

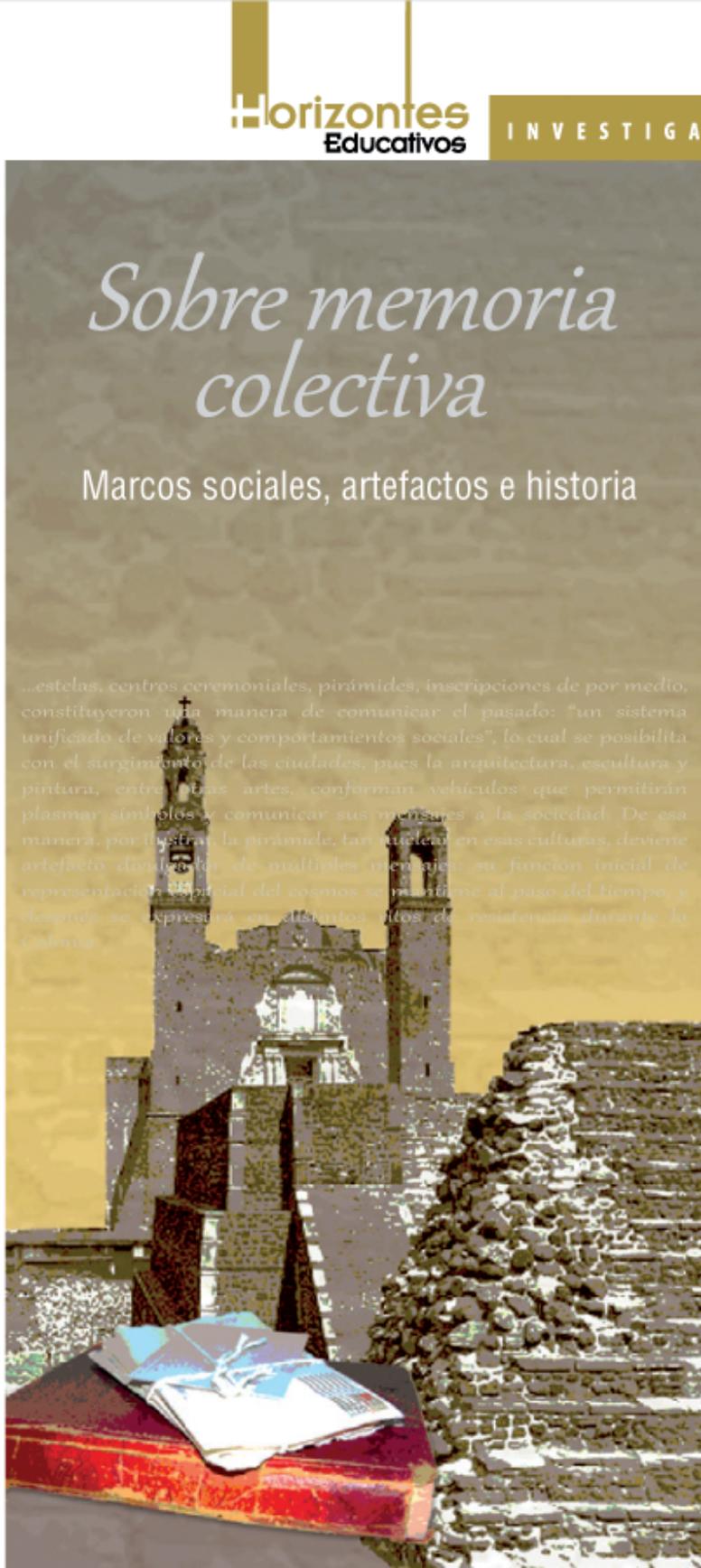
Sobre memoria colectiva

Marcos sociales, artefactos e historia

...estelas, centros ceremoniales, pirámides, inscripciones de por medio, constituyeron una manera de comunicar el pasado: "un sistema unificado de valores y comportamientos sociales", lo cual se posibilita con el surgimiento de las ciudades, pues la arquitectura, escultura y pintura, entre otras artes, conforman vehículos que permitirán plasmar símbolos y comunicar sus mensajes a la sociedad. De esa manera, por lo tanto, la pirámide, tan típica en esas culturas, deviene artefacto divisorio de múltiples mensajes: su función inicial de representación espacial del cosmos se mantiene al paso del tiempo, y después se expresa en distintos ritos de resistencia durante la Colonia.

JORGE MENDOZA GARCÍA

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL



Sobre memoria colectiva.
Marcos sociales, artefactos
e historia

Sobre memoria colectiva.
Marcos sociales, artefactos
e historia

Jorge Mendoza García

Sobre memoria colectiva.
Marcos sociales, artefactos e historia
Jorge Mendoza García

© Derechos reservados por el autor Jorge Mendoza García
Esta edición es propiedad de la Universidad Pedagógica Nacional, Carretera al Ajusco
número 24, col. Héroes de Padierna, Tlalpan, CP 14200, México, DF
www.upn.mx
ISBN 978-607-413-208-3
ISBN Obra completa 978-607-413-153-6

BF378	
S6.5	Mendoza García, Jorge
M3.7	Sobre memoria colectiva. Marcos sociales, artefactos e historia/Jorge Mendoza García. --México: UPN, 2015. 250p. (Horizontes educativos)
	ISBN 978-607-413-208-3
	1. Memoria - Aspectos sociales
	2. Memoria colectiva - I.t. II Serie
MITM	
11.02.15	

Queda prohibida la reproducción parcial o total de esta obra, por cualquier medio,
sin la autorización expresa de la Universidad Pedagógica Nacional.
Impreso y hecho en México.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
I. Idea de memoria colectiva	15
Después: otra memoria.....	15
Al inicio: la memoria en lo social.....	16
Una idea de memoria colectiva	19
II. La contención del recuerdo: los marcos sociales	25
Qué es un marco social.....	25
Otros nombres de los marcos.....	32
Distintos marcos y contenedores	38
<i>Marcos locales.....</i>	<i>39</i>
<i>El lugar de la memoria: el espacio.....</i>	<i>47</i>
<i>El transcurrir de la memoria: el tiempo.....</i>	<i>57</i>
<i>El marco e instrumento mayor: el lenguaje.....</i>	<i>69</i>
Comentario enmarcado final	77
III. El material de la memoria: los artefactos	79
Idea de artefacto	80

Artefactos y memoria colectiva	87
Artefactos varios.....	92
<i>Escritura</i>	93
<i>Imágenes: pinturas y fotografías</i>	98
<i>El cine</i>	105
<i>La literatura</i>	110
<i>Por ejemplo, el arte</i>	120
<i>Los monumentos</i>	123
<i>El viejo y el cuerpo</i>	127
<i>Otros</i>	129
Olvido social: manipulación o destrucción de artefactos	130
Cierre de artefactos	137
IV. La relación memoria e historia	141
Idea de historia dominante.....	141
Historia y memoria.....	144
De la memoria a la historia	156
V. La problematización del pasado y la educación	163
La enseñanza de la historia: el pasado en disputa	163
Otra mirada: relatos distintos, relatos de memoria. Por caso, México...	169
<i>Los relatos locales y cotidianos</i>	176
<i>Un caso, otra mirada: el 68</i>	178
Algunas cavilaciones	181
VI. La guerrilla y la guerra sucia en México: cuestión de memoria colectiva	185
En contexto.....	185
La única opción: las armas	187
El actuar de la guerrilla	192
Reconstruyendo la Guerra Sucia	195
<i>Negar que haya guerrilla: ideologización</i>	196
<i>Dos instancias de represión: la DFS y el Ejército</i>	199
<i>Las cárceles clandestinas</i>	205

<i>La barbarie: la tortura</i>	209
<i>Esfumar gente: desapariciones</i>	212
<i>Expatriar gente: el destierro</i>	215
Aniquilar a la guerrilla	222
Lo sucio y el recuerdo	226
Epílogo de memoria.....	228
VII. CONCLUSIONES Y NUEVA APERTURA	231
REFERENCIAS	237

A Andrea

INTRODUCCIÓN

Recordar es volver a vivir, reza el dicho que en las calles se enuncia. De eso trata la memoria colectiva, esa noción de viejo cuño enunciada por Maurice Halbwachs allá por 1925, que pone el acento en lo significativo, lo relevante de la vida, eso que a la gente le interesa, eso que va constituyendo la realidad de las personas, de los grupos, de las comunidades, de las sociedades, eso que las hace vivir. Lo cual puede explicar porque cuando las personas, las parejas, las comunidades, las sociedades, entran en crisis, no buscan en la historia o en el simple pasado el salvavidas para emerger de ese brete, hurgan en la memoria, se anclan en el significado de un pasado mejor, cuando tenía sentido hacer y vivir lo que se estaba haciendo y viviendo. El sentido del presente se palpa en el pasado, y es que el pasado significativo se trae al presente o, mejor dicho, desde los intereses del presente se recupera cierta traza del pasado. La forma como reconstruimos cierto pretérito tiene que ver con las maneras que la sociedad proporciona a sus integrantes, es decir, son formas sociales las que delinear la manera como recordamos, y lo es al menos de dos maneras posibles. Una, la sociedad, sus grupos, proporcionan recursos, instrumentos, artefactos, materiales y discursos con los cuales se irá trazando la memoria; otra, lo significativo de la vida también se delinea en la sociedad, y es a lo que se denomina marcos sociales.

Y así se va edificando la memoria, los recuerdos. No sólo eso, para que la memoria se mantenga y se comunique, hay que echar mano del lenguaje, de discursos, de narrativas e, importante, de prácticas sociales, como asistir a ciertos lugares, reivindicar ciertas fechas, proponer una cierta placa en un sitio con sentido, etcétera, de esta forma se va construyendo eso que se denomina la memoria colectiva.

Por recuerdo hay que entender una actividad que le otorga sentido al pasado, tal sentido se lo brinda el grupo o la comunidad en la que estamos inscritos, de suerte que el recuerdo social puede entenderse como la evocación colectiva de un pasado común y la conmemoración de acontecimientos que pueden ser previos a la experiencia de cada uno o de la comunidad de pertenencia. De este modo, por memoria colectiva hay que entender el proceso de reconstrucción de un pasado vivido o significado por un grupo o una colectividad. En términos conceptuales ahí inicia la tematización de la memoria. Y lleva ya casi un siglo la propuesta así planteada. No obstante que en algunos círculos y en ciertas décadas dicha perspectiva fue algo relegada, porque otras visiones dominaron al momento de explicar el recuerdo desde la individualidad.

Habrá que reconocer que la versión que en este libro se aborda no es una visión dominante, al menos en el campo de la psicología, cuando se tematiza el recuerdo. La visión que se ha impuesto, durante el siglo XX, ha sido una versión sumamente individualista cuando no biologicista, llegando a reducir el significado de lo recordado al cerebro. En tal sentido, la perspectiva de la memoria colectiva ha sido algo marginal, al menos en el espectro de la disciplina señalada. Es hasta la década de los ochenta del pasado siglo que se reintroduce esta versión, intentando dar cuenta de una serie de eventos que en el mundo se presentaban, especialmente en las convulsiones de las naciones y la desintegración de un pasado impuesto en distintas sociedades, lo mismo en la Europa oriental que en Sudamérica, de tal suerte que puede entenderse que la realidad interpelaba y exigía para su comprensión una visión menos reduccionista que la imperante, una perspectiva más social del recuerdo

que permitiera entender el presente a la luz de re-visitar el pasado. Y es que tratando de encontrarle sentido al presente, se hurga en el pasado, y es eso lo que la memoria trae a colación. De eso trata el presente libro: de cómo se va forjando la memoria en la sociedad, del proceso de reconstrucción de un pasado significativo; habla de los elementos que van conformando la memoria colectiva.

Una idea primigenia de este trabajo comenzó a discutirse hace aproximadamente 10 años, en el Seminario de memoria colectiva y olvido social, que se reunía en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). En ese espacio de intercambio se delineó un programa de trabajo que pretendía serlo a mediano plazo. Este libro en parte abreva de ese trueque de citas, textos, artículos, novelas, películas, objetos, charlas, libros académicos, tragos y aventuras que conformaron ese grupo de discusión. Con Jahir Navalles, Alfonso Díaz, Valentín Albarrán y Blanca Reguero (como solidaria académica que lo ha sido, y que posibilitó parte de la infraestructura) tramamos una idea y una perspectiva hasta entonces poco visitada en la psicología: la memoria colectiva de manera conceptual, después dando cuenta de los movimientos sociales, especialmente de los estudiantiles (de donde algunos proveníamos), y después relacionándola con el olvido social. Pues bien, a ese colectivo se debe en parte este texto, y a la amabilidad de Pablo Fernández Christlieb quien ha sido gentil al compartir parte de su conocimiento.

La perspectiva de la memoria colectiva es una mirada a la sociedad, y se vuelve sugerente en tiempos convulsos, como los actuales, donde la sociedad se mira a sí misma y trata de encontrarle sentido a lo que va ocurriendo. Para hablar de memoria colectiva se puede hacer de distintas formas, la que aquí se desarrolla es una mirada particular, no obstante la bibliografía que se usa sea de diversas disciplinas, se privilegia la mirada psicosocial y desde ahí se argumenta la memoria.

A razón de ello se plantea de la siguiente manera el libro. Un capítulo inicial en el que se expone la idea sobre memoria colec-

tiva, retomándose los planteamientos de Halbwachs, y se señalan algunos antecedentes de la memoria en sociedad. En un segundo capítulo se desarrolla la propuesta de los marcos sociales, esos que posibilitan que los recuerdos se fijen; se enuncian el espacio, el tiempo y el lenguaje. Especial énfasis se pone en el último, toda vez que es materia central de la edificación de la memoria: el lenguaje es artífice del recuerdo. En el tercer capítulo se desarrolla la propuesta de los materiales con que se forja la memoria, artefactos varios, desde la escritura hasta las imágenes con que se mantiene lo significativo del pasado. En el cuarto capítulo se discute la relación de la memoria con la historia, sus diferencias, sus puntos de encuentro, sus alcances, su equiparación y su proyección. En el quinto capítulo se revisan diversos aspectos del campo educativo en el marco de la memoria y la historia, de igual forma se hipotetizan formas de hacer memoria que posibiliten la ampliación y diversificación de los relatos sobre el pasado de una sociedad. En el sexto capítulo se realiza un ejercicio de memoria colectiva, reconstruyendo un periodo especialmente cruento de las décadas de los sesenta y setenta en México: la guerra sucia, la violencia que el Estado mexicano implementó contra los guerrilleros de ese entonces. Al final se elucubran unas conclusiones y la apertura para otra discusión. Es ese el cuadro que se plantea en el libro.

I. IDEA DE MEMORIA COLECTIVA

La memoria colectiva tiene que ver con los grupos, se va formando a través de los significados que quedan de los eventos, se manifiesta y delinea en el espacio abierto, es de orden social y conceptualmente se denomina, así, “memoria colectiva”. Esta idea se expuso en los años veinte del pasado siglo XX, no obstante su originalidad, la perspectiva fue algo relegada, quedó algo olvidada, y fue otra versión la que se volvió dominante. Al menos en el campo de la psicología y, como otros procesos, se abordó de manera personalista, fue materia del individuo, concretamente del cerebro.

DESPUÉS: OTRA MEMORIA

La noción de que en el individuo se encuentra la memoria, así como la percepción, la sensación o los afectos, es más una premisa, un punto de partida, que un resultado. Es el énfasis de la cultura individualista, fincada sobre todo en la denominada modernidad, de un tiempo y un pensamiento que no siempre han estado presentes. En efecto, la idea de que la memoria se encuentra en la cabeza como una función mental se arraiga a fines del siglo XIX. Es Hermann Ebbinghaus quien en el campo de la psicología realiza los

primeros estudios sistemáticos sobre el tema. Lo que el autor efectúa, en resumen, son experimentos para recordar palabras y frases sin sentido, que después de varias repeticiones se “familiarizan” y logran “recordarse”. Se desprende de esto el ya consabido resultado: se recuerdan más las palabras familiares que las sin sentido. Ebbinghaus y sus experimentos de 1885 marcarán, en los manuales oficiales sobre memoria, el inicio de los estudios “serios”. En ese momento la psicología luchaba por tener un espacio en el campo de la ciencia positiva que, como uno de sus criterios, estipulaba tener un “objeto de estudio” propio, por lo cual interiorizó lo que originalmente se encontraba en el campo de la cultura: depositar al pensamiento, la percepción y, por supuesto, la memoria, en el interior de la cabeza se vuelve tarea urgente. Y el método del que se hace uso es el experimental. Los estudios y las propuestas que no encajan en la visión experimental serán mandados al olvido, lo cual ocurrió, justamente, con los textos de Maurice Halbwachs, Charles Blondel, Lev Vygotsky y Frederic Bartlett, que argumentaban sobre la memoria de grupos, la memoria colectiva.

AL INICIO: LA MEMORIA EN LO SOCIAL

Ahora bien, la idea de memoria en un plano social tiene sus antecedentes, algo lejanos, en la concepción griega de los lugares y las imágenes (los primeros como emplazamientos y las segundas como contenidos de los sitios para su recuperación), y en la tradición jurídica (desde el indicativo de “no olvidarás” hasta la cultura oral y las prácticas por las que se mantiene la memoria alejada de la Historia como disciplina) en torno al trabajo del recuerdo.

La idea más clara sobre la memoria está en la Grecia clásica, pues es con los griegos donde se inaugura el “arte de la memoria”, que se atribuye específicamente al poeta Simónides de Ceos. Cicerón narra que Simónides fue invitado a un banquete en el que recitaría un panegírico, estableciendo así una tradición: el pago por sus

servicios, pues el poema se le retribuiría. 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, quedando los cuerpos 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 Cástor 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 estos 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 (Yates, 1966, p. 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 que también la retórica cobra forma y alteza, es parte de las discusiones públicas, de la manera de discutir el pensamiento y el conocimiento público. Es con los retóricos, que anteceden a los filósofos, y la retórica que plantean donde se inscribe la memoria, como una de sus cinco partes. A decir de Yates (1966, p. 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”.

La memoria como arte continuó cultivándose (Hutton, 1993), 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, p. 15): “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”.

Esta tradición se mantiene y en 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 se 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. Permitía a los retóricos generar “esquemas” para esos sus largos y persuasivos discursos, y para curar penas del alma, como lo hacía el abuelo de los psicólogos actuales, Antifón, o para estar recordando operaciones de subasta, como lo hacía

Latros, o escuchar una gran cantidad de nombres y recordarlos para enunciarlos, como lo hacían Hippias y Séneca (Billig, 1987).

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, p. 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, 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). Pero tal 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, desdenando 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. Ésta bien puede ser la razón de por qué 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.

UNA IDEA DE MEMORIA COLECTIVA

Al tiempo que se arraigaba el pensamiento individualista en torno a la memoria, se proponía una manera distinta de reflexionarla, de abordarla y de mirar la realidad a partir de ella, es el caso de la memoria colectiva. Esta noción la acuña Maurice Halbwachs (1925,

1941, 1950a), y la argumenta señalando que las experiencias se inscriben en marcos sociales, como el tiempo y el espacio, y después se reconstruyen socialmente para forjar la memoria de grupos y sociedades. En el mismo sentido aducirá argumentos Charles Blondel (1928) –compañero de discusiones de Halbwachs en un coloquio permanente de la ciencia del hombre (Braudel, 1968)–. Años después, Lev Vygotsky (1930) hablará de memoria mediada por herramientas y signos, y Frederic Bartlett (1932) argumentará la memoria basada en esquemas grupales y culturales.

Desde la visión de estos cuatro pensadores la memoria es menos individual y más grupal, social, colectiva, cultural. Halbwachs formulará:

[...] 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 (Halbwachs, 1950a, p.15).

No recordamos solos, sino con ayuda de los recuerdos de los otros; los recuerdos propios se edifican sobre la base de los recuerdos de terceros. Y ocurre con cierta frecuencia que los recuerdos que uno considera propios en algún momento se han tomado de otros: “nuestros recuerdos se encuentran inscritos en relatos colectivos que, a su vez, son reforzados mediante conmemoraciones y celebraciones públicas de acontecimientos destacados” (Ricoeur, 1999a, p. 17). Según este planteamiento, los recuerdos, por personales que sean, de eventos en los que hemos sido los únicos testigos, o los que incluyen pensamientos y nociones que se comparten “con personas, grupos, lugares, fechas, palabras y formas del lenguaje, también con razonamientos e ideas, se evocan con toda la vida material y moral de las sociedades de las cuales formamos o hemos formado parte” (Halbwachs, 1925, pp. 51-52). En efecto, la memoria se construye sobre la base de relaciones con otros, de sitios, fechas y significados que se delinear socialmente.

Asimismo, el recuerdo social es una actividad íntimamente marcada por un sentido del pasado, en tanto que caracteriza y da forma a las identidades personales y grupales. Es en ese trazo que la memoria colectiva, o el recuerdo social, puede entenderse como la evocación colectiva de un pasado común y la conmemoración de acontecimientos que pueden ser previos a la experiencia de cada uno, y de alguna manera es conformada por el modo en que se ordena el mundo de las cosas. Ciertamente, porque cotidianamente la gente crea objetos e instala artefactos para que ciertos sucesos sean recordados o conmemorados en el futuro. En consecuencia, y de manera sintética, puede esgrimirse la memoria colectiva como “el proceso social de reconstrucción del pasado vivido y experimentado por un determinado grupo, comunidad o sociedad” (Fernández Christlieb, 1991, p. 98).

A contracorriente de la perspectiva individualista de la memoria, se encontrarán sólidos argumentos provistos desde la postura que inaugura Halbwachs, quien enunció que aunque los hechos que se recordarán pudieran considerarse personales, los cuadros que posibilitan tales recuerdos nos los proporciona en todo momento la sociedad. En tal situación, la memoria individual encuentra “un punto de apoyo en la memoria colectiva” y, en todo caso, la denominada memoria individual no es más que “una parte y un aspecto de la memoria de grupo” (1925, p. 196). En este autor podemos encontrar que la idea de una memoria individual separada de la colectiva es una abstracción vacía de contenido, y apunta a la parte social que existe en lo individual, en este proceso: para que un grupo recuerde, no es suficiente con que cada uno de sus integrantes, por separado, mantengan en su cabeza representaciones del pasado del grupo, sino que ocurre que los integrantes de más edad, como sucede en algunas culturas, comuniquen, transmitan, a las generaciones más jóvenes tales versiones de los acontecimientos vividos o narrados.

Aunque se argumentara que los individuos recuerdan, se obtendría la réplica de que son los grupos los que determinan lo que

es “memorable”; son los grupos los que construyen los recuerdos y delinear cómo serán recordados los acontecimientos, y por ello “recuerdan” cantidad de sucesos que no han experimentado de manera directa. Si tenemos acceso a eventos, o sus significados, que se han presentado en el pasado, en buena medida se debe a las categorías que la cultura, en la que los individuos están inmersos, ha creado. Como la del nacimiento: se conmemoran los nacimientos, asistimos a tales celebraciones, y al paso del tiempo conmemoramos un evento que tiene sentido para los grupos en los que nos encontramos inscritos, como la familia: es la colectividad la que le otorga la importancia, le atribuye uno y otro significado del cual nos alimentamos. Las personas piensan y recuerdan en virtud de lo que las comunidades a las que pertenecen las han dotado, les han inculcado ciertas formas y se realiza a través de determinadas prácticas sociales. Así lo manifiesta Blondel (1928, pp. 140-142): “doblegamos nuestra experiencia personal delante de la colectiva... nos inclinamos delante del sistema cronológico usado en nuestro grupo”; y es que, para ser exactos, “nuestra vida se encuentra incesantemente mezclada con la vida de nuestro grupo”.

La propuesta de la memoria individual como memoria social o colectiva se caracteriza por los elementos sociales en que se construye, mantiene y comunica el conocimiento social. Desde esta visión, la memoria entonces es colectiva, inclusive la denominada individual. Los recuerdos personales, individuales, asisten al lugar social de lo común, de la cultura, pues para reconocer un evento del pasado, hay que hacerlo inteligible, para que se pueda “reconocer”, “recordar”, para ser comunicado, leído, escrito, divulgado, y por tanto interpretado hay que recurrir o debe suponerse una serie de “significados compartidos” (Vázquez, 2001). No podría ser de otra manera, dado que una variedad amplia de nuestros recuerdos encuentran su sitio sobre la base de “la relación que los hechos correspondientes han contraído a su tiempo con los acontecimientos políticos contemporáneos, y puede pensarse que si nuestro grupo no tenía historia o si ignoráramos todo de esta historia, nuestra

biografía perdería mucho de su nitidez”; en tal sentido la memoria colectiva es “el ambiente” del cual “nuestra memoria individual extrae su continuidad y sus consistencia, el terreno estable sobre el cual los recuerdos propiamente dichos deben apoyarse para retomar fuerza y vida” (Blondel, 1928, pp. 142-144).

Para recordar “partimos de nociones y conocimientos de hechos comunes a los grupos a los cuales pertenecemos o hemos pertenecido” (Blondel, 1928, p. 148), y de esta manera encontramos lo que hemos sido o vivenciado, a partir de nociones colectivas: “lo que se *recoge* en las memorias individuales son episodios sociales que se desarrollan en escenarios también sociales y que poseen un carácter comunicativo en que la presencia (real o virtual) de otras personas es lo que la caracteriza” (Vázquez, 2001, pp. 79-80).

Todo recuerdo, como la percepción que representa, es una agrupación original de imágenes esquemáticas, representativas de tal tipo de individuos o de tal individuo particular, especie de ficha de conocimiento, que se rompe en nosotros en el rincón de la colectividad (Blondel, 1928, pp. 147-148).

El propio objeto del recuerdo es social, porque se presenta sobre algo que ocurrió, a quienes lo experimentaron; la individualidad se sume en lo colectivo, sea amigos, familia, clase, o gente allegada, por ello no hay recuerdo estrictamente individual. Además el *cómo* recordamos es social: cómo se fija la experiencia y cómo es reconstruida en forma de recuerdo. Asimismo, la experiencia se convierte en objeto de experiencia y se “fija” lingüísticamente, el uso del lenguaje para narrar lo ocurrido. La vivencia de un ser no es de forma aislada práctica y comunicativamente, sino que se “comparte el mundo con otros”, hay participación, pues los distintos grupos “van generando, a lo largo del tiempo, un pasado significativo, siempre abierto a reelaboraciones atentas a las solicitudes del presente”. Las memorias individuales son parte de las colectivas, son “memorias de memorias relacionadas comunicativamente” (Ramos, 1989, pp. 70-72). Halbwachs (1925, p. 109) lo dejará en

claro: “cuando el hombre cree encontrarse solo, cara a cara, consigo mismo, otros hombres emergen y, con ellos, los grupos de los cuales proceden”, de esta forma

[...] la sociedad parece detenerse en el umbral de su vida interior. Pero ella sabe bien que, incluso entonces, el hombre no se evade de ella más que en apariencia y que, quizás, en ese momento, cuando parece pensar menos en ella, es cuando desarrolla sus mejores cualidades de hombre social (Halbwachs, 1925, p. 109).

De manera literaria Eduardo Galeano (1984, p. 37), recuperando la cultura africana advierte así la memoria colectiva: “todos tenemos dos cabezas y dos memorias. Una cabeza de barro, que será polvo, y otra por siempre invulnerable a los mordiscos del tiempo y de la pasión”, en tal sentido “una memoria que la muerte mata, brújula que acaba con el viaje, y otra memoria, la memoria colectiva, que vivirá mientras viva la aventura humana en el mundo”.

En todo caso, la memoria colectiva es asimismo producto de la permanencia de un discurso que abarca a un grupo, a una colectividad e incluso a una sociedad, que implica la experiencia de una generación cuyo recuerdo se mantiene en generaciones posteriores; este saber es mantenido por la memoria y se encuentra en el pensamiento social, en los grupos como cultura a través de sus prácticas sociales. Y la cultura permanece, es poco volátil. De ahí que la memoria, que se forja en esta cultura, nos imprima la sensación de que las cosas no cambian, que el tiempo se ha detenido, como ocurre en ciertos sitios en los que se experimenta la sensación de que nada acontece, son estos los lugares tranquilos, de poca gente y poca actividad, pueblos de largo raigambre, que denotan un pensamiento lento, de largo aliento. Esa es la dinámica de la memoria, la quietud, mientras que la del olvido es la alta velocidad, la rapidez que con su celeridad impide que nada quede, que nada permanezca: en esa cadencia todo es fugaz. Pero aquí tratamos de memoria, el olvido implica otro abordaje (Mendoza, 2009, 2010).

II. LA CONTENCIÓN DEL RECUERDO: LOS MARCOS SOCIALES

Para que los acontecimientos que una colectividad o sociedad experimenta se comuniquen, es necesario que primero se contengan, que primero se guarden, que se establezcan en algún recipiente para que no se volatilicen. Que tengan un punto de apoyo y no se esfumen y, posteriormente, se les pueda localizar. Tal recipiente se denomina marcos sociales, marcos sin los cuales se vuelve más improbable el acceso a los recuerdos, y se va imposibilitando la reconstrucción de la memoria colectiva.

QUÉ ES UN MARCO SOCIAL

El libro inaugural sobre memoria colectiva llevó el título de *Marcos sociales de la memoria*, lo escribió Maurice Halbwachs en 1925 y así se comenzaba a trazar una propuesta sobre un proceso psicosocial de especial relevancia. El tratamiento del pasado o de lo significativo del pasado, como forma despersonalizada y desinstitucionalizada, se proyectaba con lo propuesto por Halbwachs en ese texto: los marcos sociales como constitutivos del recuerdo social.

Para este autor, los marcos sociales son “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”; es decir, son un conjunto de nociones que “en cada momento podemos percibir, dado que ellas se encuentran más o menos en el campo de nuestra conciencia” (Halbwachs, 1925, p. 175). Son esos “instrumentos que la memoria colectiva utiliza para reconstruir una imagen del pasado acorde con cada época y en sintonía con los pensamientos dominantes de la sociedad”, y es que, como parte de una sociedad, las personas cuando recuerdan hacen uso de los marcos sociales, y es desde la perspectiva de los propios grupos desde donde también evocan el pasado: “el individuo recuerda cuando asume el punto de vista del grupo y la memoria del grupo se manifiesta y se realiza en las memorias individuales” (Halbwachs, 1925, p. XI).

Théodule Armand Ribot, quien a fines del siglo XIX e inicios del XX escribiera trabajos sobre los sentimientos, los significados y la memoria, dirá que reconocer un recuerdo significa ubicarlo en puntos de apoyo: “Entiendo por puntos de referencia, un acontecimiento, un estado de conciencia del que conocemos bastante bien la posición en el tiempo, es decir, su distanciamiento en relación con el presente, que nos permite medir los otros distanciamientos”; agregando que “esos puntos de referencia son estados de conciencia que, por su intensidad, luchan mejor que otros contra el olvido, o que por su complejidad, son de tal naturaleza que suscitan muchas relaciones y aumentan las oportunidades de resurrección”; concluyendo que “esos puntos de referencia no son escogidos arbitrariamente y se nos imponen” (citado en Halbwachs, 1925, pp. 169-170).

En efecto, existen ciertos puntos de apoyo y ellos se encuentran más allá de los individuos (Ramos, 1989; Fernández Christlieb, 1994), puntos de apoyo como reuniones, celebraciones, conmemoraciones, ocupaciones, actividades de trabajo o religiosas, etcétera, acontecimientos que definen nuestra situación y la de los grupos: “como integrantes de grupos nos representamos a nosotros mis-

mos y la mayor parte de esos puntos de referencia a los que nos referimos no son más que los acontecimientos resaltantes de sus vidas”. Por lo demás, un punto de referencia lo llega a ser en la medida que “lo situemos en relación con unos lugares y una época que son unos puntos de referencia para el grupo” (Halbwachs, 1925, pp. 170-171). Ciertamente, los puntos de apoyo son colectivos en el tiempo y en el espacio: en virtud de ellos los recuerdos emergen.

Sin marcos sociales se imposibilitan los recuerdos, pues “evocamos al recuerdo sólo para llenar el marco y prácticamente no tendríamos el recuerdo si no tuviéramos el marco para llenar” (Blondel, 1928, p. 151). A decir de este otro autor, contemporáneo de Halbwachs, interlocutor y amigo, Charles Blondel, nuestros recuerdos “se sitúan en un cuadro que no pueden darnos ellos mismos”, tienen que ser estos más estables. Puede advertirse que “no es por nuestra memoria propiamente personal que nuestro pasado tiene la consistencia, la continuidad” pues “debe todo esto a la intervención de factores sociales, a la perpetua referencia de nuestra experiencia individual a la experiencia común a todos los miembros de nuestro grupo, a su inserción en unos cuadros colectivos”, y “en el seno de los cuales nosotros no solamente efectuamos la localización, sino también la llamada” del recuerdo (1928, p. 138).

El marco social lo recibimos, no mediante una cuestión personal, sino como una experiencia colectiva. “Los marcos de los que hablamos y que nos permitirían reconstruir nuestros recuerdos después de que ellos han desaparecido, no son exclusivamente individuales: son comunes a los hombres de un mismo grupo”, si “se extienden a todos los acontecimientos recientes, si los incluyen todos”, si pueden tomarse “como punto de referencia, si todos se encuentran en el mismo plano, es que el grupo en su conjunto los conserva y los hechos más recientes presentan todos una importancia más o menos equivalente para el grupo”; por lo demás “los grupos no tienen, en el espacio, más que una estabilidad relativa”, y como ocurre que algunos se alejan, “un hecho que atañe a un individuo interesa al grupo por un cierto periodo de tiempo, en cuanto los individuos

se aproximen, y que el acto o el estado de un individuo interactúa o puede interactuar sobre la manera de ser y las actuaciones de los otros” (Halbwachs, 1925, p. 177).

En consecuencia, dichos marcos sociales aseguran la fijeza y coherencia de los recuerdos en ellos inscritos, y regulan de manera sistemática el empleo que de ellos hacemos (Fernández Christlieb, 1994). A su manera lo había señalado el propio Blondel (1928, p. 148): “la experiencia pasada, como la presente se comprende a través de los cuadros y de las nociones que nos ha provisto la colectividad”. Ante la pregunta de cómo localizar los recuerdos, Halbwachs responde: “con la ayuda de los puntos de referencia que llevamos siempre con nosotros, puesto que para reencontrarlos, nos resulta suficiente observar a nuestro alrededor, pensar en los otros y reubicarnos en el marco social”; y en cierta forma

[...] esos puntos de referencia se multiplican en la medida que nuestra memoria explora regiones más próximas a nuestro presente, hasta el punto que podríamos recordar todos los objetos y rostros sobre los cuales nuestra atención, el día precedente, apenas se había fijado (Blondel, 1928, p. 148);

así es

[...] por una serie de reflexiones que pasábamos de un objeto a otro, de un acontecimiento a otro, como si, al mismo tiempo, que en el objeto y en su aspecto exterior, en el acontecimiento y en su lugar en el tiempo y en el espacio, pensábamos en su naturaleza, en su significado (Blondel, 1928, p. 148);

ciertamente, porque “objetos y acontecimientos se ubican en nuestro espíritu de dos maneras, orientándose por el orden cronológico de su aparición, y siguiendo los nombres que se les dan y el sentido que se les atribuye en nuestro grupo” (Blondel, 1928, pp. 380-381).

Ahora bien, el que la sociedad establezca estos puntos de apoyo, estos marcos, está en función de que no sólo permiten fragmentar

el tiempo, sino que “alimentan también su pensamiento, dándoles la misma importancia que unas nociones técnicas, religiosas o morales que la sociedad no localiza en su pasado sino preferentemente en el presente” (Halbwachs, 1925, p. 381). Los marcos son sistemas lógicos, de sentido, de significado, cronológicos, topográficos que inscriben el recuerdo en ellos; son un sistema que posibilita el “acceso” al pasado significativo, y en virtud de que podemos evocar esos recuerdos, reconocerlos y ubicarlos, nos resultan familiares, accesibles cuando hay que rastrearlos; no obstante se crea que están ausentes esos recuerdos, hay manera de llegar a ellos: los marcos lo permiten: son recursos indefectibles. Y ocurre como pasa con ciertos artefactos: asienten una gran cantidad de recuerdos; y si ellos no están, marcos y artefactos, no llegamos a los recuerdos.

Gérard Namer, discípulo de Halbwachs, dirá que marcos sociales son un conjunto de puntos de referencia y el “medio social”, esto es el espacio de origen y recepción de los acontecimientos experimentados. En Emile Durkheim, por ejemplo, los marcos sociales bien pueden ser las “categorías de entendimiento”, algo más macizo y coercitivo, como “marcos sólidos que encierran al pensamiento” (Namer, 2004, p. 373). Halbwachs utiliza la noción de marco social en su trabajo de 1912, *La clase obrera y los niveles de vida*, tesis doctoral, que se distingue de la idea durkheimiana, al menos en que remite al pasado y posibilita la reconstrucción, además de que los pensamientos, los recuerdos que contienen esos marcos, los hace distintos dependiendo del grupo: es una visión desde dentro y construida; en Durkheim, es una visión impuesta.

En todo este argumento lo que se desliza es que sin marcos no hay memoria. La memoria se enmarca socialmente: “estos marcos son portadores de la representación general de la sociedad, de sus necesidades y valores” (Jelin, 2002, p. 20). De sus recuerdos: “no existe posibilidad de memoria fuera de los marcos utilizados por los hombres que viven en sociedad para fijar y recuperar sus recuerdos” (Halbwachs, 1925, p. 107). La memoria dispone de marcos fijos en los que se encuentran los recuerdos que puede argumentarse

que “los lleva siempre consigo”; los recuerdos pueden reconstruirse en todo momento en tanto que “están compuestos de nociones que intervienen continuamente en su pensamiento y en el de los otros, y que se le imponen con la misma autoridad que las formas del lenguaje” (Halbwachs, 1925, p. 194).

Sobre esta cuestión Halbwachs (1925, p. 134) diserta: puede ser que el marco social y los acontecimientos que en él se inscriben estén hechos de material distinto y sólo tengan relación por el contacto; la otra posibilidad es que entre el marco social y los eventos exista “identidad de naturaleza: los acontecimientos son recuerdos, pero el marco también estaría conformado de recuerdos”. La única diferencia entre unos y otros es que los marcos “serían más estables, que dependería de nosotros a cada instante apercibirlos, y que nos serviríamos de ellos para reencontrar y reconstruir los primeros”, es decir, los recuerdos. De una manera elegante Pablo Fernández Christlieb (1994, p. 95) los refiere así: los marcos sociales son entidades que permanecen mientras el resto de las cosas, como los acontecimientos, pasan, “y de esta manera también son identidades: son aquello fijo donde puede apoyarse lo que se mueve”. Esa era la razón de por qué el inaugurador del concepto de memoria colectiva en su momento señaló: “para recuperar los acontecimientos más lejanos en los que he tenido muchas ocasiones de pensar, debo relacionarme con unos puntos de referencia en el tiempo que se han separado de la masa desapercibida de los otros acontecimientos” (Halbwachs, 1925, p. 181).

