

ANA LUZ RODRÍGUEZ

# El río de la memoria olvidada<sup>1</sup>

¿Quién ve a la entrada de  
la ciudad la sangre vertida  
por antiguos guerreros?

Alvaro Mutis<sup>2</sup>

Los sermones de los curas fueron durante mucho tiempo un instrumento para la difusión de jirones del saber, para la preservación de la memoria y, sin duda, un camino seguro para lograr cierta influencia sobre la conciencia colectiva. En los tiempos en que la lectura y la escritura constituían un privilegio de una pequeña élite dentro de las sociedades, la palabra hablada ejercía un reinado casi absoluto; la preocupación por conservar en la memoria oral individual y colectiva un cúmulo de historias y datos sobre el pasado parecía crecer en sentido contrario a la lenta expansión de la escritura.

Los reflectores de la memoria histórica no han logrado iluminar del todo amplias parcelas de la geografía social. Poco o casi nada se sabe acerca de la manera como pensaban y sentían los campesinos medievales, de su nivel de lenguaje y de hasta qué punto se preocupaban por la memoria individual, familiar o local. Buena parte de lo que se dice parece haberse establecido a partir de las imágenes indirectas de los desposeídos reflejadas en los documentos eclesiásticos. Los pobres del siglo XIV italiano que aparecen en la película *El nombre de la rosa*, basada en la novela del mismo nombre, no sólo están desesperados por el hambre sino que se encuentran en un estado cercano a la bestialidad; no hablan sino que gruñen. ¿Es ésta la mejor idea que se ha logrado sobre ellos, o se trata, en gran parte, de un recurso empleado para crear una atmósfera que destaque la omnipotencia del poder eclesiástico, en medio de un ambiente en el que predominan el misterio, el

<sup>1</sup> El título de este artículo hace alusión al nombre de un río que forma parte de la geografía imaginaria de la película *El soplador de vidrio* del director sueco Anders Grönros, presentada en Bogotá durante el Festival de Cine Europeo entre el 5 y el 15 de abril de 2001. Para los propósitos de este escrito me parece apropiada la expresión memoria olvidada porque hace referencia a una vivencia que existió y de la cual se tuvo conciencia alguna vez.

<sup>2</sup> Véase Alvaro Mutis. *Obra Poética*, Arango Editores, segunda edición, Bogotá, 1997, pág. 49.

miedo y la angustia?

Las sociedades europeas del siglo XII eran todavía, en gran medida, ágrafas, aunque una élite privilegiada de ellas tuviera acceso a la lectura y a la escritura. Como lo señala Le Goff, algunos de los administradores de esos días estuvieron preocupados por crear una memoria laica externa, que se expresó en los archivos de las cancillerías reales y los archivos notariales; este fenómeno parece haber sido exclusivo de las ciudades.<sup>3</sup> La lente que pretende enfocar el tema de la memoria colectiva asigna un lugar minúsculo a los archivos oficiales con respecto al panorama de la memoria social medieval: ese conjunto de papeles que iba creciendo con el paso de las décadas interesaba sólo a unos cuantos individuos y, en todo caso, habrá que esperar hasta 1794, año en el cual en Francia, a través del decreto del 25 de junio, se ordena la publicidad de los Archivos.<sup>4</sup>

Los estudiosos de las sociedades sin escritura, dice Le Goff, han señalado que la identidad colectiva descansa en ellas sobre los mitos de origen, y que el saber técnico se difunde a través de fórmulas impregnadas de magia religiosa. El poder de la familia gobernante parece provenir de esferas sobrenaturales y es percibido como hereditario.<sup>5</sup> Esta especie de “tipo ideal”, en el sentido weberiano, en el que se definen las características esenciales de los pueblos sin escritura, contribuye a iluminar los estudios que buscan establecer hasta qué punto es importante la escritura en el desarrollo de los grupos humanos. En todo caso, aquellas sociedades, como la medieval, en las que predominaba aún la carencia de la escritura, a pesar de que una élite tuviese acceso a ella, debieron poseer tipos y niveles de imaginación bastante particulares y, en cierto sentido, incomprensibles para las sociedades que pretenden juzgarlos desde una mirada, un tanto prepotente, supuestamente fundada en las ventajas que da el pertenecer a una sociedad con escritura.

