

narrativas y memoria narratives and memory

darío ángel

**“La vida ha perdido contra
la muerte, pero la memoria gana
en su combate contra la nada.”**

Tzvetan Todorov

Palabras Clave: Memoria. Diálogo intercultural. Relato colectivo.
Identidad. Proyecto colectivo.

key words: Memory, intercultural, dialogues, collective history,
identity, collective project.

ABSTRACT

Memory, as an account that reveals the traces that historical facts impress on a collective, is dealt with by such group so as to call attention to its spirit, to its identity. It is in that manner that intercultural dialogues that energize the cultures with which they interact develop; through the perception that each culture has of the other and of itself based on such accounts. Memory is therefore used to manage time and to regulate forgetfulness in order to reach an understanding with life.

Cultures mediate between literal and figurative memory in order to conquer the fear that results in amnesia, and the hyper-memory that impedes forgiveness. Collective action is impossible without indentifying-links, without memory-links, without the feeling of belonging to an story-line where each person finds himself on a symbolic map; and, at the same time, there is no productive dynamic if the elements that comprise identity do not allow themselves to be questioned by that which exists outside its symbolic borders.



A community that generates an evaluative memory can affect its future, i.e., it is a community that can chart a project through the memory function that permits repeated identification, examination, reenactment and reliving of earlier experiences (perlaboration).

RESUMEN

La memoria, como relato que revela las huellas que los acontecimientos históricos dejan en un colectivo, se negocia dentro de dicho colectivo para dar cuenta de su espíritu, de su identidad. De esta manera, los diálogos interculturales, que permiten dinamizar las culturas que dialogan, se construye a partir de la comprensión que cada cultura tiene de sí misma y de la otra, con fundamento en los relatos.

La memoria se usa, entonces, para administrar el tiempo y para dosificar el olvido, con el propósito de realizar pactos con la vida. Entre una memoria literal y una memoria ejemplar, las culturas se debaten para ir venciendo el miedo que produce amnesia, y la hipermemoria que impide el perdón.

No hay posibilidad de acción colectiva sin vínculos identitarios, sin memoria vinculante, sin el sentimiento de pertenencia a un relato donde cada quien se ubica en un mapa simbólico. Y, al mismo tiempo, no hay dinámica productiva si los elementos con los cuales se construye la identidad no se dejan interrogar por aquello que existe fuera de sus fronteras simbólicas.

Una comunidad que se da críticamente una memoria puede actuar sobre su futuro, es decir, es una comunidad que puede trazar un proyecto en una función perlaborativa de la memoria.

LAS DOS CARAS DE LAS NARRATIVAS

El tema de las narrativas tiene dos grandes campos de reflexión: Las narrativas como técnicas de investigación y las narrativas como relato memoria. El primero alude a la manera como los miembros de una determinada comunidad o de un grupo cuentan una experiencia. Lo que se pretende averiguar mediante el descubrimiento de narrativas frente a cualquier fenómeno relacionado con las marcas simbólicas que esa experiencia ha causado en dicho grupo. Este fenómeno puede ser un



proyecto o un suceso fortuito, y se supone en esta técnica que dicho fenómeno deja una huella en el espíritu del grupo, y esa huella se refleja en sus relatos.

El segundo campo de reflexión apunta a las maneras como un grupo se da una memoria. Memoria que adquiere forma en un relato, en una narración, que suele ser compartido (memoria colectiva) y que es el principal rasgo de identidad, es decir, elementos que permiten constituir un *nosotros* frente a *otros* que no son *nosotros*. La memoria es la forma de presentar ese nosotros, de comprenderlo, de construirlo en la dinámica mediante la cual se administra el tiempo.

En esta reflexión, queremos aproximarnos al segundo tema, y dejamos para un momento posterior el primero, que invoca un análisis teórico y metodológico.

Cabe investigar aquí dos cosas:

- × El proceso mediante el cual se llega al relato, la manera como se construyen los relatos colectivos y como se reproducen estos relatos.
- × La manera como el relato construido por el etnógrafo es asumido por la comunidad a la que alude. Es decir, cómo negocian las comunidades el relato y la interpretación hermenéutica de quienes se han aproximado a ellas con afán de despertar su memoria.

La necesidad democrática de aproximar una institucionalidad local al desarrollo de los municipios y de la región reclama un reconocimiento de las poblaciones en las formas instituidas, de tal modo que se supere la esquizofrenia entre la manera como la sociedad se organiza y las formas como se instituye. Por este motivo, se han escogido casos vistos tanto desde las instituciones como desde las comunidades. Se trata de recuperar, mediante el relato constituyente de identidad, la coherencia de la sociedad y sus instituciones.

El abordaje de un diálogo intercultural entre la academia y las comunidades regionales requiere, por otra parte, de modos de lectura donde el saber académico pueda dialogar con otras formas de saber, expresadas en narraciones que suelen dar forma a representaciones de la vida regional en sus sueños y en sus pesadillas.



¿qué significa “memoria”?

