), la lengua es una disposición previa casi ineludible al ordenar las experiencias según las potencialidades de expresión, que configuran a su vez la conciencia. Como luego se desarrollará, ya Halbwachs había advertido la relación entre palabra y recuerdo, al ser la primera uno de los principales marcos que lo posibilitaban.

Pensar la identidad de forma narrativa abre otras posibilidades que evitan caer en una definición solipsista constituida en la esfera de la autoconciencia, para situarnos, tal como intuye Ricœur (2000) en el ámbito de lo público. A partir de lo dicho podemos comenzar a deshilvanar el camino de aquellos que pensaron la relación entre identidad y memoria colectiva.

⁸ Como advierte Tzevetan Todorov: la memoria es forzosamente una selección, una interacción entre supresión y conservación (Todorov, 2000: 16).

⁹ "Incluso los mejores de nosotros reconstruyen elementos del pasado bajo la impresión de que lo único que hacen es recurrir a la memoria, sin darse cuenta de las alteraciones que pueden haberse producido en sus recuerdos a consecuencia de lo ocurrido entre los acontecimientos mismos y el momento de rememoración" (Yavetz, 2006: 41).

Identidad y memoria colectiva

El exponente privilegiado al que todos los autores que trabajan el tema de la memoria se remiten, es sin lugar a duda Maurice Halbwachs. Heredero del bagaje de Durkheim, este autor emprende una monumental obra, no exenta de tensiones y susceptible de múltiples interpretaciones, con el fin de refutar la idea de que la memoria es una facultad vinculada a la conciencia del sujeto aislado, acentuando el carácter colectivo de la actividad de recordar a través de la noción de *marcos sociales*.

Tomando como casos paradigmáticos el sueño y el lenguaje, Halbwachs se propone demostrar que sólo se recuerda a partir de la referencia de los otros, que los recuerdos de los individuos son posibles en tanto se asienten en los marcos sociales de la memoria del grupo en el que se halla inserto, y que la expresión de esta memoria colectiva se puede rastrear en la memoria individual: “[...] podemos perfectamente decir que el individuo recuerda cuando asume el punto de vista del grupo y que la memoria del grupo se manifiesta y se realiza en la memoria individual” (Halbwachs, 2004: 112).

Siguiendo la lectura de Ricœur (2000) y Montesperelli (2001), en Halbwachs se pueden rastrear dos interpretaciones en tensión: la primera, más asociada a las premisas de Durkheim, donde el sujeto de la memoria sería la colectividad, postura determinista que anula cualquier rasgo de autonomía del individuo; y una segunda postura, que Montesperelli (2001) denomina interaccionista, elaborada por el último Halbwachs, en la cual la memoria colectiva estaría compuesta por la suma de memorias individuales, reguladas y posibilitadas, a su vez, por marcos sociales.

¿En qué consisten y cómo funcionan estos marcos sociales? En las conclusiones de su trabajo Halbwachs expone dos dimensiones que constituirían los marcos sociales: por una parte son estructuras lógicas de sentido que permiten la reflexión, y a su vez son representaciones de acontecimientos o personas localizadas en el tiempo y el espacio (Halbwachs, 2004: 326). Este último aspecto se relaciona con la idea de que los marcos sociales están conformados por un grupo de recuerdos estables que permiten encuadrar nuestra memoria, y reconstruir nuestras experiencias. Para el autor, recordar supone siempre un acto de

reflexión, y no como en Proust una acción involuntaria; reflexión que está delimitada por el elemento colectivo que impone los límites de significatividad.

Como percibe Montesperelli (2004), la dimensión colectiva en Halbwachs, dicta los criterios de plausibilidad y significatividad de los recuerdos. De esta manera, los individuos estarían insertos en colectivos que les imponen una estructura de recuerdos estables, que operan como criterio de significación y relevancia, por el cual filtrar sus recuerdos personales. Como sugiere Halbwachs: “Podemos recordar solamente con la condición de encontrar, en los marcos de la memoria colectiva, el lugar de los acontecimientos pasados que nos interesa” (Halbwachs, 2004: 326).

