

L'OBLLIT: UNA DEFINICIÓ FILOSÒFICA

ANNA PAGÈS SANTACANA

Universitat Ramon Llull

RESUM: Aquest article tracta de definir l'oblit des de la perspectiva de la filosofia. Quins aspectes contribueixen a tipificar l'oblit com un operador simbòlic en el treball de reconfiguració de la memòria? Abordem aquesta temàtica des de quatre grans perspectives: la categoria "no-tot" en l'obra de Jacques Lacan i Jean-Claude Milner, que converteix la memòria en una totalitat no inclusiva; la categoria en grec "parresia", a través de l'anàlisi que fa Michel Foucault sobre la relació entre el subjecte i la veritat a l'època antiga; la categoria "de-negació" (*Verneinung*) en la lectura que féu Jean Hyppolite del text de Freud; finalment, la categoria "relacional" per referir-nos a una proximitat íntima amb l'oblit que han subratllat especialment els discursos dels postfeminismes. Aquestes quatre categories funcionen com un aparell conceptual i especulatiu, susceptible de ser aplicat a qualsevol model de treball de la memòria cultural, individual i col·lectiva i les seves maneres de reconfigurar el passat.

PARAULES CLAU: filosofia de l'educació; memòria i oblit; memòria cultural; oblit i filosofia.

233

Oblivion: a philosophical definition

ABSTRACT: The purpose of this article is to make a definition of the notion "oblivion" from a philosophical point of view. What would be the key issues that characterize oblivion as a symbolic operator in the work of memories reconfiguration? We will approach this subject from four main perspectives: the category of "not-all" in Jacques Lacan and Jean-Claude Milner works, which makes memory a not inclusive totality; the category "parresia" in Michel Foucault defining the relation between subject and truth in Ancient times; the category of "denial" (*Verneinung*) in the reading of Freud's work by Jean Hyppolite; finally, the category "relational" referring to the intimate proximity with oblivion that post-feminists contributions have highlighted. These four categories can be considered a conceptual and speculative system to be applied to the study and analysis of the different models of cultural, individual and collective memories and their ways of reconfiguring the past.

KEYWORDS: Philosophy of Education; memory and oblivion; cultural memory; philosophy and oblivion.

1. L'oblit com a problema filosòfic

En el camp de les ciències socials i les humanitats, la referència a l'oblit obliga immediatament a compensar-ne els dèficits o les con-

seqüències nefastes. Parlem de l'oblit com si la devastació que produeix es pogués redreçar per la via d'una memòria que no cessa, confiable, voluntariosa, exigent. La memòria que no cessa amaga, en la seva permanent reclamació, ser indemnitzada per danys i perjudicis: d'aquí sorgeixen, en un context polític, les lleis de la memòria històrica i les associacions de víctimes. L'oblit, en canvi, treballa en oposició a tota pretensió il·lustrada de desculpabilitzar el record per una responsabilitat pendent. Vana pretensió d'invalidar la contingència del que mai no acaba de passar del tot bé i que desplega, en la seva vanitat, la lògica d'una totalitat que s'autoabasteix. En el camp de la filosofia, la il·lusió de l'encaix final ha nodrit durant segles l'ontologia i la metafísica, per acabar convertint-se en una trampa ferotge en mans de dictadures i maniqueïsmes excoïents i manipuladors. Perquè l'oblit és l'agent pertorbador de la bona consciència, el falsificador de les ficcions consolidades i de la tranquil·litat de la feina feta. Una d'aquestes ficcions no deu ser la filosofia? La filosofia com a supòsit d'un pensament pur, sense tares?

D'altra banda, l'oblit s'inscriu en un determinat context d'enunciació, s'emmarca en una cadena significant i té efectes de significació pel que se'n dedueix. Funciona com un operador simbòlic de reconstitució i/o de reconstrucció. El blanc de l'oblit té sempre una funció d'incògnita o d'enigma que replanteja la narrativa del record explícit. Michel Foucault planteja l'afer de l'arxiu i la genealogia com a punts de referència discursius; Françoise Waquet es referirà, en canvi, a la filiació com a espai d'acollida simbòlica; Aleida Assman parlarà de la memòria cultural com a producció de sentit en "l'abís del temps".

Com es defineix, a la pràctica, aquesta operació fonamental de restitució fallida, des d'un estat imperceptible i difús en la dialèctica memòria-oblit?

En el treball "Sobre l'oblit" (2012)¹, vaig establir la distinció entre l'oblit com a fugida cap endavant, és a dir, un oblit-impuls que té per objectiu immediat anul·lar el sofriment d'un record dolorós i, per altra banda, el "veritable oblit", és a dir, un oblit que ha fet una travessa: l'experiència del blanc en la transmissió d'una memòria afectada pel trauma. En el primer cas, la relació amb la memòria es produeix per un salt endavant; en el segon cas, per un salt endarrere.

Aquest article pretén definir l'oblit com a experiència de límit en el si de la reflexió filosòfica, una mena "d'obstacle epistemològic"

¹ PAGÈS, Anna (2012). *Sobre el olvido*. Barcelona: Herder.

en paraules de Bachelard, que impugna o interromp el circuit natural dels sil·logismes i les premisses de la regularitat en els espais de l'arquitectura de la memòria. Més enllà de la raó no solament hi ha els somnis: hi ha l'oblit, aquest pal a les rodes del raonament correcte, de la lògica massiva. El lingüista Jean-Claude Milner parla del risc del pensament massiu (*la pensée massive*)² i de la importància del capteniment en la reflexió, ser capaç de situar-se en franges de mínims. La filosofia, com l'oblit, es troba, doncs, en els marges i la nota a peu de pàgina; en els retalls i les anotacions il·legibles. D'aquesta instància de límit en la totalitat de l'u, Lacan en digué "*le pas-tout*" (no-tot)³. L'oblit és el no-tot del record, la condició que el fa passar millor per l'embut del verídic per a convertir-lo en versemblant o en probable. El fa passar, quan és possible, pel sedàs de la ficció o de la narrativa sota la forma d'un mal pas o d'una ensopegada imprevisible.

Ara bé: si l'oblit és un mal pas del discurs filosòfic, no l'hauríem de pensar com una resta de contradicció –d'*Aufhebung* en el sentit hegelian– i, per tant, quelcom a resoldre definitivament, d'una vegada per totes? La nostra hipòtesi en aquest article planteja, en primer lloc, que l'oblit no és quelcom a superar sinó al contrari, a integrar en la delicada i fràgil dialèctica entre el record com a ficció i la ficció del record. En segon lloc, sostenim que aquesta integració no pot fer-se sense modificar l'estructura material de la reflexió filosòfica, la qual, malgrat definir-se en relació amb la veritat, no és capaç de pensar en els efectes dels límits d'aquesta relació.

2. L'oblit, "no-tot" de la memòria

Lacan afirmà, a la dècada dels anys setanta, en un dels seus darrers seminaris (*Encore, 1973*)⁴ que "no hi ha l'u" (*Il n'y a pas de l'Un*). Amb aquesta afirmació, el cèlebre psicoanalista francès volia dir que, quant al subjecte de l'inconscient, la totalitat queda sempre esquerdada: tot subjecte és un subjecte dividit pel fet de parlar. El món no acaba, per tant, de ser inclòs íntegrament en una totalitat, perquè de fet no

² MILNER, Jean-Claude (2011). *Pour une politique des êtres parlants. Court traité politique 2*. Paris: Grasset.

³ He aplicat aquest mateix concepte a l'anàlisi de la Pedagogia en la seva dimensió tecnològica en l'article: PAGES, Anna (2013). "Tecnologia i lideratge educatiu: una perspectiva filosòfica". *Aloma: Revista de Psicologia, Ciències de l'Educació i de l'Esport*, 31(1).