Por lo demás, los marcos sociales posibilitan que las corrientes de pensamiento social irriguen todo recuerdo que del pasado se tiene. Las corrientes de pensamiento serían una especie de atmósfera, de espíritu, de sentimiento que atraviesan lo mismo a las personas, grupos que a una sociedad: a la colectividad (Fernández Christlieb, 1994). Se le da sentido a la realidad. De ahí que Joel Candau (1998) indique que es por la memoria que las personas entienden y comprenden el mundo y manifiestan sus intenciones con respecto a él, lo estructuran y le dotan de cierto orden y, también,

le dan un sentido. Indudablemente, es desde la visión de la vida cotidiana que logramos percibir y significar aquello que vale la pena mantener en la memoria colectiva; ese sería el punto de partida de los marcos sociales: la vida cotidiana como marco social de la reconstrucción de los recuerdos.

Y sí, así como no hay memoria posible por fuera de los marcos que la sociedad estipula para fijar y encontrar sus recuerdos, y tales marcos no son solamente envolturas de eventos, estos marcos integran antiguos recuerdos que orientan la construcción de los más recientes. Si estos marcos desaparecen, si se fragmentan o se modifican, las formas que una sociedad tiene para guardar su memoria se ve alterada y entonces tendrá que adaptarse a los nuevos requerimientos para seguirse posibilitando mediante los recuerdos. Si tales marcos persisten, permanecen, es debido a que “mis compañeros y yo formamos una pequeña sociedad que ha sobrevivido a nuestra separación hasta el momento en que cada uno de nosotros se ha fusionado con otros grupos” o pueden reencontrarse, tener

[...] amigos comunes en la ciudad a la que hemos llegado; hemos tanteado el terreno e intercambiado palabras: los días siguientes nuestros actos y nuestra conducta han podido modificarse; tanto ellos como nosotros tenemos todavía poderosas razones para comunicarnos por algún tiempo (Halbwachs, 1925, p. 178),

y de esta manera los recuerdos permanecen.

Ahora bien, si son los marcos los que viabilizan la memoria, qué sucede cuando estos fallan, se volatilizan o se imposibilita el acceso a ellos: no se llega a los recuerdos, se presentan otras expresiones de la mente, visiones que no constituyen materia del recuerdo: “una memoria que careciera de marcos carecería de fronteras ciertas con la fantasía: nunca se podría saber si estamos ante un recuerdo o ante algo que simplemente imaginamos” (Ramos, 1989, pp. 72-73). Y es que con la carencia de marcos la memoria sería volátil, a la memoria los marcos le “proporcionan estabilidad y persistencia”.

El propio Paul Ricoeur (1999b) advierte ciertas diferencias entre la imaginación y la memoria: la primera se despliega en el terreno de lo irreal, de lo posible; la segunda lo hace sobre la base de lo que aconteció, de lo sucedido.

OTROS NOMBRES DE LOS MARCOS

A los marcos sociales George H. Mead les denomina “estructura”, y fija su función: “un recuerdo puede ser reconocido como tal por un método de exclusión, ya que no tiene la forma de la fantasía, porque de otro modo no podemos explicarlo”, en tal sentido, “la certidumbre que le asignamos a un acontecimiento recordado proviene de las estructuras con las que se corresponde” (Mead, 1929, p. 377), es decir, con las que se recuerda. No hay recuerdo sin estructura; las estructuras posibilitan el acto de recordar. Al respecto será claro sobre el papel del recuerdo en términos temporales y espaciales: por virtud de la memoria hay continuidad entre pasado y presente; sin la memoria hay novedad, lo que hay es ruptura: “el pasado que construimos desde el punto de vista del problema nuevo de hoy está basado en continuidades que descubrimos en lo que ha surgido” (Mead, 1929, p. 381), en el tiempo pasado. Efectivamente, lo que posibilitan los marcos es tener un sentido de continuidad e irreversibilidad en torno a sucesos del pasado: “nuestros recuerdos se sitúan en un marco que ellos solos son imponentes para completar”, aducirá Blondel. En tales marcos se “insertan” los acontecimientos al tiempo que son producidos, y es en ellos en que “continúan adheridos una vez desaparecidos y en el seno de los cuales efectuamos no solamente la localización, sino también el recuerdo” (1928, pp. 146, 158). Los marcos dotan de continuidad. En virtud de los marcos, los recuerdos no son como imágenes separadas, al contrario “habría continuidad de una a otra. Y es por tanto, si se quiere, de un espacio, de un tiempo, de un medio social continuo que ellas no presentarían en cierto modo el reflejo en movimiento” (Halbwachs, 1925, p. 138).

Otro estudioso de la memoria, que tituló su libro simplemente *Recordar*, a inicios de los años treinta del pasado siglo, Frederic C. Bartlett, a los marcos sociales los nombró a su manera y entonces los llamó “esquema” o “contexto organizador” en donde se coordinan y encauzan las acciones, y ahí se anclan las experiencias que después serán parte de la memoria. Ciertamente, cuando un evento o estímulo se presenta, suele “encajarse” o adecuarse a un esquema o marco previo. Desde ahí se interpreta o significa, por lo cual advirtió: “llamaré a este proceso fundamental de conectar un patrón dado con algún marco especial o esquema, *esfuerzo en pos del significado*” (1932, p. 69, cursivas en el original).

Para Bartlett el esquema es una “forma de organización” duradera en el tiempo, y en tanto que antecede, pues está conformado por experiencias y convenciones anteriores, mediante este esquema se interpreta y da forma a experiencias presentes. Los esquemas son una especie de “patrones activos en desarrollo” o un “contexto organizado”. Puede colegirse que el esquema es un conjunto organizado de experiencias, una especie de “corrientes de interés” que “constituyen la base de la reconstrucción imaginativa denominada memoria”, de ahí que pueda señalarse que “el recuerdo está ‘esquemáticamente’ determinado” (1932, pp. 370, 377, 386). Las aquí nombradas corrientes de interés serían las denominadas corrientes de pensamiento en Halbwachs (Fernández Christlieb, 1994).

El “esquema” hace referencia a “una organización activa de reacciones anteriores o de experiencias pasadas que supuestamente siempre tiene que estar funcionando”; esto es “siempre que haya un orden o regularidad en la conducta, es posible que se produzca una respuesta particular sólo porque está relacionada con otras respuestas similares que se han organizado de manera serial”, aunque no obstante “funcionan no sólo como elementos aislados uno tras otro, sino como un conjunto unitario”; en ese sentido, “la determinación impuesta por los esquemas es el modo más esencial en el que nos vemos influidos por reacciones y experiencias que ocurrieron en algún momento de nuestro pasado”, y “todos los impulsos de una

clase o modalidad dada nos llegan o contribuyen conjuntamente a construir un contexto organizado y activo” (Bartlett, 1932, p. 269).

El pasado, o lo relevante del pasado para un grupo, se conforma como un todo, no mediante fragmentos, es una realidad total: “en su forma esquemática, el pasado funciona en bloque o más exactamente, casi totalmente en bloque porque los componentes que llegan en último lugar y a la hora de construir un ‘esquema’ tienen una influencia predominante”. Y al recordar hay eventos pasados que se imponen, dominan y “se localizan espacial o temporalmente de manera más o menos fija en relación con otros acontecimientos particulares asociados a ellos” (Bartlett, 1932, p. 270). Como en Halbwachs (1925, 1950), en Bartlett hay relación de los sucesos, unos con otros, una especie de encadenamiento, que proporcionan la sensación de completud de ese pasado significativo: “el material recordado ha de ponerse necesariamente en relación con otro material, y en los casos más completos tiene que ser fechado y localizado y recibir algún rasgo personal”. Y, como podrá advertirse, espacio y tiempo son igualmente relevantes en este autor: “si tomamos un detalle particular, una persona que recuerda puede ponerlo en relación con otro detalle, determinando su contexto temporal y espacial” (Bartlett, 1932, p. 263).

Lo relevante en el tiempo y en el espacio es eso a lo que los grupos o la sociedad brindan especial importancia, sentido. Ellos, grupos y sociedad, proporcionan los marcos sociales; ellos, grupos y sociedad, brindan el contexto organizador, delinean los esquemas, le dan especial interés a ciertos eventos y a otros no. Esos alimentos sociales, esas producciones colectivas se van como endureciendo, permaneciendo, significando y se llaman cultura, por ejemplo. “Es legítimo hablar de costumbres, tradiciones, instituciones, secretos técnicos, ideales formulados o no y otros muchos hechos que son en sentido literal propiedad de los grupos, en cuanto que determinantes directos de la acción social”; ellos dan cuenta de y operan “mediante la creación de fuertes opiniones a su alrededor”, de tal suerte que es “correcto considerarlos como propiedad del grupo,

porque llegan a existir sólo si se constituye el grupo, y si éste se desintegra, se esfuman con él” (Bartlett, 1932, pp. 325-326).

Este asentamiento de prácticas sociales, grupales, Bartlett las denomina “esquema social duradero”: costumbres, instituciones, tradiciones, devienen fuentes de influencia que configuran el recuerdo. En los viejos, el esquema es prácticamente ya inamovible, pues las nuevas experiencias no los moldean ni modifican. Esa es una muestra de la cultura que se va endureciendo. Es ahí donde entra el proceso de convencionalización que permite entender cómo lo nuevo va cobrando la forma de lo viejo, por virtud de esos esquemas y convenciones que provienen del pasado. De esta manera, cuando se trata de ejemplificar que gente de una cultura le dota de significado a un ademán o gesto, y este ademán o gesto se encuentra en otro contexto, y se le interpreta de la misma manera, por ejemplo de cordialidad, Bartlett, está hablando de cómo el “marco social” o “esquema” permite que ello ocurra. Inmersos en los marcos sociales o esquemas, las personas pertenecientes a una cierta cultura interpretarán en primera instancia el gesto de otra cultura en la que ellos la han enmarcado tiempo atrás: “las líneas de un recuerdo preciso y completo realmente son en buena medida, como ocurre entre nosotros, cuestión de organización social, con sus escalas de valor admitidas” (Bartlett, 1932, p. 320).

El marco, como esquema, permite que los recuerdos se inscriban en ciertas prácticas y significaciones. El significado es lo que se enmarca, esquematiza y se narra, ello constituye en buena medida el recuerdo social, la memoria colectiva.

Lo sabía George H. Mead, eso del significado, de ahí que en su trabajo sobre el pasado haya señalado que “el pasado es un desborde del presente. Está orientado desde el presente”; desde el presente reconstruimos el mundo pretérito según los intereses actuales, lo es, asimismo, la propia “selección de lo que es significativo en la situación inmediata, el significante que debe ser sostenido y reconstruido, pero su característica decisiva es que hace retroceder a las continuidades condicionantes del presente” (Mead, 1929, p. 378).

Y si alguien sabe sobre el significado y continuidades mediante la narración y el recuerdo es Jerome Bruner (Medina, 2009), que intituló uno de sus libros como *Actos de significado*, y lo nombró así porque a su decir el significado es lo que se encuentra en el centro de la actividad humana, debido a ello es que propone que se debe hurgar en cómo la historia y la cultura construyen la mente, por ejemplo, la memoria, y cómo se construyen los significados y, por tanto, nuestras realidades. Por lo pronto, asevera: “el significado adopta una forma que es pública y comunitaria” y no privada y enclaustrada, como algunas posiciones individualistas han pretendido mostrar. Es la cultura, no el cerebro ni lo biológico, la que forma el sentido de la vida y la mente humana, le proporciona significados a las acciones, y a las intenciones las coloca en sistemas interpretativos, y lo hace “imponiendo patrones inherentes a los sistemas simbólicos de la cultura: sus modalidades de lenguaje y discurso, las formas de explicación lógica y narrativa, y los patrones de vida comunitaria mutuamente interdependientes” (Bruner, 1990, pp. 47-48). Ciertamente, lo que se destaca y lo que se recuerda y lo que narra “es en cada momento, en cada grupo y en casi todos los temas, resultado en buena medida de tendencias, intereses y hechos a los que la sociedad ha conferido algún valor” (Bartlett, 1932, p. 324).

Ahora bien, las narraciones y los significados tienen sus contextos, por ellos los comprendemos, y los significados se comprenden y vehiculan mejor mediante las narraciones, los relatos que hacemos día a día, con lo cual nos comunicamos y edificamos parte de nuestra realidad (Shotter, 1993). Sobre la narración, Bruner dirá: “al comprender los fenómenos culturales, la gente no se enfrenta al mundo acontecimiento por acontecimiento; o a un texto, frase por frase”; no ocurre así, pues “los acontecimientos y las frases se enmarcan en estructuras mayores, ya sean los esquemas de la teoría de la memoria de Bartlett, los ‘planes’ de Schank y Abelson, o los marcos propuestos por Van Dijk”; tales “estructuras mayores proporcionan un contexto interpretativo para los componentes

que abarcan”. Ciertamente, no vamos por la vida pescando o entendiendo trocito a trocito la realidad, ésta se presenta en bloque y así en bloque nos interpela o nos atrapa, como las sensaciones que la gente experimenta cuando se enfrenta a ciertas situaciones de manera cotidiana. Y la manera como vamos comprendiendo esa realidad, la tenemos y manejamos porque estamos inmersos en un marco cultural, marco mayor, más amplio y grande que nuestra individualidad, y esos marcos mayores proporcionan los elementos que nos permiten no realizar una acción errónea ante determinadas situaciones (por ejemplo no solemos reírnos ante la narración de la muerte de un ser querido). De ahí que este autor nos diga que podemos comprender “los principios que rigen la interpretación y elaboración de los significados”, en la medida “en que seamos capaces de especificar la estructura y coherencia de los contextos más amplios en que se crean y transmiten los significados específicos” (Bruner, 1990, p. 73).

Por caso, un contexto más amplio lo posibilitan determinadas prácticas sociales. Las prácticas sociales humanas nos mueven en un sentido de negociar los significados mediante la narrativa que usamos cotidianamente, y a ello contribuyen en buena medida ciertos marcos culturales, como los mitos, las leyendas, tipologías de ciertos dramas, tradiciones que permiten resolver las divergencias en un marco interpretativo. Asimismo, se muestra una cierta tendencia de las personas a compartir historias, pequeñas historias, en el ámbito de la cotidianidad. Efectivamente, el significado de las experiencias pasadas se vehicula mediante la narración y sus fórmulas nos las brinda la cultura en que vivimos: “nuestra capacidad para contar nuestras experiencias en forma de narración no es sólo un juego de niños” es asimismo “un instrumento para proporcionar significado que domina gran parte de la vida en una cultura, desde los soliloquios a la hora de dormir hasta los testimonios de los testigos en nuestro sistema legal” (Bruner, 1990, pp. 98-99).

Y lo que hace la psicología social, por ejemplo, es hurgar esos significados que la gente va edificando al construir narrativamente su existencia y su pasado (Fernández Christlieb, 1994, pp. 200-201).

DISTINTOS MARCOS Y CONTENEDORES

Ciertamente, los elementos de los que están hechos los marcos “pueden ser considerados, a su vez, como unas nociones más o menos lógicas y lógicamente encadenadas, que permiten la reflexión, y como unas representaciones enriquecidas y concretas de acontecimientos o personas, localizadas en el tiempo y en el espacio” (Halbwachs, 1925, p. 380). Por lo demás, dichos marcos del pensamiento general no se alteran en el devenir del tiempo, baste recordar que son lo estable donde las cosas se mueven o se posicionan. Lo fijo son esos puntos que se denominan espacio, tiempo, y se les evoca mediante el lenguaje. Espacio y tiempo en ocasiones se fusionan, de ahí que de repente al hablar de tiempo pareciera que se habla de espacio y viceversa. El tiempo y el espacio de los que habla Halbwachs son los de la experiencia, razón por la cual tiempo y espacio son construcciones sociales. No obstante son entidades empíricas, mientras que el lenguaje, con el que se narran las experiencias y el pasado, es una entidad simbólica (Fernández Christlieb, 1994, p. 99).

El tiempo puede traducirse como fechas particulares; el espacio como lugares vividos o significados. En ocasiones lo que falla no son los recuerdos, sino ubicar los marcos dónde situarlos, por ejemplo, el tiempo y espacio donde ocurrió un evento. De ahí la trascendencia de los marcos sociales. Ahora bien si están el tiempo, el espacio y el lenguaje como marcos generales, globales, amplios, los hay también menos dilatados, más locales, como la familia, la religión o la clase social, la música, los afectos, que son de los que habló Halbwachs, y son justamente estos marcos, los globales y los locales, los que ordenan en cierta medida nuestros recuerdos

del pasado, nuestras remembranzas, permitiendo a las personas la comprensión de la realidad presente.

Marcos locales

Para Halbwachs (1925) los grupos alimentan su “unidad espiritual” tanto de las tradiciones, que son la materia propia de la memoria como de las ideas o de las convenciones que resultan del conocimiento del presente, algo que, por lo demás, también enunció Blondel (1928). El presente tiene un cierto valor para los grupos, en la medida que “entreven” una cierta duración temporal en él. Tal duración se encuentra alimentada por prácticas sociales que se basan sobre todo en tradiciones, algunas de ellas de largo aliento.

En el caso de la *religión*, como marco social, la piedad, por ilustrar, se alimenta tanto de ritos que son constantemente renovados y actualizados, y de recuerdos, sobre todo de aquellos que están relacionados con la vida y práctica de Jesús, en el caso católico. No obstante, tanto ritos como recuerdos, de no estar nutridos por la conmemoración o simbolización de Dios y de los santos, devendrían formas vacías. En última instancia, los contenidos de la memoria, del “tesoro histórico” de los cristianos se transmite de generación en generación a través de los ritos. Asimismo, la misa es el “acto social por excelencia”, en virtud de que “en ella se unen indisolublemente el carácter de ceremonia conmemorativa de la Última Cena con el de un sacrificio que tiene lugar en el presente y que resulta eficaz en este preciso momento” (Bloch, 1925, p. 226). Halbwachs (1925, p. 296) argumentó que los ritos originalmente respondían a la “necesidad de conmemorar un recuerdo religioso como ocurre, por ejemplo, con la fiesta de la Pascua entre los judíos o con la comunión entre los cristianos”, lo cual remite, en el caso del judío piadoso, al comer el cordero de pascua, a recordar el momento en que sus antepasados huyeron del faraón de Egipto; y al católico, al mirar cuando el sacerdote levanta la hostia, a pensar en

la palabra del Evangelio. Ese es el significado actual, la interpretación actual, pero no deja de ser un sincretismo de la visión judeocristiana de ritos anteriores, pero la memoria recordará lo primero y no la fusión. Esto último corresponde a la historia, lo primero a la memoria, porque ahí fijarán su momento fundacional, lo cual no le apetece y convence, como historiador, a Marc Bloch (1925, p. 229), y eso le lleva a hablar, entonces, de “recuerdos falsos” y de “errores de la memoria”. Pero esa es otra discusión, el pleito entre historia y memoria, que más adelante se abordará. Ahora estamos en los marcos sociales, en la religión concretamente. Hay religiones especialmente dedicadas a la memoria, al recuerdo, es el caso del cristianismo y del judaísmo. Esta última en la Biblia menciona alrededor de 169 veces el verbo *zajor*, “recordar” a lo que se le convoca al pueblo elegido. A Israel se le obliga a recordar y se le conmina a no olvidar (Yerushalmi, 2002). Peter Burke (1997, p. 73), por su parte, da cuenta de que en Europa a inicios de la era moderna ciertos grupos, de tanto leer la Biblia, prácticamente se habían fusionado en ella, y lo que ahí se narraba era lo que organizaba “sus percepciones, recuerdos e incluso sueños”. En sentido estricto constituía su marco social.

La *clase social*. Quienes integran una u otra clase, saben de su existencia dentro de esa división, a través de las formas de su actividad y que es común a un sector, que son percibidas por sentimientos, actitudes, concepciones y el conocimiento de su condición de clase, y por un pasado del propio grupo como sector: por caso, los trabajadores, su devenir, su pasado, sus condiciones de sector explotado. Dice Halbwachs: “lo que en las sociedades urbanas diferencia a la clase obrera de los otros grupos es que los obreros de la industria, como consecuencia de su trabajo en ella, entran en contacto con cosas y no con personas” (1925, p. 331). Eso lo señalaba a inicios del siglo XX; quizá habrá que repensar esta categoría de análisis a la luz del desgaste del concepto. Lo cierto es que, por caso, en términos de actividad y concepción de mundo campesinos y obreros tienen cosmovisiones disímiles.

En cuanto a la *familia*, existe en la medida que los lazos de parentesco se traducen al presente, en formas como “mi padre”, “mi hermano”, “mi madre”, etcétera, y que los recuerdos permitan a las personas percibir realidades de carne y hueso en esas nociones de “padre”, “hermano” y “madre”. Por lo demás, la familia es el primer espacio social en el que se inscriben las personas. Ahí transcurre la infancia y ahí se presentan las primeras experiencias y significaciones, por eso es que prácticamente todos los recuerdos de la infancia están relacionados con la familia: es su marco local e inmediato: “existen épocas, sucesos, fechas, personas que la familia coloca en el primer plano de su historia y que los impone con mayor fuerza a sus miembros” (Halbwachs, 1925, p. 190). El conjunto de recuerdos que comparten los pertenecientes a un grupo, por ejemplo, la familia, participa de la identidad de esa agrupación, es decir, de esa familia. Las formas de referirse a la “familia” y de ir edificando la memoria son características de una identidad cultural peculiar, dependiendo del sitio que se ocupa, por ejemplo, en la escala social y económica. Han variado, según se documenta, a lo largo del tiempo. En el tiempo actual las identidades con respecto a las familias seguramente serán distintas a las de principios del siglo XX. No obstante habrá cosas que permanezcan y se quieran recordar, en tal sentido, puede advertirse que las familias no desean olvidar a sus antepasados: las personas “no quieren olvidar a sus parientes desaparecidos, y se obstinan en repetir sus nombres”, de esta forma “atrincherados en sus recuerdos, en vano se esfuerza en mezclar a las preocupaciones de la sociedad actual las del grupo de ayer: pero le falta precisamente el apoyo de esos grupos desaparecidos” (Halbwachs, 1925, p. 228).

Por otro lado, en el caso de los abuelos en algún momento Halbwachs (1925, pp. 233-234) argumentó: “éstos comunican sus recuerdos a sus nietos de modo fragmentario y temporalmente discontinuo, aprovechando las ocasiones que les concede la familia”. En las sociedades rurales, a las que alude Bloch (1925) donde padre y madre salen a trabajar la tierra, la figura del abuelo cumple con

un papel formativo, educador y de forjador de la continuidad de la experiencia de la colectividad o comunidad. Costumbres y tradiciones son comunicadas por abuelos a los nietos. Así, el tradicionalismo de múltiples sociedades, antes de la aparición del periódico y la escuela se debió a la educación que la generación más joven recibió de la más vieja. En contextos más amplios, se sabe que el papel de los más viejos, los abuelos, por ejemplo, es crucial y vital, pues son ellos los que comunican el saber para la sobrevivencia del grupo, como ocurre en las culturas indígenas de México (Florescano, 1999).

De igual forma, Halbwachs (1939, p. 35) habló de la *música* como marco social, al plantear que el recuerdo de una palabra es distinto del recuerdo de un sonido cualquiera, como la música, “en el hecho de que al primero corresponde siempre un modelo o un esquema exterior, fijado ya sea en los hábitos fonéticos del grupo” o ya sea en forma impresa, “mientras que la mayor parte de los hombres, cuando oyen sonidos que no son palabras, no los pueden comparar con modelos puramente auditivos, porque carecen de ellos”, razón por la cual se tiene que desarrollar “otro lenguaje”, o marco, como el musical, que comparten los músicos para leer y ser interpretado y comprendido por una cierta comunidad. A la música, Halbwachs la propuso como marco en virtud de que los músicos tienen recuerdos que únicamente evocan en torno a la música, porque los recuerdos de notas, de signos, de normas “tienen razón de ser en relación con el grupo de músicos y sólo los conservan porque forman parte o han formado parte de tal grupo”; de ahí que pueda decirse que “los recuerdos de los músicos se conservan en una memoria colectiva que se extiende, en el espacio y el tiempo, tan lejos como su sociedad”, y ello debido a que existe un acuerdo: “la creación convencional de un sistema de símbolos o signos materiales cuya significación está bien definida” (Halbwachs, 1939, p. 59).

Más aún, los músicos pueden establecer acontecimientos de sus vidas alrededor de su actividad, aunque para ello deben emplear el lenguaje, como le sucedió a un músico del que el *Pianista de Varso-*

via da cuenta: el profesor Urztein, pianista que laboraba en la radio estatal de Polonia, quien medía su vida, no por días y horas sino por los años de acompañamiento al piano. Así, cuando hacía memoria, cuando intentaba recordar algún acontecimiento, el profesor esgrimía: “veamos. En esa época yo acompañaba esto y aquello...”, y al datar con cierta fecha algún acompañamiento, su marco social, se ordenaban los otros sucesos, siempre girando alrededor del marco musical. Y yendo más lejos que el propio Halbwachs, Szpilman intenta construir un escenario para que la Polonia invadida por los nazis tenga un punto inmediato para la liberación, y usa a la música como referencia: “todos sabíamos que los alemanes habían llegado a las afueras de París, pero a ninguno nos preocupaba demasiado”, pues había esperanza:

[...] quedaba el Marne –esa línea defensiva clásica en la que todo debe detenerse, como ocurre en la fermata de la segunda parte del *scherzo* en sí menor de Chopin, en un tempo tormentoso de trémolos que siguen y siguen, cada vez más tempestuosos, hasta el acorde final– y en ese punto los alemanes se retirarían hasta su frontera con la misma rapidez con que habían avanzado, lo que supondría el fin de la guerra y una victoria aliada (Szpilman, 1946/1998, p. 59).

Asunto, por lo demás, que tardó en llegar.

Al igual que en la memoria individual y colectiva, advierte Halbwachs que “entre un músico que toca de memoria y un músico que sigue las notas en un pentagrama, sólo hay una diferencia de grado”. Menciona que los signos, entre ellos los musicales, derivan de las convenciones sociales, así “el lenguaje musical es un lenguaje como los demás, es decir, que supone un acuerdo previo entre los que lo hablan”, y “para aprender un lenguaje cualquiera, hay que someterse a un entrenamiento difícil... cuyo modelo encontramos fuera de nosotros, en la sociedad”. Así como sucede con el lenguaje y el pensamiento, “es difícil repetir la letra de un canto que conocemos bien sin cantarlo interiormente” (1939, pp. 42, 46-47). Y como

para mostrar que estamos inmersos en el lenguaje y no a la inversa, y que éste es el marco mayor, Halbwachs manifiesta: “el lenguaje musical no es un instrumento inventado a *posteriori* para fijar y comunicar a los músicos lo que uno de ellos ha imaginado espontáneamente. Muy por el contrario, es el lenguaje quien ha creado la música” (1939, p. 53). Por lo demás, se ha propuesto, incluso que la música bien puede convertirse en “la memoria del silencio” (Molina, 1998, p. 11).

La *afectividad* es un marco que quedó pendiente en el desarrollo de los trabajos de Halbwachs, sólo lo insinuó, aludió a ella como parte de los recuerdos, pero hay que señalar que al autor de la noción de memoria colectiva se lo llevaron a un campo de exterminio nazi, donde más tarde murió (o más bien lo mataron las condiciones del sitio) razón por la cual sus trabajos quedaron inconclusos. Su texto *La memoria colectiva* fue publicado sobre la base de sus notas, inacabadas. Lo que aquí sí podemos hacer es seguir esa traza que propuso el autor, e intentar dar una idea de la afectividad en el contexto de los marcos sociales. Puede advertirse un tono afectivo en la relación que se mantiene con ciertas prendas que están impregnadas de experiencias y por ello el vínculo es mayor que con otros objetos, y es esa la razón del por qué no se puede uno desprender fácilmente de ellas. El mantenimiento de las experiencias entrelazadas unas con otras no se logra únicamente a través de formas intelectuales o por esas razones, pues también está lo afectivo en que se encuentra inmerso un determinado evento: lo imaginario y el deseo, asimismo, se entrelazan: “hay un ineliminable tono afectivo en la fijación de las formas y los lugares de la memoria” (Bodei, 1998, p. 58).

No podría ser de otra forma, toda vez que “acuerdo” proviene de “cor, cordis” del corazón, por eso el acuerdo entre dos o más personas los aproxima, los acerca, en ellas hay un trato cordial, del corazón se dice, y se busca la concordia. En otros tiempos “acordar” significó “hacer que alguien vuelva a su juicio”, esto es, que reencontrara su corazón, metáfora antigua de la conciencia. La raíz etimológica de “recordar”, *re-cordis*, es “volver a pasar por el corazón”, es

decir nos remite a lo sentido, pues nos acordamos de aquello que es o fue significativo y digno de guardarse, que no es otra cosa que lo dicho sobre la memoria: volver a vivir. Efectivamente, “las palabras han acumulado también un significado emocional que acompañará siempre a sus étimos”. Ciertamente, porque las palabras no sólo significan, sino que también evocan. De ahí que no resulte casual “que ‘nostalgia’ muestre la terminación médica del dolor (como lumbalgia o fibromialgia), porque el dolor siempre estará implícito en la pérdida de la propia tierra” (Grijelmo, 2000, pp. 19-21). O la pérdida de experiencias o la pérdida del sentido de la vida. Que no es poco, pues ello significa pérdida de memoria, del pasado, de los marcos sociales de la memoria. Joaquín Sabina, a su manera, lo plantea: “no hay nostalgia peor que añorar lo que nunca jamás sucedió”. El cor-cor-dis lo trae de regreso, el recuerdo. Posiblemente a esto aludía Magno cuando señalaba que el temperamento más favorable a la memoria es la melancolía, por aquello de la sensibilidad (Le Goff, 1977).

Ahora bien, lo afectivo al momento de hacer memoria “no es una simple cuestión de la implicación de estados y humores emocionales. Se trata de que el afecto es un marcador principal de significado de por qué las cosas importan a la gente, de qué es lo que las hace recordables o dignas de hablar sobre ellas” (Schank *et al.* en Vázquez, 2001, p. 120). El propio Halbwachs (1925, pp. 172-174) se interrogaba sobre si los recuerdos no emergen debido a que los acontecimientos contienen un carácter afectivo que los vincula a las personas. Cualquier acontecimiento triste que se intente recordar tendrá su atmósfera, su contexto, sus puntos de apoyo: la ventana abierta, el día gris, el comedor vacío, las lágrimas rodando, representaciones familiares éstas que son un “marco apropiado para evocar el recuerdo de esa tarde en la que me encontraba sumamente triste”. A la inversa también puede ocurrir, esto es que la persona que “experimenta un sentimiento interior de tristeza tenderá más bien a recordar experiencias calificadas ellas mismas de tristes”, dando así en cierta manera una visión sesgada de su propia vida; así, “esta dependencia contextual participa de la reconstrucción de

los recuerdos” (Candau, 1998, p. 72); corrientes de pensamiento las denominaba Halbwachs.

Lo cual se entiende, puesto que cuando a la gente se le pide que recuerde ciertos pasajes o acontecimientos, lo que sale a flote de inmediato es la actitud. Hay una actitud que impresiona y que dota de significado a lo que ha de recordarse, y la actitud es una cuestión de sentimiento, de afecto:

[...] cuando se pide a un sujeto que recuerde, muy a menudo lo primero que surge es algo de la índole de una actitud; el recuerdo es, por tanto, una construcción en gran parte basada en esta actitud y su efecto general es una justificación de la misma (Bartlett, 1932, p. 275).

Siempre en un marco mayor, en una corriente de pensamiento más amplia: la colectividad (Halbwachs, 1950a). No se trata de una mera amalgamación de sucesos en tiempo y espacio, no, toda vez que lo que se recuerda se encuentra “recubierto por emociones o intereses comunes, con independencia de que tales acontecimientos sean cercanos o lejanos, diferentes o parecidos”; es, en sentido estricto “la *mémoire affective*, a la que con gran acierto se han referido, en particular, muchos psicólogos franceses” (Bartlett, 1932, p. 293). Bartlett aludía en especial a Halbwachs, a quien había leído. Y quizá da en el punto: lo afectivo es la memoria, no hay memoria que no sea afectiva.

Si lo afectivo cruza los recuerdos, entonces los sucesos que ha experimentado una colectividad o sociedad, acontecimientos sentidos y significados, estos deben recordarse y por tanto se convierten en un deber su recuerdo. Quizá a eso se refería Tzvetan Todorov cuando advertía que “la memoria no es sólo responsable de nuestras convicciones sino también de nuestros sentimientos” (1995, p. 25). Deber y sentimientos de los que sabía muy bien Elie Wiesel, sobreviviente del exterminio nazi, quien ha expresado: “la vida de mi memoria es mi vida” (Wiesel, 1999), porque, ciertamente, si se suprime la memoria, los recuerdos, nada queda; bueno sí, un

hueco, un vacío, y ello es sumamente incómodo: cualquier persona o sociedad que desconozca sus orígenes o su pasado sabe eso. No tener remembranza de lo ocurrido, de lo acontecido, del devenir, el vacío de significación y de afecto, es como tener un hoyo negro: lleno de algo desconocido.

El lugar de la memoria: el espacio

Lo dijo Halbwachs (1925, 1950): la memoria se posibilita por marcos sociales como el lenguaje, el tiempo y el espacio. Por espacio puede entenderse “el significado que adquieren un conjunto de dimensiones en las que se vive”; y a la inversa: “dimensiones que condicionan en función de sus características, la forma de vivir que se produce en su interior” (Torrijos, 1988, pp. 19-20), es decir, que quienes habitan un espacio son menos sujetos distantes, observadores ajenos, y más participantes y creadores de él: el espacio es menos natural y más social y transformado. Puede aseverarse, asimismo, que al espacio como territorio y orientación le corresponde una expresión simbólica, donde entra el lenguaje y las relaciones que en él se establecen (Fernández Christlieb, 1991), de tal suerte que puede hablarse de “entorno significativo”, ese donde “los sucesos cobran importancia de forma relativa al grado en que nos afecten, a que nos sean más o menos cercanos” (Torrijos, 1988, p. 23).

No obstante, en distintos autores, sobre el espacio hay una discusión. Marc Auge opone “lugares” a “espacios”. Merleau Ponty distingue *a)* del espacio geométrico al “espacio antropológico”, donde este último es un espacio “existencial”, es el lugar de la experiencia con el mundo; *b)* “el espacio sería al lugar lo que se vuelve la palabra cuando es hablada, es decir, cuando está atrapada en la ambigüedad de una ejecución” (en Auge, 1992, p. 85); y *c)* el relato transforma los espacios en lugares. De estas ideas, Auge arma su propia noción: el lugar “es el lugar del sentido inscripto y simbolizado, el lugar antropológico”, y “nosotros incluimos en la noción de lugar

antropológico la posibilidad de los recorridos que en él se efectúen, los discursos que allí se sostienen y el lenguaje que lo caracteriza” (1992, p. 86-87). El “lugar”, en ese sentido, se usa al referirse al acontecimiento (“que ha tenido lugar”), al mito (“lugar dicho”) y a una historia (“elevado lugar”), aunque también se juega con la extensión y la distancia entre dos cosas o puntos (“el ‘espacio’ de dos metros”) o a una dimensión temporal (“en el espacio de un mes”). Por otro lado, Michel de Certeau no opone lugares a espacios, de hecho el espacio es un “lugar practicado”, un “cruce de elementos en movimiento”. La calle trazada geométricamente, y que el urbanismo concibe como lugar, es transformada por los “usuarios”, por los caminantes, en espacio. Los relatos, las narrativas sobre estos lugares, asimismo, los modifica en espacios. En todo caso, “todo espacio es instrumentalizado en torno a una serie de rituales, sagrados o profanos, de larga duración o efímeros, cuya última finalidad es la cohesión grupal, a nivel de estructura ideológica, de la comunidad que lo consume” (Torrijos, 1988, p. 18).

En otros casos, al espacio social le denominan territorio, en ese sentido, “los territorios ancestrales son lugares en donde enraiza la memoria colectiva y constituyen un referente simbólico de la identidad social”, siendo el territorio una especie de “soporte material de la vida comunitaria”, de la tierra de los antepasados: “es el vínculo material entre las generaciones del pasado y del presente” (Chihu, 2002, pp. 13-14). Desde esta óptica, un espacio físico adquiere y reafirma sentidos. Es decir, que un simple espacio físico se transforma en un “lugar” con significado a raíz de lo que ahí se ha vivido, para los participantes tiene sentido y sentimiento. Es sitio de pertenencia. Para una colectividad tienen un valor simbólico y político, lo cual se expresa en ciertos rituales, como manifestaciones, visitas, paradas y otras expresiones que ahí se presentan. Se habla, de esta manera, de sitios, lugares, espacios, marcas: “construir monumentos, marcar espacios, respetar y conservar ruinas, son procesos que se desarrollan en el tiempo, que implican luchas sociales, y que producen (o fracasan en producir) esta semantización de los espacios materiales” (Jelin y Langland, 2003, pp. 3-4).

Es en ese sentido que se habla de “territorios”. Los territorios son espacios vividos y transitados cotidianamente. Y existen endosamientos que se dejan en esos sitios. Las marcas territoriales, como espacios físicos y lugares públicos, son puntos de apoyo que permiten analizar el sentido social del pasado. Puede recurrirse, de esta manera, a las “memorias territorializadas”, esos espacios abiertos en los que durante largo tiempo se han expresado una gran cantidad de demandas y conflictos. Luchas, en sentido estricto, y esa ruta, según sus protagonistas, es la que al paso del tiempo se ha de recuperar. Quienes se dedican a marcar territorios para que se recuerde, han sido denominados “emprendedores de memoria”, grupos activos que desde el presente ligan al pasado mediante el recuerdo de acontecimientos diversos (al rendirle homenaje) y lo ligan con el futuro, comunicando mensajes a generaciones futuras, que es uno de los sentidos originarios de la memoria colectiva (Halbwachs, 1925, 1950a). En tal caso “la marca territorial no es más que un soporte, lleno de ambigüedades, para el trabajo subjetivo y para la acción colectiva, política y simbólica, de actores específicos en escenarios y coyunturas dadas”. Desde esta perspectiva, puede hablarse de activación de la memoria. En algunos casos, y en el mejor sentido, “lo que se intenta construir no es algo nuevo, sino que se agrega una nueva capa de sentido a un lugar que ya está cargado de historia, de memorias, de significados públicos y de sentimientos privados” (Jelin y Langland, 2003, pp. 4-5), que es distinto a eliminar o sustituir el sentido que originalmente tenía ese espacio, cosa que hacen los grupos de poder.