Para comprender el sentido de eso que llamamos memoria, puede ser interesante acudir a dos relatos de Borges: en *Funes el memorioso* (Borges, 1944: 485), muestra cómo para recordar *todo* lo que sucedió en el pasado, habría que gastar el mismo tiempo en que ocurrieron las cosas, de modo que la memoria se vuelve inútil. Es decir, *es necesario el olvido para que la memoria sea significativa*. En otro relato, Borges ofrece otro símil: un rey manda a elaborar un mapa de su reino. Cuando le entregan el mapa, encuentra que faltan muchas cosas en él y ordena que las incluyan. En ese proceso, los cartógrafos terminan haciendo un mapa del mismo tamaño del reino. El rey se da cuenta, entonces, de que ese mapa es inútil y ordena quitarle todo lo que no sea importante. Al cabo de muchas vueltas, vuelven a entregarle el mapa primero, que es el que significa algo. En la perspectiva de Marc Augé (1998), al abordar la memoria desde el olvido, encontramos que la trama significativa sólo es posible mediante el acto de suprimir. Borges, en su libro “Discusión”, publicado en 1932, tiene un pequeño ensayo titulado “La postulación de la realidad” donde encontramos el siguiente texto:

...La simplificación conceptual de estados complejos es muchas veces una operación instantánea. El hecho mismo de percibir, de atender, es de orden selectivo: toda atención, toda fijación de nuestra conciencia, comporta una deliberada omisión de lo no interesante. Vemos y oímos a través de recuerdos, de temores, de previsiones. En lo corporal, la inconciencia es una necesidad de los actos físicos. Nuestro cuerpo sabe articular este difícil párrafo, sabe tratar con escaleras, con nudos, con pasos a nivel, con ciudades, con ríos corrientosos, con perros, sabe atravesar una calle sin que nos aniquile el tránsito, sabe engendrar, sabe respirar, sabe dormir, sabe tal vez matar: nuestro cuerpo, no nuestra inteligencia. Nuestro vivir es una serie de adaptaciones, vale decir, una educación del olvido... (Borges, 1998: 218).

Ahora bien, lo que queda no son las cosas sino las huellas, las impresiones de las cosas, que es lo que significan los recuerdos, erosionados también por el olvido. De aquí que los *trazos* que se establecen entre las huellas son lo que tiene poder significativo. Esos



trazos son el relato, que es una construcción en el presente (Augé, 1998).

En la vida cotidiana, la actividad de contar lo que nos ha sucedido durante los tiempos de ausencia es reclamada por quienes nos encontramos todos los días. Quien ha dejado de vernos por un tiempo cualquiera nos pregunta por lo que hemos hecho y hemos sido en su ausencia. Y nosotros contamos para satisfacer su necesidad de reconocimiento del ausente. Estos relatos cotidianos son la necesidad de verificación mutua frente a aquello de lo cual no fuimos testigos. Nos ofrecemos como relato y reclamamos el relato del otro. Nos comprendemos como relato para completar lo que nos falta del otro.

En esta dinámica, los relatos *colectivos* son necesariamente una *negociación colectiva*. Es decir, son acuerdos sobre el relato que se acepta colectivamente para dar cuenta de un pasado colectivo. Este proceso de negociación es lo que significa, en últimas, una investigación de memoria. Y, por ser negociación colectiva, un relato implica una perspectiva de la diversidad, del conflicto que le dio origen en el presente. Es decir, el relato suele manifestar su fuente conflictiva.

Y se piensa, entonces, que los relatos no siguen las leyes de la historia originaria sino que se construyen según las leyes del relato que son otras distintas. Marc Augé discute este problema sobre un equívoco advertido por él en Clifford Geertz quien se encuentra seducido por la propuesta del antropólogo Paul Ricoeur sobre las leyes de los diferentes niveles de narración, donde asumen que la realidad real es contada en diferentes planos, sin advertir que esa realidad se vive igualmente como ficción, es decir, como relato (Augé, 1998: 36).

De ahí que un trabajo de memoria cultural no es tanto una investigación reconstructiva sino una activación. Es decir, es construir en el presente el relato mediante el cual se pretende dar cuenta de acontecimientos vividos como ficción, puesto que "La vida ... no se inventa toda cada día" (Muñoz, 99) y, no obstante, todo aquello que viene del pasado, como saber objetivado o como tradición, es fruto de una negociación social. Es decir, en el ámbito cultural, la memoria no es fotografía del pasado, no es registro objetivo. Es mapa subjetivo, es referencia de identidades en un acto de selección negociada socialmente, mediante el relato que



acomoda el pasado a las proyecciones del grupo. En este sentido, darse una memoria es fuente de identidad, es factor de cohesión social.

Un relato colectivo permite la identificación de quienes participan en él sólo si los diversos actores sienten que allí se da cuenta de la diversidad y del conflicto, si los trazos del relato son capaces de asumir la complejidad contradictoria de la negociación social. Negociación que es capaz de acordar algo, pero que no elimina el conflicto. Si los actores que intervienen en la negociación del relato se sienten representados en él, si sienten que ellos están ahí, en el relato acordado, la activación de la memoria no tiene ya un sentido justificatorio o de validación de *un* punto de vista o de un cierto tipo de intereses, función que ha sido ampliamente estudiada (Duby, 1980), sino que configura un marco identitario complejo que permite continuar la tramitación de los conflictos hacia el futuro.

¿qué significa diálogo intercultural?