⁴ LACAN, Jacques (1975). *Le Séminaire, livre XX, Encore*. Paris: Seuil, 101.

queda garantit per un sentit que el tanqui amb balda o n'asseguri la consistència, per això Lacan deia "*Le monde est immonde*" (El món és immund). El món seria, doncs, aparentment una construcció consistent que en realitat no s'aguanta. Hi ha món perquè hi ha il·lusió de món. El punt de vista de Lacan sobre l'inconscient estructurat com un llenguatge assenyala, seguint Saussure, que "en la llengua tot són diferències". No hi ha, per tant, una estructura única, estable o bé homogènia que funcioni com un *a priori* des d'on poguem emmarcar un record o un blanc en el record. La cadena significant (Lacan⁵ fa servir l'expressió "*le moulin à paroles*" –el molí de paraules–) serà el lloc per on l'oblit i el record circularan en dues direccions diferents: per una banda, l'eix de la metonímia –sincrònic– i, per altra banda, l'eix de la metàfora –asincrònic–. Podríem, doncs, establir un paral·lelisme entre la memòria com a il·lusió de món (donat per garantit) i l'oblit com la divisió que l'esquerda en la cadena significant. Per exemple, quan una persona gran de la família mostra les cartes del besavi de l'època de la guerra i les llegeix en veu alta als més joves, tenim aquí una literalitat en el relat, però hi ha coses no dites en tot allò que s'escolta. Això que no s'ha dit es transmet en paraules que queden "reprimides" –encriptades en un codi indesxifrable–. Aquesta operació de "xifrat" no trasllueix alguns significants del que s'acaba dient en veu alta. Des d'aquesta perspectiva, podem, doncs, afirmar que l'oblit és el símptoma de la inconsistència de la memòria, o bé la seva veritat no coneguda (dita, però no per això sabuda). Podem afirmar igualment que l'oblit consisteix en aquest "no-tot" que corprèn la regularitat del discurs de la memòria.

A la dècada dels vuitanta i noranta, el filòsof i lingüista Jean-Claude Milner rescatarà el concepte de "no-tot" de Lacan per donar-hi noves aplicacions (per exemple en el camp de la filosofia política o la mateixa lingüística). Originalment, Lacan definirà el "no-tot" com una operació lògica de divisió: no restitueix ni agombola sinó que, al contrari, separa i fragmenta d'una manera irrecuperable i, per tant, estructural. En les fòrmules sobre la sexuació, referint-se en concret a la posició femenina en el discurs, Lacan recuperarà aquesta noció de "no-tot" per explicar la diferència entre el masculí/femení i dirà que la posició femenina és eminentment "no-tota" (és important aclarir que no vol dir incompleta, sinó que fa circular alguna

⁵ LACAN, Jacques (2014). *Le Séminaire, Livre VI: Le désir et son interprétation*. Paris: Editions La Martinière et le Champ Freudien, p. 22: "En d'autres termes, il y a ici le jeu du signifiant, quelque chose qui joue comme moulin à paroles."

cosa per fora de la relació principal amb el món imaginat com a consistent). Milner, en canvi, utilitza aquest terme “*pas-tout*” per donar-li un tomb vers l’anàlisi lingüística i la reflexió filosòfica, més enllà de la psicoanàlisi. Ens interessa desenvolupar precisament aquest vessant en relació amb el problema de l’oblit com a lògica o signe d’una memòria dividida. Tot admetent que el terme sorgeix de Lacan i dóna moltes pistes per adequar-lo a la temàtica que ens ocupa des de la mateixa psicoanàlisi, la proposta de Milner és potser més adequada en els termes de la present reflexió des de la filosofia.

Milner defineix d’una manera explícita la qüestió del “*pas-tout*” entenent aquest concepte a partir de la categoria “impensable” en el seu text *L’amour de la langue* (1978)⁶. En aquesta obra, afectat per la lectura de J. Lacan, es qüestiona el seu estatut de lingüista i defineix que hi ha en la llengua un vessant no conegut que la “descompleta”: “Milner interroga el lingüista com a ésser parlant i reflexiona sobre la ferida narcisista que formula la psicoanàlisi a la llengua”. (Pagès, *ibíd.*, p. 140). Defineix la llengua des d’una doble perspectiva: d’una banda, hi ha la llengua, objecte d’estudi de la ciència anomenada lingüística; d’altra banda, hi ha “*lalangue*” que inocularia una mena de buit en la garantia del discurs científic sobre la llengua i en revela el subjecte subjacent. Aquesta noció precisa d’un buit que provoca un desajustament en la totalitat del discurs que pretén acabar tancant el cercle constitueix un operador lògic per pensar la funció de l’oblit. L’oblit vindria, doncs, a ocupar el lloc d’aquest buit des d’on resulta impossible tancar el cercle de la memòria. El que Aleida Assman anomenarà “l’abís del temps”⁷ en relació amb la memòria cultural, entre generacions, es podria imaginar en qualitat sincrònica del subjecte actual, davant d’una ruptura en la reconstrucció de l’imaginable. En el seu text *Constat* (1992)⁸ i també més endavant en el seu diàleg amb A. Badiou a *Controverses* (2012)⁹, Milner apunta encara una idea més que podríem

⁶ Hem tractat aquest tema i d’altres de l’obra de Jean-Claude Milner en el capítol “Jean-Claude Milner, un lingüista travessat per Lacan” que li vam dedicar dins de RIBA, J; LLEVADOT, L (2012). *Filosofías Post-metafísicas. Veinte años de Filosofía francesa contemporánea*. Barcelona: Editorial UOC.

⁷ ASSMAN, Aleida (2010a). “Canon and Archive” en Erll, Astrid y Ansgar Nünning (ed.), *A Companion to Cultural Memory Studies*. Berlín y Nueva York, De Gruyter, p. 97-107.

⁸ MILNER, Jean-Claude (1992). *Constat*. Paris:Verdier.

⁹ BADIOU, A., MILNER, J. C. & PETIT, P. (2012). *Controverse: Dialogue sur la politique et la philosophie de notre temps. Animé par Philippe Petit*. Paris: Seuil.

aplicar a la reflexió actual sobre l'oblit: el concepte infinit en tant que maximalitat orientada a una veritat inassolible (que Badiou anomenarà "procediment de veritat")¹⁰. Segons Milner, l'infinit és, als nostres dies, una noció amb un estatut exacte en l'àmbit de la matemàtica a partir de Cantor, de manera que, per fer-lo servir en filosofia, és necessari fer-ho en termes no matemàtics. Què vol dir això? Milner s'oposarà a la idea de Badiou sobre l'infinit aplicat a la teoria del subjecte, és a dir, aquesta idea de la inacabable recerca de la veritat. En el context de l'argumentació de Milner, el concepte d'infinit s'ha convertit en una eina essencial de la ciència moderna i, per tant, del tot allunyat dels ideals de la ciutat grega i de l'antiguitat. La modernitat pot ésser, doncs, definida globalment (incloent en la modernitat el mercat de mercaderies) sota la divisa "El màxim és l'infinit"¹¹. En canvi, Milner sosté la tesi que cal separar l'oposició màxim-mínim del concepte d'infinit. Anem una mica més enllà en el seu raonament. Es tracta de fer servir les categories "més" o "menys", que no són matemàtiques en el sentit en què les utilitzem en filosofia: "l'oposició més de/menys de -i, per tant, màxim/mínim- és per a mi més important que la qüestió de l'infinit. I vaig a la meua remarca final: la qüestió del màxim ha de separar-se de la d'infinit perquè la qüestió de l'infinit no és més que una de les seves formes històricament conegudes"¹². Fixem-nos en com la dialèctica entre Milner i Badiou revela dues aproximacions de gran interès pel tema que ens ocupa: podem definir la memòria, des de Badiou, com aquest infinit en la recerca del record que mai no acabarem de trobar del tot; o bé, des de Milner, com una estructura amb escales o graduacions, amb matisos (més i menys) on el màxim seria el record i el mínim l'oblit. Milner defensa la seva posició en línia amb Saussure, l'ontologia del qual "defineix un tipus d'ésser només relacionat amb la diferència"¹³. (Ibíd.) Per aquesta raó parlarà de "des-ontologia" (*mé-ontologie*), recolzant-se en el negatiu grec "mè" –en català podríem dir "des" de "desconeixement" per exemple–. No es tractaria, des de la seva perspectiva, de pensar un "u" d'on sorgiria l'ésser ni d'una genealogia recíproca, perquè no defi-