Desde otra traza, se argumenta la idea de espacio como tiempo, como “intervalo de tiempo”, que es una de sus etimologías (Gómez de Silva, 1985), esto es, como tiempo detenido, toda vez que espacio y tiempo están manufacturados de distinto material pero confluyen en un mismo punto: la duración y la permanencia, mediados por objetos que se inscriben en un tiempo y en un lugar. El tiempo que se queda se convierte en espacio, que no es intenso como el primero, sino extenso como el segundo. El tiempo, por actividad se traduce

en espacio, muestra de ello es la gente levantando edificios, o motas de polvo que cubren los muebles (Fernández Christlieb, 1994). Y no podría ser de otra manera, toda vez que la palabra “espacio” proviene de la misma familia que “despacio”, es decir, de “lentamente”, de “calma” (Gómez de Silva, 1985), de ese ritmo que se requiere para que los acontecimientos logren ser percibidos, sentidos, significados y, por tanto, inscritos y mantenidos en la memoria. Porque lo que no se percibe, no se siente y no se significa, no se guarda en la memoria. Más bien transita en la ruta del olvido.

En todo caso, el espacio es social en la medida que la práctica social lo va delineando, borrando incluso la frontera del espacio “natural”, además de que está habitado por símbolos y significados, por intercambios sociales, por interacciones, de ahí que pueda señalarse que los espacios hablan, por virtud de quien los habita, por eso se guardan acontecimientos en sus edificaciones, por eso durante muchos siglos “el espacio se concebía como templo de la memoria” y lo era “porque se sabía que hablaba o invitaba a hablar” (Ramos, 1989, p. 75). Ciertamente, en el espacio se asientan las experiencias, se cargan de significado las cosas, se viven y se reviven situaciones gratas e ingratas; es en un lugar donde las experiencias se guardan para después, al buscarlas, poder encontrarlas, a la manera de los adolescentes que marcan un sitio para después regresar y encontrar un corazoncito rayoneado con el nombre de él y de la amada. O de plano una inscripción donde se expresa de manera manifiesta que alguien estuvo ahí; o la clásica “cruz” en el lugar de un accidente y muerte en un punto de alguna carretera: animitas les llaman en Chile (Piper y Hevia, 2012).

Es en los sitios donde se guardan los significados de eventos que a los grupos interesan, por eso es que Halbwachs (1925, 1950a) habló de marcos sociales de la memoria, porque es a partir de ellos que las colectividades delinear lo que vale la pena mantener en la memoria, para la posteridad, y lo que no vale la pena mantener, es decir olvidar. En todo momento los grupos o colectividades han hecho uso de ciertos espacios y a ellos se han consagrado,

sea mediante ritos reiterativos y permanentes durante largos periodos o como pequeños escenarios donde han representado sus mitos y hasta han comulgado de manera simbólica: ese es el valor que al paso del tiempo conservarán según los grupos o sociedades que en ellos se sientan representados o dignos de ser tomados en consideración.

Desde esta perspectiva, existen sitios primigenios de la memoria, como la casa, de la que Halbwachs dirá: “lo que se guarda a menudo en la memoria, de una casa en donde se ha vivido, no es tanto la disposición de las piezas” tanto “como las impresiones” que de ella se tiene (1925, pp. 131-132). Por eso, después de haber habitado mucho tiempo un domicilio a quien abandona el sitio le queda la sensación de dismantelar una parte de sí mismo, y se corre el riesgo de que la ausencia de ese espacio desemboque en la esfumación de los recuerdos, o al menos entren en pausa. Las personas, no obstante, pueden anclar sus recuerdos en otros sitios, en otros lares, toda vez que el adulto tiene esa posibilidad: no restringe sus experiencias al hogar; en todo caso, la casa es un marco pequeño en otro grande, el barrio, el pueblo o la ciudad. No ocurre lo mismo con el infante cuyas experiencias en buena medida se restringen al hogar, pues prácticamente toda su vida está contenida ahí. Asimismo, existen otros espacios, menos primigenios para una familia pero igual de originarios para una sociedad o cultura. Ejemplo de esto último puede advertirse en el espacio simbólico denominado Tierra Santa, sitio de larga tradición (Halbwachs, 1941). Estos espacios significativos para culturas completas son denominadas regiones de memoria o ciudades con una amplia carga de sentido, como ya se mencionó a Jerusalén, pero también las hay como Alejandría, Constantinopla, Grecia, Roma o Tenochtitlán, porque a partir de ellos se han desarrollado eventos y fenómenos identitarios fuertes que permanecen al paso del tiempo en la colectividad. Y es que los sitios también tienen que ver con la identidad, en tanto que ésta se edifica sobre la base de experiencias pasadas en un espacio y tiempo, y su reconstrucción continúa en el presente.

La idea de fondo es que entre más público sea el espacio que se viva, más amplia, común y compartida será la memoria; y entre más restringido o privado sea el espacio, menor alcance tendrá la memoria en la medida en que difícilmente se comunica hacia fuera lo que ahí aconteció. En esta tesitura, una ciudad contiene más recuerdos, y resulta un buen ejemplo de la traza de la memoria. Marc Auge (1992) dirá que toda ciudad que no es nueva pelea y reivindica su pasado, casi siempre glorioso, su primer momento. Piénsese en Tenochtitlán y el águila devorando la serpiente, simbolización en un sitio donde inicia una sociedad y una cultura, que a la fecha se reivindica en México.

Ahora bien, cuando el campo aminora, el espacio urbano se va ampliando. Las ciudades cada vez son más, y más transitables también. La memoria se urbaniza, y a ello contribuye la traza de las ciudades: la gente, el espacio y la traza se van conjugando. En muchos casos, como bien dirá Halbwachs (1950a) se fusionan: el espacio tiene los pensamientos de sus habitantes y estos se asemejan al lugar que ocupan. Hay una atmósfera, se dirá. Siglos después se advierte: en las ciudades, además del peso que tiene la contaminación y el tráfico, pesa también el pasado; y es que la ciudad se va tejiendo de relaciones, de interacciones, de comunicación, de experiencias, en consecuencia también de memoria. Cierto, porque las ciudades, como todo buen espacio social, está constituido de repaso: “la ciudad es redundante: se repite para que algo llegue a fijarse en la mente”, porque, ciertamente, “la memoria es redundante: repite los signos para que la ciudad empiece a existir” (Calvino, 1972, pp. 27-28). La memoria, como se sabe, es reiteración. Reiteración en un espacio, por ejemplo.

Estos lugares de memoria, como se ha visto al inicio, tienen un largo trayecto, y es con los griegos, como otras tantas enunciaciones, donde se inauguraron. Eso ocurría de esa manera hace más de 20 siglos y no sucede algo distinto en la actualidad. Indudablemente, dos milenios después de las imágenes a las que se hace alusión, Fernández Christlieb (1991) lo expone a su manera: son los lugares, como

cuadro social, los que posibilitan a la memoria colectiva, y si los sitios se visitaban metafóricamente allá con los griegos, acá en la cotidianidad se cumplimentan literalmente: banquetas, esquinas, casas derrumbadas, ruinas y otros museos que almacenan la memoria.

Por eso los grupos sienten “suyos” ciertos emplazamientos, porque los habitan y usan: los significan. Es en ese sentido que puede hablarse de “entorno significativo”, ese donde la gente, literalmente, se asienta. Así vista, la memoria cultural que poseen las colectividades transfigura el espacio de un modo profundo y duradero: “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”, y el grupo se interna en ese entorno que ha levantado, y “la imagen del entorno y las relaciones estables que se entablan con él pasan al primer plano en la idea que el grupo se hace de sí mismo”; así, “esta idea penetra todos los elementos de su conciencia, y detiene y reglamenta su evolución. La imagen de las cosas participa de la inercia de ellas” (Halbwachs, 1950a, p. 132). En suma, los grupos *fijan* su cultura y condiciones de reproducción social en los materiales de que hacen uso, en las piedras, en los lugares, en el suelo., ante la aparente “pasividad de la materia inerte” (Halbwachs, 1941).

Los lugares, entonces, cobran sentido en función de lo que ahí se ha experimentado y guardado, como si fuera un recipiente, receptáculo, que permite que se alberguen sucesos con sentido, y ahí han de quedarse para su posterior recuperación. Por eso es que las personas que vuelven al sitio donde experimentaron un evento significativo en el pasado, se sienten asaltados por la sensación de ese entonces, el recuerdo les llega, como sin aviso, porque efectivamente el recuerdo no lo traían en la cabeza, sino que se posibilita por virtud del espacio donde se encontraba. También por la memoria en el espacio ocurre que los habitantes de un edificio a punto de derruirse se niegan a desalojarlo, porque implica dejar sus recuerdos en ese sitio, y los recuerdos son una vida, toda la vida, y sin ella nada se puede hacer; o el grupo de amigos que ha experimentado durante años

ciertas hazañas, se niega a abandonar *su* esquina porque ahí está depositada su memoria. Desde este marco puede entenderse perfectamente por qué los habitantes de San Salvador Atenco, en México, se negaron al desalojo de sus tierras para construir el aeropuerto internacional: en términos de memoria implicaba desarraigarlos, desalojarlos de sus experiencias y, por tanto, de su memoria, de su identidad, por eso su resistencia: las razones son menos económicas y más de orden identitario. De ahí que no resulte gratuito enunciar que “los lugares traen recuerdos”, porque exactamente así sucede, lo cual saben perfectamente los grupos que demandan o levantan monumentos o “placas conmemorativas” en lugares significativos, como en las plazas en distintos países donde han ocurrido masacres, sean de mujeres, obreros, estudiantes o un grupo de los denominados “minoritarios”. El recuerdo en los lugares es la apuesta.

En ese sentido, se ha dicho que las desdichas intentan olvidarse, pero hay quienes van a contracorriente, como los sobrevivientes de alguna tragedia, que año con año regresan a los sitios donde estuvieron reclusos, a “su” campo, y no regresan solos sino con gente de manera peregrina para mostrarles el espacio del horror, como anunciando que no debe olvidarse. Es el caso de los judíos en los campos de exterminio nazi, que retornan a mostrar los lugares de horror donde millones de personas fueron asesinadas. La intención ahí es recordar para no repetir la tragedia. Intención aleccionadora que le endosan a la memoria (Levi, 1958, p. 196).

Latinoamérica también tiene sus sitios de memoria dolorosa, espacios en que ocurrieron acontecimientos y prácticas represivas en el pasado reciente, tales son los campos de detención y desaparición (Calveiro, 2001). Estos espacios

[...] se convierten en lugares de lucha entre quienes intentan transformar su uso y de esa manera (o para) borrar las marcas identificatorias que revelan ese pasado, y otros actores sociales que promueven iniciativas para establecer inscripciones o marcas que los conviertan en “vehículos” de memoria, en lugares cargados de sentido (Jelin y Langland, 2003, p. 11).

En Argentina pueden señalarse sitios, como la Escuela Mecánica de la Armada Argentina (ESMA), el lugar más conocido como centro clandestino donde se detuvo, torturó y desapareció a presos políticos, así como El Atlético, otro centro de detención: estos emplazamientos aparecen como lugares emblemáticos de la represión. Asimismo, lugar marcado, en este país, resulta La Plaza de Mayo. En el centro de Buenos Aires, el sitio es conocido como “La plaza de las madres de mayo”, en alusión al movimiento de madres de desaparecidos políticos a manos de la dictadura militar (1976-1983). Esa plaza tenía (y tiene) también otros significados. Ahí se establecía una reunión entre autoridades y fuerzas populares durante el peronismo. Ahí se encontraban madres, intentando averiguar el paradero de sus hijos detenidos y desaparecidos. Y así, cada jueves las madres caminaban alrededor de la Pirámide de Mayo, demandando la presentación con vida de sus hijos. En el piso, alguien pintó un pañuelo blanco, símbolo que representa a las madres que se atavían con esa prenda. En esa plaza coexisten múltiples significados, y los grupos que la visitan evocan ahí un sentido u otro dependiendo de sus reivindicaciones.

En Chile se habla de “archipiélagos del recuerdo”, esos sitios en los que la gente hace memoria con el lugar, emplazamientos donde se materializa la relación entre pasado, presente y futuro, lo mismo las cárceles clandestinas en las cuales detuvieron y mantuvieron desaparecida a gente hasta sitios donde asesinaron disidentes. Sitios emblemáticos serían el memorial de los desaparecidos, en el que se inscriben los nombres de las personas que sustrajeron de la vida durante la dictadura militar de Augusto Pinochet y su camarilla, o el Parque por la Paz Villa Grimaldi, donde se reconstruyen tantas historias personales y colectivas. El recuerdo en trazos y trazas, como ocurre con el Memorial de Paine. Un memorial a un costado de la carretera que conecta a Paine con Santiago: cerca de 1,000 postes de madera dibujan la silueta de la cordillera andina. Hay, no obstante, 60 espacios vacíos, los cuales dan cuenta de 60 vidas segadas y ahora ausentes. El entramado de memoria fue pensado por familiares, con

ayuda de psicólogos y artistas, y así se reconstruyó vida y muerte de los ausentes. Lo diverso del trabajo posibilitó que los familiares tuvieran distintas imágenes y propuestas para recordar a su desaparecido, enfatizando rasgos que consideraron más viables y significativos, sea la militancia, una foto de un periodo particular de la vida, de un equipo de futbol, una sonrisa, un dolor; es, en sentido estricto, una pluralidad de memorias. La memoria, en realidad, como se ha dicho, es más bien plural: memorias colectivas (Piper y Hevia, 2012).

México también tiene sus espacios de recuerdo en torno a tragedias. En la capital del país se encuentra la Plaza de las Tres Culturas, también conocida como Tlatelolco, sitio en el que el 2 de octubre de 1968 se masacró a estudiantes, ahí culminaba el movimiento estudiantil más importante del siglo XX. Año con año, el 2 de octubre, grupos de personas, viejos y jóvenes, visitan el sitio y salen en manifestación conmemorativa. De igual forma, se encuentra en la Ciudad de México, el Campo Militar Número Uno, sitio de tortura para disidentes políticos, especialmente para guerrilleros de las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX, en el periodo de la denominada “guerra sucia” que se practicó contra la guerrilla. Ahí se llevaba a los detenidos ilegalmente para ser torturados, muchos ahí perdieron la vida, otros más fueron desaparecidos.

Otras latitudes también convocan a la memoria. En Alemania hay un contra-monumento o monumento invisible de Sarrebruck. Después de arrancar 60 adoquines de la plaza que lleva a la antigua residencia de la Gestapo, Jochen Gertz, ayudado de estudiantes, grabó en cada adoquín los nombres de antiguos cementerios judíos de Alemania, volviendo a colocar las piezas con los nombres hacia abajo, intentando hacer invisible lo inscrito, la memoria. Al saberse de este acto, la gente se volcó hacia el sitio en cuestión, pero los visitantes no “veían nada”. Era justo eso lo que buscaba Gertz: al buscar la memoria caerían en la cuenta de que ya “estaban en ella” o sobre ella. La plaza fue bautizada como Plaza del Monumento Invisible. Lo que hizo el monumento, en sentido estricto, fue comunicar memoria.

Como puede advertirse, algunas marcas, huellas o vestigios en los espacios, por su propio emplazamiento, son locales y localizadas, su espacio es delimitado y específico. No obstante, sus sentidos y alcances son distintos, rebasan el espacio en que se inscriben y su sentido puede llegar a personas que no han visitado el lugar e incluso se enclava en generaciones que aun no están:

[...] aunque se quiera cristalizar en la piedra o en la ruina preservada, aunque la materialidad de la marca se mantenga en el tiempo, no hay ninguna garantía de que el sentido del lugar se mantenga inalterado en el tiempo y para diferentes actores (Jelin y Langland, 2003, p. 15),

razón por la cual hay que estar reactualizando constantemente el sentido originario del espacio. La memoria inunda lugares, se concentra en sitios, en emplazamientos que algunos denominan “lugares enfatizados”, que son reconocidos y que llevan un nombre: como se ha visto con la Plaza de las Madres de Mayo en Argentina, Villa Grimaldi en Chile, la Plaza de Tlatelolco en México, pero bien puede ser con la Plaza Roja en la antigua Moscú, los “campos de concentración...”, que son referencias de lo que ahí aconteció y, en tales casos, el sitio “invita” a recordar porque, en efecto, los lugares traen recuerdos. En todo caso, los espacios son de las memorias que los trabajan, lo mismo que las plazas y todo sitio público. Y es que los espacios llevan la “marca” de aquellos que por ahí han estado.

Sobre los lugares de memoria Pierre Nora dice que es “toda unidad significativa, de un orden material o ideal, de la que la voluntad de los hombres o el trabajo del tiempo ha hecho un elemento simbólico del patrimonio memorialista de una comunidad” (en Candau, 1998, pp. 152-153). Un lugar de memoria es un lugar donde la memoria se mueve. Y esa memoria desea comunicarse.

El transcurrir de la memoria: el tiempo

En cuanto al tiempo, es dentro de éste “donde el espíritu busca reencontrar o reconstruir el recuerdo y es en el tiempo donde en-

cuentra su apoyo”, argumentará Halbwachs, y ello porque el tiempo juega ese papel en la medida en que “nos lo representamos como un medio continuo que no ha cambiado y que ha permanecido tal cual entre el ayer y el hoy, de forma que podemos encontrar el ayer en el hoy” (1950b, p. 122). Ciertamente, así como ocurre con el espacio sucede otro tanto con el tiempo, que se traduce empíricamente en fechas, mismas que guardan eventos significativos para su posterior conmemoración (Fernández Christlieb, 1994).

A su manera lo señaló José Saramago (1991, p. 188): “el tiempo no es una cuerda que se pueda medir nudo a nudo, el tiempo es una superficie oblicua y ondulante que sólo la memoria es capaz de hacer que se mueva y aproxime”. Indudablemente, la temporalidad, en este caso no es lineal, no es cronológica, no es la que marcan los relojes para abordar los aviones o los trenes; para el caso de la memoria, es otra la dinámica temporal que se contiene y mantiene, aunque bien puede hacerlo a la par del tiempo cronológico en la realidad social: es un tiempo sentido y significado, que vale la pena conmemorar. En efecto, el tiempo vivido no se detiene, pero los significados de determinados eventos que se endosan a ciertos periodos, años, meses, días o momentos, permanecen para su comunicación y posterior recuerdo, incluso por generaciones que aún no están presentes.

Las fechas no tienen significado alguno por sí mismas, sino que hay que dotarles de algún sentido, por eso es que determinadas sociedades dividen su tiempo con un tipo de calendario específico: el cíclico en el mundo mesoamericano, el calendario cristiano para la era común o uno distinto para los judíos (Yerushalmi, 2002), inscribiendo en ellos momentos y eventos que han de perdurar, y así, puede hablarse de la existencia de tantos tiempos como grupos que los signifiquen y, en consecuencia, ocurre que el tiempo en cierto grupo es “el que debe de ser y los hombres que pertenecen a él lo piensan según la marcha de sus necesidades y de sus tradiciones” (Halbwachs, 1950a, p. 113), siendo estas tonalidades las que le dan vida al tiempo que de otra forma sería estático. Por eso sentencia

Halbwachs: “el tiempo no es real más que en la medida que tiene un contenido, en la medida que ofrece una materia de acontecimientos al pensamiento” (1950a, p. 129). Es la misma razón por la que argumentaba Bachelard (1932, p. 36) que “el tiempo no es nada si en él no ocurre nada”; y la materia con que se nutre son los acontecimientos significativos que un grupo vivencia y comunica, y alrededor de las cuales se unifican sus integrantes. Las fechas, entonces, se han convertido en tiempos de la memoria que posibilitan a un grupo o sociedad concebirse con tradición, con pasado, con identidad.

Ahora bien, lo que hay no son tiempos distintos sino significaciones distintas, que en ocasiones se endurecen y duran lo suficiente como para instituirse: “todos los sistemas cronológicos utilizados en un momento cualquiera de la evolución humana para medir el tiempo homogéneo son instituciones sociales” (Blondel, 1928, p. 138). Estas instituciones parten de la convención arbitraria que puede llegar a ampliarse considerablemente, piénsese en el establecimiento de los calendarios, el punto de partida de la era cristiana: son aceptaciones más o menos largas, más o menos amplias, muy largas y muy amplias de hecho, duraderas. Jacques Attali (1982) dirá, certeramente, que una de las primeras funciones del poder, o de los grupos de poder, es darle un orden al tiempo, y a partir de ahí organizar y controlar la vida colectiva: qué hacer y qué no hacer y en dónde y cuándo. Es en ese sentido que existe una relación entre violencia y tiempo, pues una violencia no controlada atenta contra el orden del grupo, por tanto hay que limitar los momentos en que ésta puede manifestarse y en cuáles no. Esas fechas son las que formarán

[...] el primero de todos los códigos del poder, el más mal conocido y el más fundamental, el del *Calendario*, sucesión que repite las fechas rituales en que la violencia es legal o simulada. Algunos deben saber prever, anunciar y ordenar el retorno de esas fechas (Attali, 1982, p. 15).

La intención, entonces, es el control, el orden.

Por otro lado, se ha señalado que el calendario no es otra cosa que el fiduciario de una memoria compartida, la de aquellos días

que hay que guardar y conmemorar para dotar de continuidad al grupo. Mientras el reloj valora el tiempo presente, y nos hace vivir en él, el calendario le otorga valor al tiempo pasado y al futuro. Sin calendario las conmemoraciones se dificultan: no hay donde inscribirlas, registrarlas y que nos recuerden que ya vienen ciertas fechas. Piénsese en la agenda: si no se revisó, alguien no se acordó del cumpleaños de alguien más: la agenda, herencia del libro de anotaciones que tiempos atrás escribía el jefe de la familia, prioriza el futuro. Quizá a eso hacía referencia Guyau cuando dijo: “el porvenir no es lo que viene hacia nosotros, sino aquello hacia lo cual vamos” (en Bachelard, 1932, p. 48). El calendario, de igual forma, convoca al futuro, aunque como prioridad guarda el pasado.

Puede señalarse que el calendario nace ligado al tiempo, como sistema de medición. No obstante, el tiempo del calendario es social aunque considere los ritmos del universo, pues lo hace con una significación colectiva. De esta forma el calendario es un objeto cultural, ligado a creencias, aunque también el calendario es un emblema de poder, pues aquellos que desean triunfar, reinar, someter, fundar, deben apoderarse del tiempo, del calendario, y del espacio, de los sitios. Esa es la lógica del poder. El cristianismo, por ejemplo, le dio una gran importancia al calendario y apoderándose de ciertas fechas sometió o intentó someter memorias locales.

Pero más allá de la intentona del poder, existe o se manifiesta otra lógica, la cotidiana o mundana. La que intenta guardar una memoria de grupo para practicarse y reivindicarse al paso del tiempo, y que les brinda, por caso, identidad, sentido de pertenencia a la gente, saber de dónde se viene y a dónde se va. Celebraciones civiles, laborales, gremiales, reivindicativas, entre otras (Díaz y Albarrán, 1994). Esta memoria, la de grupos, cotidiana, mundana, es la que intenta doblegarse, la que intenta regularse y ordenarse cuando el poder somete a determinadas culturas o grupos. Piénsese en la denominada Conquista o en los países denominados socialistas. En ambos casos pueden advertirse determinadas prácticas que desbordan la lógica del poder, que aunque aparentemente sometidas,

lejos de la mirada del poder, se siguieron realizando, como los rituales mesoamericanos a los dioses múltiples bajo la Colonia española y el cristianismo. O ciertas prácticas de conmemoración bajo los regímenes totalitarios de Europa del Este (Brossat *et al.*, 1990). Y muchas de esas conmemoraciones se siguen realizando en la actualidad, el significado de resistencia permanece (Florescano, 1999). Es en ese sentido que puede asumirse que “toda la vida cotidiana, afectiva, fantástica de una sociedad depende de su calendario” (Le Goff, 1977, p. 191). Del calendario y el tiempo, el año parece ser el punto de referencia de los acontecimientos pasados; el año es la unidad fundamental: “una función esencial del calendario es la de medir la dialéctica del trabajo y del tiempo libre, el entrelazarse de dos tiempos: el regular pero lineal del trabajo, más sensible a las mutaciones históricas, y el cíclico de la fiesta, más tradicional aunque siempre permeable a las mutaciones de la historia” (Le Goff, 1977, p. 215).

Ahora bien, tanto en el calendario como en el tiempo “se puede encontrar inscrito o indicado el rastro de acontecimientos o figuras de otros tiempos en la medida en que respondían y responden a un interés o a una preocupación del grupo” (Halbwachs, 1950, p. 122). Es más, si se utiliza al calendario como ejemplo del tiempo social puede advertirse que éste expresa el ritmo de las actividades colectivas, pero al mismo tiempo asegura, o al menos posibilita, que estas actividades se realicen con la regularidad señalada:

[...] que el tiempo pueda permanecer de alguna manera inmóvil durante un periodo suficientemente extenso es el resultado de servir de marco social en el pensamiento de un grupo que, durante dicho periodo, no cambia de naturaleza, conserva más o menos la misma estructura y presta atención a los mismos objetos (Halbwachs, 1950b, pp. 122-123).

Es más, el calendario facilita la orientación de la memoria y le brinda marcas mediante las cuales los grupos tienden a organizar su vida. El calendario, asimismo, une el presente, el pasado y el futuro. El antes y el ahora siguen siendo puntos de referencia, de apoyo,

organizadores de la memoria, y no obstante se esgrima el “anteriormente”, el “antes”, el “en mi época”, el “en mis tiempos”, se sabe perfectamente a qué se hace referencia: a los momentos anteriores que se piensan como la Edad de Oro, cuando las cosas pintaban mejor (Lasén, 2000). Asimismo, organiza las reivindicaciones, les da cuerpo, delinea las actividades, da relieve a aquello de especial significancia. El tiempo se marca de acuerdo con actividades de sentido de la comunidad a la que se pertenece. Los nuer, de los que habla Evans-Pritchard, ordenan su tiempo alrededor del ganado y sus actividades. Los nandis, de África, fechan el tiempo según sus actividades cotidianas. En Madagascar suelen decir sobre los instantes: “el hombre estará muerto en menos tiempo del que se necesita para que el maíz quede bien tostado” (Attali, 1982, p. 19).

La vida y los sucesos siguen su curso, la dinámica social también, se van modificando los tiempos, se imponen otros, se intenta regular la vida social. A fines de la Edad Media, por caso, aparece el reloj, lo mecánico sustituye al agua y a la conmemoración intenta suplirla la regulación. La ciudad que va trazándose trae consigo nuevas dinámicas, nuevos ritmos. “No se trata ya de fechar los sacrificios, sino de organizar carnavales, donde quede libre la violencia, y las ferias, donde se deshagan los tratos”; no es el caso ya de “imitar el Tiempo de los Dioses sino el de los cuerpos. Cuerpos para glorificarlos o encerrarlos, cuerpos de los reyes y cuerpos de los miserables” (Attali, 1982, p. 78). Es así que el tiempo adquiere valor, y los valores ingresan al calendario, al lado de ritos y conmemoraciones. La Iglesia o el sacerdote que antes intentaban regular el tiempo, ahora lo comparten con el comerciante: entre el préstamo y la ofrenda hay disputas.

Hacia el siglo XV los comerciantes, el trabajo y el reloj comienzan a ordenar y regular el tiempo. Los monjes benedictinos que se esfuerzan por normar el tiempo, primero en los monasterios y luego fuera de ellos, se vieron alcanzados por los que intercambiaban cosas materiales. Las campanas que daban un ritmo a la vida urbana comenzaban a tener competencia con el transporte de las cosas. El

tiempo ahí era de valor. Hacia el siglo XVI la Reforma toma el relevo de los benedictinos y convierten el tiempo del trabajo en forma de salvación del alma. Se instalan los primeros relojes en Holanda e Inglaterra: “el ideal burgués es ser tan regular como un reloj” (Lasén, 2000, p. 48). El tiempo como utilidad. A las personas se les comienza a conceptualizar como máquina-herramienta (Attali, 1982), de esta manera se vuelve dinero, la velocidad impera para ganar tiempo y producir más. El tiempo se dirige hacia el progreso. El tiempo de las máquinas se incrusta en el centro del tiempo de los cuerpos con una necesidad: la precisión en el trabajo y en las máquinas, y así el trabajo se encuentra bajo el rótulo del capital. El pasado comienza a incomodar en este tipo de pensamiento sobre el tiempo.

La medición del tiempo traerá consigo, o impulsará, el orden de trabajo, de producción y de dinero. Asimismo el de desorden, el de descanso, el de diversión, pero no el de ruptura, el que disuelve reglas y prohibiciones, el que celebra y fusiona lo colectivo en un sentimiento común. Ese que las culturas todas tienen y que se inscribe en el calendario cuando termina e inicia un nuevo ciclo, lo cual sí atenta contra todo orden (Fernández Christlieb, 2005, p. 16). El descanso se introduce en el calendario, al lado de lo que ha estado desde tiempos primigenios: conmemoraciones y celebraciones. Si del carnaval se piensa que puede desbordarse y convertirse en motín, el descanso se mira con recelo: puede desdoblarse en cuestionamiento y huelga, se le mira como peligroso y, por tanto, hay que controlarlo: ganar tiempo significa reducir el ocio y la fiesta, reducir el tiempo de los cuerpos. Se llega al extremo de hacer que los obreros trabajen los domingos para evitar que tomen o celebren y se amotinen.

Son otros tiempos, los del reloj, de la naciente industria, del intento de regular y normar todo, hasta los ratos de dormir. Se intenta imponer como tiempo social, pero éste no termina por significar. Ya se pasó del cuadrante solar que imita el cosmos al ritmo sagrado; del tiempo sagrado al del péndulo, y del muelle del péndulo al reloj mecánico, y el tiempo social, el significativo, no desaparece.

Por lo demás “un tiempo jamás ha eliminado a otro; todo tiempo nuevo se ha superpuesto al que dominaba antes que él, cambiando varios de los nombres dados en los calendarios hasta entonces”, de tal suerte que en Occidente, la denominada “era cristiana sobrevive al advenimiento del calendario urbano y a la toma de poder de los regidores”, de igual manera “no se modifica la división de las horas que existe en el Tiempo de los Cuerpos cuando aparece la precisión minuciosa del Tiempo de las Máquinas” (Attali, 1982, p. 224). Por eso es que Jacques Le Goff (1977) puede aseverar que en muchos sitios las celebraciones que tienen éxito son aquellas que sustituyen a celebraciones antiguas, pero que a la vez le dan continuidad, porque de alguna manera recuperan el tiempo pasado, o algún marco como lugar o fecha.

Los intentos por regular la vida social y los significados que en ella se generan, han estado presentes desde siglos atrás, es la lógica del control; pero a la vigilancia se le escapan múltiples formas de la vida social, por ejemplo, las festividades paganas que no logran controlar ni los reglamentos ni los castigos del poder (Florescano, 1987). Por eso puede esgrimirse que “el hombre encuentra el sentido del mundo si sabe crear un *tiempo propio*” (Attali, 1982, p. 237). El de su grupo, el de su comunidad, el de su colectividad, el de su cultura. En el que encuentra su pasado, un sentido de *su* pasado y, por tanto, le otorga sentido a su presente (Fernández Christlieb, 1994).

El tiempo propio de un observador fluye en el sentido en que se reduce su ignorancia acerca del mundo. Para él el futuro se convierte en pasado cuando lo desconocido se hace conocido, cuando la negación del sentido se vuelve sentido (Attali, 1982, p. 246),

por eso se vuelve necesario “cambiar los términos de pasado y de futuro por los de conocido y desconocido” (Attali, 1982, p. 246). Cuando no hay sentido, aparece lo desconocido; cuando hay sentido, aparece lo conocido. Ahí es cuando puede aseverarse que “el tiempo mismo lleva consigo el recuerdo” (Serres, 1985, p. 236), cuando de tiempo social se habla, de uno con sentido.

Quizá esa sea la razón de por qué desde diferentes ángulos en algunas propuestas de la antropología y de la historia, de la sociología y de la psicología social, el tiempo no es “real” en tanto cronológico o “histórico”, y más bien es significado el mítico, el primigenio, el inicial, el de los sucesos de relevancia. El tiempo lineal no tiene mucho sentido, salvo cuando se enroca o se relaciona de alguna manera con el tiempo significado, por ejemplo, el cíclico en las culturas mesoamericanas (Florescano, 1987). Y es que no hay tiempo social único, hay significaciones distintas de acuerdo con los diversos grupos: por caso, el año rural se relaciona más con los trabajos agrícolas y las estaciones y la siembra, no ocurre lo mismo en las grandes ciudades: “el tiempo que ha vivido el grupo es un medio semidespersonalizado en el que podemos situar el lugar de más de un acontecimiento pasado porque cada uno de ellos tiene una significación con relación al conjunto” (Halbwachs, 1950b, p. 125).

Para el caso de la memoria, importa menos el número de eventos experimentados e importan más los acontecimientos en el tiempo significado, incrustados, de ahí que resulte tan relevante para ciertos grupos sucesos antiguos, lejanos, distantes pero vivos aún. Sin que por ello el presente deje de importar: más bien pueden cohabitar:

[...] el tiempo antiguo puede subsistir al lado del tiempo nuevo, e incluso dentro de él para aquellos miembros que solo han sido levemente tocados por la transformación, como si el grupo antiguo rehusara a ser totalmente absorbido en el grupo nuevo que ha surgido de su sustancia (Halbwachs, 1950b, p. 126).

Y es que, siguiendo esta traza de pensamiento, la memoria colectiva “se remonta en el pasado hasta un cierto límite más o menos alejado según de qué grupo se trate” (Halbwachs, 1950b, p. 103). Hay grupos con amplia tradición que extienden sus memorias centenas de años, narración de por medio. Como en los sitios que parece que no cambian al paso del tiempo, las comunidades pequeñas y aleja-

das, por ejemplo, o las de tradición amplia, como las comunidades indígenas en el sur de México. El tiempo es más lento en los sitios pequeños, comunidades o pueblos tradicionales por caso, en la medida que se mira así desde la rapidez de las grandes ciudades donde se suceden una gran cantidad de eventos y entonces queda la sensación de que el tiempo es más rápido: ahí también hay tiempo social. Síntoma del pensamiento lento y el rápido. Cuando en múltiples relatos de la cultura judía, sobre todo en los siglos posteriores a la Edad Media no se intenta encontrar novedad alguna, en el fondo lo que encontramos es una

[...] pronunciada tendencia a incorporar los nuevos acontecimientos, incluso los más importantes a arquetipos familiares, porque incluso los más terribles acontecimientos, cuando se ven dentro de los antiguos patrones, son, de alguna manera, menos aterradorantes que en su desconcertante especificidad [y novedad] (Yerushalmi, 2002, p. 41).

El tiempo social es relativo y convencional, contrario a la concepción newtoniana del tiempo físico que se considera absoluto y verdadero. El tiempo social, el acordado, expresa creencias, valores, ideas, costumbres que tiene una colectividad. Esto permite una cierta organización social. El cambio en los tiempos sociales es indicativo de que algo se ha modificado en una colectividad. Quizá revele que está emergiendo un nuevo tipo de sociedad. El pensamiento social puede lograr que se conciba de manera distinta el tiempo. Si se modifica el pensamiento asimismo se modifica el tiempo al que se dirige. (Se ha dicho que no se habló de Edad Media sino hasta que el Renacimiento hizo acto de presencia y así concibió la etapa anterior a su surgimiento.) Y es que “la concepción del mundo forma parte de la definición de una cultura y de su visión del mundo” (Lasén, 2000, p. XVI). Ciertamente, pues como dijo Bachelard “el conocimiento es una obra temporal por excelencia” (Bachelard, 1932, p. 17), y la manera como se conciba el tiempo, determina a la vez la orientación en la realidad (Lasén, 2000).

Ahora bien, como se ha dicho en el apartado anterior, cuando se argumenta sobre el tiempo puede perfectamente colarse el espacio: el tiempo puede narrarse como espacio: espacio de tiempo, el que hay entre dos periodos o dos celebraciones (Auge, 1992). Y es que el tiempo no es una sucesión cronológica de hechos, como bien lo advertía Bachelard (1932), sino “espacios que se superponen”, lo que bien saben los arqueólogos y antropólogos que para encontrar el pasado de una cultura van de capa en capa en el mismo espacio: el tiempo está, en consecuencia, en el espacio (Fernández Christlieb, 1994). De ahí que no resulte gratuito que haya grupos cuyas lenguas tienen equivalencias entre el tiempo y el espacio (Attali, 1982). No obstante, una lejanía en el espacio (que puede ser comprensible y asimilable) no necesariamente coincide con la lejanía en el tiempo (que puede resultar incomprensible e inasimilable), por una cuestión de significación, de memoria, como los objetos lejanos en el espacio o en el tiempo. Sí, porque así como el tiempo puede desdoblarse en espacio, a la vez el tiempo puede ser algo de lo que las cosas se impregnan: el tiempo bien puede ser una cualidad de los objetos, como los viejos edificios que se sabe que llevan siglos, de ahí que pueda decirse que el tiempo es “la presencia acumulada de la sociedad en los objetos”. En todo caso, “el tiempo, para existir, tiene que estar presente” (Fernández Christlieb, 2002, pp. 37-38). Porque es desde el presente desde donde se realiza la reconstrucción de las vivencias; desde el presente se hace memoria: “la memoria es el lugar de paso obligado de toda reflexión sobre el tiempo” (Ricoeur, 1999a, p. 102).

Y es que, efectivamente, el tiempo al estar presente y forjar memoria, es conservación. La duración en Halbwachs es una idea de continuidad y menos de transcurrir, es el tiempo social, que permite que se evoquen eventos que ocurrieron en distintos momentos:

[...] los marcos de la memoria se encuentran presentes tanto en la duración como fuera de ella. Fuera de la duración, ellos transfieren a las imágenes y recuerdos concretos de los que están hechos un poco de su estabili-

dad y generalidad. Si bien, en parte se dejan llevar por el curso del tiempo (Halbwachs, 1925, p. 391).

Conservación y continuidad que se establece entre pasado y presente y que hace comprensible y significativo el mundo.

Tal continuidad puede, en cierta medida, lograrse con los relatos, esos de los que habla Bruner (1990), reconstruyendo una y otra vez el pasado significativo, el que está inscrito en fechas relevantes, y que en múltiples grupos y culturas está ceñido al relato de los más ancianos, de las bibliotecas vivientes (Auge, 1992, pp. 16-17). Las charlas de los viejos permiten sacar de lo desconocido para llevar al campo de lo conocido un conocimiento o serie de eventos para quien escucha. Los nietos que oyen al abuelo “viajan” a momentos y sucesos quizá desconocidos para ello, y en la medida que les resulten verosímiles esas narraciones les otorgan credibilidad y pueden hacerlas suyas, como conocimiento de algo. El abuelo es quien tiende el puente en torno a un tiempo que no conocían, pero que ya van conociendo, gracias a las conversaciones que con él establecen. Son ellos los que tienen motivos para celebrar y festejar, para conmemorar (Kundera, 1967). Ahora bien, “la conversación no está para llenar el tiempo, sino que, al contrario, es ella la que organiza el tiempo” (Kundera, 1995, p. 40). Tiempo y narración decía Paul Ricoeur (1985, p. 113): “el tiempo se hace humano en la medida en que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal”. En efecto, el tiempo es un aspecto de la comunicación humana, como ocurre con el lenguaje, es una idea compartida que se interioriza. En ese sentido, se convierte en un sistema que permite una cierta interacción con los otros, pues orienta, coordina y sincroniza, pone armonía. Y es que cuando Halbwachs habla de tiempo como marco de la memoria colectiva, está aludiendo a un “ritmo común”. Si vivimos o sentimos que vivimos tiempos distintos, es lo mismo, en virtud de que pertenecemos a distintos grupos que se mueven con ritmos diversos.