Hay un acontecimiento histórico que puede ser significativo para comprender el sentido del diálogo cultural en la interacción de un actor externo con una comunidad. Se trata de lo que sucedió en el Caribe con el rito Vudú. Las etnias africanas se asentaron en las Antillas como resultado de la esclavitud que seguía un camino sinuoso: de su territorio fueron separados muchos grupos a manos de tribus africanas esclavistas que los vendían a los portugueses. Estos, embarcaban a los grupos africanos, intentando mezclar gente de diversos pueblos para impedir rebeliones y los vendían en el mercado de esclavos en las Canarias. Allí, se remezclaban y eran conducidos por los españoles a las Antillas, donde participaban en un tercer mercado en las ciudades de destino.

El hecho es que las agrupaciones y reagrupaciones de los pueblos negros permitieron la difusión del rito Vudú entre las diferentes etnias africanas y se fortalecieron en los palenques de cimarrones que reunieron en una sola comunidad a distintas culturas, teniendo en cuenta que el origen de muchas de ellas era África Central. El caso es que, en el momento en que los misioneros católicos encontraron las prácticas Vudú, las estigmatizaron como *magia negra* y emplazaron los mecanismos de la inquisición para desterrar esa forma de brujería. Ante



esta arremetida, los negros escondieron su ritual y lo bautizaron con formas y nombres cristianos. Entonces, Changó adoptó el piadoso nombre de Santa Bárbara y el ritual de santería se acopló a los canónicos rituales católicos.

Lo que puede verse con claridad es que los misioneros, en su afán de bautizar infieles, ante la imposibilidad de convertir a su fe a cada pez creyeron que era más fácil bendecir el agua de la pecera, y no tuvieron ninguna capacidad de *leer* la cultura negra, en tanto que los negros sí *leyeron* la cultura inquisidora de los misioneros y por eso *bautizaron* sus ritos y relatos de tal modo que les permitieran sobrevivir. Y seguramente no porque los negros fueran mejores o más inteligentes sino porque era la cultura dominada y tenía que defenderse, mientras los blancos no necesitaban hacerlo. Aquí se abre una pregunta central para nosotros: ¿Hubo verdadero diálogo intercultural? ¿Se permitió la transformación de los interlocutores en ese supuesto diálogo? Lo que podemos decir por el momento es que cada una de las culturas conservó sus esquemas rituales y de codificación gracias a que una de ellas supo *leer* la codificación de la otra y se camufló entre sus pliegues para poder sobrevivir. Pero, en la práctica, no hubo un tal diálogo.

Es interesante aquí mirar las posibilidades y el sentido de un *diálogo intercultural*, especialmente para una institución académica que actúa en comunidades capaces de apropiarse de sus sistemas simbólicos y adaptarlos a sus propias estructuras de comportamiento, entre las cuales pueden existir prácticas clientelistas, por no mencionar otras con cargas más fuertes. El hecho es que, cuando empezamos a actuar en una comunidad concreta, al poco tiempo la gente empieza a hablar nuestro lenguaje de una manera que nos sorprende y que nos produce la ilusión de que hemos ganado a muchos de sus líderes a nuestra perspectiva *democrática y participativa*.

Quien no tiene mucha experiencia en trabajo con comunidades suele deslumbrarse con estos discursos. Pero basta con raspar con la uña en la piel de esa participación y encontramos los mismos viejos esquemas de liderazgo. En este sentido, es interesante traer a colación la mirada que propone Marc Augé (1998):



Encerrarse en una cultura única es lo que produce ceguera. El conocimiento de otra cultura tiene el mérito de relativizar toda adhesión a una sola cultura. Esta relativización no tiene nada que ver, sino todo lo contrario, con poner en tela de juicio el racionalismo y la ciencia, incluso si sigue siendo verdad que lo que consideramos ciencia no siempre lo es. La relativización de una cultura por otra (el cambio de "marco de referencia") es, en el fondo, un ejercicio anticulturalista que respeta ante todo, en cada cultura, el poder que posee para desestabilizar a las restantes.

Surge, pues, de una manera perentoria la necesidad de establecer ese diálogo intercultural, que es el que nos permitiría tener una mirada que avance sobre el viejo esquema. En este contexto, abordamos lo que se ha llamado investigación sobre *Memoria cultural*, que vamos a intentar contextualizar en relación con las prácticas de interacción comunitaria. Es posible que se abra una intención hermenéutica, pero lo importante es acordar criterios de apertura cultural al otro.

la movilidad de la memoria

**Es abril el mes más cruel;
hijas del erial las lilas engendra;
pone juntos la memoria y el deseo;**

T. S. Eliot

En un texto de Todorov (1995) sobre *Los abusos de la memoria*, se propone examinar las maneras como se suele recurrir a la memoria para anclarse al pasado en lo que él llama una memoria *literal*. Al pensar en la utilización de la memoria, la presencia de Némesis pasa sobre la piel de la sociedad como la sombra de un ave rapaz con las garras afiladas en el rencor, como si fuese la sombra fugaz de un bombardero cargado de muerte. La venganza (mnémesis) y la memoria (mnemos) tienen la misma raíz. Y podríamos pensar que sólo un buen olvido puede reconciliarnos a los vivos frente a nuestros muertos. Se precisa para la vida la evocación de los buenos recuerdos de quienes ahora yacen carcomidos por el olvido. De lo contrario, gritaremos con Paul Dérouléde, fundador de la Liga de los Patriotas en 1881 (citado por Todorov, 1995): "Yo sé que algunos creen que el odio se aplaca: ¡claro que no! El olvido no entra en nuestros corazones". O bien, como reza una convocatoria a un acto en el día distrital en Bogotá de la memoria por las víctimas de la violencia: "Hola, los invitamos a todos el próximo



miércoles 11 de octubre a conmemorar el día distrital por la memoria de las víctimas de la violencia. Durante todo el día nos uniremos para exigir respuestas y dejar claro que el olvido no es posible. Con aprecio. Concejal Fernando Rojas”.

