

Exordio a la memoria colectiva y el olvido social

On collective memory and social forgetting

Jorge Mendoza García

Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México

jorgeuk@correo.unam.mx

Resumen

El presente trabajo argumenta que tanto memoria como olvido, lejos del individualismo que ha caracterizado su concepción durante el siglo XX, se inscriben en la arena social y que son polos opuestos de un mismo proceso; esto es, que son producciones colectivas, es decir, sociales. Asimismo, la memoria colectiva cuenta con sus propios recursos como los marcos sociales, y los artefactos, en los cuales se edifica, y el lenguaje y la comunicación con los cuales se mantiene. Por su parte, el olvido social se sostiene con otros procederes como el silencio, la imposición y la censura, y producen vacíos y novedades, con los cuales caracterizan a la sociedad. La disputa, en este caso, se presenta entre la memoria y el olvido; y ahí donde una avanza el otro retrocede y viceversa. Las sociedades se edifican sobre la base de estas polémicas.

Palabras clave: Memoria colectiva; Olvido social; Lenguaje; Silencio.

Abstract

This article argues that memory and forgetting, far from being the individual matters they were taken to be in the 20th century, are social phenomena: that they are collective, or social, products, and form two sides of the same coin.

Collective memory has its own resources: it is guided by societal forces and sustained by language. Social forgetting, on the other hand, is sustained by silence, oppression and censorship. The two together furnish society with its presences and its absences.

There is a conflict between memory and oblivion. Where one flourishes, the other withers, and vice versa. Societies are built on just such problematic relationships.

Keywords: Collective memory; Social Forgetting; Language; Silence.

1. Introducción

Durante el siglo XX la memoria ha sido tratada desde dos perspectivas: la individualista, que insiste en que la memoria se encuentra al interior de la cabeza, como facultad individual, y la colectiva, que indica que la memoria se edifica sobre la base de los grupos. En el presente trabajo se revisa la segunda perspectiva. Y se hace a partir de varios presupuestos: i) la memoria, incluso la individual,

tiene una base colectiva, pues es en ella donde se sostiene; ii) desde los griegos los presupuestos eran dos: lugar e imagen, y en el siglo XX se habla de marcos sociales: tiempo y espacio; iii) la memoria se construye con ciertos artefactos, como los edificios y placas conmemorativas; iv) el lenguaje es el elemento central con el que se edifica la memoria; y v) para que la memoria establezca la continuidad entre pasado y presente se requiere que ésta se comunique. Por otro lado, la memoria colectiva tiene su contraparte, el olvido; olvido que para estudiosos de la psicología ha sido una facultad también individual, pero que para la psicología social es un proceso psicosocial. La otra punta, o extremo, del proceso en el que se inscribe la memoria colectiva, es el olvido social, que también se despliega por grupos y tiene sus elementos constitutivos. Un punto de partida es que i) para diversos pensadores se hace necesario olvidar; ii) tiene sus procesos, principalmente el silencio, en los cuales se sustenta; iii) despliega sus prácticas, como la imposición y la censura; iv) tiene sus productos, como el vacío y la novedad; y v) se ejerce principalmente desde el poder. Así, mientras la multiplicidad de la memoria se sustenta y edifica en el lenguaje y los artefactos, el olvido lo hace sobre el silencio y mediante prácticas como la imposición de una sola versión sobre el pasado; y mientras que la memoria posibilita la continuidad, en el olvido hay ruptura, por eso se presenta la novedad. De esta manera, memoria y olvido se relacionan, de tal suerte que tienden a configurar las sociedades, en el sentido de que en la medida que una avanza el otro tiende a retroceder, cuando la memoria se incrementa el olvido se minimiza y viceversa.

2. La Visión de la Memoria Colectiva

2.1. Idea de memoria colectiva

Cuando se es integrante de un grupo se forma parte de las relaciones y del pensamiento del mismo, de ahí que resulte fácil reconstruir con base en los acuerdos, significados y nociones comunes de aquello que el grupo comparte. La relación entre los recuerdos propios y los de otros dentro de esa colectividad representa una forma de la memoria colectiva, porque, como explica Maurice Halbwachs (1950: 15), “si se llega a olvidar un recuerdo o no pudiésemos dar cuenta de él, es que ya se dejó de ser parte de ese grupo”; y a la inversa, cuando los recuerdos de un grupo se reconstruyen fácilmente es que aún se forma parte de éste. Resulta de una mayor riqueza la confluencia de distintos puntos de vista en torno a un acontecimiento que una visión única de la situación: en el primer caso, el rompecabezas del acontecimiento es más amplio, de mayor envergadura, de más amplitud, como cuando se reconstruye entre varios una película que todos han visto; y en el segundo, el espectro es más pobre, más fragmentado, más limitado. En el primer caso, se suele compartir más, incluso lo que no se ha aportado, y en el segundo es menos común el recuerdo por lo individualizado del aporte. El grupo, en sentido estricto, es el punto de apoyo para que la memoria se despliegue. Se toma como definición de memoria colectiva la que expresa Halbwachs (1950: 15): “Puede hablarse de memoria colectiva cuando evocamos un acontecimiento que ocupa un lugar en la vida de nuestro grupo y que hemos traído a la memoria, que lo hacemos presente en el momento en el que lo recordamos desde el punto de vista de ese grupo”. Una enunciación más sintética la da Pablo Fernández Christlieb (1991: 98): la memoria colectiva es “el proceso social de reconstrucción del pasado vivido y experimentado por un determinado grupo, comunidad o sociedad”.

Desde esta perspectiva, lo que se denomina memoria individual no es más que un punto de vista dentro del grupo, y es éste el que otorga los elementos con los cuales reconocer y significar lo que

hay que recordar o mantener en la memoria. De ahí que, por el contacto que permanece con el grupo o la colectividad, seamos “capaces de identificarnos con él y confundir nuestro pasado con el suyo” (Halbwachs, 1950: 5), y así, en muchos casos, los recuerdos individuales no llegan a distinguirse de los recuerdos del grupo, puesto que los primeros forman parte de las rememoraciones del segundo. En consecuencia, la memoria individual breva de la memoria colectiva y de los productos culturales, como el lenguaje, lo cual puede advertirse en el caso presuntamente prototípico de memoria individual: el recuerdo a solas. Cuando se evoca un recuerdo, se requiere al menos pensarlo para reconocer lo que se intenta recordar, pues de no suceder así lo que se intenta traer a la memoria se experimenta como mera sensación, por eso se dice de esos “pre-recuerdos” que se tienen en la “punta de la lengua” porque, exactamente, no se presentan en el terreno del pensamiento, y por lo tanto no se reconocen y no terminan por ser memoria sino sensaciones informes. Tales sensaciones se presentan ya como parte de la memoria cuando el pensamiento las reconoce, y el pensamiento desde los griegos, y recientemente con Wilhelm Wundt, Lev S. Vygotsky y George H. Mead, es una conversación interna, es lenguaje interiorizado (Billig, 1986).

2.2. Los antecedentes de la memoria

La manera en que la perspectiva de la memoria colectiva trata el asunto del recuerdo, se remite, en el tiempo, al menos, a la Grecia Clásica, pues es con los griegos donde se inaugura el “arte de la memoria” (Yates, 1966), que se atribuye específicamente al poeta Simónides de Ceos.

2.2.1. Los inicios en con los griegos

Cicerón narra que Simónides fue invitado a un banquete en el que recitaría un panegírico, inaugurando así una tradición: el pago por sus servicios, pues el poema se le retribuiría. Pero el recitador incluyó en su poema un extenso loor dedicado a unos dioses mellizos, razón por la que le regatearon el pago a la mitad, quedando la otra para que la saldaran las divinidades aludidas. El poeta fue llamado a la puerta, justo en el instante en que se derrumbaba el techo de la casa donde se daba el festín, matando a todos los invitados. Los cuerpos quedaron irreconocibles, por lo que hubo que recurrir a Simónides quien, para identificarlos, echó mano de un punto de apoyo: el espacio. Identificó a las personas por el lugar que ocupaban en el banquete. Los jóvenes que habían llamado con urgencia al poeta a la puerta eran Castor y Pólux, los dioses aludidos en el extenso poema simonideano, pagando así el otro cincuenta por ciento que el festejado no quiso remunerar. Tal experiencia sugirió al poeta ciertos principios para el “arte de la memoria”, como el lugar, sitio en que habían estado los invitados, y los invitados como imágenes, los cuerpos de éstos ya irreconocibles. Cicerón al respecto dirá: “que el orden de los lugares preserve el orden de las cosas, y las imágenes de las cosas denoten a las cosas mismas, y utilizaremos los lugares y las imágenes respectivamente como una tablilla de escribir de cera y las letras escritas en ella” (en Yates, 1966: 14). Desde los griegos, entonces, es de especial trascendencia el uso de los lugares, del *loci* (Taylor, 1987), del espacio en sentido estricto occidental.

Cabe señalar que es con los griegos donde también la retórica cobra forma y alteza, es parte de las discusiones públicas, de la manera de discutir el pensamiento y el conocimiento público. Son los retóricos los que anteceden a los filósofos, y es precisamente en la retórica donde se inscribe la memoria, como una de sus cinco partes. A decir de Frances A. Yates (1966: 14) la memoria es la más importante de esas partes, y es justamente como parte de la retórica que “el arte de la memoria circuló por la tradición europea”.

2.2.2. Memoria y retórica: Edad Media y siglos posteriores

La memoria como arte continuó cultivándose, además se seguían reglas, tales como tener lugares, *loci*, y acto seguido incorporar imágenes en ellos (Taylor, 1987). Una serie de *loci*, sobre todo de tipo arquitectónico, y una serie de imágenes que “se colocan dentro de la imaginación de los lugares”, imágenes y lugares por los que debe deslizarse el discurso retórico, la disertación del orador. Por eso es que manifiesta Yates (1966: 15; énfasis en el original): “Hemos de pensar al orador antiguo como desplazándose, en su imaginación, a través de su edificio de la memoria *mientras* hace su discurso, sacando de los lugares memorizados las imágenes que ha alojado en ellos”.

De esta manera, desde el siglo XVI se enumeran tres tipos de sitios en los cuales almacenar la memoria: los *magni loci*, recintos pequeños en cuyas ventanas, columnas, altares o muros pueden quedar inscritos los recuerdos; los *loci maiores*, donde las bóvedas, salones, solerías, alcobas, y sitios más amplios son depositarios de la memoria. Se entiende que en el primer caso la memoria podría ser de grupos pequeños, parejas, clubs de amigos, gente cercana y conocidos. En el segundo, se puede hablar de colectividades más amplias, comunidades por citar un caso. Y, finalmente, está el *loci maximi*, que daría cabida a una memoria colectiva de sociedades, puesto que la instala en caseríos, conventos, iglesias, pueblos y ciudades. De este último lugar puede entenderse la persistencia de una memoria de siglos e incluso milenaria en sitios que, en algunas latitudes, llegan a denominarse santos, porque albergan lo más sagrado del devenir de una cultura, algo que no puede olvidarse, por correr el riesgo de perder la identidad, a saber, la memoria colectiva.