Se tiene noticia de que los archivos y bibliotecas no fueron creaciones exclusivas del milenio pasado. En Siria existieron archivos diplomáticos, financieros y administrativos en torno al 1752 a. C.; y en el siglo VII a. C. se recuerda la biblioteca de Azurbanipal en Nínive, junto con las de Pérgamo y Alejandría. Los griegos le rindieron culto a la memoria a través de Mnemosine, quien reclamaba el recuerdo de las gestas y de los héroes.<sup>6</sup> Las civilizaciones de Mesopotamia, Egipto, China y América precolombina, desconocidas aún en muchos sentidos, dedicaron buena parte de sus esfuerzos a crear cosmovisiones en las cuales la relación entre memoria, tiempo y espacio era imprescindible.

<sup>3</sup> Jacques Le Goff. *El Orden de la Memoria. El tiempo como imaginario*, primera edición, Barcelona, 1991, pág. 157.

<sup>4</sup> En Francia, la revolución crea los Archivos Nacionales a través del decreto del 7 de septiembre de 1790. *Ibid.*, pág. 170.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pág. 137.

<sup>6</sup> *Ibid.*, págs. 141 y 145.

La lucha tenaz por el recuerdo y en contra del olvido, librada por los grupos humanos en los últimos cuatro milenios de su historia, y tal vez desde mucho antes, en diferentes lugares del planeta, hace pensar en la existencia de una intuición colectiva que asocia la supervivencia de la especie con el recuerdo de la propia historia. Le Goff elabora una pesquisa sobre el origen del vocabulario relacionado con la memoria; su búsqueda se centra en el último milenio de historia y hace referencia a la civilización europea.<sup>7</sup> ¿Serán posibles otras genealogías de lenguajes que nombren a la memoria, elaboradas para otros milenios y civilizaciones?

#### EL CONCEPTO DE MEMORIA COLECTIVA

A finales del siglo XIX en Europa, al mismo tiempo que se consolida la preocupación por una memoria histórica, se amplía el concepto de memoria social a partir de los estudios sobre la conciencia y el inconsciente colectivos. Las reflexiones sociológicas e históricas sobre la religión contribuyeron a ampliar la perspectiva de análisis desde la cual era posible acercarse al estudio de los grupos humanos. El concepto de conciencia colectiva planteado por Emile Durkheim enriquece la comprensión del fenómeno de la conciencia, en la medida en que hace visible su especificidad. Para Durkheim, *la conciencia colectiva es algo más que un simple epifenómeno de su base morfológica, lo mismo que la conciencia individual es diferente de una simple inflorescencia del sistema nervioso. Se requiere que aparezca una síntesis sui generis de las conciencias particulares, que produce imágenes, ideas y sentimientos que tienen sus propias leyes.*<sup>8</sup>

El campanazo de Durkheim pretende llamar la atención sobre los equívocos, relacionados con problemas de percepción, que se tenían en torno a la concepción de los fenómenos de la conciencia individual y social. En su definición existe sobre todo una advertencia acerca de la incompreensión de este fenómeno que resulta más complejo de lo que parece. Y si, como dice Durkheim, la conciencia social es una síntesis *sui generis* de las conciencias particulares que obedece a sus propias

<sup>7</sup> Según Le Goff la palabra *memoire* aparece en el siglo XI; la palabra *memorial*, relativa a las cuentas financieras, aparece en el siglo XIII; la expresión *un memoire* como expediente administrativo aparece en el siglo XIV; en el siglo XVI, tiempo en el que nace la historia y se afirma el individuo, aparecen *los memoires* (1552) escritos por un personaje de relieve; en 1726 aparece la palabra *memorialista* y en 1727 la palabra *memorandum*. En 1803 surge la expresión *amnesia*; en 1847 pedagogos suizos hablan *de memorización* y en 1907 se habla *de memorizar*. Véase Jacques Le Goff, *El Orden de la Memoria*, op. cit., pág. 167.

<sup>8</sup> Emile Durkheim, *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa. El sistema Totémico en Australia*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, págs. 662 y 663.

leyes, en los estertores del siglo XIX la sociedad europea se encuentra frente a una extraña situación: ha sido espectadora de algunas manifestaciones de algo que podría denominarse como conciencia social, pero debe reconocer su incapacidad para explicar los caminos y mecanismos que hicieron posible tales expresiones.

