

De África a Francia, ida y vuelta: ¿una especificidad francesa de la memoria?

Jocelyne Dakhli

Un artículo de Emmanuel Sivan, publicado en 1990, nos permitirá comprobar la hipótesis de la existencia de una especificidad «francesa» del modelo de memoria fuera de Francia ¹. El título del estudio citado «Símbolos y rituales árabes», no se refiere directamente a la «memoria» en general o a la «memoria colectiva» en particular y, sin embargo, es ésta la cuestión que se sitúa en el núcleo de la reflexión de Sivan. Más aún, aunque él no hace ninguna referencia explícita a *Les lieux de mémoire*, su enfoque se inspira sin ninguna duda en la problemática de *Les lieux*.

El autor considera en su estudio la iconografía de los sellos postales y, en menor medida, la de los billetes de banca emitidos por los Estados árabes modernos, como «un discurso oficial utilizado por el Estado para asegurar su hegemonía ideológica», como un conjunto de símbolos gracias a los cuales el Estado crea «su propia religión civil». Utiliza como documentación el catálogo de Yvert y Tellier -que es la única referencia francesa- y el catálogo de la Interpol, que reúne las monedas y billetes de banco emitidos en todo el mundo.

Una primera objeción que puede hacerse a este estudio es que no permite saber cuáles son las imágenes que realmente circulan en uno u otro país, cuáles son las más extendidas y, sobre todo, no permite

¹ «Symboles et rituels arabes», en *Annales Ese*, julio-agosto, 1990, núm. 4, pp. 1005-1017. No he podido ver los trabajos realizados en Alemania sobre la conmemoración de los Faraones (M. HAARMANN), de los Omeyas (Werner ENDE) o de los Seleúcidas (M. STROHMAIER).

medir el impacto de los distintos motivos iconográficos y determinar la interpretación que reciben en la sociedad en la que circulan. Sivan es consciente de este límite, pues reconoce que «el impacto sobre el público es difícil de saber, y -añade- no existen estudios de campo fiables». Sin embargo esta cuestión de la recepción de las imágenes en las memorias colectivas la resuelve de antemano, pues anuncia en su introducción que «las sociedades altamente analfabetas aún son las más receptivas a este tipo de mensaje “no verbal”». Y considera paradójico que el estudio de estas cuestiones se haya referido mucho más a la historia de Europa que «a la del Tercer Mundo». Según él, un débil acceso a la lectura o un acceso restringido a la escritura y a la lectura, por referirnos a la célebre fórmula de J. Goody «*restricted literacy*», produciría una mayor receptividad de los mensajes no verbales. Sivan llega, además, a la conclusión del gran éxito del Estado-nación árabe al imponerse como «comunidad de memoria» (es la expresión que emplea varias veces), y afirma que el Estado-nación árabe ha nacido para perdurar, no solamente por la eficacia de su aparato represivo, también «gracias al éxito de su combate para atraerse los espíritus y los corazones».

En efecto, las movilizaciones nacionales de la memoria se organizan esencialmente en torno a tres centros principales. En primer lugar, se pone el acento en una nación que existe desde toda la eternidad y en un territorio nacional intangible, ambos anteriores al Islam. La historia preislámica, desde los faraones a Roma pasando por Babilonia, ocupa un lugar esencial en esta iconografía y está muy ampliamente representada. En segundo lugar, se percibe la representación aplastante de la historia del siglo XIX y del siglo XX, que recupera todas las etapas de la afirmación nacional contra el colonialismo, todas las fases heroicas de la fundación del Estado nacional. Un tercer punto reside en la imitación de los Estados europeos, especialmente de Francia. A este respecto, Sivan cita las fiestas nacionales y las conmemoraciones, cuyos rituales imitan las celebraciones políticas francesas, alemanas o soviéticas. Francia proporciona el modelo de la Fiesta de la Revolución, pues en numerosos casos se calca conscientemente la fiesta nacional francesa, la celebración del 14 de julio.

Francia constituye una referencia a dos niveles. Para el propio Sivan representa manifiestamente el modelo de una identidad entre «Estado-nación» y «comunidad de memoria» y el modelo de una adecuación entre Estado y nación, que el autor traspone al mundo árabe. El término

de Estado-nación es utilizado habitualmente por numerosos historiadores árabes, con una referencia implícita al modelo francés; por otra parte, los dirigentes políticos árabes se reapropian del modelo político francés de legitimación histórica.