Con los griegos la memoria brindaba amplias posibilidades y expresión al conocimiento sobre el pasado. En la antigüedad Clásica se encontraba al servicio de la oratoria secular, permitía en el orador la expresión de largos discursos relacionados con la jurisprudencia, la política y asuntos afines. Y aunque los autores clásicos no la relacionan con la religión, seguramente sirvió para aprender los mitos de la antigua Grecia y Roma, para ser transmitidos con posteridad. Sin embargo, cuando cayó en manos de los escolásticos en la Edad Media, el arte de la memoria “adquirió un matiz acusadamente moral y didáctico.” (Taylor, 1987: 59).

La memoria, después de ser inaugurada como arte por los griegos, permaneció como forma de conocimiento, como disciplina que atesoraba la retórica, pues en aquella se fincaba, en buena medida, la oratoria y el arte de la persuasión. Logró mantenerse y se alimentó y revistió de nuevas formas con el advenimiento de la escritura y los avances tecnológicos, como la imprenta (Le Goff, 1977). El siglo XIX siguió valorando la memoria, y ésta aún se encontraba en la esfera social, en los relatos orales por ejemplo, comunicando formas de resistencia, como ocurrió en las sublevaciones decimonónicas en el continente americano (Florescano, 1999). Esta visión de la memoria, a fines de esta centuria, se encuentra ya algo alejada de la academia, pues la ciencia ya se aderezaba con un discurso y una práctica más positivista, desdeñando nociones y conceptos ambiguos desplazándolos al terreno de la cultura, y proponiendo formas más tendientes a la medición y la precisión que en el siglo XX serán dominantes. Razón por la cual, en los dominios de la psicología general, la memoria devino más personalista, más facultad, como algo más medible y cuantificable y, en algunos casos, fue sustituida por el aprendizaje.

Pero, paralelo a ese devenir, hubo otra lectura del recuerdo, como la del francés Halbwachs (1925) quien aduce el término “memoria colectiva” para hablar de la memoria como proceso psicosocial, por fuera de la mente individual y más bien en el campo de los grupos, de la colectividad, en una palabra, de la cultura. Él propone que la memoria se contiene en marcos sociales.

2.3. Siglo XX: los marcos sociales de la memoria

La memoria colectiva sostiene que es el significado de los acontecimientos por los que atraviesa un grupo o sociedad lo que al paso de los años se recordará. No se recuerda el dato, ni el hecho que pasó, que sí le importa a la historia, sino lo que para un grupo representó o representa tal acontecimiento, y los acontecimientos se fijan de alguna forma en puntos de apoyo que permiten su posterior recuperación: “entendemos por marco un sistema de algún modo estático de fechas y lugares, que nos lo representaríamos en su conjunto cada vez que deseáramos localizar o recuperar un hecho” (Halbwachs, 1925: 175). Charles Blondel (1928) dirá que las experiencias pasadas y presentes se comprenden mediante los cuadros y nociones de las que nos ha dotado la colectividad. “Por marco social de la memoria entendemos, no solamente el conjunto de las nociones que en cada momento podemos percibir, dado que ellas se encuentran más o menos en el campo de nuestra conciencia, sino también todas aquellas que alcanzamos partiendo de ésta, por una operación del espíritu análoga al simple razonamiento” (Halbwachs, 1925: 175). El marco es lo que contiene, lo que mantiene, lo que permite limitar e inscribir lo que a un grupo interesa: “Evocamos al recuerdo sólo para llenar el marco y prácticamente no tendríamos el recuerdo si no tuviéramos el marco para llenar” (Blondel, 1928: 151).

Eso que contiene, lo que se presenta como punto de apoyo, lo que permite la permanencia de los significados de los eventos vivenciados, es lo que se denomina marcos sociales de la memoria, y son, de manera importante, el tiempo y el espacio.

2.3.1. El tiempo: las fechas

A la configuración de la memoria contribuyen los *marcos sociales*, tal como el tiempo que empíricamente puede traducirse en fechas, mismas que guardan eventos significativos para su posterior conmemoración. Halbwachs (1950: 129) lo expone así: “El tiempo no es real más que en la medida en que tiene un contenido, es decir, en que ofrece una materia de acontecimientos al pensamiento. Es limitado y relativo, pero tiene una realidad plena. Es lo bastante extenso para ofrecer a las conciencias individuales un cuadro suficientemente amplio para que puedan disponer de él y reencontrar sus recuerdos”. Es el mismo tono que usa Blondel (1928), quien argumentaba que la celebración del cumpleaños, suceso que se supone individual por ser el festejo de una sola persona, es en realidad una conmemoración colectiva, pues es la tradición, la cultura en sí, la que delinea qué es lo que hay que recordar y por tanto guardar en la memoria, y que después se convertirá en festividades y conmemoraciones sociales, como las fechas políticas de levantamientos y resistencias, fechas civiles como las bodas o los XV años o religiosas como las peregrinaciones en ciertos momentos, de raigambre, que la gente practica. Las fechas, entonces, son tiempos de la memoria que posibilitan que una sociedad se conciba con tradición, con pasado, con identidad, es decir, que se reconozca como tal.

2.3.2. El espacio: los lugares

Los grupos dejan sus huellas en los sitios que ocupan, y modifican los lugares para sus vivencias al tiempo que se adaptan a éstos. Cada sociedad “configura el espacio a su manera” y de esta forma “construye un marco fijo donde encierra y encuentra sus recuerdos” (Halbwachs, 1950: 106). Ciertamente, “Cuando un grupo se inserta en una parte del espacio, la transforma a su imagen, pero al mismo tiempo se pliega y se adapta a las cosas materiales que se le resisten” (Halbwachs, 1950:

132). Al igual que el tiempo, el espacio contiene acontecimientos y construye recuerdos, puesto que es en los lugares donde las experiencias se guardan, sea en los rincones, en los parques, en los cafés o en cualquier otro sitio donde los grupos viven su realidad y allí dan significado a sus experiencias. Es por ello que las parejas al visitar un lugar donde vivenciaron ciertos sucesos se sienten literalmente asaltadas por los recuerdos, u ocurre que los habitantes de un edificio a punto de derruirse se niegan a desalojarlo porque implica dejar sus recuerdos en ese sitio. De ahí que no resulte gratuito enunciar que “los lugares traen recuerdos”, porque exactamente así sucede, esto lo saben perfectamente los grupos que demandan o levantan monumentos o “placas conmemorativas” en lugares significativos. Razón por la cual Pierre Nora habla de “lugares de la memoria”, porque en los lugares se configuran y almacenan los recuerdos.

Es en este sentido que tanto el tiempo como el espacio, i. e. fechas y lugares, son marcos sociales sobre los cuales la sociedad construye sus recuerdos. Son esos puntos fijos donde lo inestable o móvil de los sucesos se apoya y contiene para mantenerse como recuerdos.

2.4. Artefactos e instrumentos: su edificación

La memoria puede irse edificando a través de sus espacios y de sus fechas, pero puede también hacerlo mediante ciertos artefactos e instrumentos como los museos, archivos, galerías y bibliotecas, creados y organizados con la intención de almacenar y comunicar el presente y el pasado de una cultura a futuras sociedades (Middleton y Edwards, 1990). Con el mismo sentido se levantan monumentos, a cuya intención alude su etimología: recuerdo y duración. En los monumentos hay permanencia (Gómez de Silva, 1985). Efectivamente: “los museos, al igual que otros edificios de la comunidad (catedrales, ayuntamientos, castillos) son almacenes de objetos que existen como artefactos especiales y en referencia a los cuales se pueden interpretar y entender las épocas pasadas”, y en tales casos “la gente no recuerda una serie de hechos personales que afectaron a su propia vida sino que disfruta de ‘un sentido del pasado’ mediante la comprensión de una historia que parece haber sido creada por otros” (Radley, 1990: 64). Tal como lo enuncian Vygotsky (1930) y Florescano (1987): la humanidad ha levantado monumentos, ha creado instrumentos y artefactos para recordar: desde nudos de pañuelos hasta pirámides y ciudades.

Los instrumentos y artefactos de la memoria tienen larga historia, y de acuerdo a sus tiempos y condiciones se van modificando, no así su intención de comunicar para no caer en el olvido. De esta forma, por ilustrar con un caso, en la cultura mesoamericana el conocimiento se recolectaba y se almacenaba en “medios perdurables”, ya fueran visuales, orales o escritos, artefactos que permitían su legado a generaciones posteriores (Florescano, 1999: 13). Y si ello ocurría en el mundo precolombino, el siglo XX, por su parte, asistió a una innovación tecnológica que trajo consigo la conservación de imágenes en movimiento con todo y su discurso expresado: es el caso del cine. Este avance tecnológico posibilitó, también, que se almacenaran de distintas formas las experiencias vivenciadas por sociedades enteras, y que se pudieran expresar a generaciones que aún no estaban presentes: es decir, que se proyectara hacia el futuro. De esta manera, el cine se convirtió en artefacto memorioso que guardaría lo mismo hazañas y cotidianidades que sueños o pesadillas, hasta las aspiraciones de un mundo distinto plasmado en relatos y secuencias o las tragedias sufridas por naciones completas (Salvador, 1997).

Algo similar a lo del cine puede decirse de la literatura. Hasta la Segunda Guerra Mundial, lo que predominaba era la historia en los libros escolares y se distinguía claramente de la novela, pero

décadas después la frontera no es tan clara. Así, Marc Ferro (1996: 162) afirma que había “más verdad en las novelas de Soljenitsin o de Bivok que en los trabajos ‘científicos’ del Instituto de Historia de la URSS”, razonamiento que se extiende a visiones de algunas universidades que se encontraron bajo la guía de gobiernos totalitarios en Latinoamérica, o en lo que se permite decir en los Estados Unidos durante tiempos de belicidad, como la Segunda Guerra Mundial o la reciente invasión contra Irak. Efectivamente, la literatura se convierte en otro artefacto de la memoria en virtud de que plasma lo que en la historia oficial en ocasiones se niega o se calla: los muertos en los Gulag soviéticos, las expulsiones de sospechosos de no alinearse con el gobierno estadounidense durante el periodo macartista, como narra Carlos Fuentes en *Los años con Laura Díaz*, o la crítica a la desviación del régimen socialista en *Rebelión en la granja*, de George Orwell.

Además, la narrativa de la literatura es más evocativa que la de la ciencia, razón por la que el escritor uruguayo Eduardo Galeano (1986: xix), al dar cuenta a través de su literatura del pasado sufrido por el continente americano, se propone “hacerlo de tal manera que el lector sienta que lo ocurrido vuelve a ocurrir cuando el autor lo cuenta”. Es lo mismo que comunica el cine al momento de proyectar imágenes de un pasado que en múltiples casos se ha intentado ocultar, de ahí la inevitabilidad de los nudos en la garganta y el rodar de las lágrimas cuando la película expone la represión y el terror que vivieron nuestras sociedades latinoamericanas.