El olvido no es posible en esta memoria *literal*. Y esta imposibilidad de olvido está enlazada con el odio o la necesidad de venganza. Es el anclaje al pasado porque las heridas aún destilan sangre. Porque no han sido lavadas con un agua de perdón que permite el olvido y que hace posible el futuro.

la utilización de la memoria y el olvido

El olvido nos devuelve al presente, aunque se conjugue en todos los tiempos: en futuro, para vivir el inicio; en presente, para vivir el instante; en pasado, para vivir el retorno; en todos los casos, para no repetirlo. Es necesario olvidar para estar presente, olvidar para no morir, olvidar para permanecer siempre fieles.

Marc Augé

La clasificación de Todorov en dos formas de asumir un acontecimiento recuperado del pasado entre un modo *literal* y un modo *ejemplar* (Todorov, 1995: 11), alude a sociedades marcadas por un holocausto relacionado con los elementos constitutivos de su identidad (como la nuestra, quizás), pudiera leerse también de otra manera, en relación con el lugar donde se hace recaer la *culpa*: en el individuo o en la sociedad.

Nos referimos aquí a la culpa en el sentido judicial, con el cual declaran a alguien culpable, y la forma como se conciben los atenuantes de su culpa. En el primer caso, en el modo literal, pareciera que no existiera la determinación cultural, sólo hay individuos culpables que deben pagar por sus actos. Son culturas que no olvidan porque, de alguna manera, tienen la perspectiva del individuo libre que debe responder por cada una de sus acciones, porque no hay disculpa o atenuante alguno fuera de él. De modo que quien debe una vida tiene que pagar con la propia.

La culpa se concreta en un cuerpo al que se le transfiere la calificación de sus acciones: el que hace algo malo es malo. El que hace algo contra mí es mi enemigo.



Es, en el fondo, el principio maniqueo que adjudica los males a un principio absoluto de maldad convertido en *el ser malo*, en *El maligno*, y por eso, quien hace algo malo es porque ha sido tocado por el principio del mal y, por tanto, él mismo es malo. Se transfiere al sujeto la calificación de sus actos. En el reverso de la culpa aplicada a los malos, se ubica el principio absoluto del bien que toca a los suyos con su dedo y por eso ellos *son* buenos.

De aquí se desprende la noción de guerra santa: las víctimas tienen derecho a la venganza contra los agresores, que son los malos, en nombre del principio absoluto del bien que los ha elegido. Aquí, el bien es un principio, una substancia, una cualidad ontológica, no es una categoría ética. Por eso pueden matar o torturar en nombre del bien. Es decir, matar o torturar, que son acciones usualmente consideradas como reprobables y que, por consiguiente, podrían pertenecer a la categoría de las cosas malas, son usadas de igual manera por quienes se consideran bendecidos por el principio absoluto del bien (sea dios o la patria o el grupo vinculante) y por sus enemigos que, de necesidad, son considerados por los primeros como pertenecientes a los ejércitos del mal.

En esta mirada, puede encontrarse el fenómeno de las bandas en los sectores populares de las grandes urbes. Su mirada no transcurre en el presente, como suele pensarse. Por el contrario, su visión está anclada al pasado, así sea un pasado reciente, y por eso no pueden resolver el presente sino mediante la venganza. Lo que sí es cierto es que es una cultura 'no futuro', como en *Rodrigo D*, la película de Víctor Gaviria, o en su relato "El pelaito que no duró nada".

Otro ejemplo de este tipo de mirada puede ser la cultura Wayú, con sus eternas retaliaciones entre clanes por muertes antiguas que generan una cadena de venganza al infinito. Allí, en el futuro no hay otra cosa que la condena de ejecutar vindictas heredadas. Es la fatal herencia de defender con la vida el honor del clan. La identidad, que se vincula a una memoria ancestral, es el único anclaje de la seguridad personal, y este anclaje, por ser único, es absoluto. Y no alienta la seguridad del individuo la identidad con un clan derrotado o humillado.



En la mirada opuesta, en el modo *ejemplar*, el individuo sólo es la expresión de una sociedad que él no decide, es fruto de una herencia que lo ha moldeado como es. La culpa, por tanto, es impersonal y lo que se debe hacer es cambiar las reglas del juego, no ajustar a los individuos a las existentes que han demostrado su fracaso. Las acciones respecto a los individuos son, por tanto, de recuperación y educación. Si acaso culpan a alguien, este será siempre quien tiene en sus manos el poder. Pero no el poder de matar a otro con un arma, sino el poder de decidir respecto al conjunto de la sociedad. En el extremo de esta perspectiva, el concepto de impunidad no tiene sentido, y por eso conciben la propuesta, por ejemplo, de abolir las cárceles para buscar mecanismos de socialización mediante acciones educativas.¹

