

Sobre el peso y la elección del pasado
Una lectura crítica de El síndrome de Vichy*

Marie-Claire Lavabre

Traducción: MargaritaMerbilhaá

Para cumplir con las pautas de este seminario, no voy a exponer aquí mi propia concepción sobre la memoria –y en particular, sobre la memoria colectiva- sino a discutir la perspectiva de Henry Rousso, tal como la descubrí al leer *El síndrome de Vichy*, y tal como fue explicitada, precisada y quizá repensada en parte, en el texto que precede.

Pese a la inflación de los términos –memoria, memoria colectiva, tradición- y pese a las pseudo-convivencias que suscita su poder de evocación, los objetos y las preguntas planteados a la realidad social resultan a menudo demasiado diversos como para que sea posible su contrastación. Pero no es aquí el caso, si tratamos de situar el objeto del debate desde un ángulo distinto al de Henry Rousso, pues no es tanto la ambición de escribir la historia de la memoria colectiva la que resulta problemática, a mi entender, sino la definición misma de “memoria colectiva”. (1)

En efecto, la discusión que aquí propongo no escapa a la polisemia de los términos que usamos. Al leer *El síndrome de Vichy*, y luego el texto que antecede y precisa el marco conceptual de esa investigación, me resulta difícil no relacionar lo que allí está escrito o dicho, con mis propias definiciones sobre la memoria colectiva –tales como las fui “armando” a partir de una investigación empírica particular y de lecturas que sí son comunes a nuestros trabajos: Pierre Nora, por supuesto, Maurice Halbwachs como punto de partida y, en mi caso, Roger Bastide. (2) Una disputa en torno a definiciones sacadas de su contexto resulta estéril. Lo mismo sucedería con la posible discusión en torno a la lectura correcta de Maurice Halbwachs, (3) dada la complejidad, las contradicciones y evoluciones que tuvo este autor. ¿Acaso deberíamos aceptar entonces un diálogo de sordos, basado en el uso común de una noción que, desde Halbwachs, se ha fosilizado? No lo creo. Mi crítica se centrará en aquello que creí percibir en las contradicciones, connotaciones, puntos ciegos de las definiciones desarrolladas por Henri Rousso, explícitamente o no.

Memoria y acontecimiento

Rousso justifica su objeto –el recuerdo de Vichy- subrayando que el historiador no puede aspirar a comprender un acontecimiento sin estudiar las diversas representaciones de dicho acontecimiento tanto en la historiografía como en la sociedad en general: la “historia de la memoria colectiva” del acontecimiento constituiría, en tanto tal, un nuevo objeto y a la vez, permitiría poner en evidencia los presupuestos y desafíos de cualquier mirada respecto del pasado, social, política o historiográfica.

Las evoluciones recientes de la historiografía –en particular, de aquello que Pierre Nora denomina el “pasaje de una historia totémica a una historia crítica” (4)- vuelven evidente dicho presupuesto. Sin embargo, esa evidencia es producto, a mi juicio, de un malentendido, o incluso de una ilusión retrospectiva respecto del tema del *Síndrome*. En efecto, es necesario elegir su terreno, es decir, distinguir entre niveles de análisis: hacer la historia de la memoria basándose en la oposición clara entre la historia y la memoria; o construir como objeto el estudio de las representaciones del pasado y de su propia racionalidad, anclada en el presente, abandonando entonces –al menos provisoriamente- la preocupación por la “realidad” del pasado, para detenerse en la “verdad” que le asigna el presente.

Henri Rousso oscila entre estas dos perspectivas. Es más, reivindica la segunda –al subrayar, desde las primeras páginas de *El síndrome de Vichy*, que los historiadores son vectores de memoria entre otros tantos y al señalar en su intervención de hoy que el “acontecimiento” tomado desde el ángulo de la memoria, pierde su carácter “positivista”-. Pero al mismo, despliega la primera perspectiva, en tanto el desarrollo del libro se sostiene plenamente en base a la oposición entre la memoria y la historia. Dicha perspectiva se preocupa por medir la distancia entre las representaciones del pasado y la realidad, la “verdad histórica”.

En su definición de la memoria como “presente del pasado”, San Agustín escribía: “La impresión que las cosas causan en ti al pasar, permanece en ti después de su paso, y a ésta mido yo cuando está presente, y no aquellas cosas que han pasado para producirla” (5). La fórmula de San Agustín tiene la ventaja de ser nítida pues capta el atributo comprensivo de la memoria en tanto “presente del pasado” y marca que el pasado –tal como ocurrió-, antes de la memoria, escapa a la memoria.