Es al pasar de un colectivo a otro, al cambiar los marcos sociales de la memoria, como la materia memorable va cambiando. El ejemplo que expone Halbwachs del libro leído en la infancia y en la adultez es esclarecedor. No podemos revivir lo sentido en la primera lectura, al hallarse nuestra reflexión y nuestros criterios de relevancia y significatividad hincados sobre un marco diferente. La transformación de los marcos sociales es lo que explicaría la deformación de algunos recuerdos, y llegado el caso su olvido.

Nuevamente, es la literatura la que brinda la posibilidad de graficar con claridad el mecanismo con que los marcos sociales operan. En el relato de Milan Kundera (2009), que no azarosamente se titula *La identidad*, se describe cómo uno de sus personajes, Jean Marc, sólo es capaz de recordar acontecimientos de su adolescencia olvidados en el momento en que vuelve a entrar en contacto con un compañero de ese período. El diálogo con este personaje restituye para Jean Marc un marco social del pasado, y con él todos sus recuerdos. Lo que lo lleva a expresar escépticamente: “La amistad le es indispensable al hombre para el buen funcionamiento de su memoria” (Kundera, 2009: 55). Lo anterior permite pensar otro caso extremo: el aislamiento total de un hombre a determinada edad de su vida generaría un olvido progresivo de todos sus recuerdos.

Si bien Halbwachs no incorpora la noción de identidad colectiva, su trabajo en relación con los marcos sociales permite adentrarse en varios aspectos de su gramática. En primer lugar, cabe mencionar que

los marcos sociales no sólo posibilitan la labor de la memoria, sino que especialmente tienen un anclaje en el presente. Tal como lo he especificado anteriormente, se ve acentuado el carácter sincrónico, al unir a los individuos de una misma época: “los recuerdos [...] no nos ponen solamente en relación con nuestro pasado, sino que nos relacionan con una época, nos reubican en un estado de la sociedad en donde existen alrededor de nosotros, muchos otros vestigios de aquello que descubrimos en nosotros mismos” (Halbwachs, 2004: 35).

Por otro lado, si bien Halbwachs no habla de una memoria nacional, al estar anclados los marcos sociales en diferentes grupos, en sus conclusiones reconoce que la sociedad como tal sólo puede subsistir en tanto exista un sedimento forjado de creencias colectivas que une a sus miembros. Creencias que poseen un doble anclaje, en el pasado porque siempre son la memoria de un grupo particular, no son invenciones de la pura reflexión; y en el presente porque es la necesidad del presente la que va transformando, modificando algunos recuerdos, olvidando otros, en pos de mantener una sociedad dinámica en permanente cambio, bajo un manto de unidad. Estas nuevas creencias son tradiciones de grupos particulares, que en el presente se tornan más acordes para la cohesión social. Esta es la razón, según Halbwachs, de que de la tradición de la clase noble se haya pasado a la de los artesanos y comerciantes. Las creencias colectivas del presente siempre tienen la necesidad de corporizarse en alguna tradición del pasado, dinámica en constante movimiento, con el fin de mantener el equilibrio social.¹⁰

POLÍTICA, IMAGINACIÓN E IDENTIDAD

Como se ha argumentado al comienzo del trabajo, toda sociedad debe poseer un grado de cohesión, de homogeneidad entre sus miembros,

¹⁰ “[...] las creencias colectivas cualquiera sea su origen, tienen una doble condición: son unas tradiciones o recuerdos colectivos pero también son unas ideas o convenciones que resultan del conocimiento presente [...]. Inclusive, cuando las ideas de la sociedad pertenecen al presente, y éste se expresa por medio de ellas, las ideas se corporizan en una persona o en unos grupos; detrás de un título, una virtud, una cualidad, la sociedad percibe inmediatamente aquellos que la poseen [...]” (Halbwachs, 2004: 343).

de lo contrario no estaríamos frente a una sociedad, sino frente a un conjunto de individuos atomizados que eventualmente comparten el mismo territorio. Se sugirió que el liberalismo de alguna manera parte de esta perspectiva, no existe ninguna creencia, ninguna herencia que enlace a los individuos en sociedad. Lo único que los reúne es una suerte de egoísmo ilustrado por el cual reconocen los beneficios de vivir bajo un mismo poder político.