Los artefactos, como producciones materiales, permiten la inscripción de ciertas experiencias que de otra forma se perderían o diluirían en el transcurrir del tiempo. Posibilitan la comunicación de esos conocimientos a grupos que aún no se encuentran pero en los cuales se está pensando. Otorgan, también, sentido a ciertos acontecimientos del pasado, sin el cual se caería en el desuso y la desmemoria. Y ese mismo sentido consiente, a su vez, el hilo de continuidad entre el pasado y el presente, sin éste la ruptura, discontinuidad y novedad estarían como fórmula de la sociedad.

2.5. El lenguaje constructor de memoria

La memoria recurre a instrumentos para edificarse: el instrumento más acabado y a la vez marco central de la memoria colectiva, es el *lenguaje*, y con éste se construyen, mantienen y comunican los contenidos y significados de la memoria. A decir de Halbwachs (1925) el lenguaje es el marco más “estable” de la memoria colectiva. La memoria en buena medida depende de él. Blondel (1928: 96) afirma que “el lenguaje es el espacio social de las ideas”, también afirma que es una “cosa social”, un asunto de la colectividad. Efectivamente, el lenguaje no puede concebirse por fuera de una sociedad, del grupo: “Sin él no habría sistema conceptual, no sólo posible, pero ni siquiera imaginable. Por consiguiente, ningún sistema conceptual es realizable fuera de la colectividad”. Retomando a Hans-Georg Gadamer, Gianni Vattimo (1985: 117) asevera: “el lenguaje no es en primer lugar aquello que el individuo habla, sino que es aquello por lo cual el individuo es hablado”; eso ocurre, en buena medida, porque el lenguaje es visto como un sistema mediacional con el mundo. Vygotsky (1930) ya había advertido esto al proponer al lenguaje como un instrumento mediatizador de la memoria: a través del lenguaje interiorizamos la cultura y sus significados.

El lenguaje es un acuerdo social sobre la realidad, sobre cómo designarla, y dentro de éste se da la comprensión y la inteligibilidad del mundo, pero sobre la base de acuerdos colectivos: “el lenguaje es un sistema de ir poniendo señales sobre las cosas del mundo conforme se vayan sucediendo; en efecto, el lenguaje es una creación colectiva que tiene ya descrita la realidad antes de que ésta acontezca, pero que se verifica en la realidad en cada momento” (Fernández Christlieb, 1994: 89). Es

lo que comparten construccionistas sociales como John Shotter (1990: 142; énfasis en el original; corchete agregado), quien señala: “podríamos decir que nuestras formas de hablar *dependen* del mundo en la medida en que lo que decimos está enraizado, o basado, en lo que los hechos del mundo nos permiten decir... [así] es igual de cierto decir que lo que tomamos como naturaleza del mundo depende de nuestras formas de hablar de él”. Como puede advertirse, el lenguaje es una construcción social, una producción cultural.

Ahora bien, estas producciones culturales son las que permiten el recuerdo: se recuerda por medio de construcciones sociales, y el lenguaje, dentro de la colectividad, es uno de ellos: “los hombres que viven en sociedad usan palabras de las cuales comprenden el sentido: ésta es la condición del pensamiento colectivo”, y es que cada palabra que se comprende se ve “acompañada de recuerdos, y no hay recuerdos a los que no podamos hacerles corresponder palabras. Hablamos de nuestros recuerdos antes de evocarlos, así es el lenguaje y así es todo el sistema de convenciones que le son solidarias, las cuales nos permiten a cada instante reconstruir nuestro pasado” (Halbwachs, 1950: 279). El lenguaje, como entidad que permanece, que tiene cierta fijeza, concede que los recuerdos fluyan por él, y aunque los recuerdos, es decir, el contenido se vaya, el marco, fijo como es, permanece.

En Halbwachs (1925; 1950) y Blondel (1928), así como en Vygotsky (1930) y Frederic Bartlett (1932), estudiosos todos ellos de la memoria, existe una relación entre lenguaje y memoria. No podía ser de otro modo, toda vez que para comunicar los significados hay que recurrir al lenguaje, esa creación cultural que habilita acordarnos de algo: “La memoria se abre paso a través de la verbalización, sólo como uno de sus numerosos caminos” (Calveiro, 2001: 18), aunque las formas de la memoria puedan exceder la palabra misma, y aunque haya una memoria imborrable e incluso inenarrable y se manifieste de distintas formas “se la llama y se la modela desde el lenguaje” (Calveiro, 2001: 19). Razón por la que Paul Ricoeur (1999: 27) habla de “memoria declarativa”, puesto que la memoria siempre alude a algo: “Decir que nos acordamos de algo, es declarar que hemos visto, escuchado, sabido o aprehendido algo, y esta memoria declarativa se expresa en el lenguaje de todos, insertándose, al mismo tiempo, en la memoria colectiva” .

2.6. Memoria que comunica y narra

Uno de los procesos mediante los cuales se mantiene la memoria colectiva es la comunicación. Por ella es permisible que el significado de acontecimientos pasados permanezca, y es que no se transmite el hecho en sí, ni la hazaña, sino el significado de ciertos eventos, lo que para un grupo, colectividad o sociedad está representando. La memoria colectiva es múltiple, por eso se habla más de memorias colectivas que de memoria colectiva, puesto que las interpretaciones sobre determinados acontecimientos dependerán de los grupos o colectividades que hayan vivenciado o significado tales sucesos. No hay una sola versión que domine, lo que existen son visiones sobre un mismo evento, y esto es lo que se comunica. Por eso se esgrime más la verosimilitud de lo que se narra que la veracidad de lo acontecido, pues a la memoria colectiva le interesa menos la exactitud con la que ocurrió un hecho, interesándose más en la reconstrucción y significado que para un grupo tienen los acontecimientos pasados.

Desde la perspectiva de la memoria colectiva, la comunicación de lo que ha ocurrido en tiempos anteriores intenta persuadir y convencer a los grupos a los que se dirige su discurso mediante el alegato, el debate, el argumento y la contra argumentación. Desde la memoria se escucha y se

dispone, pero no se impone. Desde la memoria se trata, más bien, de seducir y convencer, porque esa es la "naturaleza", el material con el que está construida. Vista así, la comunicación es "expresión, interpretación y memoria de experiencias" (Fernández Christlieb, 1991: 56), que permite conferir lo vivaz de los sucesos, de las experiencias: el sentir con que se experimentó en otros momentos. Eso es lo que una colectividad le comunica a otra al narrar sus experiencias. De ahí que resulten tan atractivas las narraciones sobre ciertos episodios de un país o sociedad al momento de expresarse en la literatura y el cine que abordan eventos sociales del pasado sin la pretensión de imponer su punto de vista, porque al permitir captar el sentido de lo que se está comunicando parece que se está iterando lo que ya sucedió. La comunicación logra que el pasado esté en el presente o, más exactamente, que eventos significativos del pasado tengan significado en el presente. Galeano (1978: 214; corchetes agregados) lo ha dicho acertadamente al expresar que él escribe para que "el lector sienta que la historia [suceso] está ocurriendo mientras las palabras la cuentan. Que la historia [memoria] huya de los museos y respire a pleno pulmón; que el pasado se haga presente". Al dar cuenta de sucesos del pasado no sólo entra en consideración lo que se narra sino cómo se narra. En consecuencia, cuando se hace memoria, lo evocativo del acontecimiento levanta tristezas, llantos, alegrías, indignaciones. La memoria dice mucho: comunica significados para los grupos y la sociedad, así sean los narrados eventos que una generación no experimentó, como el Holocausto o una Guerra Civil, se conocen y generan sensaciones de desaprobación porque se ha comunicado: es esa una cualidad de la memoria. De ahí que se entienda la indignación que experimentan estudiantes 35 años después de lo ocurrido el 2 de octubre de 1968, fecha de la masacre en la plaza de las Tres Culturas de Tlatelolco, México. Se comprende, asimismo, el que algunos grupos armados, como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, reivindiquen ideales y sentires de agrupaciones anteriores - como ocurre con las convocatorias internacionalistas que los magonistas realizaron a principios de siglo XX y que el zapatismo retoma a fines del mismo-. La comunicación de los significados y contenidos de la memoria colectiva permite dar continuidad al pasado (Mead, 1929), permite saber que lo de ayer tiene permanencia en el hoy, otorgándole sentido a los acontecimientos del presente. Pleno ejercicio de memoria.

3. Aproximación al Olvido Social

3.1. Su justificación

El olvido social ha sido una práctica recurrente en diversas culturas, como la mesoamericana y la griega, los grupos hegemónicos han echado mano de él para mantenerse y legitimarse al momento de asumir un cierto poder. Los grupos que desean imponerse sobre otros recurren al olvido social para mostrarse como los más viables, los más adecuados, para mantenerse en las posiciones de privilegio en que se encuentran y como aquellos que provienen de un pasado más o menos dignificante que les permite mantener sus posiciones de poder en el presente.

La disputa aquí es de memoria colectiva *versus* olvido social. El olvido se fabrica de distinta manera, con distintos materiales y procederes, y con un actor adicional: el poder que, empíricamente cobra la forma de grupo dominante, y por cuya sola presencia se modifican los procesos y las prácticas de dominio que determinarán en buena medida qué es lo que hay que olvidar y qué es lo que debe mantenerse en la memoria. Esta posición de poder le otorga al olvido una cierta ventaja con respecto

a la memoria: tener un ejecutante con un cierto control, recursos y dominio social que, además, requiere del olvido para legitimarse en su posición de privilegio.

El olvido puede fincarse sobre dos tiempos: antes y después de la memoria. En el primer caso, los mecanismos que se implementan imposibilitan que los acontecimientos significativos de una sociedad se mantengan, imposibilitando de esta manera la forja de la memoria, y mucho menos la comunicación. En este caso, el olvido antecede a la memoria, ya sea por la velocidad de los sucesos cuya rapidez rebasa el ritmo o lentitud necesarios para percibir, vivenciar y retener en el recipiente social los eventos que interesan. O, ya sea, por la saturación de acontecimientos que impide que algunos de ellos sean significados por una colectividad, es decir, es tal el abultamiento de eventos, que por la saturación ninguno termina por generar sentido y, por tanto, no entran en la memoria del grupo. En el segundo caso, el olvido se presenta después de que los sucesos han estado en el campo de la memoria colectiva, i.e que para arribar al olvido hay que pasar primero por la memoria (Yerushalmi, 1989). En este sentido, los eventos significativos que en algún momento se mantenían guardados no logran ser comunicados, por distintas razones: ya sea por el silencio, por omisión, por imposición, por prohibición, por censura, por la aplicación del terror o cualquier otro mecanismo que conduce al olvido, porque al final no hay comunicación de experiencias que interesan al grupo en el poder. En un sentido, puede hablarse de un *olvido institucional*, que es un olvido impuesto desde los grupos que dominan las instituciones, sean gubernamentales, eclesiásticas o académicas, en donde imponen su punto de vista, en tanto que gozan de poder. Cuando este olvido impuesto es creído, asumido por la sociedad, la desmemoria se presenta y se transita en el camino del olvido social. El olvido social puede definirse como la imposibilidad de evocar o expresar acontecimientos significativos que en algún momento ocuparon un sitio en la vida del grupo, sociedad o colectividad, pero cuya comunicación se ve bloqueada o prohibida por entidades supragrupales, como el poder o la dinámica social, que pretenden silenciar o relegar esos sucesos significativos de una sociedad, por la razón de que se pretende imponer una sola visión sobre el pasado vivido y experimentado por esa colectividad o porque no interesan para el modelo social que impera en ese momento.