Si bien es preciso reconocer que la literatura, a lo largo de su propia historia, y sin mayores aspavientos, ha venido ocupándose en desentrañar el misterio oculto tras la psique humana, es a finales del siglo XIX cuando se inician los estudios empíricos que pretenden hacer claridad sobre la naturaleza de lo inconsciente. Sófocles, Shakespeare y Dostoievski iluminaron, a través de la psicología de sus personajes y de la trama de sus historias, la búsqueda emprendida en Austria por Freud. La región psíquica de lo inconsciente contendría, según Freud, el material proveniente de las represiones sexuales individuales. Unas décadas más tarde, Carl Jung reconocerá que Freud planteó la existencia de un inconsciente individual y señalará que este científico dio algunas puntadas que permitieron a otros investigadores encaminarse más tarde en la búsqueda de lo inconsciente colectivo. De todas maneras, el reconocimiento de la existencia de una nueva región en la psique humana, así como de los posibles malestares que podrían desprenderse de ella, dejó un tanto perpleja a la sociedad científica de su época. Y es sólo unos años después, y en dura lucha contra los prejuicios, cuando dedicará un poco de tiempo a pensar el asunto.

Con Pierre Janet en Francia y Freud en Austria el reinado absoluto de la conciencia parece haber quedado en entredicho. El plano de la conciencia empezaba a advertir la existencia de un vecino en los predios que hasta ese momento había considerado de propiedad exclusiva. Como lo dijera Rousseau en *El Contrato Social*, el derecho de posesión sobre la tierra lo tendría el primer ocupante, que en este caso eran dos. Con sus hallazgos sobre lo inconsciente, Freud proporcionaba algunos elementos para comprender por qué, por ejemplo, como se había demostrado con los resultados de la Revolución Francesa, no bastaba con tener objetivos claros y disponer de un núcleo de intelectuales lúcidos y visionarios para asegurar el control de los procesos sociales. El descubrimiento de lo inconsciente introducía nuevas variables en el análisis de los procesos sociales, elementos en algún sentido de naturaleza imponderable o, por lo menos, difíciles de calcular. Pero esto no se había entendido aún a finales del siglo XIX y parece que tampoco hoy.

Es en la década del treinta del siglo XX cuando Carl Jung introduce el concepto de inconsciente colectivo. Podría pensarse que tal formulación no implicó mayores esfuerzos para el investigador, por cuanto contaba para ello con la obra pionera de Freud. Sin embargo Jung, a pesar de las dificultades que entraña la naturaleza de su estudio, pretende construir una definición sólida. Utiliza para ello la vía de

la analogía; compara el inconsciente con la materia y señala que el átomo es a la materia lo que el arquetipo al inconsciente. Subraya que así como los físicos suponen la existencia de una partícula esencial de la materia, indivisible e inaprensible por su tamaño mínimo, el inconsciente, que en cierto sentido también es materia pero de otro tipo, está hecho de partículas elementales, indivisibles e inaprensibles, que para él son los arquetipos.<sup>9</sup>

Jung hace ver que, aunque parte del concepto de inconsciente individual de Freud, su noción va mucho más allá. Además de reconocer el inconsciente personal, señala que existe debajo de él otro nivel más profundo que no se origina ni en la experiencia ni en la adquisición personal, sino que es innato. Lo llama *inconsciente colectivo*, en tanto no es de naturaleza individual sino universal y porque tiene contenidos y formas de comportamiento que son los mismos en todas partes y en todos los individuos.<sup>10</sup>

Estudiosos de las religiones como Durkheim, Eliade o Weber contribuyeron en algún sentido al reconocimiento de ese fenómeno denominado *inconsciente colectivo*. En el estudio de los mitos, ritos, símbolos y doctrinas religiosas identifican la existencia de comportamientos colectivos e individuales que, aunque son percibidos desde el terreno de la razón y de la consciencia, deben su materialización a una necesidad íntima de comunicación y de expresión de emociones y sentimientos que provienen de regiones del ser humano diferentes al campo de la consciencia y de la racionalidad. Jung, quien también se apasiona por el estudio de los fenómenos religiosos, se encargará de pensarlos desde un ángulo que no había sido percibido hasta ese momento: así como el individuo viene equipado con un código genético, que contiene el plan de lo que será su desarrollo orgánico a lo largo de la vida, considera Jung que también el ser humano, como especie, viene equipado con un diseño estructural psíquico previo, el cual contiene, de manera innata, las instrucciones para el desarrollo futuro de esa especie de átomos de la materia que componen el inconsciente colectivo, que son los arquetipos.