¹⁰ "(...) on définit le sujet comme un point local d'une procédure de vérité, on comprend qu'un sujet soit toujours en proie à l'infini, pour les raisons que j'ai dites, à savoir le caractère inachevable, et donc infini, de toute vérité." BADIOU, Alain, a *Controverses*, ibíd., p. 98

¹¹ MILNER, *Controverses*, ibíd., p. 99

¹² Ibíd., p. 100 (la traducció és meua)

¹³ MILNER, ibíd., p.102

niria “nivells” d'ésser sinó diferències. No seria, doncs, possible, segons aquest autor, de definir una “ontologia de la memòria” atès que, en la memòria, com en la llengua, “tot són diferències”. L'oblit serà la causa principal d'aquestes diferències, segons el lloc que ocupi i la funció a partir de la qual es resignifiqui el record.

Aproximem-nos encara una mica més a la qüestió del “no-tot”. Aquest tema s'integra dins del que Milner anomenarà una gramàtica del “tot”: l'universal. “Tot” esdevé, en aquest context, un “operador lògic” de l'universal. Dit d'una altra manera: infinit, u, universal, són maneres de declinar el “tot”. La qüestió que planteja Milner respecte d'aquest operador és la següent: “la totalitat esdevé una totalitat *all inclusive*? La totalitat es pot definir pel fet que hi hagi una excepció?”¹⁴. L'oblit és l'excepció d'una memòria entesa com a tot, un tot que l'oblit esberla obrint una escletxa per on la ficció del record s'esmuny sense remei. La memòria no és mai una totalitat “*all inclusive*” encara que, quan parlem de patrimoni o memòria cultural dels pobles, ens referim a una colla d'elements d'una certa consistència simbòlica: l'oblit els forada per dins, obre un túnel per arribar a l'altra banda d'aquesta totalitat. Aquí rau l'interès concret que té per a una definició filosòfica de l'oblit l'anàlisi de Milner sobre el “no-tot”. La veritat, des d'aquest punt de vista, no es pot tipificar com una recerca infinita sinó com el problema que planteja a pretensió qualsevulla de totalitat l'afer del “no-tot”, que atempta contra l'omnipotència de la dita totalitat. Hi ha, doncs, un senyal de veritat en la indicació que ens fa l'oblit com a funció del pensar: ens indica que la memòria no hi és tota i que, d'això, se'n diu un problema filosòfic. Milner ho expressa en els següents termes: “Cal que el significant *tot*, en tots els seus usos i sota totes les seves formes, no assenyali mai una solució, sinó sempre un problema”¹⁵. Assenyalar l'universal significa resoldre el tot i mostrar-lo com una solució. En canvi, qüestionar l'universal (sigui sota la forma de veritat, llibertat, infinit, u, memòria...) pressuposa conceptualitzar el tot com un problema.

Com podríem formular el problema del “tot” des de l'operador lògic “no-tot”? Milner el defineix sota els termes de l'excepció. Aquest “no-tot” fa d'excepció. L'exemple històric que el nostre autor fa

¹⁴ MILNER, *ibíd.*, p. 107

¹⁵ MILNER, J.C. (2011). “Lacan le juif”, a *Lacan au miroir des sorcières. La Cause Freudienne*, n.79, p. 67. Paris: Navarin.

servir és la pesta i ¹⁶diu així: “Recordem que la pesta va resumir, durant molts anys, des dels antics fins al segle XVIII, el fet de posar en perill el tot: el tot de l'exèrcit grec al principi de la Ilíada; el tot de la ciutat de Tebes al principi d'Èdip Rei; el tot de l'Atenes de Pèricles al principi de La Guerra del Peloponès, el tot del ramat pròsper a les Geòrgiques, el tot de Florència en Boccaccio. A la cruïlla entre l'animal i l'humà, La Fontaine havia designat la causa del terror; la pesta suscita el “no-tot” en el cor del tot. Aquesta idea del “no-tot” impugna, per tant, la totalitat del que va fent o va tirant, de tot allò que es considera estable i permanent, seguint la famosa frase de Vincent de Lérins sobre la veritat “*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*” (pertot arreu, sempre, per a tots). Aquesta divisa, persistent al llarg dels segles, defensa que una idea de la totalitat ha de respondre a aquestes tres dimensions però també descriu un funcionament de la memòria. Escrita al segle Vè dC, la frase ens mostra com un concepte travessa els segles fins arribar a definir de manera precisa l'universal: al nostre temps, l'universal s'orienta a la solució, mentre que l'excepció s'orienta al problema. L'excepció rebutja l'arreu, el sempre, i el per a tots. Impugna tots tres elements de l'axioma. La memòria, sempre, arreu i per a tots (des de l'existència de les lleis polítiques sobre la memòria) s'orienta a la solució; l'oblit, en canvi, qüestiona que s'hagi de recordar sempre, arreu i de manera homogènia per a tots. S'entén aquí l'oblit no només com “allò que no recordem”, sinó sobretot en el sentit del blanc que queda registrat i deixa una marca, un senyal en la transmissió. Hi és, però no apareix. Ningú no en parla, perquè no se'n recorda en el moment que toca. Resulta un encobriment de la memòria en estat d'excepció. L'oblit desactiva la memòria i la desmunta: la fa miques. Fer miques la consistència material de la memòria contribueix a fer-la esclatar: la majoria de “comissions de la veritat i la reconciliació” en països on han tingut lloc crims contra la humanitat després de guerres i enfrontaments civils gravíssims, no tracten el més important perquè queda oblidat. Significa això que no cal constituir comissions de la veritat després dels traumes històrics viscuts? En cap cas és possible fer una afirmació semblant. La creació d'aquestes comissions té una funció de solució, no pas de problema, d'aquí la seva importància política. Tanmateix, tal vegada la política podria tenir en compte que, precisament, tractar la memòria com a problema seria un camí possible vers una altra política.