Pero si se examina el problema desde «el otro lado», no desde el punto de vista del Estado, sino desde el punto de vista de aquellos a los que se dirige, debe constatarse que a pesar de su coherencia, o quizá a causa de ella, estas bonitas construcciones caen frecuentemente en vacío. Lo que reforzaría una especificidad del modelo francés, de su carácter no transponible.

Al realizar una investigación en Tunicia -país que Sivan engloba en su estudio- sobre las representaciones del pasado y de la historia colectiva, descubrí en los relatos de la investigación una ausencia total de «religión de la memoria civil»². Esto se destaca claramente si los contrastamos con los tres puntos que acaban de mencionarse. La historia anteislámica, en primer lugar, lejos de reivindicarse como una parte integrante de la historia colectiva, era rechazada con fuerza y percibida como una historia extranjera -pagana o judía- sin continuidad con su propia historia. La colonización, por otra parte, no se percibía como una ruptura, al menos en la memoria local. No se evocaban recuerdos de impacto sobre la llegada de los militares franceses al país, por ejemplo, o de cualquier resistencia local. El traumatismo colonial, que se encuentra efectivamente en los cimientos de la legitimidad de la mayor parte de los regímenes árabes actuales, estaba casi ausente en los relatos. Las conmemoraciones políticas, además, no se acompañaban de ningún júbilo festivo y las grandes fechas del «movimiento nacional» -por referirnos a la expresión consagrada en el Magreb- no eran fechas importantes de la historia local. La interrelación de la memoria regional, o la memoria del terruño, con la historia nacional es muy débil. Estos resultados de la investigación parecen, pues, inscribir esta sociedad y las sociedades vecinas en un arcaísmo más acentuado aún que el que les atribuye Sivan, que las define simplemente por un débil acceso a la escritura y una receptividad de los mensajes visuales, sin deducir una diferencia fundamental con el modelo francés. El modelo tunecino sugiere una forma de memoria que se sitúa en la antítesis de este paradigma.

² «Des prophètes à la nation; la mémoire des temps anti-islamiques au Maghreb», *Cahiers d'Études africaines*, núm. 107-108, 1987, pp. 241-267, o *L'oubli de la cité*, Paris, La Découverte, 1990.

En uno de los polos se situaría una nación «estato-céntrica», según la célebre fórmula de Pierre Nora ³, con la memoria modelada por decenios de manuales escolares y de celebraciones de la historia de Francia, es decir, una memoria fundada sobre el Estado y sobre sus escritos; en el otro polo se situaría una sociedad de transmisión fundamentalmente oral, centrada en la historia local, sociedad comunal que ignora al Estado y cuya memoria no se ampliaría hasta las dimensiones de la comunidad nacional. Sin embargo ¿este último tipo es el de la sociedad tradicional, tal como la concebimos habitualmente, tal como la reflejamos para destacar con más fuerza la diferencia o la modernidad de las sociedades occidentales? Probablemente no, porque concebimos las sociedades «tradicionales» como sociedades de la memoria mientras que son más bien «sociedades del olvido» que cumplen verdaderamente estas condiciones: olvido del Estado y olvido, también, del traumatismo colonial y de la autoctonía anteislámica, por ceñirnos a estos ejemplos.

Debilidades del recuerdo que invalidan, pues, el tópico de la sociedad de transmisión oral como una sociedad naturalmente del recuerdo e invitan a interrogarse sobre la relación que la historiografía de la memoria, la francesa en particular, establece con la cuestión del Estado por una parte, y con el modelo de sociedades exóticas, sin escritura o de tradición oral, por otra.