Más allá de, o mejor, tras las representaciones, símbolos y contenidos que son reconocidos por los estudiosos de las religiones, Jung considera que existen ciertas estructuras de lo inconsciente colectivo que proyectan su fuerza y sus contenidos para dar vida a esas representaciones que aparecen frente a la mirada consciente como fenómenos religiosos. Jung no está de acuerdo con la idea, difundida a lo largo del siglo XX e incluso hasta hoy, de que religión es sinónimo de

<sup>9</sup>. Habría que hacer un recorrido por el texto de Jung para reconstruir su concepto de arquetipo. Dice Jung: "El arquetipo en sí es un factor psicóideo que pertenece, podríamos decir, a la parte invisible, ultravioleta del espectro psíquico. Como tal no parece capaz de conciencia". Véase Carl G. Jung, *Arquetipos e Inconsciente Colectivo*, Biblioteca de Psicología Profunda, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1970, págs. 158, 166 y 173.

<sup>10</sup>. *Ibid.*, pág. 10.

confesión. En opinión de este investigador se tiene una visión recortada de lo que es el fenómeno religioso; se considera que sólo son religiosos los individuos que pertenecen a grupos organizados en torno a una creencia o que se reconocen seguidores de una doctrina de este tipo. Desde la perspectiva de Jung, al individuo no le queda otra alternativa que ser religioso, en cuanto que como miembro de la especie posee el material y las condiciones orgánicas que lo hacen participar del inconsciente colectivo. Dicho en términos más claros por él mismo, “*una persona puede creer de buena fe que no tiene ninguna idea religiosa. Pero nadie puede estar tan fuera de la humanidad como para que no le quede ninguna representación colectiva dominante. ... En todos lados, sea así o así, mucho o poco el hombre siempre está poseído por una idea superior*”.<sup>11</sup> Y más adelante, para explicar su pensamiento sobre la experiencia religiosa, señala que *dentro de la realidad psicológica, las ideas religiosas no descansan meramente sobre la tradición y la fe sino que derivan de los arquetipos, cuya “observancia cuidadosa” –religere– constituye la esencia de la religión*.<sup>12</sup> Si bien, luego de leer a Jung, el interesado en estas materias puede quedar un tanto preocupado al advertir el enorme desconocimiento que se tiene acerca de la psique humana y, por lo tanto, del hecho de que el ser humano sigue siendo un enigma en muchos aspectos, es seguro que al mismo tiempo se sienta invadido por el propósito de convertirse en un observador más cuidadoso y menos prejuiciado de los fenómenos culturales y de estar atento a establecer las relaciones que puedan existir entre lo biológico y lo cultural.

Es preciso tener presente que lo que se diga sobre el inconsciente colectivo afectará en algún sentido la comprensión de ese vecino suyo, la conciencia. Para no ir muy lejos, antes de 1870 no se hablaba de una manera consciente de la existencia del inconsciente; el terreno de lo consciente se sentía a sus anchas, amo y señor de la psique humana. A finales del siglo XIX el espacio vital de la conciencia fue reducido por el reconocimiento de ese vecino al que nunca le había interesado firmar sus realizaciones.

Con justeza podría pensarse que el proceso de afirmación del individuo moderno, iniciado según algunos historiadores a mediados del siglo XV, al favorecer una ampliación de la conciencia individual disminuiría el campo de acción del inconsciente colectivo. Pero ese proceso de individuación creciente que empieza a desarrollarse desde el siglo XV no desemboca, como podría creerse, en la separación o el aislamiento del individuo con respecto a la sociedad; dado que el individuo no puede concebirse como exterior a la sociedad, su relación con ella no depende del contacto físico. Jung se refiere a la complejidad de esta relación y a lo que significa el proceso de toma de conciencia del yo, señalan-

<sup>11</sup>. Ibid., pág. 57.

<sup>12</sup>. Ibid., pág. 166.

do que este último aparece como dependiente de dos factores: primero, de las condiciones de la conciencia colectiva o sea de la conciencia social y, segundo, de los arquetipos o dominantes inconscientes colectivos.<sup>13</sup>

#### MEMORIA COLECTIVA, UN CONCEPTO EN OBRA NEGRA

A primera vista, la expresión memoria colectiva parece hablar por sí misma. Es el conjunto de recuerdos que posee un grupo humano con respecto a su pasado común, dirán algunos. Para otros, el término memoria hace referencia no sólo a los recuerdos sino también a los olvidos e incluso a lo que se sabe pero que nunca ha llegado a la conciencia. Me incluyo en este último grupo. Y podría afirmarse que el fenómeno de la memoria viene preocupando a los estudiosos de la sociedad de los últimos siglos. Es muy posible que esto haya ocurrido desde siempre, pero aquí se hablará del tiempo que es familiar, del cual se posee alguna referencia o recuerdo.