Para la comprensión de estas dos perspectivas puede servir una mirada del origen del cristianismo desde esta lectura de la memoria: El pueblo judío, anclado en una tradición de culpas ancestrales, en deuda siempre frente a un Dios vengador y devastador, no contento con el castigo propiciatorio a un mortal, como en el caso de Moisés que no pudo entrar a la tierra prometida para expiar su instante de duda, o del poderoso David, rey de la fe, que muere desdichado para purificar su traición, el pueblo judío, digo, purga todas las culpas mediante la crucifixión de dios. Y ese mismo acto rompe la conservación de la tradición judía con ese germen que se consolidó como cristianismo: Al radicalizar la expiación se produce el vuelco de la comunidad cristiana hacia la resurrección que le da sentido a la muerte humillante de dios en la cruz. Si ya *toda* la culpa fue expiada, sólo queda un futuro de perdón. En esta perspectiva, ya no hay pasado: sólo hay futuro.

Podría decirse que *el objetivo del olvido es la vida*: se olvida para poder vivir y para permitir el con-vivir. Por esto, el tiempo que se administra mediante el olvido es el futuro. En su lado opuesto, podríamos decir que *el objetivo del recuerdo es la pertenencia o la expiación*: aún los recuerdos felices están marcados por la nostalgia (nosos, saber y algia, dolor: dolor por lo conocido, que es lo recordado).

Por eso, el tiempo que maneja el recuerdo es el pasado, en el sentimiento de pérdida o de revancha. Pero pasado y futuro no existen más que en la administración del tiempo que se realiza en el presente. Y es por esta razón que el objetivo de la memoria, compuesta de recuerdo

1 Un caso significativo de esta perspectiva, que fue divulgado por la prensa en su momento, es la actitud de la madre de Bernardo Jaramillo Ossa que, después de hablar con el sicario que asesinó a su hijo, le pidió al juez que lo pusiera bajo su custodia para perdonarlo y educarlo, como única manera de que el muchacho encontrara su redención. Ella no culpa al asesino sino a la sociedad que lo arrinconó en el callejón de la muerte. Ella quiere perdonarlo para que él comprenda que el perdón es posible y que él no está condenado por su acción sino por la sociedad que no se ha hecho responsable de su destino.



y olvido, es la acción: el reconocimiento mutuo, otorgado por una mirada intencionada del pasado y que promueve el proyecto, crea lazos, asigna roles, ofrece protección, asegura un puesto vinculante en la red simbólica del grupo que admite la pertenencia del individuo al ámbito marcado por sus fronteras. En esta formulación, la intención se deriva de la apertura al futuro y las fronteras significan la posibilidad de distinguir un *nosotros* dentro de ellas y un *otros* más allá de ellas. Esta definición de fronteras no niega al otro, lo reconoce en su otredad. Cosa diferente es si un grupo le concede o no validez a aquello que reconoce como otro.

En el periódico de Alma Máter, de la Universidad de Antioquia, María Teresa Uribe (2004), en un artículo que analiza el texto citado de Todorov, señala cómo una memoria literal, sin una memoria ejemplar, *"corren el riesgo de quedarse enredadas en el pasado"*. Y la memoria ejemplar sin la memoria literal está *"condenada a convertirse en un discurso abstracto, vacío de contenido, en una suerte de código de buenas intenciones con muy escaso valor curativo, formativo o pedagógico"* (Uribe, 2004).

Lo que puede ser útil en la perspectiva de las investigaciones de memoria, en relación con estas formas de administrar el tiempo, desemboca en los usos que puede producir el ejercicio de activación de la memoria de una comunidad. Un buen uso de la memoria produce el proyecto, incluye el perdón, crea territorios de negociación con lo otro, se abre a la desestabilización de sus axiomas por acción de la apertura de sus fronteras y permite saldar las deudas. No obstante, el valor curativo de la memoria *ejemplar* se funda en la capacidad de incluir la memoria *literal*, de manera que permite el olvido, pero no admite la amnesia.

La memoria ejemplar, por su parte, tiene el propósito de invertir el proceso, de poner la memoria al servicio del presente y del futuro; pero no puede prescindir de las memorias literales, es decir, de las palabras de las víctimas, ya que éstas son, por así decirlo, los elementos constitutivos de la memoria ejemplar, las "piezas para armar" de un relato colectivo (Uribe, 2004).

De esta manera, en el registro de la clasificación de Todorov y de esta lectura relacionada con la asignación de un lugar para la culpa: ¿son



excluyentes las dos miradas en la vida cotidiana? O mejor: ¿es posible inscribirse en una de las dos miradas y adquirir carnet de pertenencia? Más aún: ¿es posible despojar nuestras acciones de la noción de culpa? La vida es más compleja: la vida transcurre en el conflicto.

En un país, como el nuestro, empeñado en resolver la historia a machetazos, a tiros, en holocaustos cada vez más monstruosos, se mantienen vivas las heridas del pasado bajo el signo de una incapacidad de olvido que pretende cobrar cada muerte con otra muerte, cada herida con otra herida, cada ofensa con una más cruel. Porque el Estado, que debe garantizar el futuro de la sociedad, ha arrinconado a grandes sectores de ésta en un pasado lleno de tumbas y lamentos. Es preciso, pues, convocar una memoria colectiva capaz de resolver el odio y la impunidad al mismo tiempo.