¹⁶ MILNER, J.C. “Lacan le juif”, *ibíd.*, p. 68-69

3. L'oblit, *parresia* del record

Michel Foucault imparteix el darrer curs al Collège de France l'any 1984, sobre el tema "el coratge de dir la veritat"¹⁷. A partir de la dècada dels anys setanta, Foucault abandona l'afer de l'arqueologia del saber i la pràctica discursiva per aproximar-se a una temàtica de l'antiguitat grega i llatina, la cura de si mateix i dels altres, que li servirà per analitzar alguns dels problemes contemporanis relacionats amb el control. L'interès inicial que el mou és tipificar la relació entre el subjecte i la veritat, caracteritzar de quina manera el subjecte "diu" la veritat o s'hi acosta, i per quins mitjans es pot afirmar, en aquest cas, que la veritat "hi" és en aquest dir. Durant el curs del vuitanta-quatre, Foucault desplega una de les dimensions principals en la relació del subjecte i la veritat: la *parresia* (dir la veritat, que tradueix amb l'expressió francesa "*franc-parler*"). Quan plantegem el problema de l'oblit com un obstacle o un límit a la memòria, en certa manera toquem el problema de l'oblit com una modalitat de relació de la memòria amb la seva veritat. Sovint, allò que queda en els marges o que no hem remarcat, latent en el record, acaba per ser una veritat punyent. A *Sobre el olvido*¹⁸ em vaig referir al film "Aritmètica emocional" per il·lustrar aquest punt. Es tracta d'una història emmarcada en un paratge natural d'una bellesa inigualable, a la província de Trois Rivières, al Canadà. Narra el retrobament de tres personatges que, en la seva infantesa i joventut, havien compartit moments d'angoixa al camp de Drancy, a França, durant la Segona Guerra Mundial. La pel·lícula acaba revelant, per sota dels records sobre la deportació i el sofriment, que la història d'amor i d'amistat entre els personatges, soterrada pels terribles esdeveniments que l'envoltaven, oblidada pels qui la visqueren, fou l'essencial de la seva experiència veritable. Quan parlem de l'oblit en el lloc de la veritat de la memòria, no volem dir, doncs, que sempre sigui una veritat, sinó que ho pot arribar a ser. Aquesta possibilitat no invalida la funció que, en paral·lel, assumeixin els records d'emascament dels fets més rellevants pels qui hi foren. La relació entre el subjecte i la veritat passa, doncs, pel temps, un temps que se singularitza i en el context del qual el blanc o l'abís de l'oblit acaba essent imprescindible.

¹⁷ FOUCAULT, Michel (2009). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1984*. Paris: Gallimard-Seuil.

¹⁸ PAGÈS, Anna (2012). *Sobre el olvido*. Barcelona: Herder, p.39

Foucault planteja que la parresia, en l'antiguitat, es podia interpretar de dues maneres: l'una pejorativa, consistia a dir-ho tot, o bé dir qualsevol cosa (és el cas d'Aristòfanes); l'altra, positiva, consistia d'enraonar bé, trobar la manera justa de dir la veritat. El parresiasista no és pas un sofista, avesat als ornaments per tal de convèncer els altres, sinó qui troba la manera de dir allò que pensa realment. Perquè hi hagi parresia cal, doncs, que qui s'atreveixi a dir la veritat no digui qualsevol cosa o una cosa que no pensa: cal que digui el que pensa de debò: "El parresiasista dóna la seva opinió, diu el que pensa, subscriu en certa manera ell mateix la veritat que enuncia, s'hi vincula, i s'obliga, consegüentment, a ella i per ella". (Foucault, p. 12) Ara bé, aquesta condició de coherència o correspondència entre la veritat que es diu i la veritat que es pensa no és suficient per poder dir que hi ha parresia. Per a la parresia, cal un risc, per això Foucault anomena la parresia una forma de coratge, el coratge de qui s'atreveix a parlar amb franquesa sabent que corre el risc de no ser acceptat per l'altre. Qui alça la veu per dir la veritat, o per parlar amb franquesa, necessita un altre que l'escolti. Aquest punt és molt important per a Foucault: "Perquè hi hagi parresia (...) cal que, en dir la veritat, s'obri, s'instauri i es corri el risc de ferir l'altre, d'irritar-lo, d'indignar-lo o de suscitar per part seva un cert nombre de comportaments que poden arribar fins al risc de la violència". (Ibíd., p. 12) El parresiasista corre, doncs, el risc de posar en suspens el vincle que l'uneix a l'altre, de desfer la mateixa relació que s'havia establert prèviament gràcies al discurs que els enllaça: "En certa manera, el parresiasista sempre s'arrisca a estroncar aquesta relació que és la condició de possibilitat del seu discurs". (Ibíd., p. 13) Tanmateix, la parresia va més enllà en aquesta qüestió del risc: no solament pot arriscar l'amistat i/o el vincle que l'uneix amb l'altre, sinó que el parresiasista pot també arribar a posar en risc la seva pròpia vida. És el cas de Plató quan diu al tirà de Siracusa una colla de coses que el dictador no vol escoltar: de fet, dirà Foucault, en primera instància el governant pensà en executar Plató. Sigui com sigui, tot acceptant aquest risc, el parresiasista pot entrar en un cert "joc parresiàstic" que Foucault defineix com l'escena en la qual qui pren el risc de dir la veritat s'adreça a un altre, o a un públic present, el qual ha d'acceptar també el risc d'escoltar allò que no voldria ni saber ni fer explícit: "La parresia és, doncs, en dues paraules, el coratge de la veritat en qui parla i pren el risc de dir, malgrat tot, tota la veritat que pensa, però també és el coratge de l'interlocutor que accepta de rebre com a veritable la veritat feridora que escolta". (Ibíd., p. 14)

Hi ha en la memòria una por visceral de l'oblit: els records s'expliciten, tornen constantment i amb la determinació necessària per evitar l'oblit. Quan, malgrat tot, l'oblit s'esdevé (en el sentit que es manifesta), podem establir un paral·lelisme amb el "joc parresiàstic" a què es refereix Foucault. Quan l'oblit forada el record i el fragilitza, la memòria ha d'acceptar aquesta operació imprevisible i foragitada per tal de fer present aquella veritat de la qual no volgué saber mai res. L'oblit sempre assenjala aquesta veritat que fereix la memòria: la memòria es defensa. En el moment de decidir buscar la fossa comuna on fou enterrat després del seu assassinat el poeta Garcia Lorca, la família ho refusà. L'argument principal fou que, per a ells, trobar, literalment, les despulles del poeta no tindria cap significació: l'important no era saber on estava enterrat, sinó recordar que fou assassinat i donar a aquest esdeveniment un sentit simbòlic. En canvi, la família del mestre enterrat amb el poeta i executat amb ell defensava no solament el dret d'enterrar com Déu mana les despulles del seu parent, sinó la necessitat de saber què passaria amb els records que els habitaven un cop esdevingués el fet de la recuperació de les restes. En l'afer de la restitució de les despulles en fosses comunes després d'una guerra o una massacre, es veu clarament que recuperar els cossos no és només una qüestió literal de poder "enterrar-los en pau" sinó, al mateix temps, una metàfora del que pot passar realment amb la memòria en el moment de la sotragada de la identificació de les restes. A *Sobre el olvido* vaig fer esment d'aquest tema posant com a exemple la memòria de les desaparicions a l'Argentina a l'època dels militars: "(...) en la majoria dels casos, la inexistència de cossos i tombes esborrà la distinció que suposa el cementiri entre el món dels vius i el dels morts, i va impedir la pràctica de ritus, com la vetlla i el funeral, que ajuden a elaborar la pèrdua"¹⁹.

Veiem, doncs, que respecte dels diversos "règims de memòria" que es constitueixen a partir de la vivència col·lectiva d'un esdeveniment, la qüestió de l'explicitació del passat –el descobriment i la identificació dels cossos, per exemple– funciona com la veritat emmascarada per l'oblit de l'introbable. El moment de la veritat, quan l'introbable deixa de ser-ho, equival, en certa manera, a l'operativa parresiàstica per la qual, en "dir" la veritat, s'acaba trobant un altre introbable no previst, s'acaba per fent esment d'allò que no se sabia

¹⁹ PAGÈS, Anna. *Sobre el olvido*, ibíd., p. 17, cita de CRENZEL, E. (2008). *La historia política del Nunca más. La memoria de las desapariciones en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI, p. 24

o s'havia oblidat en el record d'una memòria parapetada en la seva pròpia estructura. Amb raó, en llenguatge col·loquial, quan es parla de la Guerra, es tem "reobrir velles ferides." La parresia, des del record, consisteix, precisament, a reobrir aquestes velles ferides, a fer tornar el dolor que s'hi associa, però també, sense saber-ho, conjuntament amb aquest dolor, constatar, amb estupefacció, com, al mateix temps, sorgeixen altres coses. L'oblit té el coratge de dir la veritat al record instal·lat en la seva rutina, els seus mites, les seves fantasies. En el transcurs de les generacions, hi ha d'haver algú que faci de parresiasta com per reformular el fil transmissor que ha travessat els anys sense fer fressa. En el context de la Guerra Civil espanyola, aquest paper l'ha assumit la tercera generació després de la Guerra: són els qui han preguntat, han molestat, s'han atrevit a desmuntar les versions rovellades del que va passar realment. Bona part de les associacions actuals de la memòria històrica estan compostes per besnéts i besnétes, que estan investigant, sovint des d'una intensa i fructífera activitat acadèmica, l'ordre dels fets. És així que "els marcs interpretatius i els règims de memòria poden contribuir a delimitar el context per un determinat oblit, que els particularitza segons la historització que cada subjecte sigui capaç d'elaborar en relació amb la seva pròpia experiència". (Pagès, *ibíd.*, p.17)