No resulta extraño que en la década del setenta del siglo XX, o tal vez un poco antes, un historiador como Le Goff se encuentre interesado en reflexionar sobre los significados que ha tenido el tiempo para las diversas sociedades, y que haga alusiones frecuentes a la memoria colectiva. Si estudiosos como Durkheim, Freud o Jung, en décadas anteriores, habían advertido la existencia de fenómenos como el de la *conciencia social*, el *inconsciente individual* o el *inconsciente colectivo*, parece apenas natural que un estudioso del tiempo como fenómeno cultural y, sobre todo, desde la perspectiva de su oficio, dedicase una etapa de la vida a reflexionar sobre este asunto. En su trabajo *El Orden de la Memoria*, Le Goff avanza en la construcción del concepto de memoria colectiva; ello significa que no formula tesis definitivas ni acabadas como las que suelen encontrarse en los manuales o en los diccionarios. Estoy por creer que, en la mayoría de las ocasiones, las definiciones de los manuales casi nunca han sido formuladas con tanta nitidez y precisión por sus padres intelectuales. Por ello, quien lea a Le Goff esperando encontrar definiciones rotundas y acabadas, seguramente terminará un tanto decepcionado.

En el trabajo de Le Goff es clara la presencia de Freud, Durkheim, Jung y, por supuesto, la de otros teóricos; pero esa presencia no viene dada por el hecho de que los evoque a través de citas textuales sino porque la complejidad de sus reflexiones testimonia entre líneas un trabajo de reflexión, de acercamiento y de reconocimiento de quienes lo precedieron. Para hacerse una idea de lo que piensa

<sup>13</sup> Jung reconoce en el inconsciente colectivo dos categorías: a) la instintiva o de los impulsos generales y b) la arquetípica o sea la de las fuerzas e ideas dominantes. Véase Carl Jung, *Arquetipos e Inconsciente Colectivo*, op. cit., págs. 162 y 163.

este historiador sobre la memoria colectiva, es preciso recorrer todo el texto e ir advirtiendo, poco a poco, una serie de observaciones que a manera de hilos sueltos se encuentran dispersas a lo largo de esas páginas.

Uno de esos hilos sueltos que deja Le Goff como invitación para reconstruir su concepto es el intento por definir de manera sencilla uno de los tantos sentidos de la expresión memoria colectiva. Es lo que queda del pasado en lo vivido por los grupos, o bien lo que esos grupos hacen del pasado; afirmación que atribuye a Pierre Nora, pero con la que parece estar de acuerdo. Quiero llamar la atención sobre la sutileza de esta definición, pues da cabida a un sinnúmero de experiencias sobre el pasado, que no son sólo los recuerdos. Continúa construyendo el boceto de su concepto al introducir, de manera oportuna, la distinción entre memoria colectiva y memoria histórica. Para Le Goff, la memoria histórica se caracteriza por un esfuerzo deliberado de conciencia, a partir del cual un conjunto de profesionales de la memoria, los estudiosos del pasado, trabajan en la construcción de un modelo de recordación. Esa precisión resulta bastante útil por cuanto permite pensar que la memoria colectiva, a diferencia de la histórica, posee cierto grado de anarquía e impredecibilidad en su comportamiento; y que así como está hecha de esfuerzos conscientes, buena parte de su materia proviene del campo de lo que Jung definiera como inconsciente colectivo. Desde luego, en la memoria histórica, y en contra del deseo de los investigadores, las influencias de lo inconsciente también reclaman ser tenidas en cuenta; sólo de esta manera es posible explicar el hecho de que, con frecuencia, los historiadores se dediquen a tejer con absoluto preciosismo la filigrana de los grandes mitos de la historia. Por último, es importante advertir que la distinción entre memoria histórica y memoria colectiva, señalada por Le Goff, se convierte en un llamado a la reflexión sobre el hecho de que es preciso profundizar en la búsqueda de las características que son propias a cada una de ellas.<sup>14</sup>

Existen una geografía y una topografía de la memoria colectiva que hablan de lo que ella es. Le Goff distingue entre la memoria colectiva externa e interna, entre la memoria institucional y la que no lo es, y entre la memoria de la élite y la del resto de la sociedad. Para enfrentar la fragilidad de la memoria colectiva interna, aquella que reposa en algún lugar de nuestro cerebro, las sociedades han decidido construir edificios memoria, lugares en los que guardan con cierto orden huellas o testimonios de épocas pasadas; este es el sentido de los archivos, bibliotecas, museos, cementerios, viejas edificaciones, etc. Desde tiempos remotos, para los que en este momento no nos alcanza el recuerdo, los administradores de las sociedades han sentido la necesidad de organizar una memoria externa de su

<sup>14</sup>. Invito a buscar los hilos sueltos dejados por Le Goff en su texto *El Orden de la Memoria*. Los que han sido mencionados hasta el momento pueden ser encontrados en las páginas 178 y 179.



propio devenir; así se ha ido fortaleciendo la tradición de los archivos institucionales. Y como esta memoria institucional estuvo ligada casi siempre al poder político y a las élites que lo ejercían, apoyadas éstas en el privilegio de la escritura, creyeron naturales tales prerrogativas, e intentaron conservarlas.