Asimismo, dentro de este paradigma, y de alguna manera en el seno de todas las corrientes de pensamiento herederas de la Ilustración (incluyendo al marxismo), se puede rastrear un menosprecio, un descrédito hacia la función que cumplen los imaginarios, mitos y representaciones colectivas, en pos de permitir la constitución de una comunidad. Sin embargo, a lo largo de la historia todas las sociedades se vieron obligadas a producir un conjunto de representaciones, de imaginarios, que sustenten la cohesión. Entre estos imaginarios sociales uno de los más notables es el de las representaciones del pasado, referido a eventos pretéritos de la historia de la sociedad, y muchas veces a mitos, que permiten unificar la sociedad, y dar sentido a su presente. Como Baczko (1991) afirma: la primera función de la memoria colectiva en el campo simbólico es la unificación, al articular un discurso sobre la historia común, que cimienta la identidad colectiva.¹¹

Lo llamativo es que todos los autores parecen concordar en que estos imaginarios sociales, entre los cuales nos interesan particularmente las representaciones del pasado, no sólo son constitutivos de las identidades colectivas, sino que también conforman la materia prima por la cual se erige la legitimidad política. Como leemos en Traverso: “[...] lo que Hobsbawm ha llamado ‘la invención de la tradición’: un pasado real o mítico alrededor del cual se construyeron prácticas ritualizadas dirigidas a reforzar la cohesión social de un grupo o de una comunidad, a dar legitimidad a ciertas instituciones, a inculcar valor en el seno de la sociedad” (Traverso, 2007: 68).

¹¹ A modo de ilustración es interesante el ejemplo que brinda el autor sobre la experiencia del movimiento de Solidaridad en la Polonia comunista: “El constante recuerdo de los orígenes, de las huelgas en el Báltico [...] constituye una referencia común en la que todos se reconocen, más allá de la pluralidad, de las tendencias, de las sensibilidades políticas o ideológicas [...]” (Baczko, 1991:186).

Legitimidad e identidad se edifican sobre la arena común de los imaginarios sociales, como el político e intelectual italiano Gaetano Mosca (2004) lo advirtió a fines del siglo XIX con su concepto de “fórmula política”, por el cual la justificación de la dominación política estaba dada por el conjunto de doctrinas y creencias aceptadas por la sociedad. Y en Max Weber (1996) se torna evidente con su construcción de los tipos ideales de dominación, en particular con el liderazgo carismático, pues este personaje no sólo demanda legitimidad a raíz de sus cualidades extraordinarias, sino que también instaura una nueva cosmovisión forjadora de identidad en momentos en que la anterior entra en crisis. Esta mutua imbricación se torna más evidente en los momentos en que se pone en entredicho la justificación de la dominación o la noción de unidad de la comunidad. La crisis en uno de estos criterios afecta necesariamente al otro, al construirse ambos sobre las mismas creencias e imaginarios. Es por eso que un cambio radical en el modo de legitimar el poder conlleva una similar transformación en los registros de auto-representación e identificación de la comunidad.

Esto permite comprender la relevancia que poseen las representaciones del pasado para el orden político, y la permanente preocupación que éste demuestra, mediante ritos, ceremonias, monumentos, e historias oficiales, para transmitir y socializar a la comunidad en el seno de estos relatos. El ejemplo más radical en la administración del olvido y la memoria, fue sin duda el de las experiencias totalitarias. En este caso, sí se puede hablar con propiedad de una memoria manipulada como lo hace Ricœur (2000). Con un Estado que a través del control de los medios de comunicación, la censura, la invención de acontecimientos y la supresión de otros, emprendió la construcción de un relato coherente que reflejara la grandeza de su régimen, “Los regimenes totalitarios del siglo XX han revelado la existencia de un peligro antes insospechado: la represión de la memoria” (Todorov, 2000: 11)