La memoria colectiva y el olvido social tienen relevancia para la producción y mantenimiento de la realidad social (Vázquez, 2001; Iñiguez, Valencia y Vázquez, 1998). Los procesos psicosociales que en este trabajo se presentan, se enfocan en el olvido que se echa a andar después de la memoria y que pretende borrarla. De lo que se trata, en última instancia, es de profundizar el análisis del olvido yendo a la esfera donde éste se genera: la arena social, el espacio de la cultura.

3.2. Las necesidades del olvido

Es necesario el olvido, escribió Friedrich Nietzsche (1874). Lo mismo ha manifestado el semiótico e historiador búlgaro Tzvetan Todorov (1995): es necesario olvidar, y lo ha dicho, al igual que Nietzsche, para que se recuerde que debe olvidarse. Es un planteamiento interesante que tiene un antecedente en una imposición realizada en los tiempos de la Grecia Clásica, consistente en no recordarle a los vencidos, después de una guerra, su derrota. Si los griegos fueron primigenios en el arte de la memoria, lo fueron también en la cuestión del olvido. Llegaron a legalizar el olvido mediante decretos que prohibían el recordatorio de las tragedias so pena de ser castigados (Loroux, 1989). Esta práctica del olvido social se inaugura en Grecia hacia el siglo V antes de nuestra era, se mantiene al paso de los dos siguientes milenios y sus fines se expanden a otros terrenos en el siglo XX: lo mismo en el ámbito de la academia, con la omisión de algunas ideas y descubrimientos (Douglas, 1986); que en la política, como el mutismo sobre los desaparecidos políticos en

Sudamérica (Galeano, 1986; Scherer, 2000); que las tragedias del sometimiento, como las perpetradas por los conquistadores contra los nativos del continente americano (Florescano, 1999), o el silencio guardado por la jerarquía católica ante el avance nazi en Europa. Lo que puede asegurarse es que, 25 siglos después de legalizarse, el olvido social se ejecuta como mecanismo, que utilizan los grupos en el poder para legitimarse, para narrar el pasado, de tal suerte que son ellos los que aparecen como únicos herederos de ese pasado. Un caso ilustrativo del pasado siglo, que da cuenta de este fenómeno, se representa en la manera como se organizaron los museos en los países del Este Socialista: ahí se revelaba que quienes resistieron a la embestida nazi en esos países fueron los comunistas y que ellos liberaron a sus naciones de tal amenaza. Sobre los otros grupos que resistieron no hay mención alguna (Brossat et al, 1990).

En esta perspectiva, el olvido sería una desmemoria, porque se olvida lo que alguna vez se tenía en la memoria, lo que alguna vez se vivió o significó por alguna persona, grupo o colectividad.

3.3. Dibujando al olvido: sus procesos

Los grupos de poder suelen imponer una versión del pasado de una sociedad, suelen mostrarse como herederos de ese tiempo. Y cuando se les cuestiona al respecto, suelen argüir que no hay que mirar al pasado, sino al futuro, porque ahí está el porvenir, el progreso: el pasado, o las múltiples interpretaciones del pasado de una nación suelen ser incómodas para los grupos que se encuentran en una posición de poder. Ciertamente: “El progreso que se basa en el poder no tiene memoria” (Fernández Christlieb, 1991: 58), por eso hace todo lo posible por borrarla.

Para que el olvido se implante, para que predomine en un grupo o en una sociedad, se requiere que transite necesariamente por un camino. En las sociedades donde el olvido fue una constante y su historia se modificó con el arribo e imposición de un nuevo grupo, operó la maquinaria del poder que dictaminó la desmemoria. Los procesos (como transcurrir, como el ir hacia un fin, como conjunto de fases de un fenómeno, en este caso del olvido –Gómez de Silva, 1985-) con los que opera el olvido, trabajan en sentido contrario de aquellos con los que se construye la memoria. No todos, no siempre. Se puede afirmar que hay una especie de antítesis de la memoria cuando anida el olvido. El recuerdo se erige con lenguaje, el olvido se apoya en el silencio. Nombrando, una se erige; en el mutismo, el otro se levanta. Las sociedades que omiten interpretaciones sobre su pasado son menos ricas, experiencial y comunicativamente hablando, porque tienen menos que tematizar sobre lo que les ha ocurrido con anterioridad. En estas situaciones, existe menos comunicación, porque no hay intercambio de visiones y las elucidaciones se empobrecen porque lo que se mueve desde las esferas del poder son informaciones (y no comunicaciones), formas unidireccionales impuestas que pueden decir poco o nada de aquellos a quienes va dirigida. El silencio que se impone para no narrar múltiples eventos es suplido por la información de algunos cuantos sucesos: la riqueza en experiencias y significaciones pretéritas se disuelve, se vuelve líquida, negándole credibilidad a la diversidad, y al negar tal variedad el pasado se empobrece porque se impone una versión única.

El olvido comienza por delinearse en el silencio, en las ausencias, en el alejamiento, que es a lo que remite la abstención, que es la forma del silencio (Gómez de Silva, 1985): abstención de hablar, sea para uno mismo (diálogo interno se denomina al pensamiento) o en público para los demás. Baste señalar que lo indecible no es lo inefable, sino “lo inenarrable”, lo que no podemos comunicar.

3.3.1. El despliegue del silencio

Si en la memoria colectiva opera como marco mayor y como instrumento de construcción el lenguaje, en el olvido social se despliega el silencio, no se pone en juego el lenguaje. El presupuesto parece ser: si algo se quiere mandar al olvido de ello no hay que hablar, no hay que nombrarlo, no se emite razón ni argumento para con los acontecimientos del pasado que se quieren olvidar. En el caso mexicano, el gobierno pretendió que no hablando de los desaparecidos políticos, de las décadas de los sesenta y setenta del pasado siglo XX, éstos no existían. Y en efecto, no fue tema de discusión pública este asunto. Por eso es que, aludiendo a la forma como el Estado mexicano atacó a la oposición política en esos tiempos, Carlos Monsiváis (2004: 15) refiere: “la programación del olvido y la inexistencia noticiosa de los actos de represión (matanzas, asesinatos selectivos, encarcelamientos, ‘desapariciones’, ceses, campañas de difamación, allanamiento de locales, etcétera). Este manejo de la memoria colectiva es la garantía esencial de la impunidad: lo que no se sabe o no se recuerda no ocurrió, no tuvo lugar en el imaginario colectivo”. Tales eventos, los indeseables, de los que no se desea hablar, son enclaustrados en lo oscuro del silencio, de lo innombrable: ni una palabra al respecto de ciertos periodos oscuros y su sentido.

En este proceso, la reflexión es lacónica: lo que no se habla no existe, o cuando menos no cobra significado alguno. Siguiendo a Ludwig Wittgenstein (1953), si los límites del lenguaje significan los límites de mi mundo, entonces, en la realidad no cabe aquello de lo que no se habla: “lo que no se cuenta no existe. Lo que nunca ha sido el objeto de un relato, de una historia, no existe. Los tiranos lo saben muy bien y por eso borran los rastros de aquellos a quienes intentan reducir a la nada” (Perrot, 1999: 61). Distintos actores han sido borrados, por acción del silencio, en los relatos de la remembranza, y en este caso, señala el mismo autor, las mujeres han sido “las mudas, las ausentes, las olvidadas de la historia”. Las mujeres de las que se habla son las excepcionales, una especie de “grandes hombres” (Perrot, 1999: 55). A estas mujeres ordinarias habrá que sumar a las brujas, a los leprosos, a las prostitutas, a los pobres, los marginados en general.

Lo mismo que ocurre con distintos actores sociales de los que no se habla, así sucede con ciertos sucesos, experiencias, grupos e ideas. La situación se guarda, ni a favor ni en contra, puesto que si se dice algo, por negativo que esto sea, se estaría reconociendo la existencia de eso que se pretende descartar. Así que lo mejor es no comunicar, guardar silencio y, de esta forma, se asume que no existen determinados acontecimientos, personajes o pasajes pretéritos. En efecto, en ocasiones “Las omisiones y los silencios son más elocuentes que los discursos prefabricados” (Simionescu y Padiou, 1990: 222). Por eso, sobre el silencio, argumentaba Halbwachs (1925: 199): “Cuando la sociedad se enfurece, se irrita, el individuo calla, y a fuerza de callarse, olvida los nombres que a su alrededor ninguno más pronuncia”.

Hay también quienes hablan de “recuerdo en silencio” (Middleton y Edwards, 1990), es decir, el recuerdo personalizado que no se expresa de manera abierta, en público. Ese sería el caso de las tragedias, como las matanzas. Tales eventos, para otros autores, al no narrarse de manera abierta llevan al olvido social, porque, al no comunicarse, no continúan en los relatos posteriores (Jelin, 2002). No obstante, en ocasiones, las narraciones no son suficientes si no hay quién escuche: “la necesidad de contar puede caer en el silencio, en la imposibilidad de hacerlo, por la inexistencia de oídos abiertos dispuestos a escuchar. Y entonces, hay que callar, silenciar, guardar o intentar olvidar” (Jelin, 2002: 82). Pero ocurre que hay otros silencios, los impuestos, como los que describe la chilena Elizabeth Lira (1998: 205) al hacer referencia a los acontecimientos trágicos en su país: “El silencio público acompañaba al horror privado y al sufrimiento... La supresión de las consignas en las

paredes, así como los murales y pinturas callejeras intentó borrar la memoria de la política, de las ideas políticas y de sus actores”.

Así pues, guardar silencio sobre determinados acontecimientos lleva, de alguna manera, a los senderos del olvido social. El silencio se opone al lenguaje edificante de la memoria.