La memoria social en cambio estuvo desprotegida y en algunos lugares continúa estándolo. Dentro de esta variada geografía de la memoria, Le Goff habla también de la memoria simbólica, la que tiene que ver con las conmemoraciones, los aniversarios, los emblemas y las peregrinaciones y que, sin lugar a dudas, se nutre de los sentimientos y emociones colectivos, de los mitos y de las experiencias religiosas; y siguiendo a Jung será prudente considerar todos estos fenómenos como parte de una capa superficial del inconsciente colectivo. Aunque parezca extraño, en esta particular topografía de la memoria colectiva, cada una de las regiones que la componen disputa, a su manera, el lugar que cree merecer. La geografía de la memoria colectiva es una geografía viva, es una geografía humana, para recordar como es debido a mi profesor de geografía en la Universidad Nacional, Ernesto Guhl. La memoria colectiva aparece entonces en forma de ínsulas, y cada una de ellas intenta ampliar su frontera, a veces en detrimento de las demás. La memoria externa se riñe con la interna, la institucional con la que no lo es, la memoria consciente con la simbólica y la de la élite con la de quienes tienen menos privilegios o carecen de ellos.

La memoria se encuentra ligada a la tradición, a la conservación, a la supervivencia y, por tanto, a la identidad. Una sociedad sin memoria, como la imaginada por García Márquez al dibujar a su Macondo padeciendo *la peste del insomnio*, para algunos sólo resulta posible en la literatura. Por mi parte, y con todo lo que ha venido ocurriendo en Colombia en las últimas décadas, estoy por darles la razón a aquellos que consideran que lo vivido, con frecuencia, mira por encima del hombro al producto de los mundos imaginados, aunque ¡qué áspera resulta la vida cuando renuncia a la ficción!

Para contribuir a la definición de lo que podría entenderse como la naturaleza de la memoria colectiva, Le Goff establece una analogía entre la sociedad humana y la sociedad de los insectos. Para este historiador, *la tradición es biológicamente indispensable a la especie humana como el condicionamiento genético a las sociedades de insectos. La memoria es un elemento esencial de lo que hoy se estila llamar la identidad, individual o colectiva, cuya búsqueda constituye una de las actividades de las sociedades e individuos de hoy.*<sup>15</sup> Cuando se piensa entonces en los serios problemas de identidad padecidos por los latinoamericanos, experimentados como crisis, confusiones, pérdidas, imitaciones y superposiciones, un buen diagnóstico haría referencia a la crisis de la memoria colectiva. Querer ser como otros, saber

<sup>15</sup>. Véase Le Goff, *El Orden de la Memoria. El tiempo como imaginario*, pág. 181.

de memoria las historias de otros y desconocer la propia, adoptar modas a costa del abandono de valiosas costumbres y tradiciones, son algunos de los rasgos de comportamiento que han caracterizado a los latinoamericanos en algunos momentos. Reducir el problema de la identidad a la discusión sobre el grado de influencia que tienen las raíces indígenas o africanas en la sociedad mestiza y pluriétnica de hoy es bajar la guardia frente al grave problema de afrontar el presente globalizado con mayor independencia y seguridad que en el pasado.

La lucha que se libra en el interior de la memoria colectiva es desigual y encarnizada. La memoria social, la de los grupos sociales que no pertenecen a las élites, se encuentra en desventaja. Durante mucho tiempo, la memoria histórica se dedicó a iluminar con sus reflectores la vida de los individuos encumbrados, egregios y conspicuos, al decir de la historia acartonada. Mientras tanto la historia cotidiana, la de quienes no participaban de los privilegios, permanecía ignorada. Se les mencionaba como extras, o a veces, como masa informe. A finales de la década del setenta, Le Goff expresa su preocupación por este despiste que aqueja a los *profesionales científicos de la memoria: tendrían que luchar por la democratización de la memoria social y contra la manipulación*, señala.<sup>16</sup> Entiende además que describir el síntoma no garantiza la cura. Habría que pensar en los caminos que permitirían fortalecer la presencia de la historia social.