El intento de dominación total, por la supresión de cualquier vestigio de espontaneidad y singularidad en los sujetos, requería eliminar cualquier sesgo de memoria que no respondiese a la grandeza del régimen. La obra de George Orwell, *1984* (1987), logra graficar apropiadamente esta manipulación; no sólo al describir las actividades

realizadas en el “Ministerio de la Verdad”, sino particularmente cuando al desarrollar el carácter del personaje principal, nos revela que su memoria no logra conformar un relato coherente de los acontecimientos anteriores a la instalación del régimen. Lo que también puede relacionarse con la instalación de un nuevo marco social sobre el que se asienta la memoria. Todo aquello que no aporte a la legitimidad del poder totalitario se disuelve en las aguas de Leteo. En estas experiencias todos los eventos del pasado se transformaban para conformar una teleología necesaria cuya culminación es el presente, olvidando las desviaciones o incongruencias o acudiendo al mito de las conspiraciones.¹²

Sin embargo, ¿es válido afirmar que toda construcción de un relato del pasado, que posibilite la legitimidad y la identidad, responde a una manipulación? En este punto es preciso discernir si las representaciones del pasado cuando operan en esta dimensión de legitimación e identificación, responden siempre a una instrumentalización por un grupo de agentes que intencional y cínicamente la distorsionan y la amalgaman con ficciones, o si contrariamente, nos encontramos ante un proceso más complejo de construcción de memoria colectiva en donde la imaginación y los mitos ocupan un lugar central.

La primera opción parece desprenderse de los escritos de Ricœur (2000), quien considera que en el nivel práctico de la memoria, donde se definen la identidad y la legitimidad, siempre interviene la ideología, la cual operaría en tres niveles: 1) distorsión de la realidad, 2) legitimación del poder, 3) integración del mundo común por medio de sistemas simbólicos inmanentes a la acción, que permiten la edificación de la identidad (Ricœur, 2000: 12). La memoria colectiva se convierte así en un sinónimo de ideología al servicio de los grupos en el poder, siendo la misma contextura narrativa de la memoria la que abriría las puertas para esta perversión: “[...] fue posible la ideologización de la memoria gracias a los recursos de narración que ofrece el trabajo de

¹² “[...] [P]or un misterioso finalismo que era evidenciado por el relato histórico conjugado con el discurso de la propaganda, toda la historia milenaria de Polonia no era más que una seguidilla de acontecimientos y de tendencias escondidas, otros tantos signos precursores que encontraban su realización y su verdadero sentido en la Polonia Socialista, aliada y amiga de la U.R.S.S [...]. Pero esta curiosa coherencia sólo podía ser impuesta al precio de la amputación de enormes trozos del pasado” (Baczko, 1991: 162).

configuración narrativa [...] siempre se puede narrar de otro modo, suprimiendo, desplazando los momentos de énfasis, refigurando de modo diferente a los protagonistas de la acción al mismo tiempo que los contornos de la misma” (Ricoeur, 2000: 572).

Tal posición es susceptible de una serie de objeciones: en primer lugar, el vocablo “ideología” para definir estas operaciones, conduce a que la relación entre memoria colectiva e identidad y legitimidad se empañe de sospechas. La elección de las palabras nunca es inocente, ni arbitraria, y menos aun en un pensador como Ricoeur. El término “ideología” es problemático, pues siempre que se lo invoca está estigmatizado por los espectros de Marx, con la referencia a una doble falsedad de la conciencia, siguiendo a Gabriel Cohn (2002), ya que no manifiesta la verdad, y se presenta como capaz de hacerlo.