3.3.2. El sinsentido de la información

El olvido, como proceso, hace acto de presencia con la información, a diferencia de la comunicación que corresponde a la memoria colectiva. Cuando el silencio no resulta suficiente para borrar sucesos ocurridos tiempo atrás, se echa mano de la información. Así, cuando se habla de lo ocurrido, de personajes, agrupaciones, acciones o situaciones que se querían mandar al olvido, se alude a estos en términos de objetos, como dirigiéndose a cosas. Y al referirse a lo sucedido como cosas, lo que queda es sólo lo hecho, el dato (Gómez de Silva, 1985), aquello que no puede tener varias interpretaciones, sino sólo una, la brindada por aquellos que tienen los instrumentos para verter información, por ejemplo, en los medios masivos como la televisión que cosifica aquello de lo que habla. Lo vuelve un sinsentido, porque la información, como dato, no se “palpa”, no crea “atmósferas” que permitan comprender de lo que se está hablando, porque, por un lado, fragmenta lo que expone, y por el otro satura con una gran cantidad de información en poco tiempo, de tal suerte que poco o nada con significado queda. Efectivamente, la televisión y sus informaciones difícilmente contribuyen a la memoria, más bien le apuestan al olvido, pues atomizan y saturan: lo que narran de lo sucedido no genera sentido y es fugaz: “la iconorrea televisiva produce una agnosis del acontecimiento: éste no es más que una sucesión de planos percibidos sin duración e independientemente unos de otros, más o menos desrealizados y cuyo sentido escapa masivamente al telespectador” (Candau, 1998: 113).

La información no evoca ni vivifica, no convoca a recordar, sino más bien es indicativa, es referencial, es como los números: mera abstractez que no dice mucho, y de decirlo no genera sentido: es frialdad informativa. Con la información se da forma al olvido, pues se opone a la memoria que se nutre de lo evocativo del acontecer. A la información le interesa que no se sienta, que no se signifiquen episodios que resultan incómodos y que hay que olvidar. La información designifica, desinteresa, y transmite su esencia a lo que toca, de ahí que se acartonen los sucesos informativos, pues lo que toca queda como desencantado, aburrido, como disgustado, como un sinsentido que no genera sonrisas ni recuerdos, pura desmemoria: llama e induce a no recordar. Si se quiere caminar por las vías del olvido, se echa mano de la información. Para el olvido la información resulta bondadosa.

3.3.3. La versión única

Contrario a la memoria colectiva que insiste en la multiplicidad de voces, el olvido social se erige sobre la base de una sola versión, la única válida, que según el ritmo de los acontecimientos es supuestamente inevitable. No había de otra, según la información del pasado que se presenta y a la que todo mundo tiene acceso. Si se le hace caso a la información, no existían otros caminos, y si los había éstos conducían al desorden, a las inequidades, al sufrimiento, a lo indeseable.

Por tanto, el presente que ahora se experimenta es producto “natural” de ese pasado: la omisión de otros tantos sucesos, acaso más que los que se reivindicán, posibilita que se pueda concluir que los

hechos “dicen” que esto que está ocurriendo debía pasar, hay una perspectiva “determinista”, donde la “crónica secuencial de los hechos permite explicar el desenlace lógico de la situación contemporánea” (Vázquez, 1998: 69). En ese tenor, los “hechos hablan por sí solos”, y como a los hechos no se les interpreta ni se les contradice, porque son lo “seguro” (Gómez de Silva, 1985), a ellos corresponde sólo un punto de vista, el de aquellos que los enuncian, y así la perspectiva de un puñado de mandamás se corresponde con los “hechos tal como fueron”. Si en la memoria el pasado contribuye a la forja del presente, en el olvido, desde la versión única, el presente estructura y da forma al pasado, el único que ocurrió. Si no es el único, es el mejor. Un claro ejemplo de ello se muestra con los partidos únicos que se mantuvieron en el gobierno durante décadas, como el Partido Revolucionario Institucional (PRI) en México o el Comunistas (en la ex Europa del Este): crearon una memoria o historia, según se vea, y ese pasado facultó que ellos, y no otros, asumieran el rol dirigente, revolucionario e institucional que ejercieron: desde el presente conformaron su pasado. Efectivamente: “los partidos comunistas en el poder atribuyen a su historia un rol mágico, por así decirlo, en el mismo presente y por lo tanto sancionan todo lo que se aparta de la presentación o interpretación ‘correctas’ de esa historia”. Y es que, como se sabe, tenían que compensar “su falta de legitimidad en el presente mediante esta reivindicación de una legitimidad fundada en la historia” (Unfried, 1990: 455). No hay más interpretación del pasado que la permitida por el Partido; lo demás no llega siquiera a disidencia, porque las distintas elucidaciones se han borrado o diluido. En efecto, para que la historia oficial se erija como la única viable y buena, debe acudir a la disolución, porque al imponer una sola versión se están devastando otras posibilidades, otras miradas, y de esta manera se van disolviendo los otros argumentos por no ser dominantes, por no haber logrado su legitimidad en el presente.

Cierto, los otros discursos, las otras narraciones, las memorias, quedan como meras anécdotas, como intentos ligados al fracaso, como aquellas que, de existir, no contribuyeron al presente que ahora se forja. En consecuencia, los tránsitos a la democracia en los países que vivieron décadas bajo dictaduras militares son autoatribuibles a ciertos sectores que se erigen como los únicos, como los “elegidos” para llevar a cabo esa tarea. Y otras disidencias que también resistieron, que también lucharon, que también contribuyeron al anhelado cambio, quedan fuera del reconocimiento posterior y son enviados al olvido. En esta perspectiva, no se trabaja en la ampliación del pasado sino que se disuelve, se encoge. El olvido se finca también sobre esta base.

Los enunciados aquí no son los únicos procesos que contribuyen a la forja del olvido, pues se encuentran también la **denegación**, consistente en negarle la más mínima verosimilitud a las narrativas de distintos grupos que no detentan posiciones de poder. La **rapidez**, es decir, la velocidad con que los acontecimientos se presentan, la fugacidad que imposibilita percibirlos, significarlos y que así se inscriban en la memoria. Igualmente, se enuncia el cambio **en los marcos sociales**: lo mismo derruir sitios y edificios que abandonar los lugares donde se alberga la memoria; también se modifican los marcos endosándole un nuevo sentido a una antigua fecha que se conmemoraba o el intento de cambiar la fecha de conmemoración de algún evento (al respecto de estos procesos v. Mendoza, 2004).

3.4. Sus ejercicios: las prácticas

Entre el paso de la legalización griega del olvido y la fórmula impositiva del siglo XX se encuentra Roma que, por su importancia en la historia, marcará la pauta a seguir. En esta parada, hay una función política del olvido, que se estipula en el derecho romano, y de ahí se extiende a

prácticamente toda Europa. De una parte de ese territorio se exporta al Continente Americano y se aplica en los momentos en que se desarrollan algunas guerras de liberación en el Caribe, mediante decretos de “olvido general”. La pretensión de estos decretos es imponer la “reconciliación” entre los antiguos adversarios de esas guerras (Rojas, 2001). Es en estos casos en que se muestra una de las formas de las prácticas que procuran edificar el olvido: la **imposición**. Exigencia del olvido como artilugio para mitigar los conflictos que diferentes grupos manifiestan en distintas sociedades por la disputa de lo que aconteció tiempo atrás. A esta obligatoriedad de olvidar pasajes pretéritos se agrega una parada álgida y dolorosa para las sociedades latinoamericanas. Después de vivir y sufrir dictaduras militares, a estas naciones se les “convoca” a olvidar: se señala el olvido como mecanismo para la reconciliación con las llamadas leyes de Punto Final y Obediencia Debida (Scherer, 2000). Ciertamente: la imposición de determinados mandatos y leyes han sido enunciados en distintos momentos, sobre todo de parte de aquellos que quieren que algunos periodos pretéritos de una nación se olviden. La imposición, en este caso, busca la eliminación de versiones del pasado que demandan el esclarecimiento de los excesos del poder y la reparación de los daños sufridos, algo que los gobiernos en turno no están dispuestos a asumir.

Puede afirmarse que, distintas prácticas que buscan dejar vacía la memoria de los sucesos agrios de distintas naciones logran confluír en el siglo XX. En esa centuria se presenta una gran recurrencia de métodos que conducen al olvido: desde la legalidad y su institucionalidad, hasta el **terror** que trata de borrar los recuerdos. Por un lado, eso se lleva a cabo para salvar la vida, y así en el caso sudamericano, durante las dictaduras militares, muchas de las víctimas decidían “olvidar”, no recordar ni los rostros de sus compañeros de batallas, so pena de que los detuvieran y fueran sometidos a los mismos castigos que ellos, o de plano fueran ejecutados. No recordar era una forma de salvar la vida. En otro plano, no se otorga credibilidad: no hay oídos receptivos. Cuando los primeros informes sobre la barbaridad efectuada en los campos nazis rebasaron los muros de los territorios invadidos la incredulidad fue el muro con que se toparon los relatos: no era posible que en la Europa civilizada eso ocurriera (Steiner, 1971). En consecuencia, se queja George Steiner (1971): “La adormecida prodigalidad de nuestra familiaridad con el horror es una radical derrota humana”. Por eso, no hay que dejar que el terror se vuelva habitante de nuestra casa, de nuestra conciencia y que el olvido derrote a la humanidad. Un olvido fatídico es el que se presenta cuando la sociedad olvida a sus víctimas: las olvida, las cree como literalmente desaparecidas, y ese olvido es el que pesa más no sólo para los secuestrados y desaparecidos, para los omitidos, sino para la sociedad misma, en tanto que olvida un trozo de su propia vida, de sí misma. Generándosele una especie de hueco.

En el siglo XX el olvido social se muestra como fórmula que presenta lo cultural como natural, lo social como individual, lo ilegítimo como legítimo, la imposición como la opción, la represión como necesidad, y los gobiernos totalitarios y dictatoriales como inevitables y única opción. Psicosocialmente hablando, el olvido ha sido el arma favorita de los grupos que se enquistan en el poder y que desde ahí dictaminan prácticas, pasado, presente y un posible futuro. Le apuestan a la amnesia colectiva para erigirse como los “héroes”, los “salvadores de la patria”, aquellos sin los cuales el caos reinaría y la nación se hubiera debatido en prácticas sangrientas. Y cuando se cuestiona ese pasado que montaron y enaltecen, esgrimen el lema: “Borrón y cuenta nueva”. Hagamos como si no hubiera sucedido nada fuerte, nada condenable, y entonces sí puede haber reconciliación en la sociedad: las víctimas tienen que olvidar que lo fueron, aunque sus verdugos, con su andar, con su impunidad, se lo recuerden todos los días. Así, quien tiene que olvidar es quien sufrió y, de no hacerlo, de víctima pasa a victimario, exhibiéndolos como aquellos que, por su necedad de recordar y de no permitir la impunidad, impiden arribar a la sana convivencia, a la

concordia que un país para progresar requiere. En consecuencia, la responsabilidad de la carencia de armonía en una sociedad se finca no en los verdugos sino en las víctimas, porque se niegan a olvidar y viven en el permanente conflicto del pasado.

