

CARLOS
PEÑA



EL TIEMPO
DE LA
MEMORIA

taurus


Índice

CUBIERTA

INTRODUCCIÓN

I. RECUERDOS ENCUBRIDORES

II. LA PROVISIONALIDAD DEL PASADO

III. LOS RECUERDOS EN EL DIVÁN

IV. «COMO UN LADRÓN EN LA NOCHE»

V. EXPERIMENTAR EL TIEMPO

VI. «¿HAY UNA HISTORIA?»

VII. MEMORIA, TIEMPO E HISTORICIDAD

VIII. NARRAR LA VIDA

IX. LA MEMORIA CULTURAL

X. LAS POLÍTICAS DE LA MEMORIA

XI. ESCRIBIR EL TIEMPO

BIBLIOGRAFÍA

NOTAS

CRÉDITOS

A mi madre, Silvia González R.

Recuerdo haber estado alegre alguna vez, sin que actualmente esté alegre. Sin estar triste recuerdo mis tristezas pasadas, y recuerdo sin temor que alguna vez he tenido miedo.

SAN AGUSTÍN

Es posible, pues, vivir casi sin recuerdos, y hasta vivir feliz (...); pero es absolutamente imposible vivir sin olvidar.

FRIEDRICH NIETZSCHE

El recuerdo es el mejor camino al olvido.

THEODOR REIK

INTRODUCCIÓN

Una de las preguntas más acuciantes que quienes promueven la memoria —institucionalizándola en museos, fijándola en sitios, dramatizándola en el arte— deben responder, es si acaso estarán haciendo lo correcto desde el punto de vista moral y desde el punto de vista político. ¿No será mejor dejar que el olvido cure el agravio de los crímenes en vez de recordarlos una y otra vez? ¿Para qué echar sal en esas heridas? ¿Por qué —podríamos preguntarnos— poner sobre los hombros de las nuevas generaciones el recuerdo de lo que hicieron sus padres? ¿Acaso la memoria no es injusta en la medida que carga las tintas sobre apenas una parte de la historia? Y si eso es así, ¿no será mejor que sea la historia la que intente relatar la totalidad de los hechos —no solo el dolor, sino también los motivos que llevaron a causarlo— en vez de que la memoria, siempre tendenciosa, lo haga?

Ese tipo de preguntas inundan la esfera pública en casi todos los países que han padecido dictaduras o eventos traumáticos. Desde las sociedades de Europa del Este hasta Latinoamérica, pasando por lugares como España,

la cuestión de la memoria y su justicia se encuentra en el centro del debate.

A ese fenómeno se le ha llamado «lucha por la memoria». El término llama la atención no solo acerca del hecho de que la memoria está en disputa, sino que subraya el papel, hasta cierto punto instrumental, que esta poseería. La conocida frase que Orwell acuñó en 1984 —«quien controla el presente controla el pasado y quien controla el pasado controlará el futuro»— suele citarse una y otra vez para llamar la atención acerca del hecho de que la memoria carece de inocencia, y que quienes se preocupan de ella en vez de estar en

prosecución de la verdad de lo que ocurrió estarían más interesados en disfrazarla o deformarla. La memoria en vez de ser un depósito de recuerdos sería, se insinúa, una máquina de producirlos.

La imagen de la memoria no como testigo fiel del pasado, sino como su editora, es hasta cierto punto correcta; aunque de ella no se siguen las consecuencias que proclaman quienes abogan por el olvido.

La tarea de editar el pasado, es decir, la labor de asignarle un sentido omitiendo unos hechos y negando otros, subrayando algunos y tachando otros, está en el centro mismo de la condición humana. Si los seres humanos, usted o yo, nos negáramos a la memoria, careceríamos simplemente de identidad y nos sumergiríamos en un torrente de tiempo, en una serie discontinua de eventos donde incluso nuestra idea del yo, de qué somos y a qué aspiramos, se extraviaría. Y, a la inversa, si de pronto nos viéramos provistos de una memoria fiel que no dejase ningún evento atrás, si cada minuto de nuestra trayectoria pudiera ser retenido, entonces viviríamos una pesadilla porque si bien los momentos alegres nos acompañarían, las horas de dolor seguirían hiriéndonos.¹ Lo que les ocurre a las personas les ocurre también a las sociedades.