Ahora bien, la reflexión de Henry Rousso, ya desde las primeras páginas de su libro, adopta aquella concepción de la memoria que hace hincapié en el presente mirando hacia atrás. Así, afirma la “necesidad de volver a la fuente para encontrar aquello que, en el *acontecimiento en sí*, era susceptible de durar y resurgir una vez pasada la crisis” (Rousso, 1990: 13). (6) También escribe que “Si el recuerdo de los años 40-44 resultó tan persistente y conflictivo es, por supuesto, porque la tragedia fue ante todo de una gravedad excepcional, casi única en la historia de Francia” (Rousso, 1990: 13).

“Ser, es ser percibido” decía también Berkeley. La pregunta, en la lógica de un estudio de la memoria como el que reivindica Rousso, sería la siguiente: ¿El acontecimiento histórico, tal como lo define el autor, al aislarlo y darle una singularidad que pesa –en el sentido de peso de la historia, de peso del pasado- puede acaso ser pensado o identificado no ya fuera de las representaciones del acontecimiento sino fuera de las representaciones que lo constituyen como acontecimiento? ¿Cuáles son los criterios que permiten constituir dicho objeto –un acontecimiento- como *recuerdo necesario* cuando el silencio –mencionado como “lo reprimido”- predomina, en tanto fragmento del pasado susceptible de ocupar un lugar, explícita o implícitamente, en la memoria de un pueblo o un grupo? ¿Qué es lo que permite distinguir entre el peso del pasado al que remite la noción de “acontecimiento fundador”, tal como la usa

también Rousso (p. 9), y la elección del pasado tal como se efectúa en “los usos políticos del pasado”, en la *instrumentalización* del pasado? Por un lado, estamos ante una lógica de la arqueología –donde se pone el acento en los efectos del pasado sobre el presente y por el otro, ante una lógica de la teleología –en la que el futuro y el presente le dan un rostro y un sentido al pasado-. (7)

También a propósito del acontecimiento, Rousso señala que la “memoria colectiva” no tiene sólo sus raíces en las invariantes sino a la vez en los acontecimientos particulares, guerras, crisis, revoluciones. El autor encuentra en esos acontecimientos particulares, esas crisis, en particular las políticas, el punto en que se tocan los fundamentos futuros, ocultos o visibles dentro de una sociedad dada, como la de posguerra: “puede aceptarse fácilmente la idea según la cual la Segunda Guerra mundial dio nacimiento, en gran medida, a nuestro mundo actual, a nuestro tiempo presente” (Rousso, 1990: 18). Esto puede afirmarse a condición de que se tomen en cuenta las implicancias –en términos de memoria- que tienen las metáforas de la “fuente” y del “nacimiento”. Además, Rousso otorga un estatuto de origen a dichos acontecimientos. Y ese origen se articula con la noción de generación pensada en base al modelo de la traza, la marca o huella, de la consecuencia del acontecimiento, y no se la identifica por su capacidad retrospectiva de reconocerse en el acontecimiento, de construir una memoria del acontecimiento. (8)

Surge nuevamente la pregunta en torno a aquello que el análisis va a privilegiar, entre el *peso del pasado*, y la *elección del pasado*, la permanencia o la repetición del pasado y la reconstrucción del pasado. Dicho de otro modo, ¿Estamos ante un origen o ante una proyección del origen, proyección en el origen de lo que querríamos ver legitimado en el presente, asignación de un punto de partida para una tradición política que sería pura reconstrucción destinada a justificar el análisis que se procura volver presente?

“Traumatismo”, “síndrome”, “síntomas”: sin entrar en la discusión –posible- en torno a la elección de estos términos tomados del psicoanálisis, el síntoma sólo es memoria porque se trata de una repetición, una huella y, de alguna manera, peso del pasado. La metáfora psicoanalítica que organiza la investigación de *El síndrome de Vichy*, subraya en todo momento el peso objetivo del pasado, cuando el psicoanálisis propone también un modelo de funcionamiento de la memoria en tanto reconstrucción permanente, traducción del pasado y olvido “a falta de traducción”. (9) El “resistencialismo” que Rousso analiza detenidamente, en cambio, se conjuga en presente, en la sucesión de los presentes desde 1945 (cf. p. 32): “Su objetivo no explicitado consistía en interpretar el pasado en función de las urgencias del presente” o también: “Entre 1944 y 1946, las celebraciones de la Liberación o de la victoria no fueron muchas, lo que comprueba la incapacidad de reconstruir una memoria nacional unitaria”.