Existe una recurrencia en las prácticas del olvido. Se omite lo mismo en la Grecia antigua que en la Europa Socialista del siglo XX, igual en el continente americano en el siglo XIX como en el XX. No obstante, la pasada centuria mostró la crueldad y manifestación abierta y amplia del terror, de ahí que al XX se le denomine como el siglo del terror. A la imposición y el terror se agregan otras prácticas, como la **experteza**, consistente en otorgarle sólo credibilidad a los discursos de los expertos, en este caso, los autorizados para hablar sobre el pasado serían los historiadores; su voz es la que cuenta. La **censura**, práctica predilecta de los gobiernos totalitarios; al respecto, quien fuera secretario general del Parlamento Internacional de los Escritores, Christian Salmon (1999: 19) ha expresado: “la censura hoy en día significa, ante todo y por doquier, la tiranía de lo Único”; ciertamente, se atenta contra la multiplicidad, porque “lo que se persigue y se castiga es lo que se anda indagando, lo informulado, lo inaudito, lo heterogéneo y lo diverso: todo lo que nace” (Salmon, 1999: 14). A estas prácticas hay que sumarle el **fuego**, con la quema de textos, práctica desplegada desde, al menos, el siglo III a. C. en la China antigua. A la escritura que mantiene la memoria se le contraponen la quema de maderas, pieles, papiros, hojas, libros en donde se han tallado, marcado, pintado, impreso o escrito, las memorias de distintos grupos, pueblos y sociedades. Cuando la censura no ha funcionado, la combustión es un recurso que posibilita el olvido, asunto que sabían los conquistadores en América hace cinco siglos, y los nazis en el pasado siglo, cuando quemaron obras que contenían un pensamiento y un pasado que no compartían, y al que incluso detestaban (al respecto de estas prácticas v. Mendoza, 2004).

3.5. Las formas del olvido: sus productos

Los productos del olvido se manifiestan después de que se recurrió a ciertas prácticas y que traen como consecuencia que se mire el presente de determinada manera, a saber, como el pensamiento dominante quiere que se conciba el pasado, su pasado. Los diversos acontecimientos y significados del pasado que una sociedad ha experimentado se ven truncados una vez que los procesos y las prácticas del olvido se han puesto en marcha. La riqueza de lo experimentado por una colectividad se ha empobrecido porque sus vivencias se han silenciado, omitido, informatizado, censurado, o se les ha aplicado el terror del fuego. Los resultados de estos procesos y prácticas cobran variadas formas.

Se generan **vacíos**, una especie de hoyos negros donde no se sabe qué hay, por la sencilla razón de que se ha ocultado lo que allí existía. Son zonas oscuras donde nada se ve, y se cree que nada hay: es un sinsentido, porque no se muestra nada: “como un día que se han robado, nada es lo que dice, nada tiene que decir”, advierte el rupestre mexicano Rockgrigo González. Esas vacantes de acontecimientos son faltantes producto de las omisiones: “Las instituciones crean lugares oscuros donde no se puede ver nada ni se pueden hacer preguntas”, asevera Mary Douglas (1986: 104). Hoyos que de alguna manera han de llenarse porque algo aconteció y se ha desalojado del recuerdo compartido. Por eso Sergio Aguayo dice de la represión y de los desaparecidos negados por el gobierno mexicano, que hay “huecos en todos los tramos de la historia violenta”. Posiblemente a eso se refería Walter Benjamín cuando expresó: “No existe documento de cultura que no sea a la luz documento de barbarie”, porque lo que se narra es la cultura y lo que se omite es la barbarie. En todo ello, queda un hueco.

Y cuando ese hueco trata de llenarse, entonces se recurre a la **sustitución** de algunos sucesos del pasado por otros, de algunos eventos por otros, de algunas fechas por otras, de algunos nombres por otros. En el caso sudamericano y sus dictaduras, Pilar Calveiro (2001: 78) expresa: "la sustitución, para que no haga memoria lo que ocurrió, se da desde un inicio: no se reconoce que en los campos se tortura, pues se interroga; en consecuencia, no hay torturadores, sino interrogadores; no se mata ni se asesina, se manda para arriba o se hace la boleta; no se secuestra, ni hay secuestradores, se chupa y hay chupadores, que mitiga el acto y sus consecuencias. No se trabaja con picanas ni asfixia, más bien máquinas y submarinos; las masacres colectivas son sustituidas por los traslados, cochecitos y los ventiladores. Asimismo, no se tiene prisioneros, ni personas, sino bultos, paquetes y subversivos que arrojar. El uso de palabras sustitutas resulta significativo porque denota intenciones bastante obvias, como la deshumanización de las víctimas, pero cumple también un objetivo 'tranquilizador' que hace ver como 'inocentes' las acciones más penadas por el código moral de la sociedad, como matar y torturar. En este sentido, ayuda a 'aliviar' la responsabilidad del personal militar".

Acto seguido, se plantea como algo **nuevo** lo que tuvo que surgir de algún lado: la novedad es la discontinuidad entre pasado y presente, se muestra ahí donde no hay memoria sino olvido (Mead, 1929). De tal suerte que si no se sabía de los detenidos y desaparecidos, eso termina por ser una invención de la oposición política o algo novedoso, porque de ello no se tenía noticia. Y en tanto no se sabía nada se podía hacer. La novedad no se presenta sólo en ese plano, también en lo académico. Retomando a Robert Merton (1976), Douglas (1986: 111) señala: "los científicos de renombre, gente por lo general tolerante y generosa, niegan furiosamente cualquier descubrimiento coincidente o previo porque sus pasiones están dominadas por la forma en que se encuentra organizada la ciencia". Y se aduce una sencilla razón: "en ciencia los descubrimientos y las innovaciones son reconocidas, acreditan; las repeticiones, no" (Douglas, 1986: 111). Entonces, la innovación es producto del olvido.

Y al contrario de la memoria, donde pueden convivir distintas interpretaciones de acontecimientos pasados, en el olvido la contradicción y la **paradoja** hacen causa común, pues no es del todo coherente lo que del pasado se dice: en sus relatos se cae en múltiples contradicciones, no hay lógica, porque lo viejo se presenta como nuevo y los vacíos como versiones únicas de lo acontecido. Como la paradoja no puede resolverse por vía de la argumentación ni de la persuasión, porque para ello no hay razón, se deriva en la visión absolutista, en la imposición del discurso experto: son los versados en esos temas quienes así han narrado lo que ocurrió tiempo atrás. Y ellos tienen autoridad, así que debe creérseles. La paradoja resulta de forzar el pasado e intentar adecuarlo a un presente que reclama más voces que las permitidas. Si, porque una paradoja es una aseveración que va en contra de lo que se piensa (Gómez de Silva, 1985), y lo que se piensa sobre el pasado es el producto de experiencias, de significaciones diversas, de una cultura amplia, que no parece encajar en esa única versión que el grupo dominante asevera en el presente. Porque lo que se afirma es lo que interesa a un puñado de personas, y tales intereses llevan a la imposición de esa versión como única posibilidad del presente y, por tanto, del pasado.

Las prácticas de esta desmemoria institucional tienen resultados cuya pretensión es que a la larga se traduzcan en olvido social. Como en el caso de las prácticas, los productos casi siempre van acompañados unos de otros, resultando que ahí donde se ha generado un vacío por haber suprimido acontecimientos del pasado pueda presentarse la novedad, deseando mostrar que el presente que se vive es practicable sólo por la actuación en el pasado de ese grupo que ha tomado el poder y que

tiene las riendas presentes de la sociedad. A su vez, ahí donde se ha sustituido un pasado por otro, una memoria por una historia, o una historia por otra historia, se pueden evidenciar las paradojas, los sinsentidos de los relatos históricos. Habrá que puntualizar, rápidamente, que un producto extremo de las prácticas de la censura y del terror es el miedo: miedo a recordar nombres, direcciones, contactos, por las consecuencias que ello trae en sociedades con gobiernos totalitarios. Miedo a comunicar lo vivido en condiciones adversas porque no se le otorga credibilidad o porque se corre peligro. Miedo que puede llegar a paralizar, a dejar inactiva a la gente. El temor es el punto culminante que posibilita la consumación, que se concluya en el olvido social. En efecto, “el miedo es enemigo de la acción” (Grayling, 2001: 34). Tal y como la había manifestado Esquilo: el miedo conduce a la debilidad, “subvierte nuestra confianza, interfiere en nuestros actos, mutila nuestra determinación” (Grayling, 2001: 35). No obstante, y de manera paradójica, el miedo también alerta ante el peligro, y ello puede posibilitar una defensa, protección, para salvaguardar aquello contra lo que se quiere atacar. Puede advertirse, entonces, que hay un paso del miedo al olvido pleno, pero también hay una zancada del temor a la rebelión, a la revuelta de la memoria, como lo han enunciado desde 1994 los integrantes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (cfr. CIACH, 1999). Y eso es lo que le da un giro a las relaciones memoria olvido, como se verá en el último apartado del presente trabajo.

3.6. El nivel de su ejercicio: las instrucciones del poder

El olvido tiene procesos con los que se edifica, prácticas con las que se expresa y productos que los dos anteriores generan. El uso conjunto de procesos, prácticas y productos busca que el olvido se imponga en las sociedades y naciones, y que sobre la base de ese olvido se finquen nuevas relaciones en el presente. Lo que se intenta es legitimar discursos y prácticas del presente. Desde donde se efectúa esta estrategia es en la esfera del poder. Es en este nivel de poder y su insensibilidad, (porque si ser sensible remite a “capaz de ser percibido” –Gómez de Silva, 1985-, insensible remite a no ser percibido, que es lo que hace el poder con las personas y/o grupos que en él se cobijan) de donde se ejercen posiciones de privilegio. Desde las instituciones, sean gobiernos o cúpulas, es que se puede dictar, decretar, imponer, quemar, aterrorizar, etcétera; desde ahí se pretende dar forma al olvido social. No es a partir de posiciones marginales de donde parten las instrucciones para que la desmemoria se aposente en las colectividades, es más bien de los sitios de privilegio que otorga el poder, de la absolutez, de la técnica y del manejo de posiciones predilectas de donde emanan. Desde la crudeza de lo impasible, de los sitios de la insensatez, es que se trama y despliega todo el operativo para que el olvido sustituya a la memoria. Porque el objetivo no es que el olvido cohabite al lado de las memorias, sino que el primero sustituya a las segundas. Olvido suplantando memoria. Toda una estrategia para tener el control sobre el pasado y el presente de una sociedad. En la medida que el olvido se va desplegando, extendiendo, la memoria se va achicando, encogiendo. La imposición del olvido social implica el desplazamiento de la memoria colectiva: lo múltiple, diverso y amplio se ve sustituido por el pensamiento único, digno de sociedades y naciones con dominios tiránicos.