Las sociedades nacionales de hoy —un fenómeno más bien moderno— se erigen sobre una memoria compartida y socializan a cada uno de sus miembros en un pasado que compartirían hasta hundirse, a veces, en lo inmemorial; pero ese origen común constituye las más de las veces una fantasía tejida con hebras de olvido, una construcción imaginada y expandida deliberadamente por la cultura. Por eso Ernest Renan sugirió que la historia podía ser enemiga de la idea de nación, puesto que esta suponía, inevitablemente dijo, una mentira que ocultaba crímenes horrendos. Y es por eso también que Teodor Reik observó que la memoria tenía una función conservadora, en la medida que ella nos protegía de momentos penosos, de incidentes incompatibles con la vida.

Fue lo que observó Nietzsche en una de sus consideraciones intempestivas. Los seres humanos, dijo, necesitamos de la memoria,

pero se apresuró a agregar que ella debe estar rodeada por el olvido. Si la memoria fuera un mar sin orillas y la vida navegara en él sin poder abandonarlo, nada habría de genuina vitalidad. Cada día vivido sería un ladrillo más en una muralla que nos encerraría poco a poco, hasta dejarnos inmóviles o transformarnos, como anota David Rieff, en «monstruos heridos». ² La vida necesita, explica Nietzsche, del olvido o, como él prefiere, de una conciencia no histórica. Esa conciencia no histórica, la ilusión eficaz de que podemos desprendernos de las cadenas del pasado, es la fuente de nuestro quehacer y la única posibilidad de privar a los recuerdos de los aspectos destructivos que a veces los acompañan. Esa conciencia no histórica — ese vacío que rodea a la memoria y permite dibujarla— tiene como su fuente el futuro.

La memoria es, pues, paradójica: se alimenta no solo de lo que fue, sino también de lo que será.

Sin embargo, esta no es una mera ficción, no es que los individuos y las sociedades puedan fantasear a sus anchas acerca de lo que fueron, inventándose, como lo haría un novelista imaginativo, al compás de sus anhelos de futuro. Pero tampoco es que los individuos y las sociedades estén anclados a los días transcurridos, como si cada uno de ellos fuera el eslabón de una cadena. La memoria es una mezcla de pasado y de futuro. Como sugirió alguna vez Baruch Spinoza, los seres humanos no podemos escapar de la necesidad y no cabe duda de que el pasado es, para cada uno, una necesidad, una realidad forzosa cuya fisonomía fáctica, por llamarla así, no puede ser modificada. Lo que ocurrió ya fue y no hay manera de volver la rueda de los días.

Pero lo que es inmodificable como acontecimiento siempre está abierto como significado.

Así, la llamada lucha por la memoria no es una disputa historiográfica, no intenta llamar en su auxilio a la verdad concebida como una coincidencia estricta con los hechos, sino que se trata de una disputa acerca del significado que debe darse a estos últimos. Y como el significado de un hecho no es un hecho —puesto que los he-

chos son mudos— la disputa por la memoria es acerca de la manera en que los individuos y las sociedades se conciben a sí mismos. O, mejor todavía, es una disputa acerca de la forma en que *deben* concebirse a sí mismos. Una disputa que los antiguos dirían que pertenece a la razón práctica, un asunto moral.

¿Significa lo anterior, entonces, que la disputa por la memoria es un debate acerca de qué máscara emplearemos para definirnos? Por supuesto que no. Vivir es editarse a sí mismo, pero a partir de un pie forzado, un punto de partida ineludible, los días que fueron. Tenemos frente a nosotros el futuro donde está alojado un ser posible; pero ese ser posible que aún no somos, y que nos habita como un proyecto o un deseo, es legatario hasta cierto punto del pasado. Los seres humanos, y las sociedades en que vivimos, estamos lanzados hacia el futuro —en alguna medida somos seres escatológicos—, pero el impulso viene del hecho de que hincamos los talones en el pasado.