Conflicto y memoria

Es por esto que retorna la idea de activar una memoria capaz de incluir el conflicto en el relato identitario, en la negociación simbólica de una imagen que promueva una actitud orgullosa en el autorreconocimiento. Y la idea propuesta es, en el fondo, una fuente de preguntas: ¿Cómo lograr incorporar el conflicto en la dinámica de desarrollo de una comunidad, como noción positiva instalada en su proyecto de futuro? ¿Cómo acreditar el conflicto como factor positivo en un contexto de inseguridad frente a la vida misma en su conjunto? ¿Cómo reivindicar el conflicto en una sociedad que sólo tiene una memoria de violencia, tramitada mediante el odio o la amnesia?

La violencia es la forma brutal de negar el conflicto. Opera desde un axioma que podría formularse así: puesto que no soporto el conflicto, elimino a mi contradictor o lo reduzco al silencio. La violencia nace de la incapacidad de admitir la dinámica originada en el conflicto. Nace de la incapacidad de abrirse al cambio de las fuentes de identidad. El origen de la violencia está ubicado en el afianzamiento del poder narcisista por medio de un mecanismo único y absoluto de identidad grupal o personal, que excluye al otro como fuente de preguntas y de alternativas que desestabilizan las pautas de comportamiento exitosas en el comercio tradicional del poder, donde se tramitan las formas de reconocerse vencedor o vencido.



Estas preguntas tienen el referente de la violencia que hace explosión en el país desde hace muchos años. Y la posibilidad de respuesta puede tener un principio metodológico en una mirada a la violencia de estos sectores, en relación con las actitudes y acciones violentas de aquellos otros sectores que, en el contexto social del conflicto, se hallan en la orilla contraria.

el miedo en un relato común

Hay un punto que salta espontáneamente sobre la mesa: se trata de las versiones del relato ante diferentes interlocutores. Es muy probable que frente a actores armados que controlan el relato no haya posibilidad de hacer referencia a su presencia o a sus acciones. Se trata de la imposibilidad de organizarse frente a miedos que no pueden resolverse. El hecho es que muchas comunidades pueden organizarse frente a otros miedos, pero frente a ese no, y entonces no lo mencionan en el relato.

Lo curioso es que tampoco lo hacen los actores externos. Al menos, no frente a cualquier público. En tanto la amenaza persista, la causa se convierte en un innombrable. Y la amnesia empieza a carcomer la memoria por los caminos del miedo.

De todas formas, aquí el olvido puede ser salvador, en la medida en que obliga a encontrar nichos de acción por fuera del miedo que lo causa. Los actores que recuerdan se ven obligados a encontrar maneras de pactar la memoria frente a la presencia oculta de una amenaza no codificada y logran manejar el relato de modo que producen un campo de organización suficiente para seguir tramitando las posibilidades *perlaborativas* de su memoria (Sánchez, 1998).

El olvido suele ser un paréntesis, un estado de hibernación de monstruos interiores, en espera de mejores momentos para la venganza. La amnesia es a la vez supervivencia y desarraigo. En ella no hay pasado y tampoco hay futuro. No hay más que un presente sin proyecto que se pierde en la inactividad y en la desaparición de las culturas. Sólo queda una especie de esperanza remota en forma de esporas que desafían la destrucción del tiempo y que pueden germinar en edades remotas como quistes incrustados en otras culturas, en otros ámbitos y en otros tiempos.



memoria y silencio

La violencia es la forma brutal de negar el conflicto. Y el silencio es la forma perversa. El conflicto sólo puede prosperar en el territorio de la palabra. Sólo en el ámbito de la comunicación tiene sentido hablar de conflicto. En otros ámbitos, donde no es posible la respuesta, donde no puede expresarse la diferencia, donde sólo hay acto, no es posible el conflicto. El conflicto sólo tiene lugar en la acción simbólica que permite la negociación. Y la negociación no elimina el conflicto. Es el acuerdo sobre un campo de acción donde los opositores logran alcanzar objetivos que satisfacen sus pretensiones. Lo cual es posible por la capacidad de los contradictores de administrar el tiempo. Pero cuando la palabra libre no es admitida en el campo de acción de los actores del conflicto, el silencio se apodera de los escenarios de relación y oculta el pasado en el rencor, que sólo se manifiesta en rituales mudos de destrucción o de muerte.

Existimos como relato vivido y como relato contado (Augé, 1991). Nos asociamos con otro por lo que experimentamos en común y por lo que nos contamos. Pero queda un hueco negro en nuestra posibilidad de asociarnos que es el silencio. Lo que no hemos visto y que permanece oculto. En lo que el otro ha vivido y que no cuenta, porque no quiere o porque lo ha olvidado. Lo que se elude en el relato de nuestras narraciones cotidianas suele residir en el silencio o en formas de camuflar algunos sucesos que no queremos hacer explícitos. Aún en los estilos más crudos y patéticos estas formas indirectas se encuentran presentes y nuestra atención pasa a veces por alto hacer las preguntas que desnudarían lo que ocultan esas formas. Diríase aún que las formas más pudorosas son exitosas porque logran evitar esas preguntas y hacen asequibles algunas narraciones a los oídos del pudor.