Como se ha insinuado, esta suerte de menosprecio al conjunto de creencias e imaginarios (sean éstos mitos, representaciones del pasado, o utopías), que configuran la identidad y legitimidad, es uno de los supuestos básicos que recorren gran parte de la tradición de pensamiento moderno, atravesando las distintas teorías en las que se asienta. Desde esta postura, las creencias y ficciones se erigen como un polo negativo opuesto a la verdad, la razón, los intereses, la realidad, distorsionando e impidiendo la posibilidad de concebirlas. El presupuesto epistemológico de este planteamiento adhiere a la idea de la existencia de una realidad objetiva que el sujeto es capaz de aprehender, en tanto se desprenda de los elementos no racionales. Desde la teoría de los ídolos de Bacon hasta la noción de ideología del marxismo, fluye esta concepción constitutiva de la modernidad, que deslegitima cualquier apelación a la imaginación y a la ficción.

Estigma de la Ilustración que encubre toda la argumentación de Ricoeur sobre la memoria manipulada, consecuencia de su apuesta por deslindar los campos de la memoria de los de la imaginación; la manipulación, la ideología, aparecería, según Ricoeur (2000), allí donde una construcción imaginaria penetra en la memoria, por lo que cualquier tipo de articulación de las representaciones del pasado con el fin de construir legitimidad e identidad es leída en términos peyorativos. El corazón del problema es la prioridad que este autor

le da a la dimensión cognitiva de la memoria por encima de la de dotadora de sentido.

Más feliz es la postura que defiende Baczko (1991), al concebir a las representaciones del pasado dentro de los imaginarios sociales que imperan en toda sociedad. En primer lugar, porque permite una comprensión más rica del papel que juega lo imaginario en la memoria, donde, como el autor advierte, muchas veces los mitos que se construyen sobre acontecimientos determinados, se independizan y prevalecen sobre éstos, con el fin de asegurar un horizonte de identificación y de sentido. De esta manera, el acento de las representaciones del pasado no está puesto en su carácter veritativo, sino en su dimensión mítica.¹³

La experiencia totalitaria fue un caso extremo de terror simbólico, lo que no debe empañar el carácter fundante y necesario de las creencias y el imaginario para el mundo político y social. Si bien no se ignoran las potencialidades que esta afirmación esconde para una monopolización de la dimensión simbólica y una manipulación organizada de la memoria colectiva, este temor no puede inhibir la necesidad real de toda sociedad de crear y mantener una constelación de representaciones del pasado que sirva al mantenimiento de la comunidad imaginada en el presente.

En segundo lugar, se debería remarcar que las manipulaciones nunca pueden ser totales, siendo las representaciones del pasado reacias a esta operación, al conformar una estructura dura estabilizada que se reproduce esquivando los canales oficiales, y se conserva a través del tiempo (Baczko 1991); y a veces, como nos enseña Connerton (1989), inscrita en el mismo cuerpo. Por más medios que disponga el poder, la introducción de un sistema de creencias ajenas a la comunidad, elaborada en una oficina burocrática, tiende siempre al fracaso. Un núcleo de memoria colectiva se mantiene siempre latente a pesar de las conmemoraciones, historias oficiales, y ritos que se impongan desde

¹³ Como lo expresa Raoul Girardet (1989) en relación con el mito de la edad de oro: “[...] al cristalizar a su alrededor todos los impulsos, todas las potestades del sueño, las representaciones del ‘tiempo de antes’ se convierten en mito. Y mito en el sentido más completo del término: a la vez ficción, sistema de explicación y mensaje movilizador” (Girardet, 1989: 94).

arriba.¹⁴ Contrariamente, esta imposición en muchos casos genera resistencia en la sociedad, produciendo efectos contrarios a los que el poder político esperaba. Pues la sociedad al ver amenazada su identidad revitaliza su memoria y su cohesión llegando incluso hasta extremos radicales.

Se aprecia de esta manera que las representaciones del pasado son siempre una arena en donde se superponen conflictos y consensos entre los distintos sectores de la sociedad; campo en el que se trata de construir un relato coherente, donde imaginación, acontecimientos y olvidos se entrecruzan, teniendo más en cuenta las necesidades del presente que la fidelidad del pasado.