Resulta bastante fácil, formalmente, afirmar que peso y elección del pasado coexisten, en particular en el caso que nos ocupa, cuyo carácter extraordinario, sorprendente y decisivo nadie podrá cuestionar razonablemente. Sin embargo, es necesario distinguirlos a los fines del análisis. Esto es así porque, si bien en los dos casos puede hablarse de memoria en el sentido

de “presente del pasado”, no están implicados los mismos mecanismos en el uno y en el otro. Si llevamos más lejos nuestra pregunta, cabe incluso preguntarnos si no hay allí dos modelos de memoria, denominada “colectiva” por comodidad, del mismo modo que coexisten sin llegar a confluir, diversos modelos de memoria individual, un modelo “guardamuebles”: guardamos “huellas”, en particular, de los traumas y la memoria se define por procesos de retención y restitución /modelo “clínico; es el recuerdo en sí y no el pasado en tanto tal el que resulta traumático, y el acto de memoria encuentra su sentido en el contexto del momento en que es enunciado. (10)

En síntesis, esta primera serie de preguntas gira en torno al hecho de que el enfoque de Rousso se basa en elecciones y definiciones parciales que, al no ser explicitadas como tales, llevan a confusiones entre distintos fenómenos de “memoria” descriptos. Estas preguntas que subrayan el uso de una oposición simple entre historia y memoria, y una definición de la memoria que privilegia visiblemente la huella del acontecimiento, contienen, indirectamente las interrogaciones que expondré más abajo en torno a la “memoria colectiva”. Pues no alcanza, a mi juicio, con identificar qué es la memoria respecto de la historia –según un registro que depende, al fin y al cabo, de criterios de conocimiento sobre el pasado-, para definir, *ipso facto*, la “memoria colectiva”, sus contornos y contenidos.

Definición de la memoria colectiva

“Como sucede en parte con el inconsciente en la teoría freudiana, la memoria llamada colectiva existe ante todo en sus manifestaciones, en aquello mediante lo cual ésta se deja ver, explícita o implícitamente. De este modo, el síndrome de Vichy es el conjunto heterogéneo de los síntomas, manifestaciones, especialmente en la vida política, social y cultural, que revelan la existencia del trauma generado por la ocupación; en particular, aquel trauma vinculado a las divisiones internas, que permaneció y en algunos casos se desarrolló después de finalizados los acontecimientos” (p. 18).

¿Es posible presuponer de tal modo la existencia de la memoria colectiva sobre un acontecimiento, a no ser que no se piense y, por lo tanto, que se considere que la memoria está tanto más presente cuanto más intenso haya sido el pasado, tanto más viva cuanto más agudo haya sido el “trauma”? Esta primera cuestión se vincula con lo anterior y plantea la discusión acerca de cómo definir la “memoria colectiva”.

A mi entender, surge aquí un primer problema: el de la analogía que da sustento a esa definición. Cuando se afirma que el inconsciente individual existe porque se pueden detectar sus manifestaciones individuales, éstas se consideran, en tanto tales, incontroladas: los actos fallidos, los lapsus, los materiales codificados producidos por los sueños, cuya significación no resulta evidente ni transparente. Las manifestaciones de la memoria “llamada colectiva” que aquí se analizan, no son de la misma índole: las conmemoraciones, por ejemplo, son manifestaciones voluntarias, organizadas por grupos, por individuos que son portadores de la representación del pasado propia de un grupo.

Los comentarios contradictorios referidos a las conmemoraciones son incluso un indicio de esa recurrente dificultad para distinguir una huella de una instrumentalización del pasado: en algunos casos, la conmemoración expresa una memoria colectiva que la antecede claramente. Pero, hay otros casos en los que, a la inversa, la conmemoración se describe como “organizadora” de la memoria colectiva, que responde a una voluntad presente de interpretar el pasado.