A pesar de que los actuales son tiempos en que las sociedades se encuentran inmersas entre el consumo y la búsqueda del progreso, no obstante el sentido de la vida, el significado del pasado y saber de dónde venimos, siguen teniendo presencia, mucha presencia. Por eso se habla tanto del pasado y hasta múltiples películas se filman sobre la vida de siglos pretéritos y se proyectan, tratando de hurgar el sentido que el presente con muchos bienes materiales no proporciona. Explorar el uso del tiempo en una sociedad es averiguar no sólo la necesidad alrededor de éste sino también su sentido, es decir, la manera como la gente se sitúa en él, cómo lo piensa y organiza. Y es que, efectivamente, toda cultura se construye alrededor de un sentido del tiempo. Las sociedades guardan fechas, tiempos, que les resultan significativos y las conmemoran cada cierto periodo: “toda vida social exige ocupaciones, del trabajo y de las fiestas, de las destrucciones y de los renacimientos que permiten hacer en conjunto lo que debe ser, reunirse para comunicar en un sitio y una fecha conocidos por todos” (Attali, 1982, p. 14).

Al final, aunque Benjamín Franklin haya dicho que “el tiempo es dinero” (en Lasén, 2000, p. 48), hay quienes creen que el sentido de la vida tiene que ver más con su significado. Si no es cuestión de observar cómo la gente sigue caminando, paseando, conversando, descansando, guardando objetos “inservibles” que remiten al pasado. Dar nombre al tiempo y otorgarle sentido a las fechas permite al grupo no sólo su sobrevivencia sino saber dónde posicionarse y vislumbrar su futuro.

El marco e instrumento mayor: el lenguaje

Hasta aquí se ha dado cuenta de los marcos sociales de la memoria. Someramente de los locales y se ha planteado el argumento sobre el espacio y el tiempo. No obstante hay un marco central, y también artefacto, con el que se edifica la memoria colectiva: el lenguaje.

La memoria se contiene en marcos, y recurre también a artefactos para edificarse, y el más acabado de esos marcos y artefactos,

es el *lenguaje*, sea oral, pictográfico o escrito, con él se construyen, se mantienen y transmiten los contenidos y significados de la memoria (Vygotsky, 1930; Halbwachs, 1950a). Ello porque el lenguaje es el marco más “estable” de la memoria, dada su posibilidad de anclaje. De ahí que Blondel (1928, p. 104) afirmara que “el lenguaje es el *espacio social* de las ideas”, que es una “cosa social”, que es un asunto de la colectividad. El lenguaje no es concebible por fuera de la sociedad: “sin él no habría sistema conceptual, no sólo posible, pero ni siquiera imaginable. Por consiguiente, ningún sistema conceptual es realizable fuera de la colectividad” (Blondel, 1928, p.96). En todos los estudiosos originarios de la memoria (Halbwachs, 1925, 1950a; Blondel, 1928; Vygotsky, 1930; Bartlett, 1932) existe una estrecha relación entre lenguaje y memoria. No podía ser de otro modo, toda vez que para comunicar los significados hay que recurrir al lenguaje, creación cultural que permite acordarnos de algo: “los hombres que viven en sociedad usan palabras de las cuales comprenden el sentido: ésta es la condición del pensamiento colectivo”, así 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, 1950a, p. 279).

Es por ello que Paul Ricoeur (1999b, p. 27) habla de “memoria declarativa”, puesto que ésta alude siempre a algo, así “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”. Y aunque el lenguaje que usamos en la cotidianidad no totaliza la realidad simbólica colectiva, sí “constituye el pensamiento colectivo”, es decir, la concepción, interpretación y opinión que la colectividad tiene de sí misma (Fernández Christlieb, 1994). Y es

en él donde se inscribe buena parte de la realidad social, pasada y presente, que es la memoria.

Efectivamente, en los marcos, como el tiempo y el espacio, se preserva la memoria, pero una vez que se asienta en ellos, para conservarla hay que comunicar las experiencias que en ella se contienen y que son relevantes para la vida de una colectividad. Para que exista continuidad entre pasado y presente, es decir entre experiencias pretéritas y actuales, debe actuar la memoria, y para que ello suceda debe comunicarse. La comunicación en el caso de la memoria se efectúa, preferentemente, mediante lenguaje. Ese sistema de signos que describe la realidad, que da forma y sentido a las experiencias humanas, y que vehicula los significados compartidos de una sociedad: en buena medida en el lenguaje están inscritas las experiencias de una colectividad. De hecho, las propias palabras tienen su memoria, a eso es a lo que se le nombra etimología.

Esta estrecha relación de lenguaje con memoria, Vygotsky (1930) la denominó memoria verbal, es esa memoria mediada por signos, estos signos son estables, sólidos, permitiendo que en ellos se depositen los eventos que se convertirán en recuerdos: “el lenguaje representa uno de los poderes conservadores más firmes de la cultura. Sin este conservatismo no llegaría a cumplir su misión principal, la comunicación”; cierto, porque símbolos y formas lingüísticas “deben poseer cierta estabilidad y persistencia para resistir la influencia disolvente y destructora del tiempo” (Cassirer, 1944, p. 330). Incuestionablemente, la forma de hablar y la utilización de ciertas palabras y de otras no, de ciertos discursos en detrimento de otros es posible en un marco, en una cultura que nos antecede y que nos dota de significados para ser usados en ciertas situaciones y no en otras, y que las propias palabras y la forma de hablar ayudan a edificar.

Es esta la razón por la que se argumenta que tanto términos como formas mediante las cuales obtenemos la comprensión del mundo y de nosotros mismos no son sino artefactos sociales, productos de intercambios histórica y culturalmente situados entre las

personas, que es el caso del lenguaje. La manera de mirar la realidad no es resultado de evoluciones particulares sino producto de intercambios, de “relaciones cooperativas”, de la “acción conjunta”, y es así que “las palabras adquieren su significado sólo dentro del diálogo”, son el resultado de una acción conjunta, lo que Bajtín (1963) denominó como inherentemente “interindividuales”. En ese sentido, “lograr inteligibilidad es participar en un patrón reiterativo de relación o, si se extiende lo suficiente, una tradición”, y es que “es sólo en virtud de haber sostenido alguna forma de relación pasada que podemos producir algún sentido” (Gergen, 1996b, p. 162). Y es justamente en la práctica, “en el curso de una conversación, que la comprensión compartida entre los participantes se desarrolla, se negocia o se ‘construye socialmente’, a lo largo de un período de tiempo” (Shotter, 1996, p. 218).

Es esta una cuestión que ya advertía también Umberto Eco (1998, p. 258) cuando señalaba que: “negociamos sobre el significado mismo de las palabras y de los enunciados que usamos: así, nuestra misma forma de utilizar el lenguaje para hablar del mundo se basa en la negociación”. Cuando el significado de una acción, de un recuerdo, de una palabra se está construyendo, éste se encuentra en el uso en que el hablante se encuentra inscrito, es decir, las reglas y convenciones de un grupo social, en un contexto práctico de su utilización. Bartlett (1932, p. 295) lo había enunciado así, las palabras son sociales “y constituyen la forma más directa de comunicar significados. La imagen, para ser comunicada, tiene que ser expresada a través de palabras”. De una manera más fuerte y enérgica Blondel (1928, p. 126) lo ostenta con estos términos: “desde que se percibe un objeto, se nombra, y el nombre que evoca reacciona sobre la percepción que tenemos de él atrayéndolo a ese mundo de relaciones lógicas que es precisamente el mundo de las palabras”.

Quizá por eso es que Dan Slobin argumenta que no es posible narrar experiencias pasadas “sin asumir una perspectiva” y el lenguaje que usamos favorece estas perspectivas particulares. “El mundo no presenta ‘eventos’ por codificar en el lenguaje. Antes bien, en

el proceso de hablar y en el de escribir, las experiencias se transforman, filtradas mediante el lenguaje, en eventos verbalizados” (en Bruner, 2002, p. 106). Magistralmente, otra vez, lo enuncia Blondel (1928, p. 104): “primero viene la palabra, luego la idea, después, algunas veces, la cosa. Ésta no sería para nosotros lo que es, sin la idea que tenemos de ella, ni la idea sin la palabra”. De ahí que Jean Baudrillard (2000, p. 9) alegue que las palabras “se convierten en contrabandistas de ideas”. La cultura se va trayendo mediante lenguaje, mediante las palabras que usamos. Tanto la pasada como la presente.

Efectivamente, es mediante el lenguaje que edificamos la realidad, porque los conceptos e ideas mediante los cuales nos acercamos a la realidad no existen independientes de las palabras con las cuales la reconocemos; más aún: hablar bien, “disponer de un habla rica y diversa, encontrar la expresión adecuada para cada idea o emoción que se quiere comunicar, significa estar mejor preparado para pensar, enseñar, aprender, dialogar, y, también, para fantasear, soñar, sentir y emocionarse” (Vargas Llosa, 1990, p. 436). Razón por la cual los construccionistas sociales señalan que el lenguaje tiene como función la “construcción de muchos mundos humanos”. Cosa que sabían al pie de la letra los cabalistas: las palabras crean mundos, o al menos los modifica; similar cuestión argüían las hechiceras medievalistas: la combinación exacta de determinadas palabras posibilita la transformación del entorno (Cohen, 2003). Jorge Semprún (1995, p. 24), alumno de Halbwachs y sobreviviente de un campo de exterminio nazi, da cuenta de cómo el lenguaje mantiene la memoria: para él, como otros que vivieron en campos de exterminio, dos palabras, *Krematorium* y *Ausmachen*, “nos remitirían igualmente a la realidad”, de los campos. Exiliado en un país con lengua distinta (de España emigró a Francia), dice a propósito sobre su lengua materna y los recuerdos, al compararlos con las canciones infantiles para recordarlos: “siempre me era necesario repetir, aunque fuese en voz baja, las cifras en español para poder recordarlas, para memorizarlas”, variadas cosas, “números de

calles o de teléfonos, fechas de citas o de cumpleaños: tenía que repetir-melas en español para grabármelas en la memoria” (Semprún, 2001, p. 120). Se pone de manifiesto que: “gracias al lenguaje, las memorias individuales se superponen con la memoria colectiva” (Ricoeur, 1999a, p. 27). La memoria es conducta de relato aduce Pierre Janet. Por su parte, Roger Schank dirá que hablar es recordar.

Efectivamente, la memoria es social porque para construirla se tiene que recurrir al lenguaje. Y es que “el significado colectivo condiciona la percepción personal de la palabra y la dirige” (Grijelmo, 2000, p. 12). Cuestión que sabían hace más de 25 siglos los sofistas, los primeros pensadores que fueron conscientes del uso social del lenguaje. Erigir es nombrar, proporcionar algo señalable. Retórica y memoria nuevamente confluyen.

Del lenguaje, palabras incluidas, se ha dicho que es el instrumento principal del

[...] proceso de pensamiento, porque en el mismo hallamos ese esfuerzo, coronado por el éxito por tratar con situaciones al margen del lugar y el momento en que ocurrieron. Las palabras son el mejor invento humano para perfeccionar las reacciones a distancia (Bartlett, 1932, p. 378).

Que el lenguaje le de forma al pensamiento es algo que enunció Halbwachs (1925, p. 73) cuando esgrimió que “los hombres piensan en común por medio del lenguaje”. Esta relación lenguaje-pensamiento viene de lejos, pues los griegos solían decir del pensamiento que era un “diálogo con el alma”. Recientemente, en Wilhelm Wundt se encuentra la misma idea, y para el propio Mead (1934, p. 78) el pensamiento “es simplemente una conversación subjetivada o implícita del individuo consigo mismo”; sí, “la internalización en nuestra experiencia de las conversaciones de gestos externos que llevamos a cabo con otros individuos en el proceso social, es la esencia del pensamiento”. De hecho: “las palabras están allí antes que el pensamiento” (Bachelard, 1932, p. 37). En consecuencia, puede esgrimirse que lo que comúnmente se denomina

como “pensamiento” o cuando decimos que alguien está “pensando”, “refleja, esencialmente, las mismas características éticas, retóricas, políticas y poéticas que las reflejadas por las transacciones entre las personas, afuera en el mundo” (Shotter, 1996, p. 214). José Antonio Marina ha argumentado que “el lenguaje forma parte de la estructura de nuestra inteligencia”, y que “nos pone en comunicación con nosotros mismos”, es decir, a nivel de pensamiento (en Grijelmo, 2000, p. 26). El lenguaje configurando al pensamiento. Pensamiento, lenguaje interiorizado.

En un momento dado, entre los griegos y Mead, Humboldt señaló que “el hablar es condición necesaria del pensar” (en Grijelmo, 2000, p. 25). Y, efectivamente, pensamos con palabras; y la manera en que percibimos estos vocablos, lo que significan y las relaciones que de ellos se desprenden también ejercen influencia en lo que percibimos y sentimos: “son las palabras los embriones de las ideas, el germen del pensamiento, la estructura de las razones, pero su contenido excede la definición oficial y simple de los diccionarios” (Grijelmo, 2000, p. 11); eso por un lado.

Por el otro, pero en la misma tesitura de lo social, el pensamiento se va formando en un contexto cultural, de tal suerte que el pensamiento tiene vida sólo en un ambiente de significados constituidos socialmente, y su contenido está determinado por su lugar dentro de estos. Por eso, desde esta visión, “el lenguaje es la realidad viviente del pensamiento”, en consecuencia la vida interna, mental, de las personas “tiene su ser únicamente en el contexto social” (Bakhurst, 1997, p. 121). Esto es, que las personas piensan en virtud de lo que las comunidades a las que pertenecen les han dotado, les han inculcado ciertas formas, y se realiza a través de determinadas prácticas. Esta perspectiva, en psicología, se ha denominado sociohistórica o cultural. Uno de los continuadores de esta escuela, Bruner (2002), advertirá que la misma capacidad de “leer el pensamiento” no es cuestión de biología sino de compartir “un fondo común de mitos, leyendas populares”, de lo cual se alimenta lo que contendrá la memoria.

No perteneciente a esta escuela, pero sí alistado en el socioconstruccionismo, John Shotter (1996, p. 223) tendrá una reflexión similar: “E incluso cuando ‘pensamos’ en soledad, son estas consideraciones de nuestras relaciones con los otros lo que debemos considerar, esto es, si queremos que lo que hacemos o escribimos sea aceptable por, y tenga sentido para, los otros”. Al respecto de lo anterior, dice Denise Jodelet (1998, p. 347): “la identidad entre memoria y pensamiento reposa en sus contenidos y en sus herramientas” y tanto los denominados “estados de conciencia” como los “hechos psíquicos” tienen una misma estructura compuesta de imágenes, conceptos, palabras y significados edificados mediante convenciones sociales. A su manera ya lo había expresado Halbwachs: “la conciencia individual no es más que el lugar de paso de estas corrientes, el punto de encuentro de los tiempos colectivos”. Y es que, siguiendo a este autor, “en realidad el pensamiento está activo en la memoria: se desplaza, se mueve... sólo entonces se puede decir que se desplace y que se mueva en el tiempo” (1950b, pp. 134- 135).

En el caso del pensamiento que posibilita los recuerdos, puede argumentarse que hay memoria mediada por signos internos, no ya externos –artefactos–, como inicialmente ocurría en los infantes, o como pasa con el lenguaje cuando se habla o narra. En efecto, y puede ejemplificarse de la siguiente manera: “el adolescente y, sobre todo, el adulto, no recurre habitualmente a la ayuda de los estímulos externos [artefactos], sino que utiliza los medios internos [como el pensamiento]” (Vygotsky, 1931, p. 257; corchetes agregados). Puede decirse que para recordar hay que pensar: recuerdo que se queda en sensación no es recuerdo, como ocurre con esas sensaciones que la gente experimenta y de las cuales dice: “lo tengo en la punta de la lengua”, y se la pasa intentando recordar qué es esa sensación de la punta de la lengua. Tal sensación sólo llega a formar parte de la memoria cuando es pensada, es decir cuando se le endosa un signo o una palabra –o una imagen– y se reconoce como tal, como algo recordado. Quizá sea esa la razón por la que Rousseau (en Candau, 1996, p. 5) dirá: “sólo tengo pensamientos en mis recuerdos”.

COMENTARIO ENMARCADO FINAL

La memoria es colectiva. La denominada memoria individual abreva de los grupos, de las colectividades, al menos de los marcos sociales que los grupos y las colectividades proporcionan. Marcos que rebasan el espíritu individualista que permeó el siglo XX, y que fueron planteados y desarrollados por Maurice Halbwachs a inicios y mediados del pasado siglo. Marcos sociales como la familia, la religión, la clase social, pero también la música y la afectividad, así como el espacio, el tiempo y el lenguaje. En este apartado se desarrolló la idea de marco social, la de espacio, la de tiempo y la de lenguaje. La primera, la idea de marco social halbwachsiana, paradójicamente, algo olvidada sobre todo en el terreno de las ciencias sociales. Por eso hay que revisitarla, reintroducir la discusión a partir de esa categoría de análisis.

La relevancia de los marcos sociales radica en la posibilidad del enriquecimiento del pasado, de la exploración de pasados omitidos, de la recuperación de momentos y sitios que resultan de especial relevancia para aquellos grupos que han sido relegados, silenciados u omitidos. Lo ocultado bien puede ser un inicio de reconstrucción del pasado de una sociedad. Y es que entre más versiones existan sobre el pasado de una nación más enriquecida se ve la misma y con más posibilidades de plantear un futuro incluyente. Ello en virtud de que son variados, múltiples, los tiempos significados, las fechas suscritas; son diversos y surtidos los espacios reivindicados, los sitios con memoria. Lo mismo tragedias que lindezas, reivindicables por los grupos que las experimentaron y a quienes se les ha negado la posibilidad de la conmemoración de manera abierta. Pero que ellos desean conmemorar, por eso de ello hablan.

Lo plural *versus* lo singular, esa parece ser una apuesta de la reivindicación de marcos sociales diversos, como diversas suelen ser las experiencias que los grupos tienen al interior de una sociedad.

III. EL MATERIAL DE LA MEMORIA: LOS ARTEFACTOS

La memoria colectiva se contiene en marcos sociales, como el tiempo y el espacio; se comunica mediante el lenguaje y narraciones; de igual manera se edifica con materiales como los artefactos, lo mismo un nudo en el pañuelo que placas conmemorativas en sitios estratégicos, o bustos y museos, teniendo en común todos ellos que son *objetos* producidos por el hombre con la clara intención de recordar, esto es, que los artefactos son una especie de almacenes de acontecimientos significativos que permiten comunicar *a posteriori* lo que aconteció en tiempos pretéritos. Es en esta tesitura que los artefactos otorgan un sentido al pasado experimentado por una colectividad o sociedad. La idea de los artefactos es que perduren y que en un futuro comuniquen situaciones significativas para un grupo o sociedad. Los artefactos tienen una larga historia y de acuerdo con su tiempo y condiciones se van modificando, pero no así su intención que siempre es comunicar para no caer en el olvido. En este capítulo se argumentará a los artefactos como materiales edificadores de la memoria colectiva, y el sentido que le otorgan a las sociedades presentes.

IDEA DE ARTEFACTO

Artefacto etimológicamente alude a “arte”, a “algo hecho”, a un “objeto producido por el hombre”, a una creación humana, como puede ser un nudo en el pañuelo que las comunidades campesinas tradicionales producen o las grandes catedrales góticas de siglos y sociedades pretéritas; ambas, no obstante, para fines de la memoria colectiva, contienen el mismo proceso: permiten mantener el significado de acontecimientos de una persona o colectividad para su posterior recuerdo. Esto bien puede denominarse memoria colectiva con artefactos. O, más concretamente, recipientes de la memoria (Carrasco, 2006).

Ahora bien, la memoria de las palabras, es decir, su etimología, ya era usada por los retóricos griegos, y con ella construían argumentos y hacían tratados sobre la memoria (Yates, 1966). En consecuencia y recordando esa idea, lo que aquí se pretende hacer es partir de las etimologías, para proyectar la reconstrucción de la memoria a través de los artefactos. No obstante que los historiadores planteen estos como “vestigios” (Gustaaf Renier, en Burke, 2001a), aquí se asienta la noción de “artefactos” en la adscripción señalada y que, al menos desde Vygotsky (1930), se entiende como sistema mediador entre el ser humano y su entorno y, posibilitador de recuerdos, como material de reconstrucción, lo cual permite trabajarlos desde la perspectiva de la memoria colectiva. Que es lo que quiso decir Georg Simmel cuando habló de cultura y artefactos: “que en un desarrollo tal el hombre incluya *algo que le es externo*. Ciertamente, el carácter cualitativo es un estado del alma, pero un estado tal que se alcanza por el camino de la utilización de *objetos* conformados convenientemente” (Simmel, 1957, p. 122). En otras palabras, las personas están ligadas a los objetos, existe un vínculo afectivo, que es lo que Jean Baudrillard denomina “presencia”. En este trazo de relaciones afectivas, de vínculos, “el hombre no está libre de sus objetos, los objetos no están libres del hombre” (Baudrillard, 1968, p. 52). Que son, ciertamente, esas cosas físicas

de las que George H. Mead (1934) hablaba, aquellas que están inscritas en actos sociales, en un contexto de relaciones, y a los que nos dirigimos; desplegamos ciertas actitudes hacia los objetos físicos que nos rodean: “tomamos hacia ellos la actitud de seres sociales” (Mead, 1934, p. 210); o como a su manera lo refirió Maurice Merleau-Ponty (1948, p. 27): “la cosa es un sistema de cualidades ofrecidas a los diferentes sentidos”. Y es, justamente, en esa forma de pensamiento en que “a menudo actuamos, con referencia a objetos, de lo que podríamos denominar una manera inteligente, aunque podemos actuar sin que la significación del objeto esté presente en nuestra experiencia” (Mead, 1934, p. 111). Objetos inteligentes o con significado, que es justamente a lo que alude nuestro autor francés: los “objetos significativos. Nuestra relación con las cosas no es una relación distante... viven en nosotros como otros tantos emblemas... El hombre está investido en las cosas y éstas están investidas en él” (Merleau-Ponty, 1948, p. 31). Las cosas tienen un cierto “halo”.

Dicho lo anterior, habrá que señalar que la noción de memoria que se asume en este trabajo es la inaugurada por Maurice Halbwachs (1925, 1950a) como un proceso social de reconstrucción de un pasado significativo para una colectividad. Que es lo mismo, aunque dicho con otras palabras, que lo enunciado por un integrante de la escuela soviética de la memoria: el recuerdo social es algo más amplio que lo que indican términos como “rememoración” o “reminiscencia”, más individualistas ellos, toda vez que el recuerdo es una “actividad íntimamente marcada por un sentido del pasado”, en tanto que es una actividad característica de reivindicación del pasado grupal. En ese sentido la memoria colectiva, o el recuerdo social, pueden concebirse como una evocación colectiva de un pasado significativo y compartido, incluso anteriores a la llegada de uno a este mundo, y en ello juegan un papel relevante los objetos (Radley, 1990, pp. 67-69), pues hay una significación social o colectiva sobre los objetos del mundo material (Fernández Christlieb, 2003), razón por la cual los artefactos tienen, entre otras

funciones, “facilitar la relación entre actitudes e intereses que constriñen y guían los recuerdos de los afectados” (Radley, 1990, p. 72).

Puede advertirse que en el mundo social en que nos movemos, los objetos materiales se presentan de tal manera que permiten el recuerdo, lo cual ocurre tanto en situaciones amplias como en el pasado de una cultura –imagínese Teotihuacán–, así como en situaciones cotidianas –piénsese en el mundo doméstico de la casa– (Lang, 1997), y es ese entorno organizado el que facilita “no sólo lo que debería recordarse”, sino incluso “cómo debería conducirse este recuerdo” (Radley, 1990, p. 64), y en ocasiones es eso lo que permite encontrar continuidad entre un pasado no vivido y el presente experimentado. Claro, porque los objetos tienen una adscripción que posibilita establecer “un vínculo con el pasado”. Ello en virtud de que ciertos artefactos contribuyen al recuerdo, lo cual sabía perfectamente Halbwachs (1941, p. 163) cuando escribía: “los hombres se enfrentan a la resistencia de las cosas materiales... grabadas en las piedras, en las iglesias, en los monumentos, donde las creencias y los testimonios de otros tiempos han tomado forma de objetos sólidos y duraderos”.

La memoria, como la plantearon Halbwachs (1925, 1950a) y Blondel (1928), se va edificando a través de sus espacios y sus fechas pero, como se está intentado mostrar, puede también hacerlo mediante ciertos artefactos, como hojas con algún impreso, muebles, cofrecitos, edificios; o a través de instrumentos, que etimológicamente aluden a material, medio de hacer algo (Gómez de Silva, 1985), como los objetos de trabajo de una sociedad primigenia. Se encuentran, asimismo, los monumentos, que etimológicamente aluden al recuerdo y a la duración, de ahí que por ello se hable de permanencia (Gómez de Silva, 1985; Auge, 1992). Y son ellos los que, efectivamente, duran porque permanecen, toda vez que estos artefactos han sido creados especialmente para ayudarnos a recordar, como ocurre exactamente con las lápidas, placas o inscripciones en honor de algo o alguien. Todos estos son levantados o inscritos para que acontecimientos anteriores, grupos, culturas

o gente memorable no se pierdan, no se olviden: operan del presente hacia el pasado; esa es su función.

Ahora bien, no toda cosa u objeto deviene artefacto, no toda cosa tiene un distingio. El significado es el que está atravesando a los artefactos: se puede pensar en los objetos cercanos, afectivamente, con un vínculo, y se les puede considerar como artefactos; en cambio, aquellos distantes no lo son. La cercanía puede advertirse o mirarse en sociedades pequeñas y antiguas, y se vuelve un poco más complicada en sociedades grandes o muy modernas. En concreto: cuando en la vida hay pocos objetos se pueden crear más vínculos; a la inversa: cuando hay más objetos, se crea un vacío:

[...] cuando la cultura contaba con pocas cosas de uso común, el status de dichos objetos era idéntico al status de la gente misma que los utilizaba, de modo que no había separación psíquica entre uno y el mundo, es decir, entre sujeto y objeto (Fernández Christlieb, 2002, p. 18).

O como lo expresó Georg Simmel: anteriormente quien algo producía y lo vendía, y quien compraba ese producto, se conocían, y conocían y sentían el objeto, existía una relación entre ambos, entre la gente y los objetos. Con la mercantilización del mundo actual esa relación se ha perdido. Existe ya “indolencia” en el actual mundo urbanizado y saturado de cosas. Su esencia es “el embotamiento frente a las diferencias de las cosas... la significación y el valor de las diferencias de las cosas y, con ello las cosas mismas, son sentidas como nulas” (Simmel, 1957, p. 252). La mercantilización o la producción en serie, o la producción masiva, y el valor del dinero que a las cosas se le imponen van vaciando de significado las cosas mismas, los antes artefactos (Fernández Christlieb, 2002). Se va su sentido, van palideciendo esos objetos: la “decoloración de las cosas” cuando se equiparan con el dinero puede no ser tan evidente; no obstante,

[...] en la relación que el rico tiene con los objetos adquiribles con dinero, es más, quizá ya en el carácter global que el espíritu público otorga ahora

en todas partes a estos objetos, se ha acumulado en magnitudes sumamente perceptibles (Simmel, 1957, p. 252).

Ese sinsentido, esta dilución del significado, este desdibujamiento del vínculo afectivo de las personas hacia sus objetos se va dando en la modernidad. Zygmunt Bauman (2007) le llama “mercado” a ese medioambiente, atmósfera, espíritu que descubre a los objetos. En efecto, Bauman habla de “mercado” que es donde se encuentran hoy día las cosas, los objetos, de manera más exacta los productos y mercancías que tienen clientes y generan demanda. Esa razón de ser del capitalismo, que consiste en transformar el capital y el trabajo en mercancía, en bienes de cambio. Esos bienes de consumo se adquieren si hay gratificación del deseo. “Sociedad de consumo” se le denomina a todo eso que enmarca este tipo de adquisición de productos. Ahora bien, el trato que se establece entre el consumidor y el producto es de uso y de manejo, no de vínculo o contemplación, esa que se tenía ante los objetos que a uno le impactaban en tiempos anteriores: una carta de 10 años atrás, al igual que una florecita que funge como separador en un libro y que alguien regaló en años pasados, se contemplan, se palpan, se sienten, como la vieja mecedora de la abuela. Eran otros tiempos, anteriores y muy viejos, en que se disponía de pocos objetos:

[...] la humanidad que poseía cosas singulares no ha abandonado nuestra memoria. Pobres en cosas, nuestra riqueza sólo consistía en los hombres. Hablábamos sólo de ellos y de sus relaciones. Vivíamos en y de nuestras relaciones (Serres, 1985, pp. 47-48).

Y de las relaciones con esos objetos, habría que agregar. En cambio, ante los productos mercantiles lo que queda es manejarlos, usarlos, utilizarlos para otra acción que se considera más relevante, eso sucede cuando deviene el espíritu de acumulación, cuando impera la lógica de la separación (Fernández Christlieb, 2002). Ciertamente, en la actualidad la gente no se vincula a muchos objetos, la mo-

derinidad y sus grandes producciones hacen que el ser moderno domine, controle y ordene los objetos. Los manipula y usa, técnica de por medio: “el crecimiento de los objetos y el diluvio exponencial de las cosas nos han hecho olvidar el tiempo de su ausencia” (Serres, 1985, p. 49). Ahora, con tanta cosa, se puede hablar de relaciones ausentes. Conexiones, se les denomina (Bauman, 2003).

En estos tiempos, con este pensamiento y estas prácticas, los objetos son productos que quedan como cosas inertes, que no dan más, que no objetan ni convocan a estar con ellos. Cosificación rampante. En el mercado donde impera la oferta y la demanda “la necesidad de reemplazar lo ‘anticuado’, lo que no satisface o simplemente no queremos más, ya está prevista en el diseño de los productos en cuestión... la corta vida útil”. En sentido estricto, es la apoteosis de lo nuevo y la denostación de lo viejo: “una de las principales maneras en que los consumidores lidian con el desafecto es deshaciéndose de los objetos que causan desafección. La sociedad de consumidores desvaloriza la durabilidad, equiparando lo ‘viejo’ con lo ‘anticuado’, lo inútil y condenado a la basura”. Y para ello echa a andar todo un mecanismo, sistema, dispositivo, porque existe la inutilidad, lo impráctico, todo aquello que estorba que debe desecharse porque es reemplazable, lo mismo silla que casa, pareja o abuela: “la sociedad de consumidores es impensable sin una pujante industria de eliminación de residuos” (Bauman, 2007, pp. 36-37).

Parece que a pesar de tantos objetos, acumulación, cantidades desmesuradas, hay algo que no termina por llenarse. Se comenzó a tener cosas para ir llenando huequitos, vacíos de las habitaciones, de las casas, de los edificios, de las ciudades, de los medioambientes, de los espíritus. La acumulación de objetos y cosas nuevas venía dándose desde hace dos siglos, pero a finales del XX se hace especialmente notable. Hay ya mucho que ver y manipular y poco que contemplar. Se presenta eso que se denomina “fatiga perceptual”, ese fenómeno en que “los ojos dejan de mirar lo que ven y la piel deja de palpar lo que toca; es decir, reaparece el hueco, pero ahora se tra-

ta de un vacío por saturación” (Fernández Christlieb, 2002, p. 18). Saturación desvinculatoria, carente de afectividad y significación.

A la par de esta industria de desdeños y de relegamientos, aún permanecen pensamientos y prácticas que vehiculan afectos, relaciones, interacciones, vínculos con los objetos en el día a día. Esa ligadura entre las personas y los objetos es algo que se vivenció claramente cuando había pocos objetos, y se denominó “frenesis”, los objetos tenían algo de las personas y las personas a los objetos no los sentían como lejanos (Fernández Christlieb, 2002). Por ejemplo, un objeto denominado artesanal tiene en su devenir el trabajo de quien lo elaboró, quien lo creó, guarda un cierto esfuerzo y significado; en él hay pasado inscrito.

Tales objetos son artefactos, toda vez que dejan de lado una función con la que inicialmente han sido dotados, dejan de lado su funcionalidad. Un “objeto” material, boleto de metro o tren, por ejemplo, sirve para viajar, pero si se trata del primer viaje realizado en la vida, ese mismo “objeto”, “boleto”, deja de serlo y deviene artefacto porque en él quedará inscrita una experiencia. Esa es su virtud: el artefacto guarda lo acontecido, al menos su significado y éste se arrastra desde el presente. A ese objeto, artefacto, alude Baudrillard cuando señala que el objeto es algo más que lo que se usa, va más allá del “cuerpo material que resiste”, es “un recinto mental”, toda vez que “el objeto estrictamente práctico cobra un *status* social” (Baudrillard, 1968, pp. 97-98). Lo mental y lo social aquí son lo compartido, lo significativo, una sola entidad. No es lo personal lo que se impone, sino lo que los grupos, colectividades o sociedades marcan, pautan como relevante, como con sentido, como aquello que es digno de mantenerse en el recuerdo o digno de recordarse. De ahí que pueda entenderse que haya “objetos de recuerdo”, de antaño, que vienen de lejos: algunos de ellos llamados barrocos, folclóricos, antiguos, que brindan o posibilitan testimonio, nostalgia, vuelta al pasado. Un objeto viejo, antiguo, no es ya funcional, no se usa, no tiene elemento práctico, más bien remite al pasado, “significa el tiempo” (Baudrillard, 1968, p. 84). Llegan a

ser objetos cálidos, contrapuestos a lo frío de las cosas apartadas y modernas, que son más bien distantes.

ARTEFACTOS Y MEMORIA COLECTIVA

El artefacto es distinto del “utensilio”, toda vez que este último remite a lo “útil”, a utilizar, al uso, que es lo que sucede con los productos que se pueden tomar y manipular. En cambio, el objeto, en los tiempos de una sociedad de recuerdo, es artificial, de artefacto. En buena medida porque hay tiempo endosado en ellos o de manera más precisa el tiempo se ciñe a los objetos, se va plasmando, quedando, y el tiempo para ser social requiere de significados (Halbwachs, 1925). De ahí que pueda expresarse que los objetos-artefactos aportan memoria a la percepción del mundo (Moles, 1975, p. 31). Un objeto se vuelve artefacto de varias maneras, para el caso de la memoria ésta puede ser la traza: el objeto es algo que tiene estabilidad y fijeza en el tiempo, espacio y lenguaje. En él se depositan experiencias significativas. Hacer memoria colectiva es el proceso de localizar los recuerdos en esos objetos socialmente significativos (Fernández Christlieb, 1994, p. 103). Los objetos, en ese sentido, devienen mediación con el pasado; son signos materiales. Una gran cantidad de objetos que van constituyendo los recuerdos son como una especie de “bosque de signos”. Objeto de alguna manera designa “el objeto amado” (Baudrillard, 1968, pp. 94-97). Se le dota de significado. Y el significado, como lo ha argumentado Jerome Bruner (1990), es social, es cultural. Eso, de manera rápida y sintética. Ahora, hay que desarrollar el argumento.

Para Vygotsky (1930, 1931) la memoria mnemotécnica es una memoria cultural. Hay una memoria natural, biológica, orgánica, cuya base es el cerebro y no el significado, pero esa no cabe aquí, ya que tiene otros procedimientos y otros propósitos y explica otras cosas, otra es su realidad, una natural no una cultural, que es la que aquí concierne. En este trabajo abordamos la memoria colec-

tiva que es una memoria cultural. Ahora bien, por mnemotécnica hay que comprender “todos los procedimientos de memorización que incluyan la utilización de ciertos medios técnicos externos y están dirigidos a dominar la propia memoria” (Vygotsky, 1931, p. 248). Y esos procedimientos culturales de memorización, a decir del psicólogo cultural ruso, se miran en diversos escenarios y de distintas maneras. Con los infantes trabajó mucho este estudioso, a ellos les presentaba tarjetas, como “auxiliares” para recordar palabras, que les ayudaban a construir su memoria. En esos casos las tarjetas “cumplían el papel de signos”, constituyendo “actos instrumentales”, para edificar el recuerdo social. Y con la ayuda de esas tarjetas los infantes edificaban una memoria narrativa (Vygotsky, 1931, p. 252).

Objetos, artefactos, instrumentos, signos, he ahí los materiales con que se va edificando la memoria colectiva. A los artefactos Berenice Carrasco (2006, p. 34) les denomina recipientes, en tanto “recogen nuestro pasado”. Tales recipientes los hay disímiles. Pero antes de exponer algunos artefactos y su relación con la memoria colectiva, hay que indicar algunas cuestiones más sobre ellos, aunque tampoco se trata de hacer una taxonomía, únicamente dar cuenta de su posición disímil en el mundo social.

Artefactos los hay en distintos niveles y propósito. Los hay durables y permanentes, como la escritura o los edificios, magnos, que bien pueden abarcar una cultura entera, las ciudades mesoamericanas constituyen un buen ejemplo al respecto. Enrique Florescano (1987) lo reconstruye de la siguiente manera: estelas, centros ceremoniales, pirámides, inscripciones de por medio, constituyeron una manera de comunicar el pasado: “un sistema unificado de valores y comportamientos sociales”, lo cual se posibilita con el surgimiento de las ciudades, pues la arquitectura, escultura y pintura, entre otras artes, conforman vehículos que permitirán plasmar símbolos y comunicar sus mensajes a la sociedad. De esa manera, por ilustrar, la pirámide, tan nuclear en esas culturas, deviene artefacto divulgador de múltiples mensajes: su función inicial de representación espacial

del cosmos se mantiene al paso del tiempo, y después se expresará en distintos ritos de resistencia durante la Colonia (Florescano, 1999). A ella se unirán otros elementos visuales, como la pintura, el diseño urbano o las estelas. En efecto, con las primeras ciudades que levantó la cultura Olmeca “las estelas se asociaron con la pirámide y el centro ceremonial. Las estelas fueron el monumento privilegiado para representar al soberano y también simbolizaban el árbol cósmico”. La estela, lisa sin pintura o esculpida en piedra, como sea, se erigió como “monumento conmemorativo de acontecimientos ocurridos en el lugar donde éstas se levantaban” y “la mayoría de estos monumentos transmitían mensajes claros, expresados en símbolos que todos podían comprender” (Florescano, 1987, p. 245). Memoria amplia.