Antes de finalizar con estos escritos creo conveniente detenerme en el papel que desempeña el olvido en la construcción de las identidades colectivas. Ya Borges nos había enseñado la pesadilla que acarrea una memoria completa, la gran capacidad de Funes se parece más a una maldición que a una virtud. El olvido es constitutivo de la memoria narrativa, toda estrategia de narración califica, selecciona, relegando al ostracismo de los recuerdos los sucesos menos relevantes.¹⁵ Según Ricœur (2000), este es un olvido deliberado, que se complementa a nivel personal con formas de olvido más profundas, dado por la destrucción de las huellas, y por las formas de olvido estudiadas por el psicoanálisis.

Sin embargo, en el nivel de la memoria colectiva todo olvido tiene su origen en la necesidad de identidad y legitimidad de la que he hablado. Siguiendo a Anderson (2006), toda nación debe olvidar los crímenes fundadores para hilar los lazos de fraternidad; olvido siempre posible en tanto los dolores de estos acontecimientos estén apaciguados. Pero es un olvido particular; Anderson (2006) nos dice, leyendo a Renan, es un olvido que recuerda, en tanto los hechos de las tragedias del génesis se recuerdan, pero se pierden los sentimientos de la venganza,

¹⁴ Vicente Palermo da un ejemplo claro al comentar el fracaso de Raúl Alfonsín en procurar dosificar la memoria y el olvido del pasado reciente, con vistas a pacificar el presente (Palermo, 2004: 172).

¹⁵ Lúcidamente, G. K. Chesterton advierte que no sólo los acontecimientos menos relevantes son fáciles de olvidar, sino particularmente aquellos que por más extraordinarios que sean no poseen una relación con el curso normal de los hechos, y no son evocados por los sucesos posteriores (Chesterton, 2005: 73).

se desdibujan los papeles de víctimas y victimarios, las divisiones: “[...] el singular nombre francés ‘la Saint- Barthélemy’ incluía a los asesinos y a los asesinados [...]” (Anderson, 2006: 278).

La nación sólo puede subsistir sobre la base de estas neutralizaciones, de estos olvidos, que no son otra cosa que una reinención de la representación del pasado. Ahora bien, esta estrategia es totalmente inútil cuando las heridas aún están abiertas, en dichos casos sólo la justicia logra la pacificación.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Quizás el presente escrito no haya sido más que una excusa para defender, contra toda la familia del positivismo, el papel fundamental que juegan los imaginarios a la hora de pensar los fenómenos políticos y sociales. Ya Vilfredo Pareto (1985) había advertido que en tiempos de democracia de masas, las teorías que movilizan, cohesionan, legitiman, se deben evaluar según el criterio de utilidad, y no sobre el de verdad (propio de las teorías científico-experimentales). Obviamente, al reconocer que la memoria se nutre en muchos casos de la imaginación, al borrar esa frontera que demarcaba dos maneras distintas de invocar lo ausente, las tragedias con que se empañó el siglo xx aparecen como señales de los peligros que acecha tras esta gramática. No obstante, sería un grave error que el terror por el Belcebú moderno nos ciegue ante la importancia que para dotar de significación a la vida poseen estas configuraciones. La siguiente anécdota que relata Zvi Yavetz expresa admirablemente esta necesidad:

[...] un abuelo norteamericano se complacía de recordar a su propio abuelo que había luchado en la guerra de la Independencia. Cada Navidad relataba a la familia reunida los actos heroicos de este gran antepasado. Pero un día, uno de los siete nietos, acostumbrado a escuchar la misma historia todos los años, tuvo la curiosidad de hurgar en los archivos de Boston para saber algo más sobre el héroe familiar. Cuál no sería su desencanto cuando se