Entre las cosas que no se cuentan suele estar todo el mundo del deseo y buena parte de la escenografía y los sucesos de la muerte. Estos dos grandes avatares son obligados. Pero hay otros miedos que suelen ocultarse. Los relatos suelen carecer de humillaciones y fracasos en primera persona. Los relatos cotidianos, cuando se quejan, descargan en otros el origen de la propia ruina. Sin embargo, fluctuamos entre ser héroes y víctimas de nuestras historias. Y lo que llama la atención es que somos héroes o víctimas a la manera de los héroes y víctimas de



historias conocidas. Es decir, nos relatamos cotidianamente a la manera de los relatos que conocemos. Los relatos de nuestros sucesos, del mismo modo que nuestros sueños, son pautados. Están más ceñidos a formas conocidas de relato que a los sucesos que les dieron origen.

El silencio no borra la memoria. La petrifica en la obsesión de los recuerdos o la disimula tras la máscara de fórmulas (palabras) que sólo expresan un desengaño colectivo, como en los refranes, o el aplazamiento de la ocasión en que la rueda de la fortuna dé la vuelta y se inviertan las posiciones de los agresores y los agredidos. El silencio es allí el recurso de la espera, el chance que se le ofrece al destino vengador que suele dar lecciones crueles al invertir sus favores.

Este es el sueño trágico de la reivindicación del héroe bueno: no hay que hacer nada. El destino se encarga de la venganza. Y esta ley es inflexible y fatal. La desgracia del rico despótico en el melodrama satisface el sueño vengador de los pobres que no pueden admitir en su conciencia el deseo de muerte del tirano. La tragedia transfiere la culpa del deseo de muerte del agresor al destino, que transcurre en el tiempo inmóvil del silencio.

El silencio es negación de la memoria y del proyecto. Puede existir en la interacción humana gracias a la inercia de los principios. Pero su ambigüedad arrincona las acciones colectivas en los terrenos seguros de la moral institucional o la defensa incondicional del grupo que administra el sentido de pertenencia y otorga identidad.

El silencio destruye los recuerdos, los mojones activos de la memoria, y destruye también el olvido, la actividad selectiva de la memoria, su capacidad de ponderación de lo que puede ser útil para el reconocimiento del yo y del nosotros y de lo otro. Borra el trazo que trama la urdimbre de recuerdos en un tejido útil. El silencio inutiliza la memoria. El silencio desactiva la palabra, paraliza el acto vital del vínculo humano, que sólo ocurre en la dinámica del conflicto.

la memoria y la guerra

Quisiera ubicar el problema por fuera de los negocios del poder, pero no tenemos otra palabra para designar el conflicto. Palabra ocupada por la mirada miope de los medios masivos para referirse a la guerra: *conflicto*

armado, dicen los medios, *solución negociada del conflicto*, proponen los demócratas. Deberían decir: *solución negociada de la guerra*.

En el uso de la palabra conflicto, hay una intención eufemística para designar la guerra, como si reconocerla le otorgara poder al *enemigo*. Y es preciso decirlo de esta manera porque en el proceso de negociación pervive la noción militar según la cual se negocia con los *enemigos de la sociedad*, sólo cuando se es obligado por la imposibilidad de vencerlos y por la probabilidad de ser vencidos. Es como si, al reconocer la incapacidad de una victoria militar, se pensara en una estrategia política, territorio donde *ellos* han sido tradicionalmente débiles y *nosotros*, los buenos, los representantes de la sociedad civil, los partidarios de la paz, los que creemos en el orden de las instituciones aceptadas en cada acto electoral por las mayorías victoriosas, los que administramos la ficción de ser *mayoría*, hemos vencido siempre.

La negociación de la paz no se asume, por ninguna de las partes, como diálogo intercultural, como desestabilización de los principios que rigen el comportamiento institucional de los diferentes modelos de sociedad. Y es de temer que no hay posibilidad de negociación si no se acepta el riesgo de interrogar, por virtud de la aceptación positiva del conflicto, los fundamentos de la sociedad donde se ha generado esa guerra. No se ha considerado el hecho de que, si se ha llegado al punto de tener que negociar la paz, con fundamento en la imposibilidad de vencer al enemigo, es quizás porque su fuerza ha crecido gracias a otras verdades que no se quieren o no se pueden ver.

La ingenuidad militar radica en la negación de la complejidad de la memoria en función del afianzamiento de unos principios que, como tales, no se ponen en juego. En esta perspectiva, el conflicto sólo puede ser admitido o tolerado dentro de los límites de los principios institucionales. Fuera de esos límites, en el interior del territorio de las cotas, no hay verdad posible. Allá, afuera, sólo existe lo que no debe ser. Lo que no hace parte del nosotros, porque sólo nosotros somos lo que es y lo que debe ser.

No hay nada más elocuente que la guerra para reconocer los usos interesados de la memoria. Y nada más prolijo que una posguerra para encontrar el interés militar por el relato. Cada ejército construye su



propia versión de la guerra, porque es sabido que no hay otro mecanismo más eficaz que el relato para mantener en alto la moral de una masa de soldados que saben, en cada instante, que son ellos quienes marchan hacia la muerte.

No hay nadie más convencido de la importancia de relatar un hecho y lograr imponer su relato en el conjunto de la sociedad que los militares. Ellos saben que la acción militar no se sostiene sin la aprobación de la sociedad a la cual deben su razón de existir como ejército. Por eso, la memoria es un territorio de acción militar, y el arma más eficaz en ese territorio es el relato, construido con los elementos fundantes de esa sociedad.