A esto se suma el hecho de que, en el campo psicoanalítico, existe una coherencia entre el inconsciente del individuo y la manifestación individual del inconsciente. Pero cuando nos trasladamos a la dimensión colectiva, hablese de inconsciente colectivo o de memoria – aunque dicho corrimiento de sentido no resulte fortuito-, surge necesariamente el problema de cómo definir lo colectivo. Para Rousso, se tratará de una manifestación colectiva porque es compartida –como en el caso de la conmemoración- o porque organiza, impone o propone a través de medios colectivos –los medios de comunicación- una determinada representación del pasado. Ahora bien, ¿cuál es la “memoria” que se supone que manifiestan estas manifestaciones “colectivas” o con pretensión colectiva? Rousso la presenta como “nacional”, poniendo de antemano el énfasis en la unidad de la nación, reificada, que piensa y recuerda; grupal, “organizada” por un grupo, lo que implica afirmar la trascendencia del grupo cuyas representaciones –colectivas por definición- son necesariamente impuestas a los individuos; “difusa”, es decir portada por confluencias, difícilmente identificadas, de individuos; o incluso individual–lo que es casi una paradoja-, como en el ejemplo de Georges Pompidou que se mostró “incapaz de controlar su inconsciente” (Rousso, 1990: 138).

La constante oscilación de los términos “memoria” (Rousso, 1990: 10), “memoria dominante” (12), “memoria colectiva” (30), “memoria llamada colectiva” (p. 20), “memoria común sino colectiva” (21), “memoria oficial” (21), es reveladora de una dificultad de considerar que “la memoria colectiva es una realidad empírica”, reductible al “conjunto de las manifestaciones que revelan la presencia del pasado”. En efecto, si bien Rousso sostiene que el “presente del pasado” puede ser tanto *peso* como *elección*, las manifestaciones del pasado, tales como las selecciona en su investigación, parecen responder ante todo a la “elección”, a la instrumentalización del pasado; pero a su vez, en *El síndrome de Vichy*, las definiciones y metáforas hacen hincapié en el pasado como fuente del presente. Es esta confusión la que lo lleva a presuponer la existencia de la memoria colectiva. En efecto, cuando se invierte el enfoque, al convertir el presente en fuente del pasado, es lícito hablar de una voluntad de organizar la memoria, o incluso de una memoria oficial, pero nada permite sostener *a priori* la existencia de una memoria colectiva, compartida.

Ahora bien, como probablemente los lectores hayan advertido, yo comparto la intuición inicial: las “manifestaciones” analizadas por Henry Rousso manifiestan efectivamente algo que es del orden de la memoria. Pero ¿cómo definirlo, y de qué memoria se trata? ¿Es posible hablar de “memoria colectiva” sin realizar una indagación sociológica? El problema radica en designar con el término general de manifestación de la memoria colectiva, realidades de diversa índole, sin preguntarse acerca de las diversas modalidades de la relación de lo

individual con lo colectivo que éstas suponen: las conmemoraciones que entremezclan lo implícito con lo explícito (al respecto, ¿esto equivale a consciente/inconsciente?); el cine, práctica que no deja de ser individual aunque se trate de una representación en algunos casos ya compartida, que aspira a serlo o que llegará a serlo; el ordenamiento jurídico del pasado, cuyos efectos sobre las representaciones colectivas aún deben estudiarse; las investigaciones de historiadores y especialistas –que Maurice Halbwachs toma precisamente como ejemplo en varias oportunidades para indicar que aquel presente del pasado tiene muy poco que ver con la “memoria colectiva” tal como él la define, es decir como memoria de un grupo vivo, compartida, portada por individuos para los cuales tal o cual aspecto del pasado encierra un sentido, una enseñanza, una noción presente.