El primer punto podría ser en realidad una cuestión a la que no se pretende sugerir una respuesta. La historiografía de la memoria nace ampliamente en la economía de la política y sin referencia original al Estado. Más allá de sus raíces francesas, con Bergson y Halbwachs, con Mauss y una constelación de investigadores en Francia, la noción de «memoria colectiva» ha tenido por fundamento la sociología anglosajona, como todos sabemos, y especialmente los trabajos sobre la inmigración, las historias de vida -especialmente la experiencia de *Polish Peasant-*, y los trabajos sobre la cultura obrera en Inglaterra. La historia oral, por tanto, constituyó una contribución a una historia o a una cultura de la comunidad, desvinculadas del Estado, a imagen de los grupos y de los individuos interrogados. Se trataba esencialmente de restituir o, incluso, de recrear la dimensión comunitaria.

Esta «disensión» de la política es fácilmente perceptible en el pensamiento de Halbwachs quien, al definir la memoria colectiva, pone el acento en un movimiento interior del grupo en su relación consigo

³ Ver el texto «La nation-mémoire», en *Les lieux de mémoire. JI, La Nation*. vol. 3, Paris, Gallimard, 1986, pp. 647-658.

mismo y no en su relación a los demás grupos o al Estado. Su problemática es seguramente la del grupo comunitario, en la filiación de Durkheim. Sin embargo, la fuerte influencia de los trabajos de Halbwachs en la historiografía francesa de la memoria no ha impedido que la versión francesa de la «historia oral» adquiriera un tono más político que el de sus colegas anglosajones: los trabajos franceses se definen en su mayor parte por una referencia, implícita o explícita, a una historia central que se confunde esencialmente con la del Estado (memorias de la guerra, del Frente popular...).

El objeto de esta historiografía, en efecto, se ha definido rápidamente como la producción de «contra-historias», según la expresión corriente entonces. La historia oral se convertía en el punto de vista de los que no accedían a la historia dominante; la memoria de los obreros de Creusot, por ejemplo, no tenía sentido más que en relación a una historia de los patronos o de los sindicatos. La intención no era solamente sacar a la luz «memorias plurales», sino dar la palabra a los «excluidos de la historia», a los dominados, en reacción ante una versión dominante y oficial de la historia. Esta pareja dominado-dominante se expresa de hecho frecuentemente en el punto de vista de un grupo social o políticamente vencido por la historia nacional, en el campo de la preservación de su propia historia: la memoria de los obreros agrícolas del Vexin francés (Bozan et Thiesse), de los Descamisados (Joutard), precisamente por su distancia de la tradición histórica de los manuales escolares.

La problemática francesa de la memoria se ha definido rápidamente de manera más estructuralmente política que en otros contextos nacionales, antes que la empresa de *Les lieux de mémoire* acabara de reconciliar el Estado, la política y la memoria. Es, pues, posible, y por otra parte no supone ninguna originalidad, el oponer al modelo francés el de las sociedades de base comunitaria, como los Estados Unidos, y también el Canadá (que ha dado lugar a numerosos trabajos de historia oral), en los que no existe una verdadera dinámica referente al Estado.

Este contexto explica que durante mucho tiempo no se hayan estudiado más que grupos que se consideraban excluidos del poder, por principio, excluidos de la palabra. Las investigaciones de los años 1960-1970 se han focalizado de manera casi exclusiva sobre grupos dominados, explotados o maltratados de alguna manera, dispersos por la emigración o por la guerra... El postulado de base era que estos hombres y mujeres debían necesariamente acordarse, un poco como

si el haber tenido «un peso sobre el corazón» implicara que tuvieran también una memoria «llena». Se les atribuía una memoria rica y espontánea, como si hubieran debido y podido hacerse los historiógrafos de su propia historia, en el marco de una historia de transmisión estrictamente oral. A través de la paradoja de los «archivos orales», la palabra oral se hizo totalmente equivalente a la escrita.

Se impuso, de esta forma, el modelo de sociedades de tradición oral, como lo atestigua especialmente el éxito del libro del africanista Jan Vansina, *De la tradition orale*, aparecido en 1961. También se trataba de un libro sobre los dominados, los colonizados, las víctimas de la colonización y desposeídos de su propia historia. La obra de Vansina elevaba la fuente oral al estatuto de la fuente escrita y, de forma general, esta promoción de la fuente oral se encontraba en la noción de «literatura oral», tan paradójica como el archivo oral.