En esta forma, la bandera de la patria, el himno nacional y todos los símbolos de reconocimiento patrio son entronizados en los altares del sacrificio bélico. Nadie mejor que los militares sabe que la única posibilidad de ofrecer la vida es mediante una acción simbólica de defensa de la identidad constituyente de su referente social. Y su marco de acción es el abanico de símbolos de la patria y el relato. El primero es demasiado oficial para ser creíble. El territorio del relato es su arma secreta.

No hay nadie más convencido de la importancia de los símbolos que los militares. Es gracias a ellos (Napoleón lo hace explícito) que nos es posible poner sobre la mesa de discusión del desarrollo el tema de la cultura como matriz simbólica, donde se codifican los sentidos de la acción social. Ahora, podemos hablar con soltura del componente cultural del desarrollo, porque se reconoce que es allí donde se establecen y se estabilizan modelos paradigmáticos en las transacciones de poder, en las relaciones de producción y en el territorio infinito de reproducción de la vida y sus fundamentos simbólicos; y en la guerra, acción suprema de defensa de un nosotros agredido, cuya identidad está constituida por un tinglado de símbolos.

la acción de la memoria

No hay posibilidad de acción colectiva sin vínculos identitarios, sin memoria vinculante, sin el sentimiento de pertenencia a un relato donde cada quien se ubica en un mapa simbólico. Y, al mismo tiempo, no hay



dinámica productiva si los elementos con los cuales se construye la identidad no se dejan interrogar por aquello que existe fuera de sus fronteras simbólicas. En este sentido, el abordaje de la cultura desde la memoria permite ordenar el ámbito simbólico desde el signo del tiempo.

Puede decirse que un grupo que se da *críticamente* una memoria es un grupo que puede actuar sobre su futuro, es decir, es un grupo que puede trazar un proyecto. A esto se alude como memoria perlaborativa (Sánchez, 1998). Es el conjunto de relatos que quiere dar cuenta de un pasado en busca de explicar el presente, en función de la proyección, teniendo en cuenta que el futuro existe en un grupo como proyecto.

En su terreno práctico, en función de la vida, la memoria permite elaborar el duelo mediante la acción selectiva del olvido. En su mirada *ejemplar*, la memoria permite la reconciliación con la muerte de quienes se convierten en fantasmas benévolos y por su acción atenuante de la muerte nos permite seguir viviendo y conviviendo. No obstante, si la memoria sostiene el conflicto como constituyente ontológico, recupera también un ajuste de cuentas histórico hacia el futuro.

A los fantasmas hay que mirarles la cara de cerca para que dejen de asustarnos, como el fantasma de Canterbury adornado con flores. El pasado que arrastra sus cadenas por los laberintos recurrentes del terror no permite transar con los vivos un futuro donde sea posible la vida.

Finalmente, el pasado no se agota en la memoria. El tiempo es a la vez memoria y tradición. Federico García Lorca, en su estudio sobre Góngora, dice que sólo insertándose en una tradición se puede negar esa misma tradición. Sólo es posible dar pasos adelante en la creación de cosas nuevas mediante el conocimiento profundo de las estructuras y modos tradicionales. Allí se pueden encontrar criterios para olvidar. No obstante, esta acción de la cultura no descarta la pregunta por el sentido y las rutas de activar una memoria, que puede remontarse a un pasado remoto y desdichado, en la perspectiva de buscar formas imaginarias que activen esperanzas, proyectos de vida digna, miradas fecundas de futuro.

En una frase, tal vez Baudelaire, dice más o menos así: "*vosotros, los que representáis la perfección humana, tened piedad de nosotros, que*



tenemos por oficio bordear el abismo". En ese nosotros quizás la visión romántica quiera incluir al pueblo que se sabe imperfecto. Y es posible que ese abismo, esa goûfre en francés, esa sima negra, sea la manera de admitir con buen ánimo la incertidumbre originada en el conflicto como constituyente de la condición humana.

REFERENCIAS

AUGÉ, Marc (1998). *Las formas del olvido*. Gedisa. Barcelona

BORGES, Jorge Luis (1944). *Obra completa*, 1er tomo, Emecé Editores, Buenos Aires, Argentina, 1998.

DUBY, Georges y LARDREAU, Guy (1980). *Dialogo sobre la historia*, Alianza, París.

ELIOT, Thomas Stearns (1982). *La tierra baldía*, Swan Avantos & Hakeldama, Colección "literaturas anglogermánicas", Madrid.

GARCÍA LORCA, Federico (1972). *Obra completa*, Aguilar, Barcelona.

MUÑOZ, Germán (1999). *Sobre el componente cultural en el plan operativo 1999 de la Vicepresidencia de Desarrollo*. Borrador de trabajo, mimeo, Fundación Social.

SÁNCHEZ, Amparo (1998). *Investigación de memoria cultural en la comuna 13 de Medellín*, Fundación Social, Medellín.

TODOROV, Tzvetan (1995). *Les Abus de la Mémoire*. Arlea. París.

URIBE, María Teresa (2004). *La reconstrucción de una memoria colectiva como memoria ejemplar*. En: *Alma Máter*, Universidad de Antioquia N° 524, Medellín, agosto de 2004.