Para comprenderlo, es imprescindible dar, es lo que hacen las páginas que siguen, un rodeo por la filosofía.

A fines del siglo XIX, un par de autores, Wilhelm Dilthey y el conde Paul Yorck, discutieron en su correspondencia la necesidad de que la filosofía se ocupara de la índole temporal de los seres humanos. No se trataba, insistía el conde Yorck, de subrayar el hecho de que la vida humana dependía de las circunstancias y variaba de época en época —algo así era obvio para el historicismo entonces todavía en boga— sino que era necesario comprender *qué había en ella para que la historicidad fuera posible*, para que el individuo humano, por decirlo así, no pudiera eludir narrarse a sí mismo.

Esa correspondencia no se publicó hasta 1923; sin embargo, por esa misma época un joven profesor ya estaba interesado en dilucidar la índole temporal de los seres humanos, que permitiría comprender por qué tenemos memoria y hasta cierto punto cómo la construimos.

Martin Heidegger encontró en la religión una pista para resolver ese problema.

La experiencia cristiana, observó, descansa en la esperanza de un futuro que se acerca. El cristiano vive expectante de los días que vienen porque confía en la «parusía», la segunda venida. Pero a él no le importa tanto *cuándo* llegará ese día, sino más bien el *cómo* de la espera. De lo que se trata, advierte Pablo a los tesalonicenses, es de evitar que ese día los sorprenda «como un ladrón en la noche». Y el creyente en vez de vivir tranquilo y apacible, vive preocupado, atento y expectante. Heidegger pensó que la aflicción humana que la experiencia religiosa muestra no es el fruto del pecado, sino de esa particular manera que tendría el individuo humano de experimentar la finitud.

Los seres humanos, explicó más tarde el autor de *Ser y tiempo*, suelen vivir apartándose de esa experiencia de finitud, de la vida como espera. Solemos vivir en medio del tráfico de los días, ocupados en nuestros quehaceres, dejándonos llevar por las convenciones y los prejuicios de las horas, distraídos por las novedades cotidianas. Pero de pronto asoma la angustia o la profunda alegría, y la extrañeza frente a las cosas y la experiencia de la finitud se instalan en nosotros. Entonces, sugiere Heidegger, los seres humanos tomamos conciencia del futuro en alguno de cuyos puntos la muerte nos sorprenderá «como un ladrón en la noche». La extrañeza y la experiencia, arguye, pueden ser desoladoras; pero también pueden abrir la posibilidad de tomar en las propias manos la existencia, no porque podamos dibujarla al compás de nuestros deseos, sino porque podemos vivirla en esa actitud de cuidado expectante que aconsejaba Pablo. A esta actitud Heidegger la llama «resolución precursora».

El joven profesor pensó, entonces, que esa actitud consciente de la espera obligaba al individuo humano a mirar su pasado.

Si por delante estaba la muralla de la muerte y si, a pesar de eso, el ser humano debía hacerse cargo de sí mismo, ¿dónde podía encontrar las posibilidades que lo orientaran salvo en el pasado? Pero ese pasado no era un depósito de hechos quiescentes, un muestrario de posibilidades a elección. El pasado ya era también una deci-

sión de quienes nos antecedieron, una decisión que, como señalara Nietzsche, había conformado la ilusión de una naturaleza. Así, la tarea del individuo humano solo puede consistir en encarar el futuro a partir de un pasado que, cuando se lo mira con cuidado, revela su índole contingente, el hecho de que fue de una cierta forma pero también pudo ser de otra. Esa experiencia del pasado es, sugirió Heidegger, la que nos libera para el futuro.