4. Las Batallas de la Memoria

4.1. Las resistencias de la memoria: su reencuentro

La maquinaria del olvido se ha echado a andar aquí y allá, ayer y ahora, pretendiendo desdibujar a la memoria en medio de los garabatos del olvido. Los procesos y prácticas del olvido se enfilan hacia allá, hacia las arenas de la desmemoria, pero nada garantiza que eso inequívocamente ocurra: no hay seguridad de que con tales ejercicios el olvido se realice plenamente. Se sabe que se ha tratado de diluir la memoria colectiva. No obstante, como se puede conocer de los intentos de este aniquilamiento, también se dejan entrever, por distintos lados, las insumisiones que se oponen a que la memoria se aleje, a que la flama de la memoria se apague. Ejemplo de ello es que tras la caída del Bloque Socialista en Europa y la caída de las dictaduras militares en el Cono Sur, distintas narrativas de las memorias desplazadas o apagadas, comenzaron a expresarse, intentando, a contrapelo, reconstruir esos pasajes de su historia que habían sido silenciados, omitidos o prohibidos. Ese pasado significativo de las colectividades se niega a ser acallado por la eternidad. En algún momento encontrará maneras de expresarse, condiciones que lo posibiliten, porque aunque existan hoyos negros “en el vacío hay memoria: es el recuerdo de algo que nos falta. En el vacío reina la incertidumbre, en el vacío siempre se rememora lo que estaba ahí, pero ha desaparecido” (Molina, 1998: 11). Y eso que antes se omitía termina por aparecer, retorna del exilio con los exiliados, del margen cuando las memorias se presentan en el centro, en las plazas y calles y se muestra, porque ya puede ser nuevamente nombrada. Otra vez el lenguaje posibilita que la memoria salga de lo oscuro de la clandestinidad donde se le había enclaustrado (Calveiro, 2001): “el lenguaje nombra lo que está ausente. Es la palabra lo único que nos otorga la memoria del vacío, como la pintura la memoria de la oscuridad, o como la música puede convertirse en la memoria del silencio” (citado en Molina, 1998: 11).

La memoria de los grupos, de las colectividades, de las sociedades, de las naciones, se niega a esfumarse, porque de irse se corre el riesgo de no saber de dónde se proviene, quién se es y, por tanto, hacia dónde dirigirse: si no hay pasado, i. e. memoria, no hay identidad, y sin identidad las sociedades se ven en aprietos, por la sencilla razón de que requieren un pasado, un origen: reconocerse a sí misma en un devenir. De ahí que Umberto Eco (1998: 236) señale que cada sociedad, cada civilización, encuentra su identidad “cuando un poeta compone su mito fundador”: “cuando, en una sociedad, una censura cualquiera borra una parte de la memoria, sufre una crisis de identidad”, y hay que reinventar los momentos fundacionales. Si no, se pierde el inicio y se termina por perder el rumbo. Por eso es que puede afirmarse que “La actividad de la memoria que no se inscribe en un proyecto presente carece de fuerza identitaria e incluso, con mayor frecuencia, equivale a no recordar nada” (Candau, 1998: 146), y es entonces que el sinsentido se apodera de las sociedades, y es eso a lo que se llama crisis. En el terreno personal ocurre lo mismo: cuando la dirigente comunista chilena, Gladis Marín, se encontraba en el exilio, narraba que a pesar de viajar mucho y de recibir en los distintos países que visitaba innumerables muestras de apoyo, la lejanía de su tierra y su gente le aquejaba: “Lo tenía todo, pero en verdad no tenía nada”, escribió en sus memorias (Marín, 2005: 44). Quizá por eso, tanto personas como grupos y sociedades resisten, no se dejan en el abandono y el olvido. Batallan para mantener su memoria y, en consecuencia, el sentido de su existencia.

Efectivamente, resistir es “oponerse activamente” (Gómez de Silva, 1985), como activamente han resistido múltiples grupos en distintos tiempos y en diferentes lugares. La memoria se niega a morir, y aunque parezca que en algunas sociedades cedió paso al olvido, al transcurrir algunos años, lustros o incluso siglos, la memoria vuelve a emerger, y lo hace porque nunca estuvo del todo ahogada, sólo latente, escondida, marginal, no dejándose ver en lugares donde se le condenaba por hacerse asomar (cfr. Brossat et al, 1990; CIACH, 1999). En los casos señalados de América y Europa, la memoria emergió en cuanto halló las posibilidades de hacerlo públicamente, porque, como advierte Galeano (1989: 11), contra el olvido uno puede luchar, hasta lo último: “Cuando es verdadera, cuando nace de la necesidad de decir, a la voz humana no hay quien la pare. Si le niegan la boca, ella habla por las manos, o por los ojos, o por los poros, o por donde sea. Porque todos, toditos, tenemos algo que decir a los demás, alguna cosa que merece ser por los demás celebrada o perdonada”. Ciertamente, la memoria busca y encuentra la manera de manifestarse, y en ocasiones lo hace con sumo cuidado, distante de las miradas inquisitoriales del imperio del olvido, por eso en los países latinoamericanos que vivieron el terror dictatorial la memoria no se paseaba por los palacios del poder ni por las catedrales que eran sus aliadas, ni por las bibliotecas o ceremonias públicas, ni en ningún “gran” acontecimiento o fecha “nacional”. Esos no eran sus sitios, pero guardando las formas la memoria se expresaba en atmósferas paralelas como las charlas de camaradas y de familia, en conversaciones nocturnas de sótanos, en conmemoraciones alternativas con la complicidad de la gente civil, en tapetes bordados con la intención de comunicar (Lira, 1998), en el periódico clandestino leído a tenue luz, en pintas subversivas realizadas durante las madrugadas, en pláticas situadas no en la intimidad del teléfono pero sí de la cama, porque al primero llegan los tentáculos del poder y al segundo difícilmente o de plano no. La memoria se expresaba ahí donde no corría el riesgo de ser aniquilada: donde hay disposición, que es la raíz de afecto. Bien se puede decir que ahí donde hay afectos, ahí donde viven las emociones, ahí donde se siente, donde se es sensible, ahí precisamente en ese lugar de la colectividad afectiva, se acurruca la memoria (Fernández Christlieb, 1991; 1994), porque esa es su razón etimológica: los afectos. Recordar es “volver a pasar por el corazón” (Galeano, 1989).

4.2. Las enseñanzas de la memoria: no olvidar

En un inicio, la memoria tenía como función la sobrevivencia del grupo. Es decir, el conocimiento del pasado se aplicaba al presente para que el grupo no desapareciera (Florescano, 1999). Con el paso del tiempo, la memoria se aplica a otros fines, entre ellos delinear la identidad del grupo y la personal. La identidad es entendida como “el reconocimiento de uno mismo a través de las vicisitudes de uno mismo”, y eso ocurre así porque “la colectividad necesita continuidad, de modo que las experiencias que se van sucediendo una tras otra se vayan asimismo enlazando una con la otra, para que así la colectividad sepa que ella es el sujeto de las experiencias anteriores y asimismo que ella es el sujeto de sí misma” (Fernández Christlieb, 1994: 99-100). En efecto, lo identitario está sustentado en la memoria; esa es una de sus cualidades más fuertes, cuestión que sostiene Florescano (1987: 9): “Cualquiera que sea el motivo que suscita la recuperación de lo vivido, ésta siempre se manifiesta como una compulsión irreprimible, cuyo fin último es afirmar la existencia histórica del grupo, el pueblo, la patria o la nación”. Y a ello no puede renunciar la memoria colectiva, porque si ésta se pierde se extravía la identidad, individual y colectiva y, en consecuencia, la sociedad pierde su centro, su atracción, el punto que la cohesionan.

La memoria posibilita que acontecimientos significativos del pasado se miren no como algo distante sino como un enlace con sucesos de lo que se denomina presente. Mead (1929) ya lo había expresado: la continuidad entre pasado y presente es una facultad de la memoria puesto que permite

que lo acontecido resulte familiar, que los conocimientos que provienen del pasado devengan como reconocibles, en tanto que han estado ahí en todo momento, incluso antes de que uno llegara. Blondel (1928: 138) lo ha expuesto de manera más clara: “No es por nuestra memoria propiamente personal que nuestro pasado tiene la consistencia, la continuidad... debe todo esto a la intervención de factores sociales... a la experiencia común de todos los miembros de nuestro grupo”. Es, entonces, por la memoria colectiva que el pasado y el presente adquieren un carácter de continuidad, y tiene sentido. Por eso puede entenderse lo complejo de la realidad actual.

Y siguiendo con la temporalidad, se puede advertir, además, una función de enseñanza: la recuperación de ciertos eventos que ocurrieron en el pasado puede servir para delinear lo que es viable ponerse en práctica en el presente y lo que debe evitarse, como las tragedias, las atrocidades, esos sucesos que causaron malestar y muerte en las colectividades humanas. En otras palabras, el pasado es ejemplo de lo que puede y debe hacerse en bien de las sociedades. Jacques Le Goff (1977: 183) lo expresa así: “Se debe actuar de modo que la memoria colectiva sirva a la liberación, y no a la servidumbre de los hombres”. De esta manera, la memoria nos recuerda que no debemos olvidar. Las imposiciones del poder en una sociedad dejan huecos, hoyos, puntos oscuros que impiden entender la riqueza y amplitud de las vivencias del pasado de los grupos y colectividades, de ahí que el poeta argentino Juan Gelman exprese: “El espíritu de un país que olvida su verdad no puede agrandar horizontes”. Opuesta a esa lógica viaja la memoria colectiva, que reivindica las narrativas tanto de tragedias como de eventos gratos, puesto que ambos tipos contribuyen al enriquecimiento del pasado de una sociedad. Por ese sólo hecho vale la pena la memoria. En todo caso, y no obstante haya quienes señalen que debemos olvidar (Nietzsche, 1874; Todorov, 1995), como puede advertirse: las personas y las colectividades edifican monumentos con la intención de que las sociedades no caigan en el olvido y recuerden.

Quienes le apuestan a la memoria, como puede advertirse a lo largo del texto, desean la permanencia de ciertas narrativas del pasado, buscan que ciertos significados del pasado permanezcan en el presente, que les ayuden a comprender lo que están viviendo y que les permitan dibujar un posible futuro. La continuidad entre pasado, presente y futuro se posibilita con la memoria. Sin ella las rupturas se presentan y los borrones de periodos del pasado de una sociedad son su consecuencia. La memoria por sí misma no tiene sentido: es en los grupos y en el tiempo presente donde este sentido se adquiere. Consecuente con ello, puede afirmarse que no hay acto de memoria que no se encuentre inscrito en los rieles del presente. Y es que el presente no termina de escribirse, porque la memoria lo va delineando; el pasado tampoco está ya escrito y finiquitado, porque desde el presente se sigue rescribiendo, reconstruyendo; y depende de esas reconstrucciones que se arrije a uno u otro futuro. El futuro está por edificarse, como cuando se regala un álbum y se colocan unas fotografías, y se dejan espacios en blanco, anunciando con ello que han de ser llenados con otras imágenes. Ahí se está anticipando el futuro.

Las formas totalitarias de actuación intentan controlar el pasado, dibujando una versión en detrimento de otras, lo mismo intentan controlar el presente, siendo justamente ese pasado una de las armas a las que recurren. Y es que el sometimiento se logra también mediante el manejo impositivo de un determinado pasado. A eso se refería George Orwell cuando manifestaba: “Quien controla el pasado controla el futuro; quien controla el presente controla el pasado”. Y lo que menos se desea es el control, porque el control significa “dominio”, “reducción”, “opuesto”, y justo el olvido social, que desde el poder se controla, se opone a la memoria colectiva que es cotidiana, de la vida diaria, donde se genera el sentido de la existencia.