Existen de igual forma los artefactos provisionales, “marcadores transitorios” hay quienes gustan decir, como una marca en el suelo, una bandera en la punta de una montaña; o indicadores para una acción a realizarse, como el hilo en el dedo de la mano. En este caso, lo que posibilitan los provisionales es que en ese paso del presente al futuro no se genere olvido. No obstante ambos, tanto permanentes como transitorios, tienen la intención de potenciar la memoria desde el presente y proyectarlo en el futuro (Radley, 1990).

Así como hay objetos creados intencionalmente con el propósito de recordar, como las postales, los *souvenirs*, los vasos con inscripciones para datar una fecha o suceso, existen otros que adquieren esa función *a posteriori*, como las pirámides o las impresiones, que sólo al paso del tiempo toman esa forma. De esa manera parecen actuar algunas cosas en el mundo social, pues en un primer momento un objeto cualquiera, pluma por ilustrar, es empleado con un cierto uso, y tiene ciertas incidencias, pero después, en un segundo momento, al ser re-designado desde otro tiempo, por ejemplo, desde el presente, adquiere otro matiz, función y sentido. Si la pluma de la que hablamos perteneció al *Che* Guevara o a Fernando Pessoa, cobra un interés y tiene una inclusión en un mundo de objetos del recuerdo, pues esos objetos terminan por objetar a su interlocu-

tor, quien los mira, escucha o siente de alguna manera (Fernández Christlieb, 2003). De esta forma, se presenta un “desplazamiento” de ese material, fortuito o dirigido, y ello es lo que faculta que la cualidad del objeto sea ya un artefacto, en este caso artefacto de la memoria (Radley, 1990). Contrario a los artículos “percederos”, fugaces, que desaparecen como aparecen rápidamente (Bauman, 2007), los artefactos de la memoria permanecen, porque significan y “contienen” algo que la sociedad le ha depositado: sus experiencias.

Ocurre que algún objeto aparece y la gente se detiene tratando de encontrar una historia, un pasado, una explicación y entonces evoca; así se presentan algunos objetos, porque interpelan (Fernández Christlieb, 2004), como las figuritas encontradas al excavar en una casa o la foto sacada del cofrecito. Otros, sin embargo, están en un mundo materialmente ordenado, son deliberadamente organizados con la pretensión de mantener el sentido de un pasado. Ciertamente, como aparecen los intencionados o los *a posteriori*, se encuentran los artefactos socialmente organizados (que bien pueden incluir a los anteriores), y en tal caso encontramos a los museos caseros, de agrupaciones o de culturas, así como cajas con documentos, archivos, galerías y bibliotecas, creados y organizados con la intención de almacenar y comunicar el presente y pasado de una cultura a futuras generaciones, generaciones que aún no existen pero que ya se contemplan y se anticipan en cierta medida (Middleton y Edwards, 1990).

Se encuentran, asimismo, los muy arcaicos: eran tiempos viejos, y de esos periodos con esos escasos objetos nos hablan los mitos y la filosofía, dice Serres (1985). En ese sentido hay objetos antiguos, muy vetustos: “el objeto antiguo se nos da como mito de origen” (Baudrillard, 1968, p. 86). Esos que narran fundaciones de sociedades, pequeñas como las familias o grandes como las ahora denominadas naciones. El águila devorando la serpiente, y la fundación de Tenochtitlán pueden constituir un buen ejemplo al respecto de las sociedades grandes, creando mitos y plasmándose en imágenes, en tallados.

Y si están los arcaicos que remiten a los orígenes, se encuentran igualmente los sacros. Una tela puede tener un uso funcional, cobijar, calentar, pero si está impregnada de un olor, sudor o imagen otro es su sentido: se desdibuja su función. Por ejemplo, eso sucede con el sudario, esa tela “concebida para enjugar el sudor y mortaja cuando ha recibido el sudor de la agonía... El sudario materializa el velo líquido, la máscara bañada de sudor o sangre”; que es lo que acontece con el sudario que se dice cubrió el cuerpo de Cristo y se encuentra en Turín:

[...] sumergido en las torturas más duras, cubierto de sudor, de sangre, de esputos, de polvo, escarificado por la flagelación, agujerado con clavos, perforado con el hierro de la lanza; su cadáver se envolvió con ese tejido de lino... y se enterró bajo este velo (Serres, 1985, p. 43).

En consecuencia, se venera, cual reliquia. Una “reliquia” lo es porque el objeto guarda una relación con alguien, santo o mártir (Gómez de Silva, 1985), es un “resto”, que contiene lo que alguna vez estuvo, como los restos de un difunto, por eso deviene reliquia. El objeto guarda, de algún modo, a la persona o al santo: “una iglesia no es verdaderamente sagrada más que cuando guarda en su seno algunos huesos y algunas reliquias” (Baudrillard, 1968, pp. 88-90). Por eso, entre otras cosas, tanta memoria en ellas se alberga.

Todos ellos, y otros más, dan cuenta de una continuidad entre pasado y presente, a través de la memoria. Halbwachs (1950a, p. 131) lo ponía en estos términos: “los objetos materiales con los cuales estamos en contacto diario no cambian o cambian poco, y nos ofrecen una imagen de permanencia y de estabilidad”, y pareciera que son “como una sociedad silenciosa e inmóvil”, pero comunican un sentido del pasado. Dicho con otras palabras: en los objetos las personas no localizan un fin de sobrevivencia sino “la de vivir en lo sucesivo, continuamente, conforme a un modo cíclico y controlado, el proceso de su existencia y rebasar así, simbólicamente, esta existencia real en la que el acontecimiento irreversible se le escapa” (Baudrillard, 1968, p. 110).

Y no obstante que para Candau (1998) los artefactos no son sino “extensiones de la memoria” en tanto que señala que sólo permiten extender la memoria, desde las pinturas prehistóricas hasta los símbolos y la escritura, pasando por el lenguaje, puede responderse tal como lo enuncian Vygotsky (1930) y Florescano (1987), que la humanidad ha levantado monumentos, ha creado instrumentos y artefactos para recordar: desde inscripciones en los árboles hasta pirámides y monumentos, y ellos van constituyendo a la memoria de una sociedad, de una cultura pues, como se verá más adelante, si estos artefactos se derruyen los contenidos de la memoria tienden a la desaparición.

Los objetos, instrumentos y artefactos de la memoria tienen larga historia, y de acuerdo con sus tiempos y condiciones se van modificando, no así su intención, que en todo momento es 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, p. 13). Y si ello ocurría en el mundo precolombino, al paso del tiempo arribaron otras creaciones: cementerios, catedrales (Fulcanelli, 1926), ciudades enteras (Florescano, 1987), monumentos (Auge, 2002), museos (Bolaños, 2002), la música (Halbwachs, 1939), hasta arribar al siglo XX que, por su parte, asistió a una innovación tecnológica que trajo consigo la conservación de imágenes en movimiento con todo y su discurso expresado. Este avance tecnológico posibilitó, a su vez, que se almacenaran de distintas formas las experiencias vivenciadas por sociedades amplias.

ARTEFACTOS VARIOS

En este apartado se dará cuenta de algunos artefactos que posibilitan lo mismo la memoria de largo aliento que una menos amplia en el tiempo, y así como hay memorias extensas, que pueden abarcar

colectividades, las hay más estrechas, de grupos o familias. Dependiendo de los materiales y las intenciones será su traza.

Escritura

Un artefacto, instrumento, forma mnemotécnica, es la escritura: “las incisiones primarias que nuestros antepasados hacían en un árbol, los nudos que se hacían para recordar, vienen a ser los antecesores de nuestra escritura actual” (Vygotsky, 1931, p. 259). Tenían la misma función: convocar al recuerdo. La escritura va constituyendo y ampliando la memoria, de hecho, se puede aseverar que “la escritura surge como guarda del recuerdo” (Lampolski, 2009, p. 80).

Ciertamente, la escritura posibilita a la memoria desdoblarse. Conmemoraciones y celebraciones de eventos consideradas importantes que se plasman en, por ejemplo, bloques, y entre más eventos y cosas que conmemorar y celebrar se multiplican las inscripciones, los sitios y los objetos, como las estelas u obeliscos, como ocurría en el Antiguo Oriente. En Mesopotamia, por caso, los reyes pretendieron immortalizarse imprimiendo sus figuras. En la misma línea, sabedores y previsores de la sobrevivencia y la comunicación de experiencias hacia adelante, en las grandes civilizaciones como Mesopotamia, Egipto, China y Mesoamérica, la memoria se dirigió hacia el calendario y las distancias, es decir, en el sentido que los hechos que se registraban superaran la generación que los vivió o plasmó. No obstante fueran eventos de corte religioso o geográfico, la entidad era la misma, el trívium: tiempo, espacio y hombre en acción, esa es la materia de la memoria en ese momento: una memoria cultural, una memoria colectiva. Otras culturas estuvieron atravesadas por otro tipo de registro, mediadas por otras creencias: “la literatura de Babilonia y de Asiria era principalmente religiosa: estaba formada por himnos, conjuros y leyendas”, asimismo “existió una literatura épica con base histórica” (Moorhouse, 1953, p. 252), siendo el recuerdo social su base.

Ahora bien, estos registros tienen su antecedente: la cultura oral, tradición de larga duración con la que se formaron las sociedades antiguas, y en cuyo método se almacenó el conocimiento sobre el pasado (Ong, 1982). No obstante, la cultura oral, con sus contenidos, corría el riesgo de marcharse con sus transportadores, luego entonces había que inscribir el pasado en formas más duraderas que la corta existencia de los portadores de ese conocimiento. Hace unos miles de años un tipo de escritura lo possibilitó. La escritura fue expresada hacia el 2000 a. C., y permitió mantener y comunicar sucesos hasta entonces sostenidos mediante la tradición oral, como se hizo con los poemas de Homero en Grecia o los himnos de los Rig-Veda en la India. La escritura, como ahora la conocemos, en ese entonces no fue tan necesaria, como actualmente ocurre, para alargar la vida de lo que se narraba. No obstante, los textos hablados tuvieron que fijarse, como sucedió con la escritura cuneiforme de Babilonia, pues corrían el riesgo de desaparecer, puesto que los sumerios no tenían más supremacía sobre el pueblo semita de Babilonia y en consecuencia la lengua sumeria no semita tendía a olvidarse como idioma de uso cotidiano. Cuando los textos se pusieron por escrito, el sumerio siguió siendo la lengua de la religión (Moorhouse, 1953, pp. 252-253).

Los griegos, como en muchos otros campos, son otro punto de referencia, Occidente se ha alimentado de ellos y mucho. En el siglo VII a. C. aparece la escritura alfabética y, por tanto, una nueva forma de comunicar el pasado (Vernant, 1999). Poco después, en el siglo V a. C. ateniense, dominado por Pericles (muerto en 429 a. C.), caracterizado por una alta concentración de actividad cultural, Occidente conoció ahí el uso público y consciente de la escritura y la lectura, correspondido con un modo de orden político cuasidemocrático en una sociedad esclavista. El uso público se daba con exposiciones abiertas a todos los ciudadanos de inscripciones cinceladas en material duro conteniendo leyes, documentos financieros, nóminas de cargos, listas de víctimas de guerra, etcétera. Mediante la manifestación pública un ciudadano que deseara informarse sobre los

asuntos públicos tenía la posibilidad de hacerlo mediante la lectura, con la anotación, claro, de que había un alto alfabetismo. Quizá a ello se deba el que Jacques Le Goff (1977) señale que la “gran época” de las inscripciones fue la de Grecia y Roma antiguas, de la que se ha dicho que es una “civilización de la epigrafía”. Inscripciones en cementerios, plazas, avenidas, calles, en las montañas, en todos lados se acumulaban rótulos para perpetuar el recuerdo y conmemorar. En el caso grecorromano la piedra y el mármol fueron los materiales que soportaron el advenimiento de la memoria, los denominados archivos de piedra. Las piedras y los lugares, desde la perspectiva de Halbwachs (1941) sirven de recipientes a la memoria de la que cualquier cultura que quiera sobrevivir, permanecer, tiene necesidad. Los grupos *fijan* su cultura y condiciones de reproducción social en los materiales de que hacen uso, en las piedras, en los lugares, en el suelo, ante una materia que opera como receptáculo, como recipiente (Carrasco, 2006).

En algún momento se creyó que la escritura desplazaría o haría desaparecer a la oralidad, y que la memoria oral, viva ella, acaecería al escribirse. Por eso hubo quienes se negaron a la transcripción de ciertas tradiciones. Es cierto que los relatos, al pasar de lo oral a lo escrito sufren alteraciones, pero eso ocurre también con la reconstrucción verbal que los grupos hacen de su pasado, de hecho, de eso trata intrínsecamente la memoria colectiva, por eso se habla de reconstrucción y no de fidelidad. Tal alteración, no obstante, no modifica en esencia lo que se recuerda, y la columna vertebral de lo que significan esos eventos pasados permanece. Es más, la escritura llega a “avivar” ciertas memorias que de otra manera podrían desaparecer si no se comunican y los grupos portadores de lo acontecido desaparecen, en ese sentido, la escritura ha devenido constitución y ampliación de las formas de la memoria colectiva. Con la escritura, la memoria de un grupo permanece aunque éste desaparezca: lo escrito persiste.

La escritura “actualiza con extraordinaria agudeza el problema de la fijación de la tradición” (Lampolski, 2009, p. 89). Toda vez

que se escribe no sólo para transmitir mensajes sino también para conservarlos: cualquier texto, de índole disímbola y extensión, se escribe esencialmente por dos motivos relacionados entre sí: “para asegurar su conservación para el presente y el futuro y/o para que eventualmente sea releído tanto por quien lo escribió y sus contemporáneos como por quienes vengan después” (Petrucci, 2002, p. 105). Recluido en un campo de exterminio nazi, en su libro *Si esto es un hombre*, Primo Levi (1958, p. 183) formula: “escribo aquello que no sabría decir a nadie”, para luego agregar y reflexionar casi 20 años después: “tan fuertemente sentíamos la necesidad de relatar que había comenzado a redactar el libro allí, en ese laboratorio alemán lleno de hielo, de guerra y de miradas indiscretas”, incluso “sabiendo que de ninguna manera habría podido conservar esos apuntes garabateados como mejor podía; que habría debido tirarlos en seguida, porque si me los hubieran encontrado encima me habrían costado la vida”.

La escritura es una forma de monumento: “el acto aparentemente simple de la escritura alfabética, es uno de los descubrimientos intelectuales más originales y más importantes del mundo” (Moorhouse, 1953, p. 9). O, más que descubrimiento, podría decirse invención. La nota que Romeo le envía a Julieta constituía un aliento de vida, lo mismo un papelito con alguna inscripción, que en su momento no genera gran interés al paso del tiempo, como advierte Radley (1990), puede adquirir ese rango de artefacto de la memoria sea por su contenido o por el tiempo del que proviene el papel: “si esa hojita fuese el único testimonio conservado de la creación de su época, a pesar de su precariedad habríamos de considerarla como un monumento artístico absolutamente imprescindible” (Riegl, 1903, p. 25). Eso bien podría suceder con la cartita mencionada.

Por otro lado, se encuentra el documento escrito sobre distintas bases, desde el hueso y la estofa, piel y cilindros, arcilla y cera (en Mesopotamia), cortezas de abedul (antigua Rusia), hojas de palmeras (India), caparazones de tortuga (China), hasta llegar al papiro, pergamino y papel (Le Goff, 1977). No obstante el material y el

contenido, habrá que señalar que todo documento tiene carácter de monumento: en tanto que tiende a perpetuar el recuerdo. Contribuciones materiales para el mantenimiento de la memoria. Ensanchamiento del pasado relevante para una cultura, para una colectividad.

Ahora bien, hay que indicar que en las sociedades alfabetizadas la memoria escrita es producto del juego de tres tendencias distintas: *a*) la producción de escritura; *b*) la conservación de lo escrito en sus diversas formas; y *c*) la eliminación de lo escrito (Petrucci, 2002). Por lo demás, hay un tipo de escritura dirigido especialmente a conservar la memoria, o cierto tipo de memoria, y es la que se edifica con una concepción de tiempo de por medio. Que incluye registros conscientes sobre el pasado y el presente de eventos que se consideran dignos de permanecer, dirigidos a los contemporáneos y a las generaciones por venir: “una combinación de palabras escritas y representadas por medio de dibujos tiene la máxima oportunidad de dejar una impresión perdurable, apoyándose mutuamente ambos recursos” (Moorhouse, 1953, p. 219). Aunque habrá que apuntar que también hubo manuscritos poéticos que tuvieron, entre otros objetivos, comunicar textos a posteridad (Frenk, 1997, p. 140). Esa fórmula del recuerdo mediada por la inscripción queda ya fijada: “la escritura ha ampliado el horizonte de la memoria, tanto del individuo como de la raza” (Moorhouse, 1953, p. 222).

La escritura con imprenta de por medio, siglos después, posibilitará el mantenimiento de sucesos pasados, significados, cultura, conocimiento, en libros. Los libros, en cierta medida, han sido como una especie de recipiente donde se guarda lo que no se quiere olvidar, lo que se desea comunicar y lo que se anhela recordar. Eso lo tenía claro Jorge Luis Borges que, en uno de sus trabajos, reconstruye toda una civilización perdida mediante las fracciones de una biblioteca. La imprenta a lo que empezó a publicar le otorgó un carácter estable; de igual manera favoreció el desarrollo de, por ejemplo, las lenguas vulgares (Febvre y Martin, 1958, p. 368).

Es cierto que no toda escritura está vinculada a la memoria, ni todos los grupos pueden escribir sobre su pasado. Hay ciertos gru-

pos de poder que en diversas sociedades se apoderan del pasado o escriben cierto pasado para legitimar su actuación y posición presente. De ahí que exista la necesidad de recuperar lo relegado: hay que ser en cierto sentido paleógrafo, es decir, estudiar la escritura, quizá habrá que interesarse menos en la escritura monumental y más en la no monumental, esto es, la de los márgenes, ahí donde están las narraciones cotidianas, las del pensamiento social. Por otro lado, hay que hurgar en la destrucción de lo escrito, que remite al olvido: parece ser que desde el Iluminismo se es consciente de la fragilidad y deteriorabilidad de la memoria escrita cuando el patrimonio se pierde, sea por destrucción de guerras, fuego, inundaciones, etcétera (Petrucci, 2002; Dahl, 1970), siendo estos atentados contra la memoria. Y los hay muchos.

Imágenes: pinturas y fotografías

Los historiadores, por ejemplo, han preferido trabajar más con documentos que con imágenes. No obstante, las imágenes comienzan a hacerse un lugar al lado de los documentos y los testimonios para la reconstrucción de eventos del pasado, en tanto que pueden dar cuenta de lo que permanece y cambia, como las ideas en torno a la enfermedad y salud, o los criterios de belleza o fealdad, así como de aquellos que se han preocupado por la apariencia externa y que han pretendido proyectarse de una determinada manera hacia un futuro. Las poses, de igual manera, se mantienen en imágenes. De hecho, el pasado de la cultura material “sería prácticamente imposible sin el testimonio de las imágenes”. Dar cuenta de las opiniones políticas o actitudes pasadas, sobre todo de varios siglos atrás, remite a los grabados, igual que ocurre con la propaganda. Las catacumbas de Roma permiten adentrarse en torno al cristianismo primitivo, y en los cuadros de Joseph Vernet puede “leerse la historia de las costumbres, las artes y las naciones” (Burke, 2001a, pp. 11-13).

Las imágenes, como pinturas y fotografías, pueden dar cuenta de situaciones y episodios pasados. Son las imágenes, esas que “du-

ran” y que pueden llegar a ser “eternas” cuando hay alguien que las contemple (Read, 1955, p. 9). En este caso, son tomadas menos por su calidad estética y más por su función de testimonio, de posibilidad de dar cuenta de eventos anteriores. Sólo recientemente los estudiosos de las cuestiones sobre el pasado las han mirado como “documento histórico”, aunque desde la visión aquí trabajada se aducen como “artefacto de la memoria”, ello porque son objetos “a través de los cuales podemos leer las estructuras de pensamiento y representación de una determinada época” (Burckhardt, en Burke, 2001a, p. 13). Es decir, es ilustrativa y potente su función. Asunto que sabía bien Johan Huizinga, el autor de *Homo ludens*, quien se dedicó a estudiar el pasado de los Países Bajos porque se impresionó con una exposición de pintura flamenca, y lo mismo le aconteció a Frances Yates, estudiosa del Renacimiento francés, quien utiliza los testimonios visuales como documentos históricos, y ha terminado por escribir un tratado sobre el recuerdo social, *El arte de la memoria*. El propio Philippe Ariès ha definido las imágenes como “testimonios de sensibilidad y vida”, que es a lo que alude la memoria colectiva cuando se reconstruye (Halbwachs, 1925, 1950; Galeano, 1989). Por eso es que el estudioso del arte italiano, Burckhardt, decía de las imágenes y monumentos que eran “testimonios de las fases pretéritas del desarrollo del espíritu humano” (en Burke, 2001a, p. 13), no obstante haya quienes señalen que no hay tal cosa como espíritu de época o de lo colectivo y le apuesta al espíritu individualista (Gombrich, 1999, p. 41).

Pero atmósfera de tiempo y de periodo o no, las imágenes han estado imbricadas con la memoria desde su surgimiento allá con los griegos como arte de la memoria (Yates, 1966), y así continuó durante varios siglos. Las culturas mesoamericanas de igual manera lo practicaban. Ya fuera como forma mental compartida o como algo plasmado en algún material, las imágenes no son meras extensiones (Candau, 1998), sino constitutivas de la memoria y su comunicación. Enrique Florescano (1999, p. 221) lo narra de la siguiente manera: “de Homero a Giordano Bruno, pasando por

Santo Tomás de Aquino y los bardos populares, los maestros del arte memorioso guardaron en lugares definidos los hechos que deseaban conservar”, esa fue la razón del porqué “construyeron edificios nemotécnicos imaginarios dotados de múltiples pisos, decenas de recámaras y cientos de gavetas donde ordenadamente almacenaron los asuntos que les importaba recordar”; siendo nomenclaturados de manera acertada estos espacios como “arcas, almacenes, castillos o templos de la memoria”, y “para representar los acontecimientos que deseaban recordar se sirvieron de símbolos inolvidables: acudieron a imágenes fantásticas, inventaron escenas que causaban pasmo y crearon figuras maravillosas o monstruosas, con la sola intención de grabarlas indeleblemente en la memoria”. En estos casos la regla a seguir era: para recordar es preciso “pensar cosas memorables”. En la perspectiva visual las imágenes que dan cuenta de acontecimientos diversos se plasmaron en los muros de las ciudades, de las casas y más remotamente de las cuevas; por imágenes de ese tipo es que ahora sabemos cómo es que realizaban sus actividades de cacería los habitantes antiguos de la Tierra; por imágenes representacionales de otros tiempos, es que ahora conocemos la relación que las primeras culturas mantenían con la naturaleza, las jerarquías que desarrollaban y que intentaban perpetuar, el comercio que se establecía, las relaciones entre los diferentes pueblos, etcétera.

Ahora bien, hay quien asume que “las imágenes pueden dar testimonio de aquello que no se expresa con palabras. Las distorsiones que podemos apreciar en las representaciones antiguas son un testimonio de ciertos puntos de vista o ‘miradas’ del pasado”, como sucede con ciertos mapamundis medievales donde Jerusalén aparece en el centro del mundo. Lo cierto aquí es que se da cuenta de cierta cosmovisión, de una perspectiva; en efecto, “las imágenes pueden ayudar a la posteridad a captar la sensibilidad colectiva de una época pretérita”; por caso, la imagen del caudillo derrotado en la Europa de comienzos del siglo XIX “simbolizaba la nobleza o el romanticismo del fracaso, que era una de las formas en que aquella

época se veía a sí misma, o más exactamente una de las formas en que ciertos grupos sociales prominentes se veían a sí mismos” (Burke, 2001a, pp. 38-39). No se trata de una visión homogénea en una sociedad, colectividad o nación, pero sí de una idea, imagen, perspectiva que se comparte o que se llega a imponer. En el caso de las pinturas, por ilustrar, con los eduardianos puede advertirse cómo vestían los ricos, el materialismo de su cultura, entre otras cosas. En el arte renacentista italiano, el retrato de un hombre se acompaña de un perro, el cual simboliza la caza y la virilidad aristocrática; y en el retrato de la mujer un perro pequeño simboliza la fidelidad, dando a entender, asimismo, que “la esposa es al marido como el perro al hombre” (Burke, 2001a, p. 32). Los cambios pueden mostrarse al paso del tiempo, y así en el siglo XX pueden encontrarse formas y modos estereotipados. El óleo *La aurora de la patria* de José Stalin (1946-1948) asocia al retratado con la modernidad que está representada en la pintura por tractores, torres eléctricas y la luz del amanecer como fondo, que es como se representaba el progreso en ese entonces y al que se intentó asociar a diversos mandatarios. La pintura, en tales situaciones, tiende a exaltar ciertas pretensiones: por ejemplo, las imágenes de los ricos enaltecen su posición social, y se pretende que éstas se mantengan para ser contempladas a futuro (Radley, 1990); por su parte, los poderosos y gobernantes pretenden pasar con sus poses a la historia.

Es necesario, en consecuencia, expresar que “la producción de imágenes también suministra una ideología dominante. El cambio social es reemplazado por cambios en las imágenes. La libertad para consumir una pluralidad de imágenes y mercancías se equipara con la libertad misma” (Sontag, 1977, p. 249). En ese sentido, hay que considerar, asimismo, la utilización de las imágenes como propaganda y como visiones estereotipadas del otro. Aunque también se encuentra la otra parte, la otra cara, la de reivindicación. Como el trabajo de ciertos muralistas en distintas latitudes. En el caso mexicano, lo que intentan plasmar en sus murales Diego Rivera y otros pintores de la época es síntoma de ello: encargados por el go-

bierno posrevolucionario mexicano de principios de siglo XX, los pintores intentaron mostrar para la posteridad al “pueblo” como sujeto de la historia, y la cultura heredada del mundo mesoamericano: los pobres, los indígenas, etcétera, lo que se denominó “arte combativo y educativo”. Al respecto Enrique Florescano señalará que, no obstante el esfuerzo realizado y el contexto posibilitador, Rivera no logra convencer desde “su adhesión al pensamiento de Carlos Marx” la visión que intenta proyectar (en Trueba, 2010, pp. 235-236). En bloque: hay quienes piensan, como Jaucourt que escribió en la *Enciclopedia*, que “en todas las épocas, los que han gobernado han utilizado siempre la pintura y la escultura para inspirar en el pueblo los sentimientos adecuados” (en Burke, 2001a, p. 76). Cosa no siempre lograda.

Dicho lo anterior, hay que indicar que asistimos a dos revoluciones en términos de imágenes, la de los siglos XV y XVI con la imagen impresa, xilografía, grabado, aguafuerte; y la del siglo XX, con la imagen fotográfica incluidos el cine y la televisión. Las imágenes se multiplican y recorren cada vez más distancia e incluso llegan a desbordar ciertos círculos elitistas como, por ejemplo, la pintura que sólo en ciertos grupos podía realizarse (Burke, 2001a; Sontag, 1977).

A las razones que se esgrimen para las pinturas pueden agregarse las que se reflexionan para la fotografía: no son mero reflejo de la realidad, pero pueden ayudar en tanto que *a)* ofrecen testimonios de ciertos aspectos de la realidad social que muchos trabajos escritos dejan de lado; *b)* se da cuenta de una diversidad de intenciones y puntos de vista; *c)* hay atestación de distintas mentalidades, ideologías e identidades, toda vez que “la imagen material o literal constituye un buen testimonio de la ‘imagen’ mental o metafórica del yo o del otro” (Burke, 2001a, p. 37).

La fotografía es vista aquí como artefacto de la memoria colectiva. De ser “mero complemento del texto escrito, la imagen llegó a ser en muchos casos el centro de atención donde la palabra impresa (o hablada) complementó la imagen. La fotografía tiene que

ver en eso”. La fotografía permite ir reconstruyendo la existencia de la creación humana en tanto que “inmortaliza lo precedero”. En ese sentido, las imágenes que los seres humanos crean pueden entenderse además de como un bien cultural como una forma de la memoria insertas en un “contexto cultural en el que se crean y el cual determina su uso y su significado” (Köppen, 2001, pp. 88-89). Las fotografías también son una herencia cultural.

Ahora bien, con la fotografía, a diferencia de la pintura, la temática se amplía, se presenta una especie de “democratización de las experiencias” puestas en imágenes. Uno de sus primeros usos, o de los primeros temas fuertes, tiene que ver con la familia. La boda, por ejemplo, ha sido un tema vertebral. En ese mismo orden, las fotografías de los hijos pequeños son cruciales, no hacerlo es casi un sacrilegio. Ciertamente, se convierte en elemento que recorre la vida de las familias, y hay quienes les rinden un cierto culto y hasta programan reuniones de días enteros para mirar y mirar las imágenes que ya han visto cantidad de veces: ahí se reconstruye una y otra vez el pasado de esa sociedad llamada familia; en conjunto, habrá que señalar que hacer fotografías de la familia es como realizar una especie de crónica de la misma.

Se ha destacado, asimismo, que “coleccionar fotografías es coleccionar el mundo”. De ahí que se señale que cuando se siente nostalgia se hacen fotos. Y es que bien puede insinuarse como “una cita, lo cual asemeja un libro de fotografías a uno de citas”. O como forma de almacén pues, ciertamente, estos son tiempos en que “tenemos nuestros espectros de papel, paisajes transistorizados. Un museo liviano y portátil” con el que podemos viajar cuando estamos lejos del terruño (Sontag, 1977, pp. 102-107).

La fotografía, como la memoria, remite a ciertos tiempos, a cierta selección, a ciertos momentos significativos: “todos los grandes fotógrafos se han sentido perfectamente libres de seleccionar los motivos, el marco, la lente, el filtro, la emulsión y el grano, según su sensibilidad” (Kracauer, en Burke, 2001a, p. 27). De ahí que en 1888 George Francis llamara a mantenerlas en virtud de que eran “la me-

mejor representación gráfica posible de nuestras tierras, de nuestros edificios y de nuestros modos de vida” (en Burke, 2001a, p. 25). Ciertamente, son una forma de testimonio de una cultura material pasada, y así, por ilustrar, sobre algunos momentos se puede saber cómo se vestían los ricos, poses y actitudes; cómo se proyectaban las mujeres, es decir “el elaborado materialismo de una cultura que creía que la riqueza, el status social y la propiedad privada debían ser ostentados abiertamente” (Burke, 2001a, p. 30). Aunque, habrá que acotar, difícilmente las fotografías de inicios de siglo XX dan cuenta de la vestimenta cotidiana puesto que la gente tiende a mostrar sus mejores prendas para esas poses, salvo las que se encuentran en los archivos policiales (González, 1990). No obstante ello, algo “dicen”, algo “expresan”, algo proyectan o desean proyectar, y ahí está un pensamiento compartido. De esa suerte, en ocasiones puede saberse sobre lo oscuro, sobre la pretensión de ocultar lo que se consideraba impropio, antiestético o poco digno de mostrarse, como ocurre con la pintura de Federico de Montefeltro, duque de Urbino en el siglo XV, quien será representado únicamente de perfil después de perder un ojo en un torneo.

No sólo eso, pues hay que expresar que este tipo de imágenes da cuenta, de igual manera, de sucesos que suelen negarse. Y es que, “un acontecimiento conocido mediante fotografías sin duda adquiere más realidad que si jamás se hubieran visto” (Sontag, 1977, p. 38). De los campos nazis sí hay imágenes, de los *gulag* no, en parte por ello hubo una gran polémica al grado de negar la existencia de los segundos (Todorov, 2000).

Dan cuenta, de igual forma, de momentos tensos, horrores, conflictos. Las fotografías de los que ahora se conocen como enviados de guerra realizan un trabajo que se conocerá como “arte documental”. Ello en razón de que “las fotografías son, desde luego, artefactos” (Sontag, 1977, p. 103). Fijan sucesos, acontecimientos, dan cuenta de algo que ha ocurrido: la violencia cruenta, que en tiempos recientes se sigue desplegando, y de ello se tendrá recuerdos mediante este tipo de imágenes. Preparando el futuro.

El cine

Se puede afirmar que en otros tiempos los artefactos se construían con base en las posibilidades corporales, sus movimientos y expresiones, y al paso del tiempo objetos, construcciones y edificaciones continuaron la labor comunicativa hasta arribar a los sistemas organizados intencionalmente para dar cuenta no sólo del presente sino del pasado. El siglo XX asistió a una innovación tecnológica que trajo consigo la conservación de imágenes en movimiento con todo y su discurso expresado. En conjunto, este avance tecnológico también permitió almacenar de distintas formas las experiencias de diversas sociedades. Es de esta manera que las películas se convirtieron en artefactos memoriosos que guardarían desde cotidianidades, anhelos o desdenes, hasta hazañas, aspiraciones de un mundo distinto o tragedias sufridas por naciones completas, plasmado todo ello en secuencias.

Se recurre al cine como artefacto porque en ocasiones el transcurso de ciertos eventos se ve aclarado y comprendido a la luz de las cintas (Vázquez, 2001; Molina, 1998). En otras, el cine deviene instrumento de comunicación de tragedias que, de otra forma, hubiera sido poco probable transmitir a sectores que no experimentaron los sufrimientos que las cintas narran. Hubo en ciertos regímenes, como los de Europa del Este en la segunda mitad del siglo XX, censuras que extendían sus tentáculos a todo aquello que se expresara de manera pública, fuera literatura, obra científica, música y hasta el propio cine, porque se sabía que en estos se comunicaban significados y sentidos sobre situaciones que múltiples grupos vivían, los cuales podían contradecir las versiones oficiales sobre el pasado. Así, en los países del Este europeo, las películas críticas al régimen fueron “encerradas en el armario durante muchos años”, y aquellas que corrían con mejor suerte al “franquear las barreras de la censura” llegaban al extremo de tomar “a contrapelo la historia oficial”, en ocasiones diseñando “las líneas de fuerza de otro tipo de

historia-memoria”, al grado, incluso, de armar una “contrahistoria” u otra memoria (Brossat *et al.*, 1990, p. 22).

Si bien en tiempos recientes la historia, como disciplina, ha propuesto la utilización del cine y la literatura como “instrumentos” para reconstruir el pasado y, en múltiples casos, el primero ha llegado a ser considerado una fuente primaria, lo cierto es que *grosso modo* se presuponen como “recursos y materiales de apoyo” de forma secundaria (Salvador, 1997, p. 17). A mediados de los setenta Marc Ferro se interrogó: “¿Será el cine un documento indeseable para el historiador?”, y se contestaba: “no entra en el universo mental del historiador”, en buena medida por su “lenguaje ininteligible” y de “interpretación incierta”. Pensando que las imágenes podían estar trucadas, criticó que “el historiador no puede documentarse en documentos de este tipo” (Ferro, 1974, pp. 241-244). El historiador veía al cine como “espectador”, mas no lo consideraba una herramienta, pero esto ocurría y ocurre de un modo distinto en el caso de la memoria, la cual pretende recuperar la “vivacidad” de las narrativas cinematográficas (Vázquez, 2001) porque, a diferencia de la historia, dota de un mayor ímpetu, agudeza, vitalidad y comprensión a las distintas expresiones que se manifiestan por medio del cine.

Por eso a las películas se les ha denominado *mediadores públicos* de la memoria colectiva (Pennebaker y Crow, 2000), lo cual se puede explicar mejor si se ejemplifica con el trato que en el cine el gobierno estadounidense le dio a la Segunda Guerra Mundial. Después de que concluyó esta confrontación bélica, algunos se atribuyeron el triunfo y la gloria; tal fue el caso de Estados Unidos, que exageró el papel que jugó en la derrota de las tropas alemanas, minimizando, a su vez, la actuación de los soviéticos y demás aliados. Varias versiones de distintos estudiosos han señalado que las “mejores fuerzas alemanas” se encontraban en el frente ruso y que fue ahí “donde se decidió la guerra”; no obstante “en la memoria colectiva americana, especialmente tal y como ha sido mantenida en películas, programas de televisión y otros medios de comuni-

cación, la guerra fue luchada y ganada sobre todo por los soldados americanos” (Bausmeister y Hastings, 1998, p. 324).

En efecto, el cine con fines ideológicos fue incorporado en distintas latitudes, en un contexto social y político peculiar: en la URSS de los años veinte, para contraponerlo al orden burgués; los soviéticos vieron en el cine un instrumento educativo. La Alemania nazi equipó a las escuelas con proyectores con fines propagandísticos. Esa función en la URSS aparecería años después. El cine, hay que reconocerlo, ha servido también con fines ideológicos de poder: para tratar de imponer una versión oficial sobre determinados hechos. Y quienes no suscriben tal versión corren el riesgo de ser perseguidos, encarcelados, desterrados. Por caso, Estados Unidos en la década de los cincuenta del pasado siglo, con la acusación de deslealtad o traición, obligó a muchos de los críticos de su política intervencionista a la expatriación con el llamado Macarthismo: “el hombre del cine se vuelve una *instancia de discurso*, tal como el escritor, el político o el sabio” (Ferro, 1996a, p. 109). Se le excomulga, se le encierra, se le hostiga, por proponer un contraanálisis de la sociedad:

[...] las persecuciones que sufrieron sucesivamente, bajo varios disfraces, tanto Chaplin en Estados Unidos, Eisenstein en la URSS, René Clair en Francia, y posteriormente Kazan o Jean-Luc Godard, atestiguan el nuevo fenómeno que determinó la aparición del cineasta en la gran escena de la cultura y de la política (Ferro, 1996a, p. 109).

En estos casos, donde impera lo ideológico y ciertas posiciones de poder, los hechos del pasado se solidifican traducándose en historia; a ello contribuyen ciertas narrativas y retóricas de las versiones oficiales. Puede advertirse, en consecuencia, que las películas en ocasiones ayudan también a legitimar determinadas visiones del poder; sin embargo, existen otras posibilidades: las visiones alternativas. Y es que detrás del cine, de cierto tipo de cine, hay episodios de censura, algo que se oculta en una sociedad puede mostrarse entre líneas o abiertamente en el cine: “un film es un testimonio”. De

alguna forma el cine puede mostrar “el reverso de una sociedad”; con él puede hacerse “un contra análisis de la sociedad”, e “invocar otros saberes” sobre ella (Ferro, 1974, pp. 245-246). De algún modo la querella se presenta. Su papel, como el del arte, es crear polémica, señala el cineasta Costa-Gavras, quien narra que cuando filmó el largometraje *Missing* (Desaparecido), en 1982, “sobre un norteamericano escéptico y conservador que busca a su hijo, un periodista que intentó denunciar la participación de Estados Unidos en el golpe de Estado de Augusto Pinochet se convirtió automáticamente en un asunto polémico” y “sin querer hay discusión. En el espectáculo del teatro antiguo siempre se dicen cosas de la sociedad y la problemática humana, y el cine es eso” (en Vértiz, 2007, p. 74). Y es que al tocar temas del pasado de su país, los cineastas se introducen en un área que se considera patrimonio de la academia, la historia. Además que incursionan en escenarios prohibidos: los de la política. Algunos cineastas llegan a sustituir la visión que antes dominaba sobre algunos aspectos del pasado de una sociedad, la visión de la Iglesia, de un partido, del gobierno, o de otro actor de poder (Ferro, 1996a). El cine asimismo “desestructura la planificación tradicional del conocimiento histórico” y es tal su influencia que “pone en tela de juicio el saber tradicional, con o sin razón” (Ferro, 1996b, p. 162).