El momento actual se interesa por la pequeña historia, la de la región, la ciudad, el barrio, la etnia, la empresa, la familia y el individuo. Los álbumes familiares, las grabaciones con cámara de vídeo y las historias de vida se han tomado el escenario. No es posible saber a ciencia cierta si esas actitudes tienen que ver con una ampliación de la consciencia de aquellos grupos que antes no se reconocían a sí mismos. Al mismo tiempo que la revolución tecnológica de las comunicaciones abre la posibilidad de miradas planetarias desde cualquier lugar, el interés por las vidas anónimas, por los pequeños problemas de la historia se ha acrecentado. ¿Qué puede resultar de todo esto? Es muy apresurado sacar conclusiones en este momento. Le Goff llama la atención sobre las historias de vida como recurso metodológico para reconstruir la memoria social de aquellos grupos que son olvidados por los reflectores. Hoy más que nunca se debe apreciar el valor de la historia oral. Pero para que las historias de vida logren su cometido en el ámbito de lo colectivo, se requiere de un esfuerzo profundo y continuo, esfuerzo que para ser efectivo deberá partir de iniciativas institucionales. Desde la perspectiva de este historiador, para escribir la historia de un barrio obrero no bastaría con recoger la historia de vida de unos cuantos habitantes; esos esfuerzos pletóricos de buena voluntad pero famélicos en la perspectiva no significan mucho. Las universidades y departamentos de historia, los sindicatos, las juntas de acción

<sup>16</sup> Ibid., pág. 183.

comunal deberían estar al frente de este tipo de iniciativas.

El interés por la historia oral resurge en la década del cincuenta del siglo veinte en Estados Unidos. Entre 1952 y 1959 se crean departamentos de historia oral en las universidades de Columbia y en Berkeley; posteriormente, surge el interés por este tipo de historia en países como Canadá, Inglaterra y Francia. Le Goff destaca el esfuerzo de la universidad de Essex, en Gran Bretaña, por la seriedad con que viene trabajando en la idea de reconstruir la memoria social obrera regional desde hace varias décadas, a partir de la creación de bancos de historias de vida, tarea que adelanta el departamento de historia oral.<sup>17</sup> Un trabajo de tales características puede parecer dispendioso y poco fructífero a corto plazo. En Colombia, hace un par de décadas se viene experimentando con las historias de vida, y su empleo ha estado ligado a la reconstrucción de especies de historias regionales, elaboradas a partir de la memoria de los profesores de primaria y secundaria, tal vez porque se considera valioso el lugar y la labor desempeñados por estos líderes comunitarios; también se ha trabajado en las comunidades barriales y en algunos casos en la historia institucional. Sin embargo, los resultados han ido de acuerdo con la magnitud de los esfuerzos.

En 1929, el grupo de historiadores que dio inicio a la Escuela Francesa de Los Anales llama la atención sobre la importancia de escribir la memoria histórica a partir de las fuentes documentales existentes, que no son sólo las escritas. Dentro del propósito de escribir una historia social que registre la vida de aquellos sectores que han permanecido en la penumbra, sugiere tener en cuenta las fuentes iconográficas, arquitectónicas y arqueológicas. Y en cuanto a los archivos documentales existentes, empieza a tomar fuerza la idea de aprovechar fondos hasta ahora menospreciados; los archivos parroquiales, criminales y, desde luego, los notariales empiezan a ser considerados por los investigadores.

#### LAS FUENTES NOTARIALES Y LA HISTORIA SOCIAL

Visitar la casa del escribano Juan de Vargas en Tunja es viajar a través del tiempo; caminar por sus corredores, exponerse al frío y a la humedad coloniales que allí se respiran, significa entrar en sintonía con una época que en muchos sentidos continúa siendo extraña. Esa época existió, no cabe duda. Una sensación semejante experimenté durante los primeros años de la década del noventa, cuando acometí la lectura de un conjunto de testamentos en el Archivo General de la Nación. El contacto con esos jirones de los siglos XVIII y XIX me transportaba a otro tiempo. Leer un testamento significaba ver otra época, como quien observa a través de una lente.

<sup>17</sup> Ibid., págs. 179 y 180.

En esos años, me hice amiga de algunos escribanos, aprendí a descifrar su caligrafía. En algún sentido puede decirse que un testamento es una especie de historia de vida; detrás del rígido protocolo que los caracteriza, se van distinguiendo los pequeños detalles que dibujan ante la mirada del curioso observador la vida de quien realiza su declaración. El testamento era mucho más que una declaración de bienes o un documento jurídico; tenía también el carácter de documento religioso en la medida en que el testador hablaba de su fe y arreglaba por escrito los detalles del funeral y daba las instrucciones referentes a los buenos oficios que debían llevarse a cabo por la salvación de su alma. Leí cierto número de testamentos, alrededor de trescientos.