244

Foucault deixa clar que la parresia no és una professió i molt menys una tècnica, sinó una "cosa més difícil de delimitar. És una actitud, una manera de ser relacionada amb la virtut, una manera de fer. (...) és un rol, rol útil, preciós, indispensable per a la ciutat i els individus". (Foucault, *ibíd.*, p. 15) Per què l'oblit és important en la mesura que diu la veritat a la memòria entossudada? Fa de parresiasta que parla francament i revela la inconsistència dels records, organitzats en un determinat règim de memòria. L'oblit capgira el règim de memòria: un cop detectat, és el misteri o l'enigma a recerchar. Els anglesos distingeixen entre "*research*" i "*inquiry*". La recerca sistemàtica, que obeeix a un mètode precís –com podria ser el científic– s'anomena "*research*". En canvi, l'"*inquiry*" s'entén com un procés de cerca dels indicis poc evidents, seria el model de Sherlock Holmes, buscar allà on ningú no buscaria, trobar pistes allà on ningú sospitaria que hi fossin. L'oblit, el parresiasta que "canta les veritats" a la memòria, impulsa processos d'"*inquiry*" i fa possible una cerca de gran complexitat, a petita escala.

L'agudesesa de l'anàlisi de Foucault sobre la parresia dels antics revela bona part dels símptomes del món contemporani: en la nostra manera actual de comprovar la veritat ens basem en la ciència i la tecnologia, però hem oblidat el problema de la parresia. Foucault

compara el lloc del parresiasta amb el del savi, el profeta i el professor per explicar les diverses formes de ver-dicció que se'n dedueixen. El profeta assenyala la veritat en el destí o l'esdevenidor, i parla en nom de Déu, no per si mateix; el savi parla per si mateix, però respecte d'un camp de saber que són els coneixements adquirits; el professor parla en nom d'una tradició o un patrimoni cultural que ha de ser transmès amb habilitat perquè l'altre l'aprengui (*tekhné*). En canvi, el parresiasta posa en joc "el discurs veritable del que els grecs anomenaren *êthos*" (Foucault, *ibíd.*, p. 25) El parresiasta, en dir la veritat per si mateix, en dir el que pensa realment, interroga tot el que els altres i/o la ciutat o el governant havien donat per bo fins al moment. L'oblit, emmarcat en la successió dels records, travessant-los o acompanyant-los des de la clandestinitat, ocupa una funció similar: interroga tot allò que la memòria establerta com a règim o com a ordre temporal havia donat per bo. Des d'aquesta posició es pot estudiar la creació i la labor de les comissions de la veritat establertes en contextos posttraumàtics i postbèl·lics de confrontació civil²⁰: "Dir la veritat juga un paper crític en el coneixement del sofriment de les víctimes, promou la reconciliació, i preveu la repetició dels abusos del passat en societats postconflicte. Establir la veritat sobre les violacions del passat servirà no solament per determinar quins són els remeis més adequats a oferir a les víctimes, sinó també ajudarà a identificar les reformes necessàries que permetran en un futur que aquestes violacions no es repeteixin"²¹.

4. L'oblit, denegació del record

Freud escriu l'any 1925 un text titulat "La de-negació" (*Die Verneinung*)²². A la dècada dels anys 60, Jean Hyppolite, l'especialista en Hegel, en farà un comentari aprofundit en el marc del Seminari de Jacques Lacan²³. Tant el text de Freud com el d'Hyppolite són d'una densitat notable: ambdós plantegen la pregunta per la funció de la negació en una proposició. L'oblit com a negació del record

²⁰ Vegeu per exemple PEJIC, Jelena (2001) "The Yugoslav Truth and Reconciliation Commission: a shaky start", a *Fordham International Law Journal*, vol. 25, issue 1. O bé "Confronting the past: truth telling and reconciliation in Uganda" (2012)

²¹ "Uganda Report on truth telling and reconciliation" (2012)

²² FREUD, S. (1925). "La negación". *Obras completas*, 19, Buenos Aires: Amorrortu, p. 253

²³ Publicat en francès a l'edició LACAN, Jacques (1966). *Écrits*, 1966, 1. Paris: Du Seuil.

constitueix un indicador de la capacitat que té el record en si mateix –o la memòria com a arquitectura del record– pel desconeixement. Per aquest motiu, la proposta freudiana no pot deixar indiferent en un esbós de definició filosòfica de l'oblit.

Hi ha en la interpretació que fa Hyppolite del text freudià una indicació valuosa a la negativitat des del concepte d'*Aufhebung* en Hegel²⁴. Es tracta d'introduir la pregunta sobre com és possible pensar en tant que funció intel·lectual, des de la dialèctica que instaura una negació-superació del mateix pensament. Veurem que l'anàlisi de les idees principals del text de Freud a la llum d'Hyppolite ens serà molt útil per al problema filosòfic de l'oblit.

En primer lloc, cal dir que el text de Freud no està escrit per ser explicat; no som davant una exposició sistemàtica de conceptes, sinó d'una reflexió sobre la pràctica clínica, una pràctica en procés de constitució i elaboració. Freud es fa algunes preguntes a partir d'un fenomen complex, que, des del punt de vista tècnic, la psicoanàlisi anomenarà "resistència".

Hyppolite comença la seva exposició al Seminari de Lacan subratllant que val més anar directament al text freudià en alemany que no pas manejar la traducció francesa (el problema de les traduccions de Freud alimentarà a França una polèmica que durarà anys). Aquesta inquietud per la traducció obre el discurs d'Hyppolite per a indicar, en primer lloc, que cal distingir entre una "actitud de negació" en una frase del tipus "No m'agrada la Maria", que una negació interna d'una proposició o judici del tipus "No he dit que no m'agradi la Maria". En aquest últim cas trobem més aviat una mena de "desjudici" o "des-proposició", com si desfés el que la mateixa frase acaba de dir. Cal dir que, en el text de Freud, els exemples són d'allò més divertits: "Vostè pensarà segurament que li vull dir quelcom d'ofensiu, però no és realment la meva intenció"; "He vist en un somni tal persona. Vostè es preguntarà qui pot ser. Sens dubte no es tractava de la meva mare". I Freud escriu com a rèplica: "En aquest cas, la cosa està clara, podem estar segurs que és efectivament ella".