El punto de vista de Heidegger, que también se encuentra en Ortega y Gasset, ayuda a comprender mejor que ningún otro el tema de la memoria.

La memoria, a diferencia de la historia, no se ocupa de decir lo que ocurrió sino lo que recordamos. Mientras la historia se esmera en asomarse a los hechos y reconstruir el horizonte de sentido de quienes los ejecutaron, la memoria es el esfuerzo actual por juzgar y someter a escrutinio ese horizonte de sentido. Si la historia no posee un criterio normativo, más que aquel que de hecho poseyeron los actores, la memoria está obligada a elaborar uno que le permita discernir, en el flujo caótico de los hechos y de las conductas, cuáles vale la pena retener para orientar la vida y cuáles, en cambio, es mejor olvidar.

Pero el olvido no es igual al silencio. El olvido que simplemente oculta o sepulta los hechos puede ser la semilla del desasosiego y de cierto desorden. El verdadero olvido, el olvido de veras, es en realidad una forma del recuerdo.

El psicoanalista austríaco Teodor Reik, discípulo de Freud, observó en la clínica que los pacientes tenían memoria y que padecían además lo que llamó «reminiscencias». ³ Mientras la memoria era la forma en que el sujeto tejía la narración de sus días, la forma en que se concebía a sí mismo en el flujo del tiempo, la reminiscencia era lo que de pronto irrumpía desordenando el relato y amenazando con desproveerlo de sentido. Reik entonces conjeturó que la conciencia se erigía sobre la huella de un incidente que, por doloroso o intolerable, había sido sepultado. La reminiscencia era ese incidente que retornaba. Era ese incidente el que desde las sombras hacía sufrir al

paciente. Si, en cambio, se le traía a la palabra y se le recordaba, elaborándolo, entonces dejaba de hacer daño. La mejor forma de olvidarlo —no en el sentido de no saber más de él, sino de privarlo de su poder destructivo— era recordarlo. Jules Michelet había dicho que la historia era una forma de resurrección; pero esa resurrección, pudo observar Reik en la clínica, «evaporaba las fuerzas ocultas, era una lenta atenuación de su subterránea potencia psicológica». ⁴

La memoria puede ser vista entonces como el esfuerzo narrativo de los individuos por dotar de sentido a los hechos, desproveyéndolos de su fuerza destructora, hasta configurar con ellos una identidad que les permita comprenderse en largos lapsos, en ese intervalo que media entre el nacimiento y la muerte, manteniendo una idea de sí mismos. La memoria, explica un analista, es un proceso en el que se busca reconciliar la vivencia interna con el mundo circundante, hasta situar un presente agobiante en medio de un pasado comprensible que lo libera. ⁵

Y así como los individuos dotan de plausibilidad a esa narración que los constituye mediante objetos, fotografías, diarios de vida, así también las sociedades se esmeran por proveerse de un conjunto de objetos, monumentos, museos y sitios, los sitios de la memoria, que les permiten trazar una línea —una trama, dice Paul Ricœur— para orientarse hacia el futuro.

¿Es tendenciosa la memoria y debe ser sustituida por la historia, por el relato completo de lo que sucedió?

No cabe duda, a la luz de la literatura que en este libro se examina, de que la memoria es tendenciosa, pero no porque en ella se oculten hechos o se los amañe una y otra vez hasta desfigurarlos. Es tendenciosa porque en ella se despliega la condición humana que no puede renunciar al esfuerzo, mientras se desliza hacia el futuro, de mirar atrás e intentar corregir una y otra vez eso que Dilthey, el gran teórico del tiempo y de la historia, llamó «la trama de la vida».