La referencia de Rousso al debate entre Marc Bloch y Maurice Halbwachs resulta, a mi entender, muy significativa. Al abordar la crítica de Bloch, sólo se detiene en el argumento más “historiográfico”, que consiste en discutir el desprecio de Halbwachs por la “verdad histórica”, por la realidad del pasado, y su escaso interés por “las cosas que han pasado”. Esto se debe a que Halbwachs deja de lado la perspectiva usual entre los historiadores, para detenerse en aquello que los grupos vivos hacen con el pasado. Pero, en cambio, hay dos objeciones de Marc Bloch, historiador de las mentalidades, que Halbwachs tomará en cuenta, y que no están vinculadas a la oposición entre historia y memoria sino a la concepción misma acerca de la memoria. Al destacar los efectos provenientes del vocabulario durkheimiano, vocabulario caracterizado por el uso de términos tomados de la psicología individual, a los que se agrega el epíteto de “colectivo”, Bloch cuestiona a Halbwachs el carácter heurístico y el antropomorfismo de sus fórmulas. Lo invita a reflexionar sobre los mecanismos concretos que posibilitan la memoria colectiva y a repensar la relación de los individuos con el grupo, para concluir: “Somos libres de emplear el término de ‘memoria colectiva’, pero no debemos olvidar que al menos una parte de los fenómenos a los que nos referimos con él, son simplemente hechos de comunicación entre individuos”. En el fondo, Bloch se adelanta a las críticas y a las prolongaciones de Halbwachs que formulará Roger Bastide. En efecto, éste último destaca en Halbwachs “un progreso respecto de Durkheim”, señalando que logra pasar, según los términos de Gurvitch, de la trascendencia a la inmanencia. Sin embargo, Bastide aclara de inmediato que Halbwachs no ha logrado despegarse del todo del durkheimismo, “es decir de la idea de una consciencia colectiva externa y por encima de los individuos”, según la cual la memoria individual “no sería más que el mero reflejo de la memoria colectiva”.

La paradoja que observo en la actualidad es que los historiadores se muestran más durkheimianos que los sociólogos, al hacer hincapié en, por un lado, las funciones sociales de la memoria, mientras que por otro lado, sencillamente aceptan que la memoria oficial de un grupo equivale a su memoria colectiva, expresa la memoria colectiva. Pero además, aunque quizá se trate de otra discusión, creo que esa misma concepción antropomórfica, heurística, de la memoria, lleva a una constante confusión, mediante sucesivos corrimientos de sentido, entre “memoria colectiva” y “memoria nacional”: desde este punto de vista, los enfoques de *El síndrome de Vichy* y de Pierre Nora tienen más coincidencias que las diferencias sostenidas

por Rousso. Más aún, la atención dada por Nora a las invariantes –Nación, República, Estado– revela en cierto punto algo que es del orden de una memoria colectiva nacional y en ciertos aspectos abarcadora; Rousso, por su parte, privilegia el acontecimiento y más especialmente la crisis y la fractura que se presentan como lugares de enfrentamiento en los que se expresan memorias colectivas radicalmente heterogéneas; lugares en los que ninguna memoria, aunque dominante o con pretensión hegemónica, llega a ser “nacional” o “colectiva” por que sea nacional, lo que –de nuevo– no excluye el riesgo de admitir que la Nación, única y no múltiple, que piensa y recuerda, sea portadora de la huella necesaria del pasado.

Estas cuestiones de definición y estas distinciones analíticas no tendrían mucho sentido si no fuera porque plantean verdaderos problemas cuando se trata de describir la realidad de los fenómenos de memoria: ¿cómo se organiza la relación entre memorias oficiales, colectivas, individuales? ¿Cómo se pasa de la memoria viva de un grupo que recuerda un pasado vivido, transmitido, incluso conmemorado, a la memoria muerta de una conmemoración que se ha vaciado de sentido, de una historia que ya ni el presente ni los afectos pueden aclarar? ¿Cómo se realiza el “trabajo de la memoria” y la acumulación de lo vivido y lo transmitido, de la huella y la reconstrucción, lo escrito y lo oral, lo ya conocido, en la familia o en el barrio, y lo aprendido en la escuela, en los libros, la televisión o el cine?

Las “manifestaciones” analizadas pueden estar efectivamente ligadas a la memoria y acaso también, en algunos casos, a tal o cual memoria colectiva, pero para afirmarlo, es necesario que se las ubique en el cruce entre las memorias institucionales, oficiales, históricas, y la memoria viva de los individuos y grupos en los que se insertan. Excepto por facilismo o en un uso metafórico, no es posible llamar colectiva a una memoria sin tener en cuenta la identidad presente de una comunidad viva que le da un rostro y un sentido al pasado. Esta memoria, además, sólo puede definirse por su oposición a la historia científica, pese a los juramentos que reniegan del positivismo historiográfico.