enteró que, lejos de haberse comportado como un héroe, su antepasado había desertado en el campo de batalla y había muerto de un balazo en la espalda. En la siguiente Navidad, cuando el abuelo se disponía a contar de nuevo la epopeya familiar, el curioso escolar lo interrumpió: “[...] Yo fui a consultar los archivos y me enteré que nuestro antepasado fue un cobarde”. El abuelo enmudeció [...] se levantó y descolgó de la pared el retrato de su antepasado [...]. El muchacho se convirtió en profesor de historia y padre de familia, y más tarde, en abuelo, a su vez. Todos sus hijos y nietos se reunían en su casa para Navidad, y un buen día le dijeron: “cuéntanos una historia sobre nuestros abuelos”. Él no respondió, sino que se quedó mirando el espacio vacío en el muro donde antes había estado colgado el retrato. Y la tristeza se apoderó de todos. *Nuestro deber no es el de destruir todas las leyendas que pueda haber en nuestra vida. En ocasiones se vive mejor con historias, aunque sean falsas* (Yavetz, 2006: 43. Cursivas mías).

FUENTES CONSULTADAS

- ANDERSON, B. (2006), *Comunidades imaginadas*, México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- BACZKO, B. (1991), *Los imaginarios sociales*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- BERGSON, H. (2006) [1896], *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*, Buenos Aires: Cactus.
- BODEI, R. (2006), *Destinos personales*, Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- BORGES, J. L. (2007), “La memoria de Shakespeare”, en *Obras Completas. Tomo III*, Buenos Aires: Emecé.
- CANDAU, J. (2001), *Memoria e identidad*, Buenos Aires: Del Sol.
- CHESTERTON, G. K. (2005), “La manía del pescador”, en *El hombre que sabía demasiado*, Madrid: Valdemar.
- COHN, G. (2000), “Ideología”, en Carlos Altamirano (coord.), *Términos críticos de la sociología de la cultura*, Buenos Aires: Paidós, pp. 134-140.

- CONNERTON, P. (1989), *How Societies Remember*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GIRADET, R. (1989), *Mitos y mitologías políticas*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- HALBWACHS, M. (2004), *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona: Anthropos.
- KOSSELCK, R. (2001), *Los estratos del tiempo. Estudio sobre la historia*, Barcelona: Paidós.
- KUNDERA, M. (2009), *La identidad*, Barcelona: Tusquets.
- LOCKE, J. (1956), *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México: FCE.
- MACINTYRE, A. (2001), *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica.
- MANN, T. (2000), *José y sus hermanos. La historia de Jacob*, Barcelona: Ediciones B.
- MONTESPERELLI, P. (2004), *Sociología de la memoria*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- MOSCA, G. (2004), *La clase política*, México: FCE.
- NORA, P. (1997), “Entre mémoire et histoire La problématique des lieux”, en Pierre Nora, (coord.) *Les lieux de mémoire*, tomo 1, París: Gallimard, pp. 23-43.
- ORWELL, G. (1987), *1984*, Barcelona-México: Destino.
- PALERMO, V. (2004), “Entre la memoria y el olvido: represión, guerra y democracia en Argentina”, en Marcos Novaro y Vicente Palermo (coords.), *La historia reciente. Argentina en democracia*, Buenos Aires: Editora y Distribuidora Hispano Americana S. A. (EDHASA), pp. 169-191.
- PARETO, V. (1985), *Escritos sociológicos*, Madrid: Alianza.
- RICCEUR, P. (1996), *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI.
- (2000), *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires: FCE.
- SINGER, I. (1992), *La naturaleza del amor*, tomo III, México: Siglo XXI.
- TAYLOR, C. (1994), *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós.
- (1996), *Fuentes del yo*, Madrid: Paidós.
- TODOROV, T. (2000), *Los abusos de la memoria*, Barcelona: Paidós.
- TRAVERSO, E. (2007), “Historia y memoria. Notas sobre un debate”, en Marina Franco y Florencia Levín (coords.), *Historia reciente*, Buenos Aires: Paidós, pp. 60-82.

- WEBER, M. (1996), *Economía y sociedad*, décima reimpresión, México: FCE.
- YAVETZ, Z. (2006), “Los ardidés de la historia y la memoria”, en Academia Universal de las Culturas, *¿Por qué recordar?*, Buenos Aires: Granica, pp. 39-43.

Fecha de recepción: 2 de marzo de 2009

Fecha de aprobación: 10 de noviembre de 2009