I

RECUERDOS ENCUBRIDORES

En *Los diarios de Emilio Renzi*, Ricardo Piglia recogió parte de los 327 cuadernos en los que desde muy temprano, desde que era apenas un adolescente, anotó el transcurrir de sus días. Hay en esos cuadernos, que son una verdadera bitácora de nada menos que veinte mil días, casi de todo: asuntos triviales e importantes, el descubrimiento de la lectura, los primeros esfuerzos por escribir, la memoria de su madre, los recuerdos de su abuelo, las vicisitudes familiares. Todos los acontecimientos, impresiones y hechos que *Los diarios* contienen, incluidos los recuerdos, son estrictamente contemporáneos a la escritura que los recoge, de manera que esos textos no son la obra de un sujeto reminiscente, sino la obra de un cronista de sí mismo. Ricardo Piglia —es decir, el mismo Renzi, autor de los diarios— se ocupó de escribirlo todo, o casi todo, día a día, durante años, hasta que casi medio siglo después se sentó a revisar esos cuadernos antes de editarlos y enviarlos a la imprenta. La revisión de esos diarios está registrada en el documental *327 cuadernos* y allí se ve a Piglia, tembloroso, algo vacilante, enfermo, pero plenamente lúcido, hojeando esos diarios, leyéndolos y tropezando con las fotografías, algunas borrosas, que acostumbraba guardar entre sus páginas.

Mientras hojea esas páginas en las que alguna vez registró lo que juzgaba digno de ser recordado, lo invade poco a poco un sentimiento de extrañeza.

El registro fílmico no muestra a Piglia en una actitud familiar frente a esos cuadernos que contienen su vida, nada menos que su vida escrita, sino que él parece, más bien, un intruso, un *voyeur*, casi un fisgón o un tercero que, asombrado, observa una vida que no le pertenece. Leer los diarios que él mismo había escrito con fidelidad

de cronista, y donde relataba día a día lo que juzgaba importante, no fue para el autor de *Respiración artificial* una experiencia de reencuentro, como si al leerlos pudiera ver como en un espejo fiel cuál había sido su vida, sino que, por el contrario, la lectura de esos diarios fue un momento de extrañeza:

Hay episodios narrados en los cuadernos —relata Piglia, hablando en tercera persona de sí mismo— que ha olvidado por completo. Existen en el diario pero no en sus recuerdos. Y a la vez ciertos hechos que permanecen en su memoria con la nitidez de una fotografía están ausentes como si nunca los hubiera vivido. Tiene la extraña sensación de haber vivido dos vidas. La que está escrita en sus cuadernos y la que está en sus recuerdos.¹

Hechos que cuando los vivió merecieron el recuerdo de la escritura, ahora que está viejo ya no los recuerda y, en cambio, hay otros que ha retenido vivamente a pesar de que cuando los vivió no parecieron dignos de recuerdo. El fenómeno es sorprendente: usted escribe en su diario al final del día o la semana lo que juzga importante, detalles que piensa vale la pena retener para cuando viejo, pero cuando la vejez se instale en usted le ocurrirá lo que a Piglia: leerá su diario y encontrará hechos que vivió y que ya no recuerda, puesto que el recuerdo de esos hechos habrá sido desplazado por otros que nunca fueron escritos. Lo que juzgó importante mientras lo vivió no es lo que juzgará importante a la hora del recuerdo.

El fenómeno, consistente en hechos que cuando ocurrieron parecieron importantes pero luego se olvidaron y otros que, pasados por alto, perviven en el recuerdo, llamó la atención de Freud, quien fue uno de los primeros que se detuvo a examinarlo.

El 3 de enero de 1899, Freud relata a Wilhelm Fliess que se ha autoanalizado. El autoanálisis descubrió que

las fantasías [infantiles] son producto de épocas posteriores que se re proyectan desde el presente de entonces hasta la niñez temprana, y también se ha ofrecido el camino por el cual ello acontece, de nuevo una coligazón de palabra.²

Lo que se cree recordar como acontecido en la infancia, sugiere el padre del psicoanálisis en esa carta, son en realidad acontecimientos tardíos que vuelven retroactivamente sobre el pasado, de manera que el pasado sería, en verdad, un presente encubierto, disfrazado gracias a los vínculos textuales o de palabra que existen entre lo que acontece en ambos momentos del tiempo.³