Què planteja Freud amb aquests exemples? Doncs que, en aquests casos, la gent enraona a l'inrevés. Vol dir una cosa dient la contrària i, quan fa això, parla amb més veritat que de bon començament. Aquest és el punt que interessa a Hyppolite: aquí rau l'autèntica "densitat filosòfica" del text de Freud, en plantejar "el problema de

²⁴ HYPPOLITE, J. (1970) "Introducción a la Filosofía de la historia de Hegel". Buenos Aires: Ediciones Calden.

la denegació com l'origen de la intel·ligència". Hyppolite recupera el concepte hegelian i la paraula alemanya *Aufhebung*, assenyalant que Freud utilitza la mateixa paraula que Hegel a *La fenomenologia de l'esperit* per referir-se al que en filosofia s'ha traduït per "negativitat" o "negació". Hyppolite afirma: "és la paraula dialèctica de Hegel, que vol dir al mateix temps negar, suprimir i conservar, i en el fons aixecar". Pot ser l'"*Aufhebung* d'una pedra, o també la fi de la meua subscripció a un diari". Per a Hyppolite, la clau d'interpretació del text de Freud és que "presenta l'ésser sota la modalitat del no-ésser". Aquesta és la idea de l'*Aufhebung* en relació amb la repressió, tal com ho expressa Freud: "La denegació és una *Aufhebung* de la repressió, però no per això una acceptació del contingut reprimat". Diu Hyppolite: "qui parla diu: això és el que no sóc". Aquí hi ha una veritat respecte del que s'és sota el no-ser-ho, i al mateix temps no s'accepta aquesta veritat. Hi ha una no-acceptació d'aquesta veritat (que Freud descriu com un manteniment de la repressió). Al parer d'Hyppolite, en aquest moment, Freud fa una observació important. Què diu Freud? Diu: "aquí la dimensió intel·lectual se separa (en acte) de la dimensió afectiva". "Aquí" vol dir en el moment de l'*Aufhebung*, aquest aixecament de la repressió i ensems el seu manteniment. Hyppolite defineix aquesta observació de Freud com una manera de referir-se a la funció intel·lectual en el sentit d'una "mena de suspensió del contingut" (això que he dit "no"). En aquest moment, en el moment en què es pot dir "jo no he dit" apareix el pensament "com a tal pensament". O sigui: el pensament s'origina en la denegació del seu contingut. D'aquesta operació, diu Hyppolite citant Hegel, es dedueix "un procés de substitució: la fam de destrucció que s'apodera del desig i que és de tal manera que en el resultat extrem de la lluita primordial en què s'enfronten els dos combatents ja no hi haurà ningú per a comprovar la derrota o la victòria d'un o altre, aquest afany de destrucció queda substituït per una 'negació ideal'"²⁵.

Hyppolite sustenta, en definitiva, que el que vol dir Freud en "La de-negació" és que l'origen del pensament subjau en "la negació de la negació", que seria com un anar més enllà de: 1) dir "no és" al terapeuta; 2) no acceptar el contingut de la negació, encara que m'hi obliguin. Fixem-nos què diu Hyppolite: "Literalment, el que apareix aquí és l'afirmació intel·lectual, però només intel·lectual, quant a negació de la negació. Els termes no els trobem en Freud, però diria

²⁵ Hyppolite, a LACAN, Jacques (1966). *Écrits 1*, ibíd., p. 861)

que perllonguem el seu pensament en formular-ho d'aquesta manera. És això, sens dubte, el que vol dir"²⁶. Aquesta "gènesi del pensament" no és de l'ordre de la psicologia del desenvolupament, sinó "de l'ordre de la història i del mite". Què vol dir això? Doncs que podem entendre la "forma primària de relació que psicològicament anomenem afectiva" (op. cit. 862) des de la historicitat: no hi ha la realitat d'una banda i la intel·ligència de l'altra, ni l'afectivitat pura separada de la intel·ligència pura amb un accés més o menys "objectiu" a la percepció. Els processos primaris es constitueixen a partir de l'afirmació primordial (*Bejahung*) i l'expulsió primordial (*Austossung*) –això sí, afirmació; això no, expulsió–. Ara bé, la denegació no és una perllongació de l'expulsió sinó l'aparició d'un "símbol fonamental dissimètric": "negar és més que destruir". El principi de plaer, segons Freud, domina ambdues "forces primeres": l'afirmació i la destrucció. Aquesta serà, segons Freud des d'Hyppolite, la història del judici, una distinció progressiva entre el judici d'atribució –dir o desdir una propietat d'un objecte–; i el judici d'existència –reconèixer en la realitat alguna cosa o representació–. Quan diem "això no és blau" o diem "no he trobat la meva nina" encara no som en la denegació. Som en un primer moment del mite de la gènesi del judici, per a Hyppolite, encara no hi ha judici pròpiament dit en la seva funció intel·lectual. O sigui, filosòficament parlant, encara no hi ha pensament: "hi ha un primer mite del fora i del de dins, i és això el que tracta de comprendre"²⁷.

248

Aquest primer mite del fora i del de dins acaba en una lluita, un combat desigual entre les dues forces. Hi ha un "voler" apropiarse o desfer-se del contrincant en aquest combat desigual. L'adjectiu "desigual" –aquesta dissimetria– explica com es funda el jo: no es pot constituir l'expulsió sense una operació prèvia d'introjcció: no hi ha defora sense que hi hagi hagut un "de dins", heus ací el nivell de la percepció i la font del judici d'atribució.

El problema arriba amb el judici d'existència, en l'origen del qual trobem la relació entre la representació i la percepció. Freud s'interessa especialment per aquest afer del judici d'existència; Hyppolite en fa un èmfasi especial. La primera percepció queda substituïda per una representació d'objecte perdut, que mai més es pot tornar a trobar en la realitat. La "prova de realitat" consistirà, llavors, "en la possibilitat de retrobar l'objecte perdut": "En el judi-

²⁶ Hyppolite, a LACAN, Jacques (1966), *ibíd.*, p. 862

²⁷ Hyppolite, a LACAN, Jacques (1966). *Écrits 1*, *ibíd.*, p. 863

ci d'existència, es tracta d'atribuir al jo, o més aviat al subjecte, una representació a la qual ja no correspon, però a la qual sí que havia correspost, en un retorn cap endarrere, el seu objecte"²⁸.

L'oblit pot ocupar el lloc d'aquest objecte perdut? N'és tan sols una lleugera reminiscència? Fixem-nos en la versió que del text de Freud dóna l'expert en Hegel: la memòria no es recorda a si mateixa. Aquest instant de distància, millor dit, de fina clarividència del record, quan pot dir "no és això el que recordo", assenjala que en el judici d'existència el subjecte es retroba, perdent-se. No recorda això, no és això el que volia recordar. Hi ha un oblit en el lloc de l'objecte perdut. Quan la memòria pot introduir la de-negació del record, retroba el més autèntic del subjecte que hi subjau, descobreix que no hi ha una relació de correspondència entre el record i qui recorda. Aquest desajustament, aquesta pèrdua fundacional, és com si diguéssim que l'arquitectura de la memòria no té fonaments, construïda, com Venècia, sobre una llacuna. La condició existencial de la memòria es revelarà, llavors, com el record més important que no pot incloure. Serà aquest record qui la faci única, incomparable, diferenciable en la seva més pregonia constitució.

5. Oblit en femení: esquinçalls del record, memòria relacional

 249

Amb el sorgiment dels postfeminismes, a partir de la dècada dels anys noranta, les aportacions des d'aquest àmbit en camps com l'ètica i la política s'han multiplicat. Aquestes aportacions, en la línia d'una reivindicació del femení més enllà de la igualtat de drets, plantegen algunes qüestions fonamentals per a la definició de l'oblit com a operador simbòlic i la seva relació amb la funció històrica de les dones autores. Fina Birulés²⁹ (2014, p. 88) ho planteja en els següents termes: "En les darreres dècades, la labor i l'esforç de recol·lecció i de recuperació històrica dut a terme especialment per estudioses feministes amb el propòsit de concedir a les dones l'estatut d'objectes dignes d'història (...) les ha rehabilitat com a agents i no només com a pacients en la història. D'altra banda i lluny del que precipitadament es podria pensar, aquest treball no ha difuminat la discriminació soferta al llarg de la història, sinó que ha posat en

²⁸ Hyppolite, a LACAN, Jacques (1966), *ibíd.*

²⁹ BIRULÉS, F. (2014). *Entre actes. Entorn de la política, el feminisme i el pensament*. Barcelona: Trabucaire

relleu que els seus efectes es noten molt més en la menysvaloració –o en l’oblit– de les accions i de la paraula de les dones, que no pas en una menor presència d’elles en l’àmbit públic”.