Tanto las personas como las sociedades requieren, necesitan saber de dónde vienen, qué ha sido de su existencia, y la memoria ayuda a eso y más. No olvidar de dónde se viene y a dónde se va. La memoria nace cada día, con lo que significamos del pasado construimos la realidad en la que nos movemos, y por la memoria tiene sentido. La memoria nos remite a los orígenes, a lo fundacional, a lo que se encuentra al inicio de nuestras intenciones, de las intenciones edificantes de una nación, de una sociedad. Hay que saber qué hay en la raíz, en el comienzo, para averiguar así si hemos desviado el camino, y entonces sabernos conducir, porque cuando se olvidan los principios se olvidan los fines. Cuando se olvida el pasado el único futuro que queda es el olvido, y el olvido es la única muerte que mata de verdad.

Referencias

- Bartlett, Frederic. (1932). *Remembering. A Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Billig, Michael. (1986). *Thinking and Arguing*. (Conferencia inaugural pronunciada en la Loughborough University of Technology).
- Blondel, Charles. (1928). *Psicología Colectiva*. México. Compañía Editora Nacional, 1945.
- Brossat, Alain.; Combe, Sonia.; Potel, Jean-Yves y Szurek, Jean Charles. (eds.) (1990). *En el Este la Memoria Recuperada*. Valencia: Alfons El Magnànim, 1992.
- CIACH. Centro de Información y Análisis de Chiapas (comp.) (1999). *La Revuelta de la Memoria. Textos del Subcomandante Marcos y del EZLN sobre la Historia*. México: CIACH.
- Calveiro, Pilar. (2001). *Desapariciones. Memoria y Desmemoria de los Campos de Concentración Argentinos*. México: Taurus, 2002.
- Candau, Joel. (1998). *Memoria e Identidad*. Buenos Aires: Ediciones Sol, 2001.
- Douglas, Mary. (1986). *Cómo Piensan las Instituciones*. Madrid: Alianza, 1996.
- Eco, Umberto. (1998). A todos los efectos. En Jean, Carrière et al. *El Fin de los Tiempos* (pp. 215-272, 280-283). Barcelona: Anagrama, 1999.
- Fernández Christlieb, Pablo. (1991). *El Espíritu de la Calle. Psicología Política de la Cultura Cotidiana*. México: Universidad de Guadalajara.
- Fernández Christlieb, Pablo. (1994). *La Psicología Colectiva un Fin de Siglo más Tarde*. Barcelona: Anthropos.
- Ferro, Marc. (1996). Cómo se enseña hoy día la historia. En Hira de Gortari y Guillermo, Zermeño (ed.). *Historiografía Francesa. Corrientes Temáticas y Metodologías Recientes* (pp. 159-165). México: UNAM, 1997.
- Florescano, Enrique. (1987). *Memoria Mexicana*. México: Taurus, 2001.
- Florescano, Enrique (1999). *Memoria Indígena*. México: Taurus.
- Galeano, Eduardo. (1978). *Días y Noches de Amor y de Guerra*. Buenos Aires: Catálogos, 1993.

- Galeano, Eduardo. (1986). *Memoria del fuego III. El siglo del Viento*. México: Siglo XXI, 1998.
- Galeano, Eduardo. (1989). *El Libro de los Abrazos*. México: Siglo XXI, 2000.
- Gómez de Silva, Guido. (1985). *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española*. México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.
- Grayling, Anthony. (2001). *El Sentido de las Cosas*. Barcelona: Ares y Mares, 2002.
- Halbwachs, Maurice. (1925). *Les Cuadros Sociales de la Mèmoire*. París: PUF, 1954.
- Halbwachs, Maurice. (1950). *La Mèmoire Collective*. París, PUF, 1968.
- Iñíguez, Lupicinio.; Valencia, José Francisco y Vázquez, Félix. (1998). La construcción de la memoria y del olvido: Aproximación y alejamientos a la guerra civil española. En Dario, Páez et al. (eds.). *Memorias Colectivas de Procesos Culturales y Políticos* (pp. 265-285). Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Jelin, Elizabeth (2002). *Los Trabajos de la Memoria*. Madrid, Siglo XXI.
- Levi, Primo. (1958). *Si Esto Es un Hombre*. Buenos Aires: Mila Editor, 1988.
- Le Goff, Jacques. (1977). *El Orden de la Memoria. El Tiempo como Imaginario*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Lira, Elizabeth. (1998). *Recordar es volver a pasar por el corazón*. En Dario, Páez et al. (eds.). *Memorias Colectivas de Procesos Culturales y Políticos* (pp. 247-263). Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Loraux, Nicole .(1989). De la amnistía y su contrario. En Yosef, Yerushalmi et al. (eds.). *Usos del Olvido* (pp. 27-52). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Marín, Francisco. (2005). Retrato de una comunista. *Proceso*, 1480, 13, 42-44.
- Mead, George H. (1929). La naturaleza del pasado. *Revista de Occidente*, 100, 1989, 51-62.
- Mendoza, Jorge. (2001). Memoria colectiva. En Marco A., González y Jorge, Mendoza (comps.). *Significados Colectivos. Procesos y Reflexiones Teóricas* (pp. 67-125). México: ITESM-CEM.
- Mendoza, Jorge. (2004). El olvido: una aproximación psicosocial. En Jorge, Mendoza y Marco A., González (coords.). *Enfoques Contemporáneos de la Psicología Social en México: de su Génesis a la Ciberpsicología* (pp. 141-298). México: Miguel Ángel Porrúa/ITESM-CEM.
- Merton, Robert. K. (1976). *Sociological ambivalence and other essays*. The Free Press. Londres.
- Middleton, David y Edwards, Derek. (comps.) (1990). *Memoria Compartida. La Naturaleza Social del Recuerdo y del Olvido*. Barcelona: Paidós, 1992.
- Molina, Mauricio. (1998). *La Memoria del Vacío*. México: UNAM.
- Monsiváis, Carlos. (2004). Represión santificada. *Proceso*, 1483, 23, 14-16.

- Nietzsche, Friedrich. (1874). *Consideraciones Intempestivas II. De la Utilidad y de los Inconvenientes de los Estudios Históricos, para la Vida*. Madrid: Miguel Ángel Aguilar, 1932.
- Perrot, Michelle. (1999). Las mujeres y los silencios de la historia. En Françoise Barret-Ducrocq, (dir.) *¿Por qué Recordar?*, pp. 55-61. Barcelona: Granica, 2002.
- Radley, Alan. (1990). Artefactos, memoria y sentido del pasado. En David, Middleton y Derek, Edwards (comps.). *Memoria Compartida. La Naturaleza Social del Recuerdo y del Olvido*. (pp. 63-76). Barcelona: Paidós, 1992.
- Ricoeur, Paul. (1999). Definición de la memoria desde un punto de vista filosófico. En Françoise Barret-Ducrocq (dir.) *¿Por Qué Recordar?* (pp. 24-28). Barcelona: Granica, 2002.
- Rojas, Rafael. (2001). Políticas de la memoria. *Istor*, II, 5, 4-6.
- Salmon, Christian. (1999). *Tumba de la Ficción*. Barcelona: Anagrama, 2001.
- Salvador, Alicia. (1997). *Cine, Literatura e Historia. Novela y Cine: Recursos para la Aproximación a la Historia Contemporánea*. Madrid: Ediciones de la Torre.
- Scherer, Julio. (2000). *Pinochet. Vivir Matando*. México: Aguilar.
- Shotter, John. (1990). La construcción social del recuerdo y el olvido. En David, Middleton y Derek, Edwards (comps.). *Memoria Compartida. La Naturaleza Social del Recuerdo y del Olvido*. (pp. 137-155). Barcelona: Paidós, 1992.
- Simionescu, Paul y Padiou, Hubert. (1990). Rumanía. Cómo narraba la historia el museo de Bucarest. En Alain, Brossat; Sonia, Combe; Jean-Yves, Potel y Jean Charles, Szurek. (eds.). *En el Este la Memoria Recuperada*. (pp. 213-227). Valencia: Alfons El Magnànim, 1992.
- Steiner, George. (1971). *En el Castillo de Barba Azul. Aproximaciones a un Nuevo Concepto de Cultura*. Barcelona: Gedisa, 2001.
- Taylor, Rene. (1987). *El Arte de la Memoria en el Nuevo Mundo*. Madrid: Swan Avantos & Hakeldama.
- Todorov, Tzvetan. (1995). *Los Abusos de la Memoria*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Unfried, Berthold (1990). Checoslovaquia. La historiografía independiente a partir de 1968. En Alain, Brossat; Sonia, Combe; Jean-Yves, Potel y Jean Charles, Szurek. (eds.). *En el Este la Memoria Recuperada*. (pp. 213-227). Valencia: Alfons El Magnànim, 1992.
- Vattimo, Gianni. (1985). *El Fin de la Modernidad. Nihilismo y Hermenéutica en la Cultura Posmoderna*. Barcelona: Planeta/Agostin, 1994.
- Vázquez, Félix. (1998). Vivir con el tiempo en suspenso: notas de trabajo sobre transiciones políticas, memorias e historia. *Anthropos*, 177, 67-73.
- Vázquez, Félix (2001). *La Memoria como Acción Social. Relaciones, Significados e Imaginario*. Barcelona: Paidós.

Wittgenstein, Ludwig. (1953). *Philosophische Untersuchungen*. Londres: Basil Blackwell. [Traducción: *Investigaciones Filosóficas*. México y Barcelona: Universidad Nacional Autónoma de México y Editorial Crítica, 1988].

Vygotsky, Lev (1930). *El Desarrollo de los Procesos Psicológicos Superiores*. México: Grijalbo, 1979.

Yates, Frances A. (1966). *El Arte de la Memoria*. Madrid: Taurus, 1974.

Yerushalmi, Yosef (1989). Reflexiones sobre el olvido. En Yosef, Yerushalmi et al. (eds.) *Usos del Olvido* (pp. 13- 26). Buenos Aires: Nueva Visión, 1998.

Historia editorial

Recibido: 16/03/2004

Aceptado: 03/11/2005

Formato de citación

Mendoza, Jorge. (2005). Exordio a la memoria colectiva y el olvido social. *Athenea Digital*, 8, 1-26.
Disponible en <http://antalya.uab.es/athenea/num8/mendoza.pdf>

Jorge Mendoza García. (Ciudad de México, 1972). Maestro en psicología social por la UNAM. Profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa y profesor invitado de la maestría en psicología social, Universidad Autónoma de Querétaro (México). Coordinador del libro *Significados colectivos: procesos y reflexiones teóricas* (México, ITESM, 2001), coordinador del libro *Enfoques contemporáneos de la psicología social en México: de su génesis a la ciberpsicología* (México, Porrúa, 2004), autor del libro *El conocimiento de la memoria colectiva* (México, UAT, 2004), coordinador del libro *Cuestiones básicas en psicología social* (México, UAT, 2005).



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons](#).

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento: Debe reconocer y citar al autor original.

No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.

Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

[Resumen de licencia](#)

[Texto completo de la licencia](#)