Así ha venido a instaurarse una confusión entre tradición oral y memoria colectiva, con la certeza de que las sociedades exóticas eran necesariamente sociedades de memoria. Los trabajos de Jack Goody, especialmente, han venido a cuestionar la idea de una equivalencia entre oral y escrito, pero sin quebrar el postulado de la transmisión de la memoria plena. En efecto, Goody discutía la utilización de la tradición denominada «oral», su funcionamiento, pero no el principio de la transmisión. Su idea del «ajuste homeostático» de la memoria a las condiciones del presente -explícitamente inspirado en Halbwachs en sus primeros trabajos sobre la escritura- pone el acento en una memoria fluida, lábil pero plena, que se adapta a los intereses del grupo y que no le perjudica. La fórmula de las «cartas orales» se impone con este sentido.

La definición de la memoria como visión histórica de un grupo y como empresa de legitimación para el presente se ha construido, pues, en referencia a la tradición oral, pero sobre la base de un claro contrasentido.

Mientras que en Francia hacer una investigación de memoria colectiva consistía en hacer surgir una palabra contra la historia dominante, en el contexto africanista -que es el dominio de referencia para el conjunto de este campo de investigación- la tradición oral se inscribe claramente del lado del poder. Las tradiciones cantadas por los *griots*, las epopeyas, las genealogías son historia dominante; parten del centro y están vinculadas al poder. Henri Moniot, por ejemplo, trataría más sabiamente este problema, pero los antropólogos, como Emmanuel

Terray, que han comenzado por estudiar sociedades segmentarias, sin Estado, han constatado la ausencia de tradición, la ausencia de memoria genealógica, especialmente de los linajes. Michel Izard, Claude-Hélène Perrot, Emmanuel Terray detectan la tradición oral en las sociedades con Estado: la memoria comienza con el Estado. El propio Jan Vansina, en un artículo publicado en 1986, es decir, veinte años después de su libro sobre la tradición oral, ha admitido que estas tradiciones históricas «recuerdan más a un libro que a los materiales de base que utiliza el historiador»⁴. Estas tradiciones desempeñan en realidad el mismo papel que los manuales escolares en Francia, aunque en Francia han servido de modelo para la constitución de «memorias plurales».

Historiadores como Mamadou Diawara muestran hoy la diversidad de estas tradiciones, reinterpretadas según los grupos, y la ausencia de una tradición, comunitaria y única; además, sigue vigente el hecho de que se elaboran en los círculos del poder, provienen del centro⁵.

Una segunda ilusión desaparece también: la de una memoria llena, la de una memoria que serviría necesariamente a los intereses del grupo y que sería siempre legitimante. A medida que se multiplican los estudios se comprueba, en efecto, la naturaleza lagunara del recuerdo. Sin embargo, la focalización, bien sobre situaciones de crisis y de ruptura -emigrados, víctimas del fascismo (A. Sportiello, L. Passerini), supervivientes de los campos de concentración...- , o sobre situaciones extremas de la historia individual y colectiva era tal, que naturalmente se han privilegiado en un primer momento las interpretaciones traumáticas del olvido. Los hombres y las mujeres que se estudiaban eran doblemente víctimas, pues el olvido, al redoblar la pérdida, prolongaba el traumatismo o la desposesión propia.

En adelante, correspondía al historiador, según la idea formulada especialmente por N. Lapierre y L. Valensi, proteger al grupo contra su propio olvido y asumir su deber de memoria⁶. De la memoria como fuente, en su condición de «archivo» para el historiador, se ha pasado mediante una inversión a la idea del historiador garante de la memoria, que lucha contra el olvido. Esta inversión de la problemática de la memoria, transformada en una problemática del olvido, ha venido a

⁴ I. VANSINA, «Afterthoughts on the historiography of oral tradition», en B. JEWSEWICKI y O. NEWBURY (eds.), *African historiographies*, Londres, 1986, pp. 105-110.

⁵ M. DIAWARA, *La graine de la parole*, Stuttgart, 1990.

⁶ N. LAPIERRE, *Le silence de la mémoire*, Paris, 1991. L. VALENSI, *Fables de la mémoire*, Paris, 1992.

acentuarse con el desarrollo del «negacionismo». El carácter político de estas cuestiones se ha amplificado aún más cuando un olvido «paciente» ha sido sustituido por un olvido «agente» y por «políticas del olvido»), en la conciencia de una necesaria intervención de los historiadores e incluso del Estado sobre la memoria colectiva 7.