En los fondos notariales descubrí otro tipo de documentos, complementarios del testamento: los poderes para testar y los codicilos. En ellos pude apreciar, como diría Michel Vovelle, un cierto cambio en el sentimiento religioso hacia la muerte. Vovelle lo llamó *descristianización* y Philippe Aries *cambio de convención*.<sup>18</sup> Lo cierto es que a partir de un determinado momento, en la observación efectuada para el período comprendido entre 1760 y 1830, empecé a notar cómo aumentaba la tendencia a dejar instrucciones para el funeral no por escrito sino en manos de los albaceas o de personas de confianza. Fue desapareciendo esta parte de los testamentos. En esos años me preguntaba por el significado de ese cambio de comportamiento. ¿Era en realidad descristianización, entendida como una cierta disminución en la exteriorización del sentimiento religioso, o era, tal vez, la introducción de un gesto de pudor que empezaba a reclamar la ampliación de las fronteras de la vida privada?

Veo las fuentes notariales como un rico filón que puede ser explotado por la memoria histórica para beneficio de la historia social, de las mentalidades y de la cultura. Lo que ocurre es que, como lo dijera Vovelle en su momento, estas fuentes masivas y anónimas que son los testamentos, como en el caso que se mencionaba renglones atrás respecto a las historias de vida, deben ser explotadas de manera masiva. Sólo la lectura de grandes conjuntos de estos documentos realizada para períodos largos de tiempo podrá dar pistas sobre posibles variaciones en los sentimientos, las actitudes o mentalidades de los grupos sociales.

No le hice justicia al testamento como fuente documental cuando en algún momento afirmé que testar era una actividad reservada a una élite blanca y propietaria; la verdad es que con el paso de los días, y a medida que crecía mi familiaridad con ese documento, fui descubriendo que personas pobres, sobre todo mujeres que se decían blancas y que sólo podían declarar como propiedad un platón, una mesa, un sombrero y unas enaguas, dejaron su última voluntad por escrito. Desde luego hubo sectores excluidos del derecho de testar, entre ellos

<sup>18</sup>. Véase Michel Vovelle. *Ideologías y Mentalidades*. Editorial Ariel, Barcelona, 1985, págs.31 y 39.

los sirvientes y los esclavos. Pero el testamento tampoco puede verse como un escrito romántico y veraz que refleja la vida de algunos grupos sociales de otras épocas. No es posible olvidar que, al mismo tiempo que habla de la época en que fue escrito, es un montaje, es falso y verdadero; no habla con sinceridad. Como todo documento que llega del pasado, es un monumento; es una puesta en escena, elaborada con cierto cálculo. ¿Hasta dónde se les puede creer a los testamentos? No se debe olvidar que este documento casi siempre fue escrito por un intermedio, el escribano, alguien que poseía el prestigio social proveniente de su manejo de la escritura. Aunque parezca extraño, el grado de analfabetismo de la época era enorme; muchos propietarios no sabían escribir. Las personas debían depositar su buena fe en el escribano y firmar sus declaraciones con una equis. Quien decida explorar los testamentos como fuente para la historia social deberá consultar además otro tipo de fuentes que le permitan hacer contrastes. En muchas ocasiones la voluntad del testador se quedó en el papel debido a los pleitos entre sus herederos, a la ambición o a la falta de honradez de los albaceas.

¿Es posible reconstruir la memoria colectiva? ¡Propósito monumental! ¿Es posible influir sobre ella? Los medios de comunicación —la radio, el cine, la televisión, la prensa— son ventanas al planeta, milagros modernos frente a los cuales queda uno perplejo. Si bien es difícil comprender el esfuerzo científico y tecnológico que los hizo posibles, se les incorpora a la vida pública y privada, a veces sin reflexión sobre el lugar que deben ocupar. Las costumbres, los sentimientos, la política, la diversión y el consumo están siendo manejados por estas fuerzas misteriosas, frente a las cuales nos doblegamos sin mayor resistencia. Por ahora, sólo me interesa reconocer que la memoria histórica tiene una responsabilidad en la formación de la memoria colectiva en la medida en que, con sus modelos de recordación, a veces logra hacer impacto sobre la vida de las sociedades. ◇

\* \* \*