Por lo demás, a decir de Burke (2001a, p. 212), una película “invita al espectador a conocer mejor las historias alternativas, y en ese proceso pone de manifiesto la capacidad que tiene el cine de desmistificar y despertar la conciencia del público”. En ese sentido, devienen “reveladores sociales”, no importa si son documentales o ficciones, ambas funcionan para la reconstrucción y el análisis, por lo que tratan: “el análisis de unos y de otros es una manera real de conocer una sociedad, tanto en términos de sus prohibiciones”, como de lo que intentan silenciar; de esta manera un filme puede ser un hecho o un síntoma de una sociedad (Ferro, 1996a, p. 112).

En efecto, una buena dosis de la transmisión de la memoria ha tenido como vehículo al cine; por medio de cintas sobre distintos

periodos conflictivos se han intentado dirimir polémicas y controversias “sobre las distintas versiones del pasado que conviven o rivalizan en una sociedad”. El extremo de ello quizá sea el hecho de que los distintos regímenes políticos han usado el cine para conformar cierto tipo de memoria o de historia. Una reflexión interesante es que también a través de las películas, además de rememorar el pasado, se “despliega el imaginario social” de una nación. Dicho lo anterior, se puede asegurar que las películas son materiales que alimentan la construcción del pasado de una sociedad (Vázquez, 2001).

Ahora bien, puede pensarse que una película es el punto de vista de su realizador, esto es, una visión individual pero, como argumentó Halbwachs (1950a), lo que se conoce como memoria individual no es más que un punto de vista, una posición al interior de un grupo al que se pertenece y, como expresó Bartlett (1932), es el grupo el que proporciona los códigos y el contexto para su significación, lo cual se despliega, de alguna manera, en las películas.

Regresando al tema, los largometrajes comunican significados de acontecimientos, como obra narrativa de un pasado experimentado por algunas colectividades, transmiten el sentir de éstas a otros grupos que quizá por otros medios (como la obra científica) permanecerían ajenos y distantes a ellos. Por ejemplo, uno puede saber más sobre el Japón del siglo XIX por las películas de Akira Kurosawa que por estudios históricos “serios”. De hecho “ofrece al espectador una interpretación consciente de la historia del Japón” (Burke, 2001a, p. 206). Lo anterior ocurre porque, en última instancia, el cine es “una forma de pensamiento y de expresión” (Deleuze cit. en Molina, 1998, p. 186) que posibilita una mejor comunicación, entendimiento y comprensión de lo sucedido, y para ello se requiere de un discurso más evocativo que el de la ciencia. Evocar para significar, que es a lo que hace referencia el cineasta Costa-Gavras: “siempre digo que con mis películas, lo importante es crear algunos sentimientos al espectador, y si esos sentimientos no pueden ser manipulados, es mejor. Tal vez con esos sentimientos la gente pueda hacer algo” (en Vértiz, 2007, p. 75).

En el caso de la recuperación del cine como herramienta para la reconstrucción de episodios pasados, no se analiza la estética o su semiología, ni como arte o su devenir, sino como imágenes y discursos sobre ciertas temáticas, de tal suerte que pueden retomarse algunos extractos, y no toda la cinta, e integrarlo con otros elementos para analizar el momento que se desea estudiar. Una película puede analizarse, incluso como relato, con elementos que no están en la película, por ejemplo, otros testimonios sobre lo proyectado. Asimismo, la pretensión de utilizar el cine como artefacto para reconstruir el pasado se propone para facilitar la inclusión de aspectos que se encuentran relacionados en un origen y que propician una mayor comprensión del pasado (Salvador, 1997). No se plantea emplearlo de manera exclusiva sino como una herramienta o instrumento que puede trabajarse al lado de otras fuentes. De igual manera, el material consultado no tiene por qué limitarse al cine documental, sino que puede recurrirse a filmes de ficción, situados en el marco espacio-temporal en que las acciones transcurren, dando cuenta de momentos y periodos históricos de una sociedad, experimentados por múltiples grupos de forma distinta.

El cine cobra relevancia a la luz de lo que aporta, de lo que dice, de lo que testimonia, de lo que comunica: desentraña fenómenos y procesos y, de esta manera, diversos hechos tematizados adquieren un mayor grado de inteligibilidad y comprensión mediante el trato que les otorgan las películas. El cine ayuda a la reconstrucción de distintas memorias e incluso “ha cambiado nuestra forma de recordar: cambiando los contenidos de nuestra memoria, cambiando nuestra propia memoria” (Aumont citado en Vázquez, 2001, p. 35).

La literatura

Certeramente Peter Burke ha denominado a las películas como iconotextos (2001a, p. 201). Algo narran, algo evocan, mediante imágenes y narrativas significados comunican, que son las mismas

colijas para con la literatura. La literatura, como el cine, reconstruye el pasado y brinda versiones distintas a las oficiales, a las del poder, a las versiones impuestas, al discurso histórico, entre otras. Marc Ferro argumenta que hasta la Segunda Guerra Mundial, lo que predominaba era la historia de los libros escolares y ésta se distinguía claramente de, por ejemplo, la novela, pero décadas después la frontera no es ya tan clara. Y es que de tan homogeneizado, estandarizado y artificial el discurso de la historia oficial, en distintos lugares terminó por alejarse del pensamiento de la gente, como algo ajeno se experimentó: era la visión de un puñado de encumbrados. Este autor afirma que había “más verdad en las novelas de Solzenitsin o de Bivok que en los trabajos ‘científicos’ del Instituto de Historia de la URSS”, razonamiento que se extiende a algunas universidades que se han encontrado bajo dictaduras o pensamientos totalitarios en Latinoamérica o en Estados Unidos (Ferro, 1996b, p. 162).

Luego entonces, en este entramado de reconstrucción pretérita la literatura se enfrenta con la historia, con el discurso histórico, con el discurrir del poder. Porque el pasado es una arena de disputas. Sobre la historia y la literatura narrativa José Emilio Pacheco sostiene:

[...] en el siglo XIX la historiografía, la corona del arte narrativo, se empeñó en convertirse en ciencia. Su intención artística pasó al más plebeyo de los géneros, la novela, que gracias a la imprenta le había arrebatado al verso la función de contar historias (Pacheco, 2003, p. 73).

Indefensos se encontraron ante el poder quienes practicaban otro tipo de escritura no sancionada por la ciencia, y para ellos ya no era necesario el castigo físico o la reclusión en algún sitio, bastaba con no publicar lo que escribían, toda vez que lo que no aparecía en el escenario abierto signado por la ciencia, no contaba, no existía socialmente (Pacheco, 2003, p. 73). Lo que cuenta es lo público, el discurso abierto, ya lo habían enunciado los griegos 25 siglos atrás. Y ahí se encuentra el relato sobre el pasado, el de la historia, pues

cuando a la literatura se le enclaustra en el espacio privado, cuando se le considera como mera narración de sentimientos que, por definición, pertenecen al orden de lo íntimo, según el régimen de lo público/privado, la literatura deviene contraparte de la historia. Su negatividad, incluso.

La literatura, no obstante estar alejada del discurso histórico y pese al intento de enclaustrarla en el relato de lo rosa, de lo femenino, sigue narrando lo que de social tiene el pensamiento, que es todo. Por caso, “en las novelitas del francés Restif de la Bretonne la realidad no puede ser más fotográfica, ellas son un catálogo de las costumbres del siglo XVIII francés” (Vargas Llosa, 2002, p. 17). Y más casos los hay, pues los literatos logran recuperar las sensaciones manifiestas de la gente en su andar cotidiano, logran captar y comunicar lo que se siente, se piensa y se habla, de lo que se va alejando la historia, que ya se aboca al análisis de “grandes temas”, “grandes hazañas”, sismos y transmutaciones. El pasado continúa en disputa, no termina por concluir. Al pasado el presente lo trae en todo momento y la literatura lo hace recurrentemente. La historia supone un relato, único y uniforme, al tiempo que excluye otras versiones sobre ese mismo pasado: sustracción. Esas versiones pueden calificarse de ficciones, irreales, literarias. No obstante, al discurso histórico, dominante él, se le pone en entredicho porque se le descubre su rasgo ideológico, su lógica de poder e imposición. Se pone entre paréntesis la relación que se establece entre la historia “científica” y la forma oficial de narrar el pasado.

Se sabe, claramente, que hay otras maneras de relatar el pretérito, la literatura y el cine, en ocasiones la televisión, divulgan y cuentan historias no sancionadas por la comunidad científica de historiadores, y resultan más verosímiles que los relatos de los historiadores. Los ingleses, por caso, sabían de Juana de Arco más por la literatura y menos por la historia académica: “una obra literaria goza de una larga vida, mientras que una obra científica expulsa a la que le precede, porque con el tiempo se modifica la perspectiva de la historia”. En efecto, por un lado las narraciones

históricas ficticias del cine y la literatura van en aumento, y tienen gran audiencia e impacto; y por el otro, el descrédito de los relatos históricos de la academia que se pusieron al servicio de algún partido, Estado, Iglesia, elite, grupo, abrió el paso para que un relato literario tuviera mayor credibilidad que la historia misma: en muchos casos “lo imaginario y lo no dicho son historia tanto como la Historia misma” (Ferro, 1996a, p. 93).

De esta manera, ante el discurso histórico oficial aparecen otras miradas sobre el pasado, las pinturas, los frescos, cuadros, cuentos, leyendas, el cine y la literatura como materiales de reconstrucción del pasado significativo de una sociedad. Diversidad de miradas, diversidad de narraciones, diversificación del pasado, ampliación pretérita. No obstante, los especialistas en historia y los grupos de poder se empeñarán en erigir un solo discurso sobre el pasado, indicando qué sí vale y qué no. Dice Vargas Llosa que en una sociedad totalitaria “el poder no sólo se arroga el privilegio de controlar las acciones de los hombres –lo que hacen y lo que dicen–; aspira también a gobernar sus fantasías, sus sueños y, por supuesto, su memoria”. En este tipo de sociedades “el pasado es, tarde o temprano, objeto de una manipulación encaminada a justificar el presente” (2002, p. 28).

La historia oficial es única e impuesta. Europa del Este y Latinoamérica lo experimentaron bajo las dictaduras de izquierda o derecha (Mendoza, 2009), toda vez que en estas sociedades los gobiernos se dedicaron, entre otras cosas, a organizar la memoria colectiva: “trocar la historia en instrumento de gobierno encargado de legitimar a quienes mandan y de proporcionar coartadas para sus fechorías es una tentación congénita a todo poder”. De igual manera, en las sociedades cerradas, totalitarias, que intentan imponer su visión sobre el pasado “un estricto sistema de censura suele instalarse para que la literatura fantasee también dentro de cauces rígidos, de modo que sus verdades subjetivas no contradigan ni echen sombras sobre la historia oficial, sino, más bien, la divulguen e ilustren” (Vargas Llosa, 2002, pp. 27-30). En esta inten-

tona, en este artilugio de controlar hasta los sueños y las ficciones, se generan huecos, vacíos, que de alguna manera deben llenarse, y se van llenando con versiones alternativas e incluso contrapuestas a las interpretaciones del poder. Y se hace, o se ha hecho, las más de las veces, con literatura (Kundera, 1978). Allí donde hace falta algo, donde una sociedad tiene huecos, la novela se hace, se produce; sí, porque sociedades religiosas producen poesía y teatro, muy rara vez generan novela; ésta se da ahí donde hay crisis en la sociedad, porque generan sentido ahí “donde hace falta creer en algo” (Vargas Llosa, 2002, pp. 27-30; Semprún, 1995). Y es quizá por eso que Balzac solía decir que la ficción era “la historia privada de las naciones”. Privadas, porque se les ha negado en distintos tiempos y latitudes su expresión abierta, por ejemplo, con el mecanismo de la censura.

Por caso, en las colonias españolas los inquisidores llegaron a prohibir la publicación o importación de ciertas novelas que consideraban libros disparatados y absurdos y, por tanto, mentirosos, pues consideraban que estos atentaban contra la espiritualidad de los nativos. La lectura que se hacía de la ficción fue, durante tres siglos, de contrabando; y sólo después de la Independencia, la de 1810 de México, aparecen novelas públicas con ese carácter (Vargas Llosa, 2002). Con tal práctica el Santo Oficio estipulaba que las novelas mentían, ofreciendo una visión “falaz” del mundo. En tal sentido, los inquisidores españoles entreveían o intuían las propensiones sediciosas de las novelas de ficción. En esa tónica, se ha dicho que *La cabaña del tío Tom* contribuyó a la discusión en torno a la esclavitud y participó del estallido en contar de la misma en Estados Unidos al “colocar las penurias de la esclavitud en una ambientación narrativa de sufrimiento”. Por eso se dice que “la gran narrativa es, en espíritu, subversiva, no pedagógica” (Bruner, 2002, pp. 24-25). Vista así, esta censura es entendible, pero no compartible, en la medida en que “la ficción representa una amenaza para el mundo” (Salmon, 1999, p. 16), porque propone un cambio de percepción, sobre el pasado o el presente, incluso el futuro y, como

diría Rushdie, busca “ángulos nuevos para penetrar la realidad”. Por eso el totalitarismo intenta ahogarla, conjurarla. En todo caso, lo que provoca la novela es una ilusión, producto de una “comunicación constante, íntima, inmediata entre lo real y lo ficticio, entre el sueño y la vida” (Salmon, 1999, p. 37), que buena falta le hace a algunas sociedades en tiempos de acecho.

Aunque la ficción sí entra en el terreno literario, no todo relato literario es ficticio. El periodista y escritor mexicano, Vicente Leñero señala que la literatura tiene varias formas de “enfrentar la realidad”: *a*) la novela-novela, con personajes y espacios salidos de la realidad, pero modificados en la narrativa, ahí entra la literatura de ficción; *b*) una novela que parte de la ficción e involucra a personajes reales; *c*) novelas de no ficción, que “reportean hechos y personajes reales y recrean sus historias”, siguiendo estructuras y métodos de la novela-novela, pero siendo fieles a la realidad y a lo que ha acontecido; *d*) otro género cercano es el que da cuenta de la realidad de la vida política, pero que por temor o precaución, los autores modifican nombres o situaciones. Es extensa la lista en esta tradición de la literatura mexicana al respecto. Ahí hay una especie de “simulación”; *e*) por último están los “libros-reportajes”, reportajes amplios, con un genuino nivel literario. Pero también puede hablarse de novela histórica, novela biográfica, autobiografía, libros memoria, etcétera (Leñero, 2003, pp. 26-27). Pues bien, diversas son las miradas al pasado desde distintos géneros, pero son nomenclaturados como literatura: y reconstruyen el pasado, al menos esa es la literatura que aquí interesa, que ocupa este trabajo, porque ella es la que deviene material para la reconstrucción de la memoria colectiva, porque como se ha dicho: “la literatura cuenta la historia que la historia que escriben los historiadores no sabe ni puede contar” (Vargas Llosa, 2002, p. 26).

Que es lo que han intentado narrar y reconstruir, y en diversas ocasiones logrado, varios redivivos de tragedias. Sobreviviente de un campo de exterminio nazi, Primo Levi plantea su libro *Si esto es un hombre* como una forma de hablar “a los demás”, que

nace de esa necesidad de comunicar, para que los demás supiesen de lo ocurrido, para que no se olvide, de ahí que escriba sobre los horrores ahí acontecidos: “había asumido entre nosotros, antes de nuestra liberación y después de ella, el carácter de un impulso inmediato y violento, hasta el punto de que rivalizaba con nuestras demás necesidades más elementales”. Agregaba: este libro “no lo he escrito con intención de formular nuevos cargos; sino más bien de proporcionar documentación para un estudio sereno de algunos aspectos del alma humana” (Levi, 1958, pp. 9-10). La tragedia nazi, por supuesto, sujeta de análisis. Y para ello hay que escribir para, como dice Levi, abordar lo humano. Por ello quizá es que se ha dicho que “los buenos escritores tocan a menudo la vida”. No lo hace la ciencia, pues sus acartonados discursos y sus números fríos no tocan los ímpetus humanos: no comunican significados de experiencias (Semprún, 1995).

La literatura, en cambio, logra tocar fibras, comunicar significados, es precisamente por esa razón que el escritor uruguayo Eduardo Galeano, al dar cuenta mediante 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” (1986, p. XIX). A su manera lo ha dicho otro escritor latinoamericano: “toda buena novela dice la verdad y toda mala novela miente”. Ello porque “decir la verdad” mediante la novela “significa hacer vivir al lector una ilusión y ‘mentir’ ser incapaz de lograr esa superchería”. En efecto, ello ocurre porque la ficción “por delirante que sea, hunde sus raíces en la experiencia humana, de la que se nutre y a la que alimenta”. De ahí que al momento de leer una novela los escritos trasladan al lector a los sitios y momentos que se narran, hay una especie de “hechizo” provocado por el relato. Y también quizá porque las novelas permiten vivir lo que no se vive, posibilitan otra forma de vida, una distinta a la que se sufre, lo cual ya provoca desajustes con la visión que se impone, lo que puede generar una actitud poco dócil ante lo establecido, y es que “salir de sí mismo, ser otro, aunque sea ilusoriamente, es una manera de

ser menos esclavo y de experimentar los riesgos de la libertad”, de ahí que los regímenes totalitarios que intentan controlar todo, hasta lo íntimo, censuran o prohíben este tipo de novelas (Vargas Llosa, 2002, pp. 21-24).

Esto opera, asimismo, en el caso del cine: al momento de situarse frente a las imágenes que han recuperado un pasado que, en múltiples casos, se ha intentado ocultar, los nudos en la garganta y el rodar de las lágrimas se vuelven inevitables cuando se expone la represión y el terror que vivieron en este caso las sociedades latinoamericanas.

En ese sentido, y agregando sobre la literatura, Fernando del Paso expresa: “todo lo que se cuenta en esas narraciones es verosímil, en la medida en que el lector esté convencido de que lo es, lo que implica que el autor tenga la habilidad de persuasión suficiente para convencerlo”. Ciertamente, es en la literatura que se reconstruye y reinventa “la realidad, la nuestra, la que vivimos todos los días, no cabe lo que no cabe en esa realidad: lo sobrenatural”. Lo convincente es su traza: “es la verosimilitud, y no la verdad, la esencia de la literatura” (Paso, 2003, pp. 4, 7). La verdad queda para el discurso historicista, el positivista, el oficial. Ya lo había expresado Vargas Llosa (2002, p. 21): “la verdad de la novela depende de su propia capacidad de persuasión”. La verosimilitud del narrador depende en buena medida del pacto que establece con el lector sobre lo idóneo de lo que está expresando, de no alejarse de lo verosímil, esto es, que no realice relatos sin credibilidad (Paso, 2003). Y es que, como lo ha sostenido Goodman, en el sentido de que: “en una obra literaria lo que normalmente cuenta no es únicamente la historia que se cuenta, sino cómo se cuenta” (cit. en Páez, Igartua y Adrián, 1997, p. 143), opera para las narraciones que sobre el pasado hacemos.

Jostein Gaarder, el de *El mundo de Sofía*, recuerda que creía que escribía para cubrir las necesidades de algunos lectores, “pero entonces vendí millones de copias y no entendía por qué. La razón es que la mayoría de las personas consideran que la filosofía es algo importante; pero también les cansa por ser muy difícil, muy aca-

démica, muy aburrida”, y al “leer acerca de la historia de la filosofía enmarcada por la magia de un cuento, quedaron atrapados”. Luego, interpela al entrevistador desde el centro de la Ciudad de México: “usted podría platicarme de acontecimientos que se vivieron aquí en esta plaza durante la Revolución Mexicana, o sucesos del tiempo de la conquista española. Me interesarán, pero pronto los olvidaré... en cambio, cuénteme un relato sobre la Ciudad de México y voy a recordarlo toda mi vida. Ésa es la importancia de los cuentos” (cit. en Ponce, 2004, p. 72), de las narraciones, de la manera literaria de abordar el pasado.

En ese sentido, y al respecto de México, José Emilio Pacheco recuerda que Pancho Villa “perdió la guerra pero ganó la literatura”; además de que “no hay novela maderista ni obregonista ni callista”, de ahí que estén un poco olvidados en la memoria mexicana; por su parte Emiliano Zapata “sobrevivió en la memoria de los ofendidos, así como en la plástica y en el cine”, y últimamente en la literatura; por eso se le recuerda tanto. Parafraseando a Paul Ricoeur, Pacheco ha expresado certeramente que “el pasado sólo se puede capturar mediante el relato” (2003, pp. 72-73). Pero los excesos del poder también desde la literatura se cuestionan. Siguiendo con el caso mexicano: en décadas “nadie se atrevió a cuestionar la ‘verdad’ de Plutarco Elías Calles y Álvaro Obregón sobre el asesinato del general Francisco Serrano y sus acompañantes en Huitzilac, Morelos”, el 3 de octubre de 1927. “Sólo una novela, *La sombra del caudillo*, de Martín Luis Guzmán, supo preservar para la literatura –mediante una ficción paralela– el papel de decir la verdad” (Campbell, 1994, p. 143). Y así como reconstruye pasados incómodos a ciertas ideologías y del poder, la literatura también advierte sobre los excesos en que una sociedad puede caer. Por caso, dice Mauricio Molina que la “literatura utópica” ha impactado la imaginación artística del siglo XX narrando distintos tipos de sociedades: “casi siempre se han estructurado modelos negativos, totalitarios, y quizá la función de este tipo de literatura sea la de ponernos alerta acerca de los peligros de la experimentación social”; el autor piensa en obras como

Un mundo feliz de Aldous Huxley; *1984* de George Orwell; *Fahrenheit 451* de Ray Bradbury; *Heliópolis* y *Eumeswill* de Ernst Jünger; o en la primigenia de este tipo de trabajos, *Nosotros* del ruso Evgeni Zamiatin (Molina, 1998, pp. 85-86).

Ciertamente, las prevenciones se hacen literatura de por medio; se sabe más de ello por esos escritos nutridos de ficción y de crítica a la realidad. Se vislumbra el futuro, así como también se vislumbra el pasado, y hay quienes, como Noé Jitrik, proponen confluencia entre la ciencia de la historia y la literatura: “la novela histórica podría definirse muy en general y aproximativamente como un acuerdo –quizá siempre violado– entre ‘verdad’, que estaría del lado de la historia, y ‘mentira’, que estaría del lado de la ficción”; dicho acuerdo “es siempre violado porque es impensable un acuerdo perfecto entre estos dos órdenes que encarnan, a su turno, dimensiones propias de la lengua misma o de la palabra entendidas como relaciones de apropiación del mundo” (cit. en Mier, 2002, pp. 9-10). Y sí, porque es en la literatura donde la memoria colectiva ha encontrado un voluminoso alimento para forjarse. Quizá por eso es que el propio Yerushalmi (2002, p. 117) ha advertido sobre el Holocausto: éste “ha engendrado ya más investigación histórica que ningún otro acontecimiento de la historia judía, pero no tengo la menor duda de que su imagen no ha sido forjada en el yunque del historiador sino en el crisol del novelista”. Él judío, él historiador, él reconociendo las virtudes de la literatura en la reconstrucción de una fortísima tragedia. Otro tanto ha ocurrido con las desventuras vividas en el continente americano durante los últimos cinco siglos: su reconstrucción, trozos y trazos de memoria, pueden encontrarse en literatura como la escrita por Eduardo Galeano en su trilogía *Memoria de fuego* (1982, 1984, 1986). O el caso emblemático de la URSS, donde la literatura disidente, en especial la novela, propuso “descripciones del pasado” contemporáneo más fiables que las versiones dadas por los historiadores. Y, como se ha señalado, a una similar empresa contribuyeron los cineastas.

Por ejemplo, el arte

Están las imágenes, están el cine y la literatura y, como ya se mencionó, la escritura. Si el lenguaje es un objeto, y con él hay tráfico de ideas y de cultura, puede entenderse, en consecuencia, que cuando una lengua muere con ella se va una gran cantidad de ideas y de cultura. Lengua muerta, cultura muerta. Es un artefacto, de los mayores. Como ese que remite a los orígenes, al inicio, donde la memoria se funda. Es cierto, algunos objetos guardan tanta memoria que hay que recomponerlos, restaurarlos, al paso del tiempo, para que sigan comunicando, por ejemplo, las narraciones originales, los mitos de origen de una sociedad, de una cultura, lo cual opera para algunos artefactos denominados “arte”: sean altas estas artes, bellas, bajas o cotidianas.

Las artes plásticas, en especial las griegas y sus copias romanas, “reflejan de manera extraordinariamente completa el conjunto de las imágenes y *sujets* mitológicos, en considerable medida repiten paralelamente los datos aún más completos de las fuentes escritas o poéticas-orales” (Toporov, 2009, p. 152). Las artes como visión de una realidad social que ha estado presente, que ha existido, se mantienen como formas de dar cuenta de esa realidad ahora en términos temporales significados como pasado, del pasado quedan esos artefactos humanos, o como dijera Michel Serres (1985, p. 296): “la obra de arte, en ocasiones, se implica sobre sí misma, numerosa como interminable, produce un tiempo de historia”. Una tesis es que el arte empieza con la mitología, y en ella vive y se crea. Un especialista del arte, P. A. Florenski, dirá: “las bellas artes son, desde el punto de vista histórico, eslabones zafados o caídos de un arte más serio y más creador: el arte de la Teurgia”; y ésta

[...] como tarea central de la vida humana, como tarea de la completa transformación de la realidad mediante el sentido y la completa realización del sentido en la realidad, fue precisamente en los tiempos más antiguos un punto de apoyo de todas las actividades de la vida (Toporov, 2009, p. 153).

la Teurgia “fue el seno materno de todas las ciencias y de todas las artes” (en Toporov, 2009, p. 153).

Las obras, las artes, bien pueden dar cuenta del devenir de lo humano, pueden plasmarlo, ser un tipo de almacén de lo sucedido o del pensamiento del momento, eso señala Toporov, quien expresa que hacia 26-20 mil a. C. la pintura mural de las cavernas daba cuenta de las denominadas “venus” paleolíticas: “los propios monumentos paleolíticos conservaron representaciones no reflejadas de ninguna otra manera y en ninguna otra parte”, aduce. Obras que plasman más animales que humanos, y más mujeres que hombres y, por supuesto, las manos, presentes en muchos y diversos sitios. Son signos de los tiempos. “El hecho de que las obras de artes plásticas del paleolítico, al igual que obras mitológicas posteriores, estén construidas dentro del contexto ritual, determinan un rasgo tan importante de ellas como es la ‘situatividad’”; es decir, esta “dependencia de la situación puede estar ‘marcada’ (sacra y/o estéticamente), gracias a lo cual diríase que se supera la naturaleza, material (piedra, madera, metal, color, etc.)”; más aún: “El grado máximo del carácter ‘marcado’ de la obra de artes plásticas sólo se establece en determinadas condiciones espacio-temporales y de otra especie, que se encuentran en su conjunto durante la fiesta ritual” esto es, en formas repetitivas que integran a la colectividad y abarcan distintas formas de expresión (Toporov, 2009, pp. 154-155).

Indudablemente, el arte permite mirar más allá de donde se está situado (Serres, 1985). Al respecto N. Gogol ha dicho: “de repente se pudo ver a lo lejos en todos los confines del mundo” (en Toporov, 2009, p. 155). En otros tiempos, otras eran las expresiones, otros los contenidos. Así, las artes plásticas del mesolítico, del neolítico y el arte tradicional de algunas sociedades arcaicas en el presente, dan cuenta de situaciones distintas y nuevas a la vez, una “nueva situación mitopoética” como se las denomina. Al lado de temas viejos como los animales y los humanos aparecen otros objetos, hay objetos más diferenciados (que antes no los había) y con más detalles y en situaciones distintas. Además “muchas culturas arcaicas

en el Viejo y el Nuevo Mundo forman el complejo ‘shamánico’ con concepciones mitopoéticas características de éste sobre la estructura vertical del mundo y el vínculo entre las zonas cósmicas” (Toporov, 2009, p. 158). Por caso, las culturas mesoamericanas, prácticamente todas ellas, representaron el cosmos y sus formas celestiales en muros de edificios, palacios, tumbas, de toda una ciudad (Florescano, 1987, 1999). Una aportación de los signos visuales, artefactos de memoria.

Ya en otro momento, el de civilizaciones antiguas, como Egipto, Mesopotamia, la India, China, Mesoamérica, entre otras, se ven indicios de la separación de las artes sobre la visión unitaria anterior. Tienen su manera de representar el pensamiento, y cabe señalar que en ocasiones no se logra de otra manera como puede ocurrir con la escritura: “a veces precisamente las artes plásticas son la única fuente de información o, por lo menos, la más autorizada, porque crean las condiciones para las reconstrucciones, que son imposibles sobre la base del material de otras fuentes”. Hay un inicio, en todo ello, hay un momento primero, que se denomina “época del árbol del mundo”, cuyo motivo único es “salir adelante en la lucha entre el bien (luz, cielo) contra el mal (oscuro, infierno)”. Es el mito fundamental universal; el resto, es secundario, se deriva de lo primigenio. Desde esta óptica, “las artes plásticas no son solamente una de las formas de la conciencia mitopoética, mitología por sí misma, sino también una fuente de información sobre esa conciencia, sobre la mitología” (Toporov, 2009, p. 161). Una manera de la memoria.

Las artes, en distintas oportunidades, pueden dar cuenta de lo que la sociedad en su momento pensaba, anhelaba, deseaba; los miedos que tenía, las realidades que le impactaban, las cosas y animales que les rodeaban, cómo cazaban, cómo se alimentaban; los dioses a los que adoraban, las prácticas que realizaban; los gobernantes en turno, sus hazañas y conquistas; en fin, en ellas podemos vislumbrar, atisbar, el devenir de los grupos humanos y sus alrededores: su cosmovisión (Florescano, 1987). Las artes constituyen, de este modo, un elemento más para la reconstrucción de la me-

moria del pasado lejano de la humanidad. Ahí tenemos signos, señales, del pretérito de las sociedades.

En efecto, las artes plásticas “pueden ser muy informativas, a pesar de su no mitologicidad o de su pertenencia a una tradición distinta de la que ellas reflejan”, como la escritura. Grigorii *el Grande* solía decir: “las representaciones se emplean en los templos, para aquellos que no saben leer y escribir, por lo menos, al mirar las paredes, lean lo que no pueden leer en los libros”. Este potencial de creación de mitos-realidad, la han tenido las artes plásticas cristianas, una idea de la historicidad. “Enraizada en el propio cristianismo, explica en cierta medida dos círculos de hechos: el que el arte cristiano incluya también la temática bíblica, y el que la tópica cristiana siga siendo trabajada en el arte que dejó de ser cristiano y se hizo mundano” (Toporov, 2009, pp. 161-165).

Los monumentos

De los artefactos, el que quizá más claramente remite a la memoria, por su utilización y alusión constante, es el monumento, ese cuya etimología remite a la “permanencia”, a la “duración” y al “recuerdo” (Gómez de Silva, 1985; Auge, 1992), porque eso es precisamente lo que logra: que el recuerdo y significado de un acontecimiento, momento, suceso, periodo, etapa, era, permanezcan como inscripción en esa obra y que pueda accederse a esos acontecimientos, momentos, sucesos... mediante ese monumento. Ciertamente, el sentido de un monumento bien puede ser el de dar testimonio y recuerdo sobre algo que en tiempos pretéritos ocurrió, porque se concibe como una “estructura erigida en memoria de algo o de alguien” (Gómez de Silva, 1985). En eso justamente pensó Alois Riegl, presidente de la Comisión de Monumentos Históricas, cuando a inicios del siglo XX en Viena se le asignó la tarea de preparar una legislación para la conservación de los monumentos, y argumentó que en el sentido más antiguo y pri-

migenio éste alude a una “obra realizada por la mano humana y creada con el fin específico de mantener hazañas o destinos individuales (o un conjunto de éstos) siempre vivos y presentes en la conciencia de las generaciones venideras” (Riegl, 1903, p. 23). Además, este autor delineó que entre los monumentos se encuentran desde los artísticos hasta los escritos, pasando por los intencionales y los inintencionales, los permanentes y los fugaces (Riegl, 1903; Radley, 1990). Lo que tienen en común todos estos, es que hay acontecimientos que se pretenden mantener a posteridad, inmortalizar, razón por la cual se ponen en conocimiento del que los contempla.

De esta manera, puede reflexionarse que desde los primeros tiempos documentados de la cultura humana la creación y conservación de monumentos se ha presentado y aún no concluye. Y es que, inequívocamente, cuando algo ha existido y ha dejado de existir, ha dejado sus marcas y eso sirve como artefacto para hacer memoria sobre eso que ya no está. Bien se podría argumentar que toda creación humana que haya existido, y de la que se haya conservado algún testimonio o nota, tiene derecho a buscar un espacio en la memoria, lo cual puede lograrse, en cierta medida, a través de los monumentos. Que, por lo demás, no dejan de mostrarse por distintos sitios, distantes o cercanos, remotos o actuales. Incluso en sitios extremadamente modernos o posmodernos, el pasado no deja de asomarse: a la entrada de las grandes ciudades, con lujosos centros comerciales y los avances de la época, pueden advertirse, y no muy tímidamente, los anuncios para que se visiten sitios antiguos, lugares arqueológicos, emplazamientos monumentales. Lo cual puede entenderse porque la memoria genera sentido, algo de lo que no muy pocas veces carecen los sitios flamantes. Quizá por eso es que Pavarotti tiene que ir a cantar a Chichén Itza o a la tierra de los Cupah (Vértiz, 2003; Proceso, 1406). U otros cantantes realizan conciertos en sitios memorísticos, o el moderno hollywoodense de Mel Gibson filma películas sobre una cultura ancestral como la maya. La modernidad parece no otorgar el sentido que sí brinda lo antiguo.

Ahora bien, vale una puntualización conceptual y otra en términos de prácticas. Hay algo distinto, un poco distinto, pero lo suficiente para separarse de la memoria colectiva y acercarse al poder: el patrimonio. También se les llama “grandes monumentos históricos”, esas “obras mayores” (Leniaud, 1997), que poco tienen que ver con la memoria colectiva y más con la historia o el discurso oficial sobre el pasado. Esas obras que se reivindican con fines de legitimación e imposición y, en consecuencia, de exclusión de otras formas de reivindicación de sucesos del pasado: “las reliquias que garantizaban la fe, los escritos que transmitían el saber, las obras de arte y de arquitectura que obedecían a las leyes de la belleza fueron entonces los primeros elementos del patrimonio” (Leniaud, 1997, p. 373), en tanto que relegaron otros artefactos que daban cuenta de otros pensamientos, incómodos ellos para el que empezaba a erigirse como dominante.

No obstante que “patrimonio” remite a “bienes propios”, “bienes heredados” (Gómez de Silva, 1985), se extiende a la nación, noción que intenta legitimación sobre la base de la omisión y el olvido (Mendoza, 2009). También cabe señalar que en la idea de patrimonio existía el interés *a posteriori*. Pero en tiempos modernos el interés se volvió *a priori*. Algo cambió. Se acepta que un bien se hereda, y tal voluntad de aceptar el bien debe hacerse manifiesta cada cierto tiempo, para hacer algo y dejárselo a la siguiente generación, pues se corre el riesgo de que se pierda. Además, con cada ruptura histórica, hay abandono de patrimonio, toda vez que se rescatan otras formas patrimoniales antes rechazadas y quizá algún rastro del patrimonio ahora desdeñado. Pero se hace desde posiciones de poder, esas que se intentan imponer. Y en múltiples ocasiones, para lograr cierta legitimidad con el pasado, se echa mano de la recuperación del patrimonio, de cierto patrimonio: “el procedimiento revolucionario” se funda en una selección que se realiza sobre dos pilares: “la calidad intrínseca de las obras y, sobre todo, las necesidades de la instrucción pública”, y para “asegurar la pertinencia de esa selección con el discurso político, ésta

resulta asegurada por el poder público que, con este propósito, crea instituciones culturales y trabaja con la intermediación de expertos expresamente mandatados para eso” (Leniaud, 1997, p. 376).

En esa misma lógica, y en el mismo tono, de manera estandarizada, en las artes se ha hablado de dos grandes bloques: obras monumentales y obras personales, reunidas éstas generalmente en colecciones. Ello correspondía (o sigue correspondiendo) a una organización social y política. Desde determinadas élites se dicta y se orienta la producción material, se ha dictado el gusto y se ha señalado el sentido de tales producciones. Por ejemplo, desde las luces, grupos de intelectuales y económicos señalaron modalidades de distribución e impusieron maneras de expresión, como el museo, el mercado de arte y el patrimonio mediante monumentos. Otros, como los románticos, los cuestionaron (Monnier, 1997). Se establecieron dos maneras de arte, el monumental y el personal. Categorías que corresponden a dos ámbitos de la vida: el espacio público y el privado. Una cuestión: la producción de arte monumental se ve disminuida cuando no existe apoyo del poder, del Estado. Por eso es patrimonio y por eso se le apoya. Asimismo, desde esta perspectiva, de poder y de élite, se establecieron no sólo los cánones, lo que sería recuperable y las esferas de actuación de lo patrimoniable, sino que además se configuró el espacio público urbano como sitio de información y formación política institucional, mediado por “la estatua conmemorativa, el culto de los grandes hombres y de los símbolos cívicos, esas inversiones típicas de la administración y de los elegidos” de distintos regímenes (Monnier, 1997, p. 433). También denominado neomonumento.

Ante esta forma impositiva, monumento y colección personal, surge una expresión que no se plantea universal y que da sentido a problemáticas y sentires locales: pinturas, carteles, graffitis, etcétera. Una especie de objetos, bellos, producidos en serie, pero que no llegan a constituirse como artefactos. En diversas denominaciones, expresiones de “las ‘artes industriales’ y de las ‘artes aplicadas a la industria,’ que buscan controlar el gusto en la industria de los

objetos manufacturados y relacionar el saber dibujar y los valores estéticos tradicionales con el maquinismo” no evitan “el escollo que representa la unión entre un eclecticismo en desuso con los criterios dominantes del pensamiento técnico” (Monnier, 1997, p. 437). En ello se presenta innovación técnica. Existe demanda social que atender, hay consumo de objetos, debe haber producción masiva para cubrir necesidades, objetos accesibles. De esta manera se integran las artes al mundo de la industria o más bien lo absorbe. La industria del consumo está por todos lados, por casi todos lados: “los nuevos objetivos de la historia de las artes apuntan, más allá de la comprensión del objeto, al estudio de las prácticas socializadas”, por lo demás “una de las dificultades que plantea la producción artística de masas es que es consumible, efímera; el problema es nuevo, puesto que falta construir una memoria, basados en objetos, la mayoría de las veces desaparecidos” (Monnier, 1997, pp. 440-441). De lo cual ya ha hablado Baudrillard (1968) y antes Simmel (1957).