De esta forma se ha roto con el modelo de la transmisión oral y de las sociedades de tradición oral. La historización de nuestra percepción de la memoria es creciente y 1. Valensi demuestra en la conclusión de su libro, *Fables de la mémoire*, que en realidad hemos roto con el modelo de Halbwachs al oponer la memoria y la historia.

No obstante, hay un punto sobre el que se mantiene esta concepción orgánica de la memoria: la idea de que el traumatismo histórico es el responsable del olvido, la idea de que el olvido es necesariamente una desposesión de la palabra o una forma de trauma.

Volvamos al problema de la transmisión oral, puesto que el modelo de la sociedad que recuerda era la sociedad de tradición oral. La mayor parte de las sociedades comprendidas en esta categoría conocen, como lo ha mostrado especialmente J. Goody, una coexistencia entre oral y escrito, reservado este último a un pequeño número de personas cultas (o semicultas). El principio de la coexistencia pacífica de estas dos formas de transmisión es tan comúnmente admitido que M. Détéienne, por ejemplo, en la introducción de una obra colectiva sobre *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, supone que la apertura de una escuela coránica en un pueblo africano no cambia en nada la corriente de la transmisión oral⁸. En este contexto, el propio Goody minimiza de hecho el impacto de la escritura, en la medida en la que ésta sólo es conocida por una pequeña parte de la población.

Sin embargo, tanto los analfabetos como los hombres y las mujeres, más numerosas aún, que no tienen ningún acceso a la escritura, pueden hacer uso y referirse a ella. No sólo porque su memoria se manifiesta modelada por la escritura, sino porque en algunos casos pueden invocarla en perjuicio de una mítica tradición oral.

La misma experiencia del trabajo sobre la memoria colectiva en Tunicia me ha permitido constatar que, en el relato de su historia, los interlocutores de la investigación hacían constante referencia a los libros. Aunque no les hubieran leído y fueran incapaces de leerlos, no por ello desconocían su existencia cuando no imaginaban pura y

«Politiques de l'oubli», *Le Centre hllmain*, núm. 18, automne 1988.

⁸ M. DÉTIENNE (ed.), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille, 1988.

simplemente esta referencia. La tradición oral se remitía a un escrito, real o imaginario, pero considerado más auténtico y más verdadero. La escritura descargaba así del recuerdo y de un hipotético deber de memoria.

Pues lo que aquí está en juego no es el mecanismo de fijación del recuerdo, que sería más eficiente por escrito, sino el mismo estatuto de la escritura, su poder de verdad. Esta preeminencia está particularmente marcada en una sociedad musulmana que, a través del Corán, atribuye a la escritura, y a la escritura árabe en particular, un carácter sagrado. El estatuto social del alfabetizado, que le confiere la autoridad de la transmisión, justifica -entra aquí en juego a modo de transmisión histórica- una especie de dimisión colectiva en beneficio de los escritores o de sus obras, de la escritura en todo caso. El olvido es en este caso de carácter estructural, se justifica por la existencia de una historia escrita -exactamente como si sólo los historiadores o los archiveros fueran los detentadores, o los detentadores autorizados, de la memoria-

En segundo lugar es un olvido «funcional», que se ha estudiado fundamentalmente en las sociedades sin Estado. Los africanistas califican así este tipo de olvido porque permite la manipulación de las alianzas, por ejemplo, en el caso de la memoria genealógica: cuanto más débil es ésta mayores son las posibilidades de «juego» (D. Jonkers, por ejemplo).

En el caso de las sociedades con Estado, para volver al caso del Magreb y especialmente al de Tunicia, donde la presencia del Estado es antigua y está afirmada, el «olvido» del poder central, cuando emana de un discurso sobre la historia, no tiene nada de «clastrien», no expresa un rechazo instintivo y orgánico del Estado («la Sociedad contra el Estado»). No traduce de manera especial un arcaísmo político, de una nación o de un Estado inacabado, demasiado débilmente arraigados en la sociedad. En el contexto regional en el que he realizado el estudio, el olvido de la invasión de las tropas francesas, por ejemplo, o la ausencia de una evocación espontánea de los acontecimientos de la lucha por la liberación nacional, podrían interpretarse de múltiples formas.