Les dones silenciades, l’oblit de les autores, constitueix un denominador comú d’un itinerari d’anàlisi de les dimensions de recuperació del passat en termes femenins. Birulés subratlla el fet que, per l’obra de les dones, cada novetat ve a ser una mena d’excepció a causa de la manca de tradició on inserir-se. L’oblit és una part central de l’experiència femenina de reconstrucció o construcció històrica, d’un passat perdut i durant molt de temps no trobat, però cal dir que, ensems, l’esforç de les autores per identificar una modalitat de “commemoració” –i per tant de restitució– ha estat i segueix essent molt gran: “es tracta d’una empresa que té alguna cosa a veure amb la possibilitat de dir, d’ordenar la nostra experiència present de dones”. (Birulés, *ibíd.*, p. 89)

Hi ha, però, a l’entorn d’aquest afer, una altra aproximació, defensada per autores com Joëlle Bahloul³⁰, segons la qual en les “memòries femenines” hi ha una relació gairebé densa i material amb l’expressivitat afectiva, la intimitat i la privacitat del que queda amagat als ulls públics³¹. L’exemple de Joëlle Bahloul és molt concret i pot servir de referència suggerent per la qüestió de les “memòries femenines”. En la seva obra principal, *Arquitectura de la memòria* (1996), aquesta autora descriu el viatge simbòlic que recorre com a antropòloga en la recerca d’un mite familiar. Nascuda a Alger, en la seva infància sent a parlar sovint de la casa familiar “Dar-Refayl”, punt de reunió de la família del seu avi matern. Situada a la localitat de Sétif, a Algèria, aquest lloc constitueix per a l’autora un enigma que la porta a escriure el seu primer i més important treball d’investigació: “la cultura familiar havia transformat Dar-Refayl en la terra dels seus orígens”. (Bahloul, *ibíd.*, p. 1). Cal dir que aquesta mena de “casa” estava formada per un agrupament d’unitats familiars: es tractava d’un espai de trenta cambres que allotjaven en total divuit famílies: en aquest cas, vuit de musulmanes i la resta, jueves. Parlar, doncs, de “la casa de la memòria” constitueix una expressió metafòrica ben precisa en l’obra d’aquesta autora.

³⁰ BAHLOUL, J. (1981). *Le culte de la table dressée. Etude des pratiques alimentaires des Juifs d’origine algérienne vivant en France* (Doctoral dissertation). Publicat en anglès, BAHLOUL, J. (1996). *The architecture of memory*. Cambridge: Cambridge University Press

³¹ PAGÈS, A. (2013). “Biografies femenines com a problema hermenèutic”, a *Ars Brevis*, n. 19, p. 136

El gir de la memòria experiencial en una memòria genealògica converteix el treball de Bahloul en una anàlisi sobre els processos pels quals el passat esdevé una estratègia de legitimació del present. La referència a l'espai domèstic de la casa familiar apunta algunes qüestions rellevants sobre la configuració de la comunitat de memòria i la funció femenina, que l'autora emfatitza especialment afirmant: "Encara que la llengua àrab designi per '*dar*' la casa del pare i el seu llinatge, l'univers domèstic constitueix un recinte de la feminitat, com la casa mare associada a la maternitat i l'engendrament". (Ibíd., p. 47) La relació entre memòria i espai interior o intimitat, és a dir, com a "habitatge" específic de la memòria esdevindrà un tema afí a les autores que han remarcat les diferències entre memòries femenines i memòries masculines, com per exemple, i a banda de Bahloul, Josette Coenen-Huther (1994)³². Segons Coenen-Huther –citada àmpliament per Lluís Duch en la seva notable anàlisi sobre la memòria familiar³³, la memòria femenina s'orienta de manera més intensa vers l'expressivitat dels afectes i menys vers la utilitat o la instrumentalitat dels records. Aquesta distinció emplaça l'oblit, amagat en el rerefons de l'explícit i, per tant, el menys evident en els processos de transmissió, com un operador simbòlic arrelat en les memòries femenines, capaces de "treballar sobre l'oblit" d'una manera diferent.

251

És cert que, seguint l'exemple de Bahloul però també de moltes altres autores en el món de la cultura³⁴, la restitució d'allò, voluntàriament o involuntàriament, oblidat configura un treball d'elaboració en el si del que Lluís Duch anomenarà "l'ofici de dona": hi ha en la feminitat una relació íntima i especial amb l'oblit i el secret, que singularitza la historització en femení per a cada circumstància de vida. Al mateix temps, tal com apunta Fina Birulés, és difícil de situar l'oblit en una tradició on, precisament, ocupa una dimensió hegemònica: "Quan ens referim a la memòria històrica del passat de les dones, d'entrada cal dir que difícilment es pot oblidar el que amb prou feines ha estat rebut o transmès"³⁵.

³² COENEN-HUTHER, J. (1994). *La mémoire familiale: un travail de reconstruction du passé*. Editions L'Harmattan.

³³ DUCH, L.; MÈLICH, J. C. (2004). *Ambigüitats de l'amor* (Vol. 2). L'Abadia de Montserrat, p. 127-155

³⁴ És interessant com trobem alguns exemples del treball de "restitució de l'oblidat" en el camp del cinema, en l'obra d'autores com Mariana Otero "Histoire d'un secret" (2003). <http://www.marianaotero.com/film-1> o Nurith Aviv "D'une langue a l'autre" (2005): <http://icarusfilms.com/filmmakers/aviv.html>

³⁵ BIRULÉS, F. (2014). "Entorn de la memòria", a *Entre actes. Entorn de la política, el*

Tant la dimensió femenina del “lloc tancat”³⁶, que preserva els secrets de la intimitat i la privacitat des d’una orientació expressiva i afectiva, en el que s’ha anomenat “memòries femenines”; com la delicada i complexa inserció de l’obra en femení en una tradició poc constituïda o formalitzada, converteix les dones, com a autores de la cultura i de la seva pròpia biografia, en subjectes notablement sensibles i, al mateix temps, vulnerables a la qüestió de l’oblit: “aquest neguit d’heretar que ha obert l’espai per a la visibilitat i la recuperació del passat de les dones, ha estat també resultat de la creixent consciència de la nostra misèria simbòlica, del fet d’estar arrelades en el desarrelament, de la manca de paraules per dir i mesurar la nostra experiència. Fa uns anys, Rosi Braidotti definia justament les feministes com aquelles dones que s’han oblidat d’oblidar la injustícia i la pobresa simbòlica”. (Birulés, *ibíd.*, p. 90). L’oblit travessa l’experiència d’aquesta “pobresa simbòlica”, que cal repensar a partir de noves formes de mediació, que no passin només pel que tradicionalment han representat les “paraules de l’home” (Birulés, *ibíd.*, p. 91) que sovint esmentant el “privat com a indigne” (F. Collin, citat a Birulés, *ibíd.*, p. 92). Aquest és el motiu pel qual Fina Birulés reivindica la necessitat d’una política de la memòria, com una nova responsabilitat dels feminismes per tal de procedir a una crítica del present, més enllà de la simple feina arqueològica d’identificació dels vestigis.