El viejo y el cuerpo

No obstante, habrá que reconocer que al lado de estos objetos fútiles, de estas artes fugaces, de los objetos patrimoniales, aún permanecen, se mantienen y se muestran artefactos, muchos de ellos que vienen de lejos y que no dejan de tener vigencia en el presente. Ciertamente, y de regreso al monumento, puede hablarse de uno más antiguo entre los antiguos, un artefacto originario: la propia persona. Quienes deben aprender de las vivencias de la colectividad son las personas, unas más que otras por la función que cumplen, como el transmitir los conocimientos de una comunidad para que ésta no quede en el intento. Las culturas primigenias, y de las que aún algunos grupos conservan rasgos, proponen a algunos de sus integrantes como vehículos que hacen circular las experiencias pasadas con la intención de la continuidad y la identidad, y lo hacen mediante el emblema del tiempo: el viejo. Ciertamente, el

ser humano en determinadas culturas deviene artefacto, monumento de la memoria. Eso se sabía perfectamente en las sociedades mesoamericanas (Florescano, 1987, 1999), y algunos de esos rasgos memorialistas aún permanecen en comunidades indígenas de varias partes de México. En tales cosmovisiones son los ancianos los depositarios del conocimiento de una comunidad y de una cultura, y por tanto tienen estatus y autoridad para conducir los destinos, el futuro, de esa colectividad.

Esas formas de la memoria permanecen, asimismo, en distintas latitudes, y sus reverses son mortales, de ahí que no resulte gratuito que en diferentes lugares de África cada viejo que muere “es una biblioteca que se quema” (Auge, 1992, pp. 16-17), y esa es también la razón de por qué los antropólogos, para reconstruir el pasado de una comunidad, dirigen sus miradas y metodologías hacia los más viejos de un grupo, que también denominan “informantes”, porque saben que ahí encontrarán la “enciclopedia” de ese grupo, y sabiéndolo explorar darán con la clave de las experiencias significativas pasadas de esa colectividad. Es por ello que la antropología tiene razón al esgrimir que “la palabra del informante vale tanto para el presente como para el pasado”. También por eso puede entenderse que a nivel personal los viejos le brinden mucho tiempo y espacio a su pasado, pues tienen la impresión de haber vivido ya una gran parte de eventos significativos, y como en diversas sociedades al ser ya longevos se les relega, ellos se anclan, se aferran, a esas experiencias pretéritas (Radley, 1990). Esto último no hace sino mostrar cómo las denominadas memorias individuales se delinearán, incluso en términos funcionales, con la estructura de la memoria de las sociedades, las memorias colectivas.

Indudablemente, si se quisiera rastrear uno de los primeros artefactos, posiblemente se llegue a uno mismo, es decir al cuerpo, que alude a incorporar, a agregar (Gómez de Silva, 1985), porque, ciertamente, eso ocurre: los cuerpos están llenos de memoria. Quizá por ello se momifican, o la propia edificación de una tumba, permiten, después de algún tiempo, “la transformación del cuerpo

en monumento” (Auge, 1992, p. 67), cuestión de preguntar sobre la momia de Lenin en la Plaza Roja en la antigua Moscú. Y ello porque sobre él caen creencias e ideas que en diferentes culturas así lo permiten. Por ejemplo, en África occidental ciertas partes del cuerpo, como el dedo gordo del pie, los riñones o la cabeza, son concebidos con una “presencia ancestral”, por eso son objeto de culto, en consecuencia se convierte en “un conjunto de lugares de culto”. En otras latitudes, si no por partes, sí de forma completa, el cuerpo es lugar del recuerdo, por eso se le cuida tanto aún después de que ha concluido su vida, como puede verse en el caso de las culturas egipcia o prehispánica.

Otros

Puede encontrarse una diversidad de artefactos para fines de reconstrucción de la memoria colectiva, aquí se han argumentado algunos. No obstante, puede hablarse de los *libros*, esos que almacenan el conocimiento de una sociedad, de una cultura: objeto material y vehículo de transmisión en el tiempo y el espacio; conocimiento antiguo, memoria para sobrevivir, para forjar identidad y para comunicar eventos pasados: “sobre un período de más de cinco mil años se extiende la historia del libro. Pero de los dos primeros tercios de ese periodo restan sólo escasos y dispersos” trozos; se han destruido o quemado (Dahl, 1970, p. 11). Se encuentran, asimismo, los *museos*: los objetos reunidos facultan “evocar un cierto sentido del tiempo y el lugar” al que pertenecen o han pertenecido (Bolaños, 2002). 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, p. 64). Por otro lado, no deja de sorprender que un sitio de tragedia sea concebido como museo: sobre el campo de exterminio de Auschwitz donde Primo Levi estuvo recluido, éste reflexiona: “el campo entero me pareció un museo” (1958, p. 195), por todo lo que ahí permanecía de los compañeros que iban abandonando dicho lugar, sea por muerte o por traslados. Y es que visitar un museo y sentirlo, no sólo implica un viaje por el tiempo sino una forma de guardar la memoria en objetos, la mayor parte de las veces organizados.

Se encuentran otros, como el calendario, las lápidas, las estatuas, las medallas, los objetos domésticos y las cosas personales, la cartita en el cofre, el cassette o disco regalado, entre otros objetos cotidianos. Material, todo ello, para posterior desarrollo, el cual se vería imposibilitado si estos materiales no están presentes.

OLVIDO SOCIAL: MANIPULACIÓN O DESTRUCCIÓN DE ARTEFACTOS

La memoria colectiva se posibilita, como se ha argumentado en este capítulo, sobre la base de los artefactos. Desde la escritura hasta los monumentos, pasando por las imágenes, fotografías, pinturas, cine, literatura, arte y cuerpos, entre otros. Pues bien, el manejo deliberado e impositivo, la manipulación o destrucción de estos artefactos crea, genera o posibilita otro tipo de proceso: el olvido social. Olvido que puede encumbrarse omitiendo, relegando o destruyendo memorias. Memorias que pueden desdibujarse demoliendo los materiales con que se crean. Veamos.

Así como el relato histórico cumple la función de sustituir el pasado histórico, los retratos y las fotografías no son copias de la realidad, sino una interpretación de ésta: “el retrato y la fotografía, cuando alcanzan su mayor perfección, dependen de la fase de elaboración imaginativa del recuerdo y, mediante este proceso, remiten al problema de la fidelidad” (Ricoeur, 1999a, p. 82). Fidelidad

que no siempre puede estar en una imagen. En tanto que en una fotografía puede haber manipulación, montaje, borraduras: Lewis Hine decía: “aunque las fotos no mienten, los mentirosos pueden hacer fotos” (en Burke, 2001a, p. 25). Ciertamente, la fotografía permite la reconstrucción de ciertos pasajes del pasado, con todo y las fotografías alteradas como, por ejemplo, aquellas que circularon sobre la Guerra Civil de Estados Unidos, donde soldados vivos posaron como cadáveres ante una cámara; ellas mismas son testimonios de ciertos objetivos, lo que se pretende en determinados momentos con ciertos fines de legitimación a la que contribuye el uso manipulador de, en este caso, las imágenes.

De igual forma, pueden dar cuenta de las distorsiones, asunto que llegó a entender muy bien en la entonces Unión Soviética José Stalin, pues mandó borrar a sus adversarios: la muerte fotográfica con el aerógrafo y el escalpelo (King, 1998). Difuminaciones y reencuadres que desaparecieron del lado de Lenin al creador del Ejército Rojo, León Trotsky, en la celebración del segundo aniversario de la Revolución de Octubre, en la Plaza Roja. La soberbia del poder fue tal que las fotos de muchos dirigentes del momento desaparecieron. Eso sucedió con Isaac Zelensky, secretario de Organización del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS), que en 1924 se hizo cargo del entierro de Lenin. Ese mismo año Stalin lo atacó por “hostilidad insuficiente hacia Kamenev y Zinoviev” (quienes también serían desvanecidos de las imágenes oficiales, por oponérsele), fue arrestado en 1937, juzgado un año después y finalmente fusilado. La imagen de Zelensky fue tachoneada de los retratos en todo impreso: libros de educación, anuarios, recuentos... Al igual que con Zelensky en los libros, los retratos de funcionarios del partido fueron destruidos y los nombres de quienes habían sido acusados, arrestados o ejecutados se prohibieron, y sus fotos no podían conservarse, pues se corría el riesgo de ser detenido: las paredes tenían oídos y ojos, por eso es que George Orwell escribió su *1984* y el Gran Hermano, aludiendo al régimen de la Unión Soviética y su entonces dirigente. Las fotos de muchos líderes soviéticos fueron

arrancadas de los manuales, otras salpicadas de tinta, esa era la orden de los maestros a los infantes para que no se tuviera constancia de los indeseados: “a muchos volúmenes –políticos, culturales o científicos– publicados en las dos primeras décadas del régimen soviético les habían sido arrancados por los censores capítulos enteros” (King, 1998, p. 57). Esas fueron las constantes, y se presentan como marcas, como cicatrices, de las desapariciones: el recorte de las tijeras, el uso de la tinta india o el borrón de la fotografía. Como lo muestra un retrato (anónimo) en el Leningrado de 1926: aparecen, de izquierda a derecha, Nikolai Antipov, Stalin, Serguei Kirov y Nikolai Shevernik. Años más tarde Antipov ya no está en la imagen, después desaparece Shvernik, y para 1949 queda sólo Stalin. En esas imágenes éste es glorificado y se le muestra como “el gran líder y maestro del pueblo soviético”, mediante pinturas del realismo socialista, esculturas monumentales y fotografías alteradas o falsificadas “representándolo como el único y verdadero amigo, como el camarada y sucesor [natural] de Lenin” (King, 1998, p. 53, corchete agregado).

Estas mismas prácticas de la fenecidad fotográfica se extendieron por la Europa del Este, como Checoslovaquia. Así lo narra Milan Kundera: en febrero de 1948 el líder comunista Klement Gottwald salió al balcón de un palacio barroco de Praga a dirigir un mensaje a miles de personas, “y justo a su lado se encontraba Clementis. La nieve revoloteaba, hacía frío y Gottwald tenía la cabeza descubierta. Clementis, siempre tan atento, se quitó su gorro de pieles y se lo colocó en la cabeza a Gottwald”. Luego, la imagen fue difundida: el líder comunista con una gorra en la cabeza transmitiendo un mensaje a la nación. Ahí iniciaba la historia de la Bohemia comunista. “Hasta el último niño conocía aquella fotografía que aparecía en los carteles de propaganda, en los manuales escolares y en los museos”; pero las purgas extendieron sus tentáculos: “cuatro años más tarde a Clementis lo acusaron de traición y lo colgaron. El departamento de propaganda lo borró inmediatamente de la historia y, por supuesto, de todas las fotografías. Desde entonces Gottwald está solo

en el balcón”, y “en el sitio en el que estaba Clementis aparece sólo la pared vacía del palacio. Lo único que quedó de Clementis fue el gorro en la cabeza de Gottwald” (Kundera, 1978, p. 9).

La fotografía, en tal caso, con sus cicatrices y sus borrones, permite entrever los excesos del poder, y las maneras como se han ido produciendo los desplazamientos de las personas o grupos, diseñando formas explicativas que justifiquen un presente y lo relaten a modo. No obstante, este artefacto también contribuye a dar cuenta de las distintas versiones que sobre el pasado existen, y cuestiona la que el poder trata de imponer.

Por otro lado, aunque en la misma tesitura, sabedores del cuerpo como recinto de lo acontecido, a los pensamientos y gobiernos totalitarios les da por desaparecer los cuerpos de sus víctimas, porque mantener los cadáveres indica los excesos que se han cometido. A los militares salvadoreños, guatemaltecos, argentinos, mexicanos, en las pasadas décadas les dio por desaparecer los cuerpos de sus víctimas. Los militares chilenos, para ejemplificar, desplegaban todo un operativo: primero los ejecutaban, después los arrojaban en fosas clandestinas, más tarde éstas eran ubicadas, se exhumaban los cuerpos y posteriormente se arrojaban al mar: “no sé la cantidad exacta... Lo único que sé es que después que los sacaban ponían los restos en sacos –de cordel o de cáñamo, uno a uno para que no se desarmaran– los llevaban a un camión para trasladarlos” en un helicóptero. Ese es el relato de un cabo retirado del Ejército chileno durante la dictadura de Augusto Pinochet (1973-1990). De esta manera se intentaba “borrar” todo “rastros” de los detenidos-desaparecidos de los que se tienen noticia en el país sudamericano. Así como existía una *Caravana de la muerte* (encargada de ejecutar indeseados), hubo también una *Caravana del desentierro* (AFP y DPA, 2003, *La Jornada*, 30/06/03).

Al respecto, México tiene también sus desaparecidos (de lo que se hablará más adelante). Eduardo López Betancourt, quien fuera procurador de Justicia y secretario general de Gobierno durante la administración de Rubén Figueroa Figueroa, en el sureño

estado de Guerrero, dio a conocer que en los años setenta, de la Base Aérea Militar de Pie de la Cuesta, salían aviones con cadáveres y personas vivas para ser arrojadas al mar (Habana, 2003; *La Jornada* 30/11/03). Así de crudo lo manifiesta: “le puedo asegurar que los aviones salían de la zona militar de Acapulco con cadáveres y personas vivas para ser precisamente aventadas al mar abierto” (*La Jornada*, 30/11/03, p. 12), intentando no dejar testimonios y signos de las atrocidades que se cometieron con los desaparecidos que en nuestro país, a decir de sus familiares, suman más de mil personas.

Como sea, ese fue el mismo razonamiento de la anti-memoria que llevó a los asesinos del *Che* Guevara a cortarle las manos y callar sobre el paradero de su cadáver, impidiendo su traslado a algún sitio reconocido: “por ningún motivo debe quedar una tumba localizable del *Che*, no debe de haber en Bolivia un lugar donde pueda rendirse culto al muerto y sus compañeros”, es la orden a los militares bolivianos, pues resultaba peligroso que fuera ubicable el sitio donde se enterraría al *Che* Guevara, porque ahí llegarían ríos de gente. Por eso en un telegrama el jefe del Estado Mayor, general Juan José Torres, dirá: “restos de Guevara deben ser incinerados y cenizas guardadas aparte”. Al respecto un biógrafo de Ernesto Guevara, Paco Ignacio Taiblo II, reflexionará: “más peligroso aún que la tumba del *Che*, es el fantasma del *Che*” (Taibo II, 1997, pp. 824-825).

De igual forma, en este razonamiento anti-conmemorador, también se impidió el traslado de los cuerpos de guerrilleros muertos en el intento de asalto al Cuartel Madera de la sierra de Chihuahua en 1965 en México (Montemayor, 2003) y posteriormente de otros guerrilleros asesinados, para evitar reivindicaciones y prácticas conmemorativas en esos sitios, como anticipando que al paso del tiempo las tumbas localizadas convocarían a aquellos que reclamarían por esas vidas cegadas. Efectivamente, previendo que los cadáveres y los cementerios improvisados serían artefactos y lugares de la memoria, los olvidadores organizados se han anticipado y por ello han pretendido no dejar rastro de esos sitios. Los nazis, a poco de

caer los territorios que tenían bajo su control, se dieron a la tarea de excavar y sacar los restos de sus víctimas, intentando con ello no dejar rastro de sus atrocidades.

Pero, como en otras prácticas, esto viene de lejos. Por caso: hubo un Index que prohibió la entrada de títulos que la Iglesia consideraba contrarios a su pensar y proceder, a lo que después se conocería como México. La Inquisición española se establece en 1478 y dependía de la Corona en todos los sitios o territorios que gobernaba. Ese Santo Oficio operaba como organismo policiaco, de persecución, aquí y en muchos otros lados, y practicó terror en los territorios del continente: quemando gente que era acusada de idolatría y de realizar sacrificios humanos. El Santo Oficio en 1595 juzgó al poeta Luis de Carvajal y fue condenado por ser judío. Terrateniente él, con propiedades que, a su muerte por el Santo Oficio, podían ser reclamadas por la Iglesia. El corregidor sentenció: “que sea quemado vivo y en vivas llamas de fuego hasta que se convierta en cenizas, y de él no haya ni quede memoria” (en Moreno, 2010, t. X, p. 20).

Es este pensamiento olvidador (Benedetti, 1995) el que lleva desde siglos atrás a quemar y destruir artefactos depositarios de memoria. Las colonizaciones y los mecanismos de conquista dan cuenta de ello. Uno de los primeros frailes franciscanos que llegó a Yucatán (en lo que ahora es el sur de México) con intenciones de conversión, fue Fray Diego de Landa. Especialmente feroz, llamó a los nativos “perros herejes idólatras”. Muchas obras fueron destruidas, pero otras, como sus imágenes, fueron escondidas y así los indígenas continuaban practicando sus ritos religiosos en la clandestinidad. Fray Diego, cruel con la cosmovisión maya, en 1562 en Yucatán erigió un tribunal religioso que no fue sino una inquisición: piedras sagradas e imágenes fueron decomisadas en los juicios. Muchos indígenas huyeron a la selva a suicidarse o a esconder sus imágenes, artefactos guardados. La labor cruenta y olvidadora de Fray Diego continuó y así, con auto de fe, hizo quemar alrededor de cinco mil “ídolos” y objetos sagrados, entre los cuales se encon-

traban códices que narraban el devenir de ese pueblo, su memoria. Después, arrepentimiento de por medio, se dedicaría a “salvar” la visión maya en un texto que lleva por nombre *Relación de las cosas de Yucatán* (Molina, 2008, pp. 55-56).

Indudablemente, el denominado “nuevo continente” fue especialmente laboratorio de la labor destructora edificadora de olvido. Juan de Palafox y Mendoza, a quien se le confió el virreinato interino de Nueva España en 1642, obispo de Puebla él, repudiaba el pasado prehispánico, razón por la cual ordenó que se destruyeran fachadas de casas que se habían levantado haciendo uso de piedras de los antiguos templos aztecas. Derruir todo resto de la cultura mesoamericana, ese era el caso. Más aún, quería reemplazar el símbolo del águila devorando una serpiente, por un Pegaso (Molina, 2008, p. 67). Ciertamente: “el olvido es el hecho de que no quede piedra sobre piedra” (Fernández Christlieb, 1994, p. 108), práctica destructora, proceso olvidador, que se ha levantado al lado de la memoria en el discurrir del tiempo. O a la inversa: al lado de la industria demoledora ha estado presente la destreza del mantenimiento de la memoria mediante los objetos significativos, rudimentarios muchos de ellos. Pero lo que importa es lo que significan o el material con que están hechos. Lo saben los exiliados, los desterrados, los despojados de su suelo. Un palestino, refugiado en Líbano, narra cómo después de años de exilio, los palestinos no olvidan su tierra:

[...] cuando éramos combatientes, a veces entrábamos en Israel desde el sur del Líbano para llevar a cabo algún operativo. Allí siempre recogíamos piedras de Palestina que regalábamos después a nuestros amigos de los campos de refugiados. Las exponían en sus casas como tesoros (en Mergier, 2000, p. 58).

Memoria versus olvido. La constante disputa en el recorrido de las sociedades.

CIERRE DE ARTEFACTOS

El mundo material perdura y puede sobrevivir a sus creadores, y esas creaciones sirven de monumento “a sus esfuerzos e ideales”; asimismo, en ocasiones ocurre que el sentido que adquieren tales materiales se expresa de manera independiente del que sus autores originalmente le asignaron; también devienen argumentos, elementos ellos a partir de los cuales pueden construirse interpretaciones diversas y un sentido del pasado de una colectividad. El recuerdo se da en un mundo de objetos, como también de palabras, y los recipientes-artefactos son esenciales en la memoria de una sociedad. En sentido estricto, “la gente crea objetos o instala artefactos para que algo sea recordado o conmemorado en el futuro. El mundo de los objetos como cultura material representa, por lo tanto, el registro tangible de los logros humanos” (Radley, 1990, p. 65), y en ellos se inscriben las experiencias significativas que se traducen en recuerdos, lo cual a su manera cotidiana lo expresa el cantante cubano Compay Segundo: “yo nunca usé la corbata, ni tampoco usé el pañuelo, creyendo que así guardado, conservaría el recuerdo”.

Como sea, el recuento de acontecimientos y episodios la memoria colectiva lo hace a través de diferentes artefactos, y no de uno sólo, porque la reconstrucción de las experiencias solamente es factible sobre la base de la exploración de múltiples materiales, de distintos artefactos de disímiles objetos: ora las imágenes, pero al lado de los cuerpos y los cementerios: la memoria de las muertas de Juárez en México lo sabe bien; y si de brindar versiones alternativas a las que el poder intenta imponer sobre los tiempos anteriores, las fotografías pueden ayudar: México, Latinoamérica y los países del Este de Europa del pasado siglo son muestra de ello; si de la continuidad se trata, los monumentos ayudan a esa labor. Es cuestión de ubicar la intencionalidad.

En conjunto, los artefactos permiten *a)* la inscripción de ciertas experiencias que de otra forma se perderían o diluirían en el transcurrir del tiempo –como acontece con los vestigios de antiguas

culturas—; *b*) facultan la comunicación de esos conocimientos a grupos que aún no se encuentran pero en los cuales se está pensando —por caso, la cosmovisión del mundo mesoamericano heredada y ahora ritualizada—; *c*) ese mismo conocimiento permite la sobrevivencia y mantenimiento del grupo, pues las experiencias que sobre el pasado se tiene facultan desplegar cierto tipo de actuación y no otra en determinadas condiciones —como las predicaciones de los cristianos primeros en las cuevas: se sabía en qué momento replegarse—; *d*) asimismo, otorga sentido a ciertos acontecimientos del pasado, sin el cual se caería en el desuso y la desmemoria —por ilustrar, las tragedias, como las matanzas estudiantiles del 2 de octubre de 1968 y el 10 de junio de 1971 en México: muchos de quienes marchan año con año en esas fechas aún no nacían, pero les genera sentido el recuerdo y reivindicación de los caídos—; *e*) ese mismo sentido consiente, a su vez, el hilo de continuidad entre el pasado y el presente, sin el cual la ruptura, discontinuidad y novedad, estarían como fórmula de la sociedad —los objetos en los museos son muestra de ello—, también permite que se conciba la identidad, sin la cual tanto personas como sociedades perderían el sentido de la existencia, porque cuando no se sabe de dónde se viene se olvidan los principios, y cuando se olvidan los principios no se sabe a dónde se va; y *f*) por último, permite que no se caiga en el olvido, porque caer en la desmemoria implica la desaparición de la esperanza. Y sin esperanza no hay futuro, ni sociedad.

Para que los objetos permitan el recuerdo se requiere, también, que existan ideas, mitos, leyendas, narraciones, cuentos, anhelos, etcétera, que los sostengan y comuniquen, toda vez que pertenecen a un cierto orden, tiempo y situación, como ocurre con el rifle de un ex presidente en Chile, el diario de algún combatiente en Cuba, el pantalón agujereado de Emiliano Zapata en México: alrededor de ellos se tejen narrativas e ideas sobre lo que permiten evocar. Lo mismo pasa con las máscaras de gas de algún campo de exterminio judío; el cabello de los desaparecidos, los huesos en los panteones clandestinos. De esa forma, un objeto que hoy día es funcional pue-

de traducirse mañana en uno de recuerdo, en un artefacto, así lo muestran, en el Museo de la Revolución del Sur, en Tlaltizapán, Morelos, México, las prendas que Zapata traía puestas cuando fue asesinado. Venustiano Carranza y Jesús María Guajardo no lo crearían: casi un siglo después de ser traicionado y asesinado, la ropa de un campesino se vuelve objeto de culto y artefacto de la reconstrucción de un episodio importante del pretérito de la sociedad mexicana. En artefacto, en recipiente de la memoria.

IV. LA RELACIÓN MEMORIA E HISTORIA

Como se ha visto, la memoria colectiva se va dibujando a través de los marcos sociales, y se va erigiendo con materiales como los artefactos, y si faltan unos u otros el olvido se perfila como la ruta de la sociedad. Con estos elementos se edifica la memoria, no obstante, otros materiales posibilitan otras construcciones, otros relatos sobre el pasado. La memoria colectiva colinda con otras visiones que tematizan el pasado, por ejemplo, con la historia como devenir y como disciplina. Mantiene cercanías y distancias; aquí se dará cuenta de las colindancias y apartamientos que con ella mantiene.

IDEA DE HISTORIA DOMINANTE

La historia siempre ha querido ser una ciencia, esas son las palabras con las que la historiadora Sonia Corcuera (1997, p. 7) concibe a su disciplina. El precio ha sido alto, visto desde el ángulo crítico y humanístico, en tanto que fue más allá del simple coqueteo con las posturas positivistas dominantes a fines del siglo XIX, pues dejó atrás el trabajo de “artista-historiador” con el que venía trabajando, siendo las narraciones tradicionales en el relato histórico al mismo tiempo olvidadas, así como los relatos que le daban forma

(White, 1987); la “ambición científica” la alejó de la narrativa que le caracterizaba (Ricoeur, 1985, p. 165). Entre otras, una de las consecuencias fue esperar que la disciplina contribuyera al nuevo orden: así, por ejemplo, hacia 1950 en algunas universidades francesas se suspendió la libertad de enseñanza con la intención de “proteger” a la sociedad de los pensamientos que se divulgaban: ateísmo y socialismo; de igual manera, se prohibieron libros “peligrosos” y “se impidió a los historiadores apartarse del orden cronológico en la presentación de sus materiales” (Corcuera, 1997, p. 144). En todo caso, Hayden White (1973, p. 23), al analizar los esfuerzos de la historia para seguir la ruta de la ciencia, habla de una “naturaleza protocientífica de la empresa historiográfica”, señalando que no puede llegar a transitar los caminos que las ciencias naturales han trazado como cánones para tal empresa.

Es muy sabido que en ciencias sociales, lo cual también aplica a la historia, no hay una “manera inocente de trabajar el pasado”. En ese sentido, puede aseverarse que durante buena parte del siglo XIX e inicios del XX dominó esa perspectiva que “se distinguió por considerar factible alcanzar la objetividad del conocimiento histórico y por su confianza en la continuidad del desarrollo histórico” (Corcuera, 1997, p. 10). Es esto a lo que se le llama positivismo en el campo de la historia. Someramente, el positivismo se endosa una idea de progreso, en el sentido de que la humanidad avanza, y se cree que las últimas fases del desarrollo son superiores que las anteriores, al igual que el conocimiento al que se accede. Avanzar implica mejorar y perfeccionarse y, en cierta medida, alejarse del pasado.

La “edad de oro” del positivismo en la historia se tuvo en la segunda mitad del siglo XIX, aunque algo más que sus huellas aún permanecen: la manera de trabajar es una deuda con ese espíritu, ya que el método positivista en historia le debe mucho a Leopoldo von Ranke, pues fue él quien pregonó que los historiadores se limitaran a descubrir y exponer los hechos, esto es, dar cuenta de “lo que verdaderamente ocurrió”; en consecuencia, los “hechos”

serán la columna del trabajo del historiador. Sus continuadores, Charles-Victor Langlois y Charles Seignobos, autores del famoso tratado *Introducción a los estudios históricos*, fueron claros al respecto: la historia se hace con documentos, y como estos no pueden sustituirse, ahí donde no hay documentos, no hay historia, esta historia propone que el material se organiza en una secuencia cronológica, la sucesión de eventos en el tiempo: el historiador busca hechos de un tiempo y los enlaza con el siguiente, asumiendo que ese es el orden de la realidad, el más natural y lógico. Además, “nadie quiere confesar su parentesco con Langlois y Seignobos, pero muchos historiadores continúan escribiendo de la manera que ellos recomiendan” (Corcuera, 1997, p. 11). Herencias varias que no se quieren reconocer de manera explícita, pero que aún permanecen en muchos de los trabajos históricos. En efecto, aunque se señala que el positivismo ha quedado rebasado, para algunos autores

[...] ni los *Annales* de Marc Bloch y Lucien Febvre, ni las generaciones posteriores, han logrado producir un manual que logre hacer por la escuela francesa el equivalente de lo que la *Introducción...* hizo en su momento por los historiadores positivistas: dar normas firmes y claras acerca de la manera de organizar el material para escribir la historia (Carrad, en Corcuera, 1997, p. 154).

Como puede observarse, aún está presente la huella, los indicios del positivismo del que se desean muchos desmarcar. La herencia es muy fuerte, domina en muchos planos aún. Esa manera de dar cuenta del pasado, esa forma de concebir la historia, que cuestionaba la manera de trabajarla por sus predecesores e indicaban que estos eran más literarios que científicos sigue sojuzgando en el ámbito de la ciencia. Esta forma no pretende dar preceptos para la vida ni conmovir, busca simplemente saber, de ahí que se plantee la objetividad en su qué hacer (White, 1987). Un vistazo rápido a esta mirada: “La historia es la primera de las disciplinas que viene a la mente si pensamos en las que pretenden ofrecer una representación

verídica de una realidad compleja por medio de un texto complejo” (Ankersmit, 1994, p. 15). “La historia es homogénea en los documentos de la actividad occidental, los acredita con una ‘conciencia’ que ella puede reconocer, se desarrolla en la continuidad de las marcas dejadas por los procesos escriturísticos”, tan así que “se contenta con ordenarlos cuando compone un solo texto con millones de fragmentos escritos donde ya se expresa el trabajo que construye (hace) al tiempo y se da conciencia a sí mismo por un entorno a su propio ser” (Certeau, en Pérez-Taylor, 1996, p. 226). Más aún, el propio Marc Bloch (1949, p. 56) habló de los “testimonios” como el único recurso para acceder al pasado. El testimonio que luego se vuelve documento, claro.

No obstante, el mismo Bloch siendo crítico de la posición positivista de la historia reconoce que “muchos teóricos” le otorgan “una extrema importancia al hecho de volver a registrar con exactitud los actos, las palabras o las actitudes de algunos personajes que se hallan agrupados en una escena de duración relativamente corta” (1949, p. 54). Por su parte, Peter Burke sostendrá que para los historiadores “la periodización es su preocupación profesional” (2001b, p. 25), crítica que comparte Hayden White (1987). En consecuencia, y siguiendo el trazo de esta visión, el propio Bloch (1949, p. 77) indica dos “responsables” sobre por qué se presenta el olvido según la visión de la historia: primero, por la negligencia en extrañar documentos y, segundo, el secreto que esconde o destruye tales documentos.

HISTORIA Y MEMORIA

El artífice de la noción de memoria colectiva, Maurice Halbwachs (1925) distinguía claramente a la historia académica dominante e historia oficial de la idea de memoria colectiva. De entrada, señaló que “la historia no es todo el pasado”, y tuvo razón. De esa frase partió para dar sus razones sobre la distinción entre historia y me-

moria colectiva. Habló de la historia escrita (positivista, dominante en el momento de escribir su texto) y de la historia *viva*, que no recoge la primera, pensamientos que en apariencia habían desaparecido, pero que terminan por expresarse, por manifestarse cuando hay oportunidad (Halbwachs, 1950b, p. 81). Como se ha señalado, la memoria colectiva se concibe como esos procesos sociales de reconstrucción de acontecimientos pasados y tal reconstrucción se realiza desde el presente, por la perspectiva que en el presente se tiene (Mendoza, 2004). En ese sentido es que la memoria colectiva puede distinguirse de la historia en tanto que “tiene todo lo necesario para constituir un marco vivo y natural en el que un pensamiento puede apoyarse para conservar y encontrar la imagen de su pasado” (Halbwachs, 1950b, p. 82).

De igual manera, refirió que lo que a los grupos les interesa o les genera sentido no muy pocas veces se encuentra alejado de lo que en la historia se encuentra registrado: existen pocos puntos de contacto entre el grupo y la nación. Ciertamente, “si por memoria histórica se entiende la lista de los acontecimientos cuyo recuerdo conserva la historia nacional, no es ella, no son sus marcos los que representan lo esencial de lo que llamamos memoria colectiva” (Halbwachs, 1950b, p. 86). En todo caso, más que la nación o la patria, hay otros grupos más pequeños que actúan sobre las personas para delinear el pensamiento y los recuerdos de estos, por eso puede afirmarse que se puede pensar y recordar en común.

Halbwachs agregó otros puntos clave de distinción entre memoria e historia. La memoria como “corriente de pensamiento continua” no tiene nada de artificial en tanto que “retiene del pasado sólo lo que aún está vivo o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene”, y la historia no retiene y mantiene vivo lo que a los grupos interesa, sino lo que a la nación conviene: “la historia, que se sitúa por fuera de los grupos y por encima de ellos, no vacila en introducir en la corriente de los hechos divisiones simples, cuyo lugar se fija de una vez por todas” (1950b, p. 91); en cambio, en la memoria no hay tal separación, discontinuidad, hay una es-

pecie de desarrollo continuo, o sólo límites irregulares e inciertos: el presente, como duración que interesa a la sociedad “no se opone al pasado del mismo modo que se distinguen dos periodos históricos vecinos”, lo cual sí estipula la historia (1950b, p. 93). Por otro lado, existen varias memorias colectivas y en la versión positivista la historia es una: sólo hay una historia. “La historia puede representarse como la memoria universal del género humano. Pero no hay memoria universal. Toda memoria colectiva tiene por soporte un grupo limitado en el espacio y en el tiempo” (1950b, p. 96).

Desde esta lógica y perspectiva, la memoria es una corriente de pensamiento colectivo, con límites irregulares e inciertos. La historia construye, mediante sus cronologías, duraciones artificiales, en que los acontecimientos de los que da cuenta intenta que se vuelvan actuales, a pesar de que los grupos a los que se les narra tales eventos los ignoran, ya sea porque no les interesa o porque se sienten ajenos a ellos.

A decir de Ramón Ramos la distinción entre memoria e historia no sólo remite a su contenido sino también a la forma como se hace su reconstrucción: *a)* el pasado de la historia es muerto, el de la memoria es vivo; el primero aduce grandes hombres, la segunda se edifica en la experiencia y sus significados; *b)* la historia aduce las diferencias entre pasado y presente, en tanto que la memoria reconstruye ese pasado para continuarlo con el presente; *c)* la primera es idealmente única y la segunda es plural; *d)* la historia ordena los hechos en un tiempo cronológico y la memoria lo hace sobre la experiencia y los significados: “la historia no es el equivalente moderno de la memoria colectiva, sino un discurso alternativo de reconstrucción del pasado, que lucha contra ella, la arrincona y pone en peligro de desaparición”. En efecto, “la memoria colectiva desaparece allí donde el pasado se historicifica” (Ramos, 1989, p. 79). Al respecto de lo señalado, Veyne dirá: “el historiador puede detenerse diez páginas sobre un día y despachar en dos líneas diez años: el lector le tendrá confianza, como a un buen novelista, y presumirá que esos diez años están vacíos de acontecimientos”

(en Candau, 1998, p. 134). Argumento similar esgrime White (1987, pp. 22-23). El propio Paul Connerton (1989) distingue entre memoria e historia, que denomina memoria social y reconstrucción histórica; la segunda la refiere como aquella que realizan los profesionales de la historia, los científicos autorizados, y que intentan identificar hechos del pasado. La primera es viva.

Siguiendo con esta línea distintiva, para Paul Ricoeur la “ruptura” entre historia y memoria se da en tres niveles: *a*) el documental: en tanto que la historia depende de fuentes, intentando lograr cierta “evidencia documental” y cierta fiabilidad; *b*) el explicativo: la pretensión explicativa “y, en función de esto, trata de determinar el tipo de científicidad propio de dicha disciplina; y *c*) el interpretativo: en la medida que se centra en la escritura la lleva a la línea de la historiografía. Ciertamente, los historiadores se interesan en los documentos (algo que va más allá de los testimonios), y estos han sido organizados, “reunidos intencionadamente en archivos a impulsos del poder político o de cualquier otra institución interesada en conservar la huella de su actividad anterior” (Ricoeur, 1999c, p. 43). Asimismo, se encuentra la noción de “hechos históricos”, pretendiendo que lo que se llama “hecho” coincide con lo que realmente pasó. Ricoeur cuestiona el hecho de que la historia quiera “explicar”, buscando “causas”, “motivos”, “razones” (“hay muchas maneras de encadenar los mismos hechos”, y oponer una explicación a otra, una más verosímil que otra, pero sobre la base de criterios como “peso”, “importancia”, “aceptación”, etcétera). Igualmente, se presenta la ruptura entre memoria e historia en la “composición de los grandes cuadros históricos”, en “grandes historias” que reúnen un gran número de eventos en grandes unidades: Renacimiento, Ilustración, Revolución de..., Guerra Fría. Asimismo, el testimonio está más cerca de la memoria y el documento lo está de la historia (Ricoeur, 1999a).

No obstante, Ricoeur (1999a, p. 28) establece una relación de la historia con la memoria, aduciendo que la primera amplía a la segunda, en el tiempo y en el espacio, y en cuanto a los temas, por

ello se encuentra una historia política, una social, económica, cultural, entre otras. El resultado es la memoria, pero de otro tinte, la denominada memoria histórica, donde se unen memoria e historia. Luego acentuará su propuesta: “la memoria enriquecida por el proyecto ofrece el modelo de este tipo de acción al conocimiento histórico”, y es que “el hecho de que la memoria enseñe a la historia va a contracorriente de la disposición espontánea del decurso histórico. Esta última es, por vocación, pura retrospección; se define como ciencia de los hombres en el pasado”, y, en cambio, la memoria lo hace vislumbrando también el futuro (1999c, p. 49).

Por su parte, Joel Candau es partidario de la separación entre historia y memoria, en tanto que la primera interviene poco en el campo de lo recordable y en la transmisión de la segunda. Aunque tanto historia como memoria son representaciones del pasado, la primera se “propone como objetivo la exactitud de la representación, mientras que la segunda no aspira sino a la verosimilitud... la historia tiende a aclarar lo mejor posible el pasado, la memoria busca más bien instaurarlo”; asimismo, “la historia busca revelar las formas del pasado, la memoria las modela, un poco como lo hace la tradición. La primera se preocupa por poner en orden; la segunda está atravesada por el desorden de la pasión, de las emociones y de los afectos”; de igual forma, “la historia puede venir a legitimar, pero la memoria es fundadora. La historia se esfuerza por poner el pasado a distancia; la memoria busca fusionarse con él” (Candau, 1998, p. 127).

La historia es también simplificadora, selectiva, olvidadiza de los hechos, parcial, y “en la práctica, en sus motivaciones, sus objetivos y a veces sus métodos, ella toma siempre algunos rasgos de la memoria, aun si trabaja constantemente para protegerse de ella. Es, por esta razón, ‘hija de la memoria’” (Candau, 1998, pp. 128-129). No obstante, la separación conceptual continúa: “una historia sin memoria sería también científicamente satisfactoria”, y en última instancia “el estudio de la memoria obliga al historiador a aceptar que estudia el tiempo más que el pasado” (Rioux, 1997, p. 352), por

aquello de la continuidad de la memoria. Y es que, por ejemplo, entre los pitagóricos la memoria puede conducir a la historia o bien alejarse de ella y, en consecuencia, entrar en confrontación con ella (Le Goff, 1977, p. 148).