En este sentido, y para concluir, quisiera agregar que estoy absolutamente de acuerdo con la noción de vector de memoria introducida por Rousso, dentro de los límites que acabo de señalar. Los vectores organizan la representación del pasado, pero la voluntad de memoria que se expresa y que así expresan el Estado, los partidos –aunque cabría preguntarse quiénes, dentro de un partido, o qué generación de tal partido, qué enunciador autorizado, en nombre de qué legitimidad, etc.?– no significa memoria. Rousso también lo afirma al observar en distintas partes de su libro, que ese tipo de “manifestación” puede o no encontrar una sensibilidad, o puede o no organizar las reacciones en cadena y explicitaciones nuevas acerca del pasado. Finalmente, quisiera agregar que en el texto precedente, Rousso se aleja de su libro y se defiende de esta objeción al cuestionar que los “testimonios” puedan tener el valor de fuentes para abordar su tema de análisis. Esto resulta legítimo ya que se puede, como él mismo ha mostrado en su trabajo, analizar productivamente un corpus de huellas escritas o de prácticas sociales codificadas, a condición de evitar un ir y venir a ciegas, o deslizamientos entre lo individual y lo colectivo y también si se recurre al término de “usos del pasado”, que tiene menos connotaciones. O también a condición de explicitar que se denomina memoria al uso e

instrumentalización del pasado. Por último, creo que el término de testimonio quizá no sea el más adecuado para responder a la objeción que planteo, dado que sigue estando ligado a una lógica historiográfica y a una concepción de la memoria según la cual el recuerdo existe porque el pasado ha sido vivido.

De este modo, el punto de esta discusión no radica ni en la intención historiográfica de escribir la historia de la memoria, ni tampoco en la elección de los objetos y fuentes que realiza Rousso, sino simplemente en un problema de falsas apariencias, en el que se confunden peso y elección de la historia, tradición y memoria, el todo con la parte. Esto lleva a que el estudio de algunas de las formas que adopta el “presente del pasado”, basado en la distinción entre historia y memoria, entre lo verdadero y el “error” o incluso en la falla (la falsificación histórica), intente develar representaciones y memorias colectivas sin buscar o indicar los medios destinados a captar la racionalidad de las luces y sombras que sobre el pasado portan las sociedades, los grupos y los individuos que las componen.

NOTAS

*Instituto de Historia del Tiempo Presente. Este trabajo y el de Marie Claire Lavabre forman parte del capítulo 9 (“Los usos políticos del pasado: Historia y memoria”) de *Histoire politique et sciences sociales* editado por Denis Pescanski, Michael Pollak y Henry Rousso. Paris, Ed. Complexe, 1991. (Nota de la traductora).

1 Pierre Nora argumenta de un modo convincente a favor de una memoria, fundada en la distinción entre memoria e historia, en su presentación de los “Lugares de memoria”. Cf. *Les lieux de mémoire*, tome 1: *La République*, Paris, Gallimard, 1984. Ver también los artículos « Mémoire/Histoire » escritos respectivamente por P. Nora e Y. Afanassief en *Dictionnaire de la glasnost*, Paris, Payot, 1989.

2 Ver en particular Roger Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, Paris, PUF, 1960.

3 Con respecto a las dificultades y aporías de Maurice Halbwachs sobre la memoria colectiva, ver: Gérard Namer, *Mémoire et société*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1987. Y para el contexto intelectual y los debates contemporáneos a la obra de Maurice Halbwachs: John E. Craig, “Halbwachs à Strasbourg”, *Revue française de sociologie*, XX, 1-1979.

4 Pierre Nora, op. cit., p. XXV.

5 Citado por Paul Ricoeur, *Temps et récit*, tome 1, Paris, Seuil, 1983, p. 37.

6 Ver Henry Rousso, *El síndrome de Vichy de 1944 hasta hoy*, Paris, Seuil, 1990. [Nota de la trad.: en todos los casos, las páginas remiten a la edición francesa de los libros citados].

7 Ver: Paul Ricoeur, “Dialectique: archéologie et téléologie », en *De l'interprétation, essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.

8 Ver Annie Kriegel, “Le concept politique de génération : apogée et déclin », *Commentaire*, 7, 1970. Ver también : Marie-Claire Lavabre, « Génération et mémoire », en *Génération et politique*, Congreso de la Asociación francesa de Ciencia política, octubre 1981, mimeo.

9 Ver Sigmund Freud, “Carta a Fliess del 16 de febrero de 1896”, en *Naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1979.

10 Ver Bolzinger, "Faire acte de mémoire", *Bulletin de psychologie*, 389, janvier-avril 1989, pp. 249-254.