Podría suponerse, en primer lugar, que la llegada de los franceses no se había vivido como un traumatismo, pero entonces habría que deducir de ello que el discurso nacionalista oficial no encontraría eco. Además los archivos franceses, «coloniales», evocan acciones de resistencia que hubieran podido proporcionar al menos algunos puntos de

cristalización de una memoria de la resistencia. Esta ausencia admitiría otra explicación. Podría significar el rechazo de todo apoyo prestado al régimen que había confiscado el poder después de la independencia. Evocar la colonización, en efecto, sería confirmar también la legitimidad de los que se atribuían la victoria. El silencio puede, pues, expresar una forma de contestación o de protesta; el «olvido» en este contexto es más rico que la «tradicición».

El silencio sobre estos acontecimientos, en fin, puede también derivar de un empeño colectivo en la adhesión comunitaria. Narrar el Protectorado francés es impensable sin la evocación, o al menos sin la reminiscencia, de los hechos de «colaboración» con la administración francesa. Esta memoria supone el recuerdo de divisiones en el seno de la ciudad: N. Loraux muestra bien que la ciudad no existía solamente como una comunidad de memoria, sino también mediante el olvido compartido⁹. Puede comprenderse así que es el olvido el que protege al grupo y no la memoria.

Estas opciones no significan, por otra parte, que no existe ningún lenguaje común entre la sociedad local y el Estado. El ejemplo de lo que se dice en Tunicia de los judíos mostraría la complejidad de esta relación entre el Estado y la memoria local. En efecto, cuando se investiga entre los musulmanes sobre los judíos de Tunicia se recogen sistemáticamente tres tipos de discursos: el de la alteridad, por el que los judíos incestuosos, por ejemplo, encarnan el reverso de toda norma; el recuerdo, a la inversa, de una cohabitación pacífica e incluso de relaciones familiares, recuerdo teñido de una cierta nostalgia y de reminiscencias cinestésicas (la cocina judía, la música judía...); y, en último término, un antisionismo absoluto y sin concesiones.

Dos discursos alternan respecto al Estado. El primero recuerda la ciudadanía de los judíos de Tunicia –en consonancia con el tema de la nación-territorio representada en los sellos de correos– y defiende esta ciudadanía en el marco nacional. El segundo de estos discursos es el antisionismo oficial.

En el ejemplo de esta cuestión del lugar de los judíos en la sociedad y en la nación, se percibe que la memoria local y el discurso oficial están bien en paralelo, bien en discordancia, según los contextos polí-

⁹ Ver especialmente N. LOHAIX, «Le Temps de la Réflexion», en *L'oubli dans la cité, op. cit.*, 1981.

ticos. Deben admitirse por ello formas de latencia y de labilidad de la memoria ¹⁰.

Volviendo al problema de la especificidad francesa, que opondría una sociedad conocedora de una tradición centralizada de la escritura de la historia, una historia fundada en el Estado, a sociedades en las que la transmisión es ampliamente oral y en las que el Estado es reciente, la comunidad local todavía sólida y el Estado frágil, es preciso reconocer que la distancia entre estos dos modelos es menor de la que hubiera podido pensarse, aún cuando una especificidad francesa sea incontestable.

Si en la historiografía francesa de la memoria nos alejamos de las sociedades «tradicionales», que a su vez se acercan al modelo «francés», en el Magreb, el Estado no está en el centro de la memoria, sino en el centro del olvido. Aunque no deja de estar en el centro. Se circunvala la historia, se pasa bajo el silencio, o bien es objeto de una transmisión puramente privada, familiar y sin debates en la plaza pública. Pero este repliegue no es la expresión de una tradición: es moderno. Este silencio remite a una forma de reserva, quizá de latencia, que nos hace sentir toda la insuficiencia o la impropiedad del término «olvido», su debilidad conceptual. Presupone demasiado rápidamente la pérdida, o la ausencia, allí donde también puede concebirse la espera.

(Traducción: Josefina Cuesta)

¹⁰ J. DAKHLIA, «L'histoire est dans l'attente», *Cahiers d'Études africaines*, 119, XXX-3, 1990, pp. 251-278.