Meses después, el 25 de mayo de 1899 —lo sabemos por otra carta⁴— el joven doctor Freud terminó de escribir un artículo que tituló «Recuerdos encubridores».⁵ Examinaba allí un notable caso en el que un recuerdo muy temprano, un recuerdo de la infancia, servía como pantalla para ocultar un acontecimiento posterior. Se trataba de un mecanismo exactamente opuesto al de la primera carta. Si allí el presente se disfrazaba de pasado, ahora era el pasado el que cubría un momento posterior. El pasado retornaría no para ser revivido, sino que para que un acontecimiento posterior permaneciera enterrado. El pasado, en este caso, encubre y disfraza el presente. Algunos acontecimientos pasados se esfuerzan en ensombrecer lo que ocurrirá en un tiempo posterior. Si por un momento nos representáramos la vida humana como una línea compuesta de infinitos puntos, es como si un punto situado al comienzo de la línea de pronto saltara para cubrir con una máscara a otro que le sigue.

En el caso —hoy día sabemos, por la correspondencia, que Freud está hablando de sí mismo— se trata de una escena de su infancia. Se ve corriendo en un prado de flores amarillas, junto a una prima que lleva en sus manos un ramillete. El niño de pronto le arrebató las flores y la niña llorando corre hasta una casa campesina donde, para consolarla, le dan un trozo de pan. El niño entonces arroja las flores y junto a su prima come del pan que sabe exquisito y cuyo aroma y sabor aún perviven en su recuerdo. El análisis muestra que el recuerdo tenía por objeto encubrir la fantasía sexual del joven Freud con su prima (al arrebatarle las flores, la desflora) y la fantasía de que a su lado habría tenido una vida extremadamente placentera (a la que por entonces temía haber renunciado inútilmente):

A un recuerdo así, cuyo valor consiste en subrogar en la memoria unas impresiones y unos pensamientos de un tiempo posterior, y cuyo contenido se enlaza con el genuino mediante vínculos simbólicos y otros semejantes, lo llamaría un recuerdo encubridor.⁶

Lo notable del análisis realizado, como acabamos de ver, en 1899, deriva del hecho de que en él el recuerdo pasado carece de valor en sí mismo. Son las conexiones asociativas —la coligazón de palabra, como había dicho a Fliess en enero de ese año— con un *hecho posterior* que se trata de reprimir las que explican la pervivencia de ese recuerdo. El recuerdo encubridor sería un hecho pasado que resucita a la memoria no porque valga la pena en sí mismo, no porque él tenga un significado que le pertenezca y que el sujeto quiera, de manera inconsciente, retener, sino que el recuerdo encubridor es rescatado del pasado para *encubrir* el presente. Cuando el hecho ocurre, cuando la escena de juego con su prima estaba aconteciendo, se archivaba en algún meandro de la memoria del joven Freud esperando ser utilizado, como un traje que alguien abandona en un diván solo para rescatarlo mucho más adelante y usarlo como un disfraz.

Freud vuelve sobre los recuerdos encubridores al iniciarse el siglo xx, tanto en la *La interpretación de los sueños* (1900) como en su *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901). Ahora distingue entre un recuerdo *retrocedente*, aquel que encubre un acontecimiento que sobreviene en un tiempo posterior; un recuerdo *adelantador*, en el que un acontecimiento indiferente se retiene para ocultar un hecho ocurrido en un tiempo anterior; y el recuerdo *simultáneo*, donde el que se oculta y el disfraz pertenecen al mismo tiempo.⁷ En el primero (retrocedente) hay un incidente que se disfraza con el pasado y así se oculta en el tiempo que ya fue; en el segundo (adelantador) un hecho presente oculta uno pasado. En ambos casos, el recuerdo se caracteriza por una cierta relación temporal entre dos momentos de la vida del sujeto que rememora, como si la memoria fuera un libro de ficción cuyas escenas pudieran compaginarse una y otra vez, dependiendo de la imaginación de un autor.