252

En un altre ordre de coses, la investigadora feminista americana Sue Campbell (1997, 2003³⁷; 2014) defineix la memòria en un sentit relacional com un tipus d’experiència afí a la funció femenina en el treball de la memòria. Campbell considera la memòria com un procés de reconstrucció dedicat a la “resignificació” dels fets, els esdeveniments del passat i el valor que els podem atorgar. Des de la seva perspectiva, no és útil, teòricament parlant, seguir utilitzant el terme “*successful memory*” (memòria reeixida) i, en canvi, resulta altament recomanable aproximar-nos a una concepció de la memòria dinàmica i voluble en funció del moment present i la significació que anem elaborant en relació amb el passat: “Pensar en la memòria com

feminisme i el pensament. Barcelona: Trabucaire, p. 87

³⁶ “Logique de l’enclos”, segons Joëlle Bahloul, citat per Lluís DUCH a *Ambigüitats de l’amor*, *ibíd.*, p. 132

³⁷ CAMPBELL, S. (1997). “Women, ‘false’ memory, and personal identity”, *Hypatia*, 12(2), 51-82; CAMPBELL, S. (2003). *Relational remembering: Rethinking the memory wars*. Rowman & Littlefield Publishers; CAMPBELL, S. (2014). *Our Faithfulness to the Past: The Ethics and Politics of Memory*. Oxford University Press.

una mena de registre psíquic d'episodis actualment fora dels efectes del temps, els llocs i el context de la seva significació ens allunya del tipus de recol·lecció quotidiana entre les persones íntimes". (Campbell, 2014, p. 77) Campbell defensa la preeminència de les dones en la feina de "recol·lecció" de la memòria: "Recordem amb i en resposta a altres persones, les seves necessitats i històries". (Campbell, *ibíd.*, p. 2). Campbell defensa la importància de la "segona veu" (*second voice*) en el procés de reconstrucció compartida del passat, una producció narrativa amb els altres. Seguint Campbell, l'oblit, part integrant de la memòria, seria també "relacional"? L'oblit aïlla en la mesura que roman en el silenci no compartit –o culpable en la seva complicitat de silenci–: "Quan restem en silenci sobre els nostres passats, quan la memòria queda guardada, protegida, massa traumàtica per ser articulada, sense recursos d'expressió, o atresorada privadament, aquestes experiències adquireixen part del seu significat respecte el nostre costum natural de compartir el passat". (Campbell, *ibíd.*, p. 3) L'oblit també és una manera de reconstruir un passat amb els altres: passat silenciats o encobert, que pot passar desapercebut o voler, sense èxit, ser eliminat de la memòria. El contacte entre el feminisme i aquesta aproximació "relacional" al tema de la memòria i l'oblit rau, per a aquesta autora, en la manera en què els feminismes han abordat la qüestió del col·lectiu en un sentit epistemològic. El pensament feminista ha sospitat sempre d'una idea del col·lectiu com un saber constituït: "Llar, comunitat i identitat s'ajusten en algun lloc entre les històries i experiències que heretem i les opcions polítiques que fem a través d'aliances, solidaritats i amistats". (Campbell, citant Mohanty, *ibíd.*, p. 5) El feminisme relacional defensa, doncs, la tesi segons la qual no hi ha un "col·lectiu" compartit com a essència o a priori, sinó que, a través de les relacions que s'estableixen –i que generen una acció conscient, l'*agency*– es desplega la complexitat del conjunt de processos pels quals es va configurant la memòria col·lectiva. En aquest context, la distorsió de la memòria equival al joc de versions que poden ser formulades en una relació dialogada des del present. L'oblit, a què l'autora fa referència amb el mot "silenci" o "distorsió del record", treballa com a operador simbòlic en el joc de relacions amb els altres i, per tant, fa d'obstacle en el procés de compartir el passat amb els altres, un procés que atempta constantment a favor d'una o altra versió dels fets. Segons aquesta perspectiva, la funció femenina, preservada històricament als "llocs tancats" constitueix un element essencial en la inclusió de l'oblit com a operador simbòlic per a la reconstitució de la memòria i, per tant, una forma de militància política a

favor dels records marginats d'una memòria col·lectiva no compartida: "Conceptualitzar les possibilitats d'una bona memòria relacional és políticament vital: les relacions de major igualtat política exigeixen de nosaltres capacitat i voluntat per reexperienciar les accions i els esdeveniments del nostre passat personal i comú, sovint concebant la seva significació d'una altra manera que la del moment present". (Campbell, 2014, *ibíd.*, p. 6). El treball de la memòria és possible, doncs, gràcies a l'oblit com l'excavadora que fa trontollar el terreny que es trepitja: es tracta d'una acció fonamental per trencar l'homogeneïtat i autosuficiència dels col·lectius. Gràcies al treball de la memòria, el que Birulés anomenarà "esquinçalls" faran acte de presència i constituïran la prova d'una memòria no acabada. En aquest instant d'inacabat o d'inèdit, reconeixem la feminitat, avessada a trobar els recursos i la creativitat necessària per a "reinventar-se", com a instància existencial, sempre amb els altres. L'oblit li serà, doncs, una eina imprescindible des d'on reconstruir l'abís del temps a partir d'un sentit expressiu d'acollida d'aquesta "segona veu".

6. Conclusions i prospectiva

254

En aquest breu recorregut filosòfic per la incidència de l'oblit com a noció per pensar les múltiples configuracions de la memòria (les memòries en plural), hem vist que el concepte depassa tota definició per convertir-se, en canvi, en un "operador simbòlic" d'una falla. La consistència d'una memòria entesa en la seva dimensió de tot regulat i regulador queda greument tocada per la consideració de l'oblit com a silenci, tabú, trauma o emmascarament. L'oblit és el "no-tot" de la memòria, el factor que la fa incompleta i, per tant, la fa "*not all inclusive*". L'oblit és la parresia del record, l'ocasió en què la memòria ha d'escoltar la veritat de si mateixa i, per tant, arriscar-se a adquirir una nova perspectiva respecte dels records "de sempre". La memòria, en el moment de la veritat (quan l'oblit es manifesta o es fa patent), prèn el mateix risc que aquells que han d'escoltar del parresiasta la veritat que s'expressa. Aquesta funció de l'oblit reproduïx l'instant en què el subjecte es relaciona amb la veritat de si mateix i la seva circumstància, no sempre fàcil ni agradable: és el moment de la reconfiguració de la veritat sabuda en nova veritat que s'apunta. L'oblit també es pot definir com un judici d'existència, on la de-negació del record obre una perspectiva diferent sobre si mateix, i introdueix la possibilitat d'una intel·ligència també diferent sobre què significa recordar i com se'n parla. Finalment, l'oblit és un fragment de memòria desconeguda que cal reconstruir amb els

altres: la rellevància contemporània dels postfeminismes demostra la proximitat íntima de la feminitat als “esquinçalls del record” i l'esforç per definir, des de la memòria relacional, una nova ètica i política de la memòria. Queda per veure com la ingent literatura sobre memòria i reconstrucció del passat, individual i col·lectiu, articula aquestes quatre nocions que hem identificat; si és capaç de dialectitzar-les, de quina manera, per quines vies. L'oblit, en la seva definició filosòfica, tipifica una lògica de treball de la memòria, a partir d'un sistema categorial que la re-defineix, re-construeix i reformula (no-tot; parresia; de-negació; esquinçall relacional de records). Més enllà del fet que tota memòria pressuposa l'oblit, com deia Nietzsche³⁸, hi ha el fet que l'oblit teixeix noves memòries. En la tipografia del text hebreu del Pentateuc, alguns fragments són “tancats” –vol dir sense blancs entre el text– i altres són oberts. Els savis del Talmud interpreten aquests blancs com espais per respirar, per reprendre l'alè: l'oblit com a funció de treball simbòlic de les memòries actua semblantment. Falta descriure'n els itineraris per a cada modalitat de memòria en els seus usos ètics i polítics.

Anna Pagès Santacana
Facultat de Psicologia, Ciències de l'Educació i de l'Esport Blanquerna
Universitat Ramon Llull
annaps@blanquerna.edu

255

[Article aprovat per a la seva publicació el febrer de 2015]

³⁸ NIETZSCHE, Friedrich (1999). *De la utilitat i els inconvenients dels estudis històrics per a la vida*. Madrid: Biblioteca Nueva.