Pierre Nora (2008) hace algo similar. Pone a la memoria como la vida, lo vivido por grupos humanos, múltiple, abierta al recuerdo y el olvido desde el propio grupo, de revitalizaciones y de deformaciones sucesivas, es afectiva y mágica, articula detalles que la confortan, que la hacen bella, se nutre de recuerdos vagos pero con sentido, que pueden hasta ser enfrentados, pero lógicos; es simbólica y sensible, y forma la identidad. En cambio, la historia está más vinculada a las continuidades de las cosas, de las evoluciones, del denominado progreso, pertenece a todos y a nadie, y tiene una vocación por lo total, por eso se habla de una “historia universal”, pero no de una memoria universal. La primera invita al análisis, pero no a la vida de las pasiones. La historia es siempre precisa, o se pretende, no obstante termine por arrancar algunos elementos de la memoria, y quizá por ello se les confunda y, en algunos excesos, se les equipare (Hutton, 1993).

Como bien podría hacerlo Tzvetan Todorov (2000, p. 161) quien entiende a la historia “como encadenamiento de acontecimientos”, y como historiador aduce que si se parte de la visión de que no hay hechos sino “discursos sobre los hechos. El historiador, entonces, en nada se diferencia del conmemorador” (2000, p. 240). Pero no todos comparten este punto de vista equiparador, pues hay quienes contraen la argumentación de la memoria colectiva. Así, para Peter Burke (1997a, p. 65), la historia y los historiadores tienen como función “custodiar el recuerdo de los acontecimientos públicos documentados, en beneficio de los actores... y en beneficio de la posteridad” y, retomando a Cicerón, apunta que la historia es “la vida de la memoria”, señala que distintos historiadores “escribían para mantener vivo el recuerdo de los grandes acontecimientos y hazañas”. Luego agrega que la memoria “refleja lo que ocurrió realmente” y la historia “refleja la memoria”. Es un razonamiento similar al

que esgrime Jacques Le Goff (en Rioux, 1997, p. 344), quien alega que “la memoria es la materia prima de la historia”. En ese sentido, a los historiadores les interesa la memoria por dos razones: *a*) estudiarla como “fuente histórica” para saber de la “fiabilidad” de los recuerdos, y sobre todo se puede hacer a través de la historia oral; *b*) como “fenómeno histórico”, como la “historia social del recuerdo”, y trabajar cómo es que se seleccionan ciertos eventos, cómo se modifican en cada grupo y tiempo (Burke, 1997a).

La memoria que los historiadores dicen es propia del trabajo de la historia la denominan “memoria histórica”; es la “memoria propia de los historiadores”. Y en ésta “todo hecho pasado, todo lo que ocurre en el tiempo debe ser objeto de un enfoque científico, de una reconstrucción crítica”, más aún “todo el pasado humano, histórico y prehistórico, e incluso el de la tierra en su conjunto, es objeto de conocimiento desinteresado, de saber puro, pues la meta del trabajo de la memoria no es otra que la verdad” (Vernant, 1999, p. 24). Aunque también se ha esgrimido que “el estudio de la memoria ayudó a la disciplina histórica a volverse hacia sí misma” (Rioux, 1997, p. 351).

Hay, asimismo, posturas críticas hacia la memoria. Burke (1997a) argumenta que la transmisión de la memoria se ve afectada por la organización social y los medios para comunicarla, por ejemplo *a*) la historia oral; *b*) con lo que trabaja el historiador, los registros escritos, donde se encuentran intentos de “moldear la memoria de los demás”; *c*) las imágenes: pinturas, fotografías, y ahora los monumentos conmemorativos: lápidas, estatuas, medallas; *d*) acciones, prácticas, como rituales; *e*) el espacio donde depositar los recuerdos, como con los griegos. El encogimiento de la importancia de la memoria se mira cuando se esgrimen argumentos como el siguiente: “es preciso controlar la memoria espontánea, apasionada y emocionalmente selectiva, mediante la historia, la cual, ejercida según las reglas del oficio y de la honestidad, rectifica la memoria, al tiempo que se enriquece con su impulso” (Le Goff, 1999, p. 194). A lo que otro autor, contestará: “hasta hace bien poco,

la crítica o corrección de algunos excesos o carencias de la memoria quedaba confiada a la historia, con su voluntad de fidelidad y de verdad, frente a la siempre poco fiable –si bien a menudo veraz– memoria colectiva”; actualmente, en cambio, “encontramos también apuestas que sitúan en el lugar de la crítica una *política de la memoria*, que podemos entender vinculadas a la tentativa de contar de otra manera (justa) los acontecimientos fundadores de nuestra identidad colectiva”; cierto, “si partimos del hecho de que somos aquello que somos capaces de hacer con nuestro pasado, una posible vía crítica... supone no sólo aprender a contar de otra manera sino también aprender a dejarse contar por otros” (Birulés, 2002, p. 147).

Efectivamente, la memoria bien puede ser otro relato, otra manera de mirar los acontecimientos del pasado. Así lo manifestó desde sus inicios Halbwachs, al desmarcar a la memoria colectiva de la historia. Y así ha continuado su propia traza. Sus afectividades con las que trabaja y sus ambigüedades, propias de las reconstrucciones y no de las veracidades. Para la historia la memoria resulta “un tiempo sospechoso” (Rioux, 1997, p. 352). Y es que, certeramente, la memoria no lleva a la fidelidad, no es el reflejo de lo que pasó, no es un espejo, el historiador debe entender que la memoria no reproduce o deforma una realidad social determinada, sólo la reinventa, en la mejor acepción del término. En ese sentido, memoria e historia pueden ser trazos separados, a veces viajando en sentidos distintos e incluso opuestos.

Rioux (1997, p. 342) advierte: “historia y memoria se oponen. La historia es un pensamiento del pasado y no una rememoración. Forjó sus propias armas y codificó sus leyes”; en ese sentido “el historiador no es, pues, un memorialista, ya que construye y da a leer el relato –sí, el relato: redescubrimiento reciente, capital y duradero– de una representación del pasado”. Después agregará que la memoria y la historia “forman un ángulo recto”, donde a la memoria le corresponde regresar en el tiempo “hacia adentro”, y recuperar lo que “ha quedado atrás”, y a la historia “la perpendicular”, tiene

como tarea inscribir, subrayar, contar y prever “para comprender mejor y dar a conocer un destino razonado” (1997, p. 343). Habla, asimismo, de memorias nacionales, dotadas de continuidad, que dirigen, que conmemoran, que se enseñan para compartirse, de un lado, y del otro, las memorias particulares o locales, “de raíces respingadas y demasiado cómodas en un tiempo dislocado”. La primera puede dar pauta a la historia, la segunda alimentará la memoria de una sociedad. Y en no muy pocos casos y aspectos, lo que tiene que ver con grupos y colectividades (memoria) ha resultado más significativo o importante que lo “nacional”, lo oficial (historia). Dice Pierre Nora: “el pasado ya no es la garantía del porvenir; esa es la razón principal de la promoción de la memoria como agente dinámico y la única promesa de continuidad” (en Rioux, 1997, p. 348). “Subjetiva, parcelaria, la memoria debe ser en efecto, repitámoslo, un tiempo sospechoso para la historia” (Rioux, 1997, p. 352).

En esa traza es que el propio Burke (1997a) acepta que con cierta frecuencia se da que hay fuertes diferencias entre lo que los grupos recuerdan y lo que los registros escritos, oficiales o no, manifiestan: “es una experiencia común que lo que se recuerda no siempre está registrado y, desgraciadamente para el historiador, mucho de lo que se ha registrado no se recuerda necesariamente” (Yerushalmi, 2002, pp. 2-3). Algo así como líneas paralelas.

Un ejemplo claro de la distinción entre historia y memoria, en la práctica, se presenta en la cultura judía. De ello da cuenta Yosef Yerushalmi (2002) en su libro *Zajor*, en el que señala que los judíos han opuesto memoria a historia, han cuestionado la historia que recupera las hazañas de los hombres y los pone a la par de lo natural: “el significado de la historia se explora en forma más directa y más profunda en los profetas que en las narraciones históricas reales”, en tal sentido, “la memoria colectiva se transmite más activamente a través del ritual que a través de la crónica” (Yerushalmi, en Bloom, 2002, p. XV). En este caso está clara la separación, y una no puede sustituir a la otra, pues hay culturas en que el historiador no es custodio del pasado ni de las experiencias significativas de un pueblo,

en este caso la memoria judía se ha movido por fuera de las líneas de la historia, a través del ritual, de la liturgia y de la costumbre.

Yerushalmi reconoce cuatro formas en que se comunica la memoria judía medieval: *a)* plegarias penitenciales insertadas en la liturgia; *b)* “libros conmemorativos” en cada comunidad; *c)* “Segundos Purim” en torno a la salvación reciente; y *d)* días de ayuno especiales. No es lo mismo el significado en la historia, el recuerdo del pasado y escribir historia, “y ni el significado ni el recuerdo dependen en último término de ella” (Yerushalmi, 2002, p. 15). Sólo de manera más reciente, “en la era moderna”, se presenta una historiografía, alejada de la memoria colectiva judía e incluso en algunos momentos discordante con ella. Y sucede que quienes exigen al historiador ser “el restaurador de la memoria judía le atribuyen poderes que bien puede no poseer. Esencialmente, la moderna historiografía judía no puede reemplazar a una memoria de grupo erosionada que nunca dependió de los historiadores” (Yerushalmi, 2002, p. 112).

No obstante, el puntal de la historiografía representa en cierto modo la disminución de la memoria colectiva y algunas de las creencias y las prácticas que la memoria sostenía. Se llega a mencionar que la historia no se encamina por la ruta de la restauración de la memoria o de la evocación de ciertos sucesos, sino que en su afán por encontrar los detalles otorga a la comunidad judía elementos y situaciones que antes no contemplaban y en las que dicha comunidad no se reconoce. Es interesante darse cuenta que en este caso el historiador no intenta llenar vacíos que la memoria ha dejado en el camino, sino que constantemente “cuestiona hasta esos recuerdos que han sobrevivido”; aún más, pretende “recobrar un pasado total aunque sólo esté directamente interesado en un segmento de él” (Yerushalmi, 2002, p. 113). Por eso se encuentran algunas complicaciones para estos estudiosos, al advertir que el pasado judío no se presenta unívocamente ante el historiador sino que tiene más la forma de memoria colectiva: multiplicidad y relatividad. En consecuencia, se entiende que muchos judíos se encuentren buscando

un pasado con sentido, y dicho sentido no lo otorga la historia. La conclusión que Yerushalmi pone para la cuestión judía vale para este apartado: la moderna historiografía no podrá sustituir a la memoria.

Actualmente pueden advertirse múltiples maneras en que la memoria se manifiesta, contrastándose con la historia. Ciertamente, la memoria como parte integrante de la producción cultural da origen a distintos relatos: lo mismo literatura que películas, biografías que estudios académicos, posibilitando una constante reconstrucción de lo ocurrido en el pasado; por otro lado “la política oficial respecto a la memoria impulsa la adopción de una serie de conmemoraciones y la construcción de determinados monumentos; en dicho ámbito se libran duras batallas políticas en torno al contenido simbólico y al carácter reparador de dichos ‘hitos de la memoria’” (Barahona *et al.*, 2001, p. 68).

Ahora bien, así como pueden argumentarse las distinciones que separan a la memoria colectiva de la historia positivista, científica, oficial, puede, asimismo, argumentarse una relación entre memoria e historia, por ejemplo, la historia de las mentalidades, la historia cultural y la microhistoria. George Duby, Robert Darnton y Carlo Ginzburg, respectivamente, son muestra de ello. En estas perspectivas se encuentran menos los grandes hombres y las grandes ideas, y se trabaja más con el pensamiento social compartido, la cotidianidad, el sentido de los eventos, la narrativa de lo que se piensa, siente y comporta día a día, y cómo esto se significa y después se recuerda, se reconstruye y se relata. Todo ello, evidentemente, acerca a estas formas de *hacer* historia con la memoria colectiva. Y no podría ser de otra manera toda vez que al menos uno de los fundadores de la Escuela de los Annales, de la que abrevan estas tendencias de la historia, mantuvo arduo intercambio con el edificador de la noción de memoria colectiva, Maurice Halbwachs, estamos hablando de Marc Bloch, según narra Braudel (1968, pp. 113-114). Las ideas de largo plazo, se mantienen.

George Duby (1999) dirá que avocarse al estudio de los grupos y no de los individuos y de sus actitudes, mecanismos intelectua-

les, sentimientos, comportamientos de la gente que precedió en el tiempo, es hacer historia de las mentalidades (1999, p. 65). En ello reconoce la influencia de la psicología social que, como historiador, rastrea a sus orígenes como una psicología colectiva. Burke (1997a) sobre la historia de las mentalidades dirá que hace más hincapié en las actitudes colectivas que en las individuales, y centra una parte de su atención en la gente común; se interesa menos en las teorías elaboradas y más en el “pensamiento cotidiano”; se interesa por las creencias y las categorías con que la gente estructura su cotidianidad, poniendo especial énfasis en el lenguaje.

Robert Darnton (1984) señala que las maneras como la gente configura su mundo, cómo le otorga significado y cómo le va infundiendo afectos, son una forma de hacer historia cultural. Esa historia que intenta dar con la manera como la gente organiza su realidad y como se comporta, esa gente que está a “ras de tierra”, lo que piensa y como hace uso de lo que su cultura le ofrece, entre lo cual se encuentran los cuentos y las ceremonias. Explora la dimensión social del pensamiento de la gente en siglos pasados. De igual forma, Burke (1997a, pp. 67-68) desde la historia cultural argumentará la relación entre historia y memoria: “numerosos estudios recientes de la historia de la escritura histórica la consideran de manera muy semejante a como Halbwachs trataba la memoria”, como un “producto de grupos sociales como los senadores romanos, los mandarines chinos, los monjes benedictinos, los profesores universitarios”, entre otros; “ya es un lugar común señalar que en diferentes lugares y épocas los historiadores han considerado memorables distintos aspectos del pasado”, como las batallas, la política, la religión, la economía, entre otras, “y lo han presentado de maneras muy distintas, centrándose en los acontecimientos o en las estructuras, en los grandes hombres o en la gente corriente, según el punto de vista de su grupo” (Burke, 1997a, pp. 67-68). El acercamiento que intenta entre historia y memoria a Burke le consume un capítulo de su libro.

Por su parte, Carlo Ginzburg (1976, pp. 15-31) habla de “cultura popular”, de “cultura de las clases subalternas”, de cultura oral y

de “literatura popular”, de discursos alternativos, y de circulación cultural para dar cuenta de la vida de un molinero y su cosmos: el microcosmos. El pensamiento que rodea a un campesino para reconstruir una cultura rural con ciertas creencias, que no son necesariamente las creencias dominantes. Esta perspectiva da cuenta de cómo una persona o grupo se vincula a su ambiente y a una sociedad históricamente determinada.

En todo caso, estas son algunas miradas desde la historia que se acercan más a la memoria que a la historia positivista que aún domina los manuales de texto con que se forma a generaciones enteras.

DE LA MEMORIA A LA HISTORIA

Y son esos relatos los que predominan. Sus narraciones se encuentran vinculadas a grupos de decisión. “Cuando la memoria se convierte en un relato ‘cómodo’, se desliza inexorablemente hacia el archivo y pierde toda su fuerza resistente” (Calveiro, 2001, p. 21). Es decir, en cierto sentido, se vuelve historia. Lo que ahora es historia bien pudo haber navegado por las aguas de la memoria colectiva, pero se enquistó, se acartonó, dejó de tener vida; no siguió reconstruyéndose, y se le pensó como infinita en el tiempo, porque esa es la virtud de la historia: plantearse como única e inquestionable, y en la medida que no se cuestiona, no se reformula, para qué, si ya fue aceptada y no hay que modificarla, porque sería como variar lo que en el pasado ha sucedido, y la historia ya fijó que ocurrió de una determinada manera, y no de otra cierto pasado. “La movilidad es la cualidad más clara de la resistencia. Lo que se fija resulta inevitablemente atrapado por las distintas formas del poder”; así “el relato que se construye de una vez y para siempre, sin resignificarse ni actualizarse desde el presente, va perdiendo su potencial resistente y se funcionaliza hasta traicionar la chispa que le dio vida” (2001, p. 23). Pero este posicionamiento del relato único tiene su devenir.

La capacidad que tienen las colectividades o sociedades para narrar sus experiencias deviene instrumento para proporcionar significados que atraviesan una buena parte de la vida en una cultura determinada. En más de un caso, narración y oralidad confluyen para reconstruir experiencias pasadas, y así reordenan el proceso social de una colectividad, lo cual, en cierta medida, le da vigencia a anteriores prácticas, saberes y procederes, y es que con el paso del tiempo, el hecho de compartir historias, de tener narraciones comunes, llega a crear una comunidad de interpretación, lo cual genera cierta comunión, puesto que en la comunicación debe haber una cierta acogida, un recibimiento, un oído atento, para que el pasado pueda legarse.

Las narraciones, en todo caso, son también formas de la retórica (Billig, 1986), son fórmulas para la construcción de memorias y olvidos en las sociedades, y hay que reconocerlas así. Lo que se dice sobre las obras literarias, en el sentido de que no únicamente cuenta la historia que se narra sino cómo se narra, es decir la forma, aplica igualmente para las narraciones que sobre el pasado hacemos. Ciertamente, no se trata sólo de contar sino que hay que reconocer las maneras como se cuenta ese pasado, cosa que saben los distintos grupos marginales que durante mucho tiempo han relatado acontecimientos que grupos de poder se han negado a reconocer, porque la versión que se ha impuesto sobre determinados sucesos del pasado se ha manejado como verdad. Si una versión, una visión o una interpretación en torno al pasado se institucionaliza, termina por traducirse en “un referente de verdad”: existe una estructura retórica en las instituciones, una forma pautada en la utilización del lenguaje: cuando se ha usado, se hace referencia a él, se recuerda y se mantiene como parte de lo que “todo el mundo sabe” (Schudson, en Vázquez, 2001, p. 129). Esto puede advertirse en cualquier esfera de poder, sean instituciones académicas, eclesiásticas o gobiernos: dictaminan qué debe ser conservado y hablado, y qué ocultado, callado y excluido. Los pensamientos dictatoriales y totalitarios son dados a extremar esas prácticas, siendo uno de sus productos el olvido.

Los intereses y propósitos, en este sentido, juegan un papel relevante. Lingüísticamente han de construirse cantidad de discursos en torno al pasado, y por eso mismo la manera como se exponen ciertos relatos no es neutra, al contrario, está intrínsecamente relacionada con el contexto en el que surge y se utiliza, tal como lo advierte Kenneth Gergen: “la multiplicidad narrativa es importante a causa de sus consecuencias sociales, la multiplicidad se ve favorecida por la variada gama de relaciones en las que las personas están enredadas y las diferentes demandas de contextos relacionales diversos” (Gergen, 1996a, p. 253). Y exactamente lo contrario de la multiplicidad, la univocidad, es lo que se ha desplegado en sociedades sitiadas por el discurso y las prácticas totalitarias, que terminan por narrar historias inverosímiles que se imponen con relatos de expertos o mediante decretos o presión y hasta con fuego o balas.

Puede aseverarse que la memoria colectiva no tiene una finalidad estrechamente vinculada al poder o a la imposición, en tanto que es más tendiente a la edificación del presente con formas significativas, a la diversidad de miradas, al mantenimiento de tradiciones y de versiones que resisten a la visión homogénea de la historia, de ahí que se hable más exactamente de memorias colectivas que de memoria simplemente. Cuando una de estas memorias se vuelve versión dominante que se impone y, por tanto, excluye o deniega las versiones de otros grupos o colectividades, deja de serlo y deriva en un tipo de historia, como la oficial. Cuando la memoria es usada con fines de legitimación de gobiernos o justificación de atrocidades, deja de serlo y se traduce en historia. La realidad, que es múltiple y variada en donde coexisten distintas perspectivas de la vida cotidiana, se plasma en las tantas versiones de las memorias, y cuando alguna de estas perspectivas se vuelve imperiosa, es improbable que cohabite en las arenas de la historia, porque ahí solamente una visión se impone permaneciendo el resto en la periferia, como memorias excluidas si no es que aniquiladas.

Hacer memoria es, literalmente, entrar en una diversidad de narrativas, esto es, un conjunto de relatos cuyo significado está a

negociación entre los acontecimientos y los actores sociales. Sólo cuando hay conflicto entre las distintas versiones sobre sucesos pasados, y que no encajan con el imaginario, con lo vivenciado o significado, la memoria deviene historia, emergiendo e imponiéndose una sola versión, un solo discurso que se apodera de la situación, que se traduce, también discursivamente, en verdad. Para que ello ocurra se requiere “objetivar” el pasado, los sucesos, los acontecimientos y mostrarlos así, como independientes de quienes los cuestionan o brindan una versión alternativa: lo objetivo no se discute ni se problematiza, como sí ocurre con la memoria, sino que se muestra por sí solo, la historia es su propia evidencia. Según la historia oficial, la realidad histórica no es polemizable, pues los hechos ahí están; mantienen una secuencia ordenada, no hay sobresaltos, ni exabruptos; sólo admite una versión, una interpretación, y es coherente con el presente. Todo lo cual no ocurre con la polisémica y desordenada memoria colectiva (Brossat, *et al.*, 1990, pp. 39-40).

Cuando las distintas versiones sobre sucesos del pasado resultan incómodas para el presente, *i. e.* para un grupo de interés, y tales versiones se van desdibujando, estamos asistiendo al paso de memoria a historia. Proceso que se acentúa en el momento en que ese pasado vivido o significado se “objetiva”, y se instituye en el único referente, validando y confirmando de esta manera la interpretación dominante que se hace llamar historia (Vázquez, 2001). Las versiones no dominantes que prevalecen como memorias colectivas, quedan relegadas a la marginalidad, en algunos casos condenadas a la sobrevivencia (Florescano, 1999), pasan a ser parte del trabajo académico o de algunos grupos sensibles a un determinado pasado, pero sin eco o influencia fuerte en los grupos o sociedades en el presente. Es así que la transfiguración de memoria en historia, en discurso dominante, tiene que ver con las relaciones de poder, con la privatización del pasado con derechos pagados por un solo grupo, con la institucionalización de un discurso.

Estos han sido los mecanismos con los que se legitiman distintos procesos, como ha ocurrido con la toma de poder por parte

de determinados grupos que así se legitiman o el consabido golpe de Estado, el denominado cambio de rumbo o la tan señalada transición a la democracia, toda vez que, según nos *muestran* los eventos, y éstos lo hacen objetivamente, hacia allá tendía la historia. Hay una especie de predeterminación. Ese pasado que ocurrió, y se pueden dar pruebas de ello, inevitablemente conducía hacia ese único presente. Ejemplos de estas historias los hay en los distintos continentes: Sudamérica y Europa del Este son indicativos de ello en el siglo XX .

En sentido estricto, el paso de la memoria colectiva hacia la historización se posibilita cuando la diversidad de la memoria es embestida por un discurso que se cree único, que trata de hegemonizar (o ya lo es) y que elimina a sus versiones contrincantes. Ahí los sucesos del pasado ya no son patrimonio de todos, como ocurre en la memoria, y se traduce en “hecho histórico”, “historificado”, en acontecimiento, en dato, y es adminículo de algunos, tiene dueño, y por tanto su interpretación es la única que cuenta, que es generalmente la del grupo dominante. El olvido hace acto de presencia ahí, lo cual es consecuencia de que entre menos versiones haya sobre los sucesos del pasado, más se encoge la realidad, y más propensos al olvido social nos volvemos: “es evidente que la historia se hace generalmente con la documentación de tipo oficial, con aquella que emana de los órganos dirigentes y administrativos de la sociedad, ya sea en los aspectos políticos, ideológicos, económicos, religiosos” (González, 1999, p. 322). Y esa visión oficial se pretende que impregne el pensamiento social, que ocupe el lugar de la memoria colectiva, para que luego se enseñe en las instituciones como el pasado de una sociedad, de una nación. Marc Ferro (1981, p. 9) inicia con estas líneas su libro: “no nos engañemos: la imagen que tenemos de otros pueblos, y hasta de nosotros mismos, está asociada a la Historia tal y como se nos contó cuando éramos niños. Ella deja su huella en nosotros para toda la existencia”. Razón por la cual Luis González de Alba (1999), en un texto intitulado *Las mentiras de mis maestros*, advierte que la infancia es un momento en que hay sensi-

bilidad para aprender y quedarse marcados con ese conocimiento, aludiendo a la manera en cómo se nos narra la historia en la escuela, concretamente en nuestro país, México, que le da por inventar pasados, por sacarlos de quién sabe dónde, de hacer mitos, que por lo demás tienen, a decir de Alfonso Zarate, una función social: aglutinar a los distintos sectores de la sociedad: “puede que la historia no sea cierta, pero todos los países tienen sus mitos cohesivos. Y los que han sido tan golpeados como el nuestro los necesitan más que ninguno” (en Crespo, 2001, p. 66), razonamiento que se emparenta con lo que en su momento expresó el diplomático francés Jean Giraudoux, quien advertía: “hay verdades que pueden matar a un país”, por lo que hay que ocultarlas. En efecto, cada gobierno en turno sea revolucionario, conservador, de izquierda o de derecha, modifica a su antojo el pasado de una nación: reivindica y enaltece ciertos hechos, y minimiza u oculta otros.

La historización de hechos, ocurridos o no, se erige mediante decretos, leyes, imposiciones, discursos hegemónicos, a través de distintas prácticas, y se muestra como la versión más acabada, más demostrable, y domina los planes de estudios de las instituciones encargadas de impartir formación educativa en una determinada sociedad: son la versión dominante, y en ocasiones la única, que se expresa en los espacios públicos, tales como nombres de calles y plazas, nomenclaturas de escuelas y avenidas, celebraciones de fechas y sitios sancionados oficialmente (Wertsch y Rozin, 2004). Historizar lleva consigo reducir las experiencias vividas a dato, “a materia inanimada” o a simple y llanamente materia de estudio (Vázquez, 2001). Ramón Ramos lo pone en los siguientes términos: “si el pasado historicado es lo olvidado u olvidable, entonces la historia supone que aquello que reconstruye no es algo con lo que se cuenta para vivir y orientarse en el mundo o, dicho de otro modo, que es algo pragmáticamente innecesario” (1989, pp. 79-80). Así, mientras la memoria vivifica, la historia cosifica. Y sobre todo los gobiernos en turno tienen urgencia de tramitar la memoria al campo de la historia. Probablemente sea por eso que Eduardo Ga-

leano (1982) expresa que hay ocasiones en que el pasado está “quieto, hueco, mudo”, sin relación con el presente, y está así, porque así lo han deseado aquellos que detentan el poder, los que imponen su punto de vista sobre el pretérito.

La historización no es otra cosa que la institucionalización de la versión de los acontecimientos pasados que en algún momento fueron significativos, que se realiza mediante la llegada al poder de un determinado grupo. Ello quiere provocar el olvido.

V. LA PROBLEMATIZACIÓN DEL PASADO Y LA EDUCACIÓN

La memoria viaja en una ruta, la de los grupos, la de la pluralidad. El relato histórico viaja en otro sentido, el del poder el de la legitimación, el del olvido. Ambas formas, en ocasiones, tienen un punto de confluencia en las narraciones que sobre eventos pretéritos incumben a una sociedad, específicamente a una nación, concretamente en lo que se enseña en las escuelas, el conocimiento con que se forma a infantes y adolescentes en un país. Los contenidos que se manifiestan en los libros de texto de historia tienen tintes de memoria e historia, siendo la última la que prevalece. En específico los relatos del poder, los relatos de la patria, esos que van configurando pensamiento sobre el pasado, y que larga huella dejan, formando incluso identidades, las más de las veces a costa de la memoria.

LA ENSEÑANZA DE LA HISTORIA: EL PASADO EN DISPUTA

Como en muchos otros países, en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) la historia no hizo sino legitimar al régimen, la visión de los dirigentes y el reforzamiento de la imposición del poder de significados de distintos acontecimientos, y otorgó sentido a muchos de los actos de la elite. De tal suerte que cabe la pregunta

de “hasta qué punto es fiable la historia, si se trata de una ciencia capaz aún de progreso, o si no se trata nada más que de ideología aplicada” (Ferro, 1996a, p. 92). Ciencia o ideología que deja huecos que han de llenarse con otros relatos, otras reconstrucciones, por supuesto. Lo hemos visto en el caso del cine y la literatura en un capítulo anterior.

Esto que se señala para el caso soviético, bien puede aplicar para el caso mexicano. La historia que se enseña en educación básica en México está delineada desde cierta óptica gubernamental, desde ciertos criterios de régimen de gobierno, desde cierta ideología. Desde el poder se asignó “héroes de bronce” y, al menos durante el siglo XX, especialmente en la segunda mitad del mismo, “la historia fue puesta al servicio del sistema y respondía a sus intereses” (Rosas, 2006, p. 15). En ese sentido, el conocimiento histórico ha estado lejos de la memoria colectiva. Si en algunos momentos la memoria y el relato histórico coincidieron, o el segundo recuperaba la primera, en el ejemplo mexicano eso es lejanía pura. En este caso, la historia ha dado cuenta de “hechos memorables”, de “grandes hazañas”, esa historia de grandes hombres que después cuestionó la Escuela de los Annales: ese cúmulo de acontecimientos ejemplares y situaciones paradigmáticas de las cuales aprender para la vida de los hombres se instaló en el caso que estamos revisando.

Han sido, al menos, tres los signos que dan cuenta de este tipo de historia en los relatos en México: *a)* Los héroes de bronce; *b)* la periodización; *c)* personajes en dos bandos, buenos y malos; y en el relato histórico estos elementos se van entremezclando. Vamos viendo. En México la “historia oficial” se llamó también “historia de bronce” que proyectaba imágenes idealizadas de los héroes nacionales, con la patria por delante, y por tanto se apostó al nacionalismo y, en tal ejercicio patrio, se mutiló el pasado, se mutiló la diversidad y pluralidad de ese pretérito social. Se dice de “bronce” porque esa historia deshumanizó a los héroes y los depositó en un pedestal, cual dioses, intocables e incorruptibles y sin errores en su paso por la nación. Octavio Paz lo había dicho: “explicar el mito,

desentrañar su sentido, es humanizarlo. Y al mismo tiempo, aclara el sentido de nuestra historia” (en Crespo, 2009, p. 12).

Ese ha sido el sentido que en México ha cobrado el relato histórico, atravesado por elementos ideológicos, ese cimiento de bronce que intenta darle sentido a un pasado fabricado con ciertas inclinaciones para denostar a ciertos grupos y favorecer a otros. Como ocurre con la denominada Conquista: los ibéricos son los villanos y los nativos las víctimas. Los aztecas son mostrados como los armoniosos con el entorno y la vida, omitiendo, por ejemplo, sus excesos para con otros pueblos a los que sometían y humillaban, relato que no permite comprender del todo por qué ocurrió lo que ocurrió. Esa traza de buenos y malos, de villanos y víctimas continúa en el pasado mexicano durante el periodo denominado la Colonia, lo mismo ocurre durante la Independencia y la Reforma, periodos estos enunciados por historiadores de distintos tiempos y signos, lo mismo especialistas sobre el tema del siglo XIX que del XX; lo mismo los denominados conservadores que liberales; así periodizaron el pasado mexicano en cuatro fases evolutivas: Mesoamérica, Virreinato, Independencia y Reforma. Ese marco cronológico se ha mantenido y a él se ha agregado después la Revolución, alcanzando hasta los muralistas mexicanos, de izquierda y pro-soviéticos, que reprodujeron esa traza (Florescano en Trueba, 2010, pp. 235-236).

En esta traza de pensamiento, de lógica, de resolución, de delimitación del presente y acomodos del pasado, las gestas, los hombres se glorifican en el discurso, para enaltecer y resaltar sus nobles y casi celestiales atributos y causas. Si Cuauhtémoc, último emperador azteca resistió la embestida de los conquistadores, y Malinalli, o la Malinche, traicionó a su raza, según los relatos oficiales, los que consumaron la Independencia fueron semidioses; para tal hazaña no podían ser de otra forma. Por ello lograron lo que lograron. De esta manera, se idealiza a los próceres poco después de consumada la Independencia. En 1826, durante la celebración de ésta, el orador oficial señala: “aquellos a quienes parece que el cielo privilegió para emprender los hechos maravillosos, a fin de que tuvieran siempre

modelos de perfección que imitar”, refiriéndose a los habitantes del país, y sigue: “no los anima su personal interés... no adquirir riquezas, honores o empleos... sólo tuvieron presente salvar a la patria de la esclavitud que gemía”, y cierra: “las mismas madres ponen en la mano a sus hijos el sable, y con ojos enjutos les dicen como las espartanas: o victoriosos o muertos” (en Crespo, 2009, p. 14).

Poco después de la denominada Reforma, en el siglo XIX, otro más oficialista, transmutará a Benito Juárez, sobre él se dirá: “encarnación divina del alma, libertad y derecho”. En 1861, Guillermo Prieto defensor de la historia de bronce, a los héroes nacionales los consideraba “instrumentos con que la providencia realiza sus grandes designios”, y exhortaba: “al hablar de estos hombres, tratémosles con amor... no nos detengamos en los accidentes de su carrera, hagamos el panegírico de su fin social” (en Crespo, 2009, p. 14).

No ocurre algo distinto con un nuevo periodo en el siglo XX, por ejemplo, con la Revolución mexicana. La Revolución sirvió a la naciente clase gobernante, erigida sobre su “triumfo”, para crear panteones de héroes, raza de bronce, imposición de villanos, traidores a la causa, relatos de la historia a modo, discursos estos que legitimaron su acceso al poder: eran ellos los herederos de todas las luchas de resistencia y de cambio y mejorías para el país. En ese tono, el ex presidente Benito Juárez, antes olvidado, fue erigido como un valuarte de la nación y en “emérito de las américas”. Los indígenas fueron enaltecidos por sus luchas constantes contra el sometimiento y de ellos se heredaba la grandeza del país. Los pintores, como Diego Rivera y José Clemente Orozco, contribuyeron a ese ensalzamiento del pasado que desde el poder emanaba: el sistema político mexicano, con su concepción del pasado, fragmentó los eventos, creó bandos irreconciliables y desdibujó lo que de humano tenían los protagonistas de los hechos que se narraban. Por decreto, se edificaban altares a la patria, mausoleos, se crearon símbolos que mediante relatos históricos justificaban la estancia en el poder de dicho grupo. De igual forma, se edificó un infierno cívico donde se encontraban los que participaron en el bando equivocado.

El propio partido oficial relató sus orígenes como provenientes de una lucha contra el “dictador” Porfirio Díaz, omitiendo que fue partícipe de ese bloque que terminó con la vida de Emiliano Zapata y Pancho Villa, dos personajes cuyas expresiones en la lucha revolucionaria fueron derrotadas. Los excesos llegaron a tal grado que en 1938 el régimen político mexicano logró poner en el mismo sitio a los antes enfrentados en esas batallas revolucionarias: Francisco I. Madero, Venustiano Carranza, Pancho Villa, Plutarco Elías Calles, fueron reunidos en el Monumento a la Revolución. La Revolución se convirtió en objeto de culto, en un paradigma en la historia mexicana, criticarla era síntoma de traición. De ahí que no resulte fortuito que la frase “Revolución mexicana” aparezca en los debates en la Cámara de Diputados entre 1952 y 1994 enunciada 18,592 ocasiones (Rosas, 2006, p. 17).

La historia, el pasado de México, se edificó sobre la base de eventos rupturistas, y también de hombres heroicos. Desde Cuauhtémoc, caudillo y defensor del mundo nativo, hasta Benito Juárez, pasando por los curas Miguel Hidalgo y José María Morelos, se enaltecieron hombres y sus gestas, alrededor, claro, de la patria. Uno que otro se cuela como traidor, defenestrado, como Antonio López de Santa Anna, Porfirio Díaz o Victoriano Huerta: la historia de los grandes hombres, como solía llamarla Hegel (Ricoeur, 1985); al tiempo que se daba cuenta de las convulsiones, de los acontecimientos de ruptura, de los cambios; se plasmaba esa historia monumental. Y múltiples temas fueron relegados, omitidos u olvidados. Es esa la base de la historia que se enseña en nuestro país. Y quien ha estado a cargo de esa labor de enseñanza ha sido la Secretaría de Educación Pública, órgano rector de la educación básica. Con libros de texto obligatorios, que varían poco, según el autor, en cuanto a contenido, teniendo a la patria como centro.

A este tipo de hazaña es a la que aludía el historiador francés, Ernest Lavisse, cuando advertía: “a la enseñanza histórica incumbe el deber glorioso de hacer amar y hacer comprender a la patria” (en Ferro, 1974, p. 242). No nacemos con una idea de nación, de

patria, de héroes difuntos. De ahí que se advierta que: “siempre es de muertos que habla la historia” (Strasslust, en Tenorio, 2004, p. 44). Esa historia nos habla de rupturas, de cambios, de grandes personajes, de seres excepcionales, incorruptibles e inquebrantables, como si así fueran en verdad. Así se pretende mostrar el discurso histórico: fiel a lo que sucedió. Baste recordar que Ranke llamó a los historiadores a registrar el pasado “tal cual tuvo lugar”. Aunque más certero fue James Baldwin al manifestar que “la gente está atrapada en la historia, y la historia atrapada en ellos”. “La Historia se comprende desde el punto de vista de cuantos han tomado a cargo la sociedad: hombres de estado, diplomáticos, magistrados, empresarios y administradores. Ellos han contribuido justamente a *la unidad de la patria, a la redacción de las leyes sagradas que nos hacen libres*”, critica Marc Ferro (1974, p. 243, cursivas en el original).

En México, la historia se va armando más o menos por decreto, al menos la que se enseña en las escuelas públicas del país. Es la misma que se reproduce en los discursos políticos, en los aniversarios de gestas, en las ceremonias cívicas, en columnas periodísticas, en programas de radio, en los nombres de las calles, escuelas, estaciones de metro, nombres de aeropuertos, edificación de placas y monumentos, y que a partir de la década de los cincuenta del pasado siglo, como se mencionó, se distribuye de manera masiva a través de los libros de texto gratuito, proyecto impulsado por el entonces presidente Adolfo López Mateos (Rosas, 2006). No sólo los libros de texto contribuyen a delinear el pasado mexicano, son otras tantas instancias, en especial las que dependen del ámbito gubernamental, que contribuyen a tal forja. De ahí que se entienda la crítica que el historiador mexicano, Enrique Florescano realiza: “no se ha producido una historia general de México para la población joven del país; no se ha logrado transmitir la memoria del pasado a través de los medios de comunicación masivos”; tampoco “se han creado los libros de texto y los manuales adecuados para pasar los nuevos conocimientos históricos a las siguientes generaciones” (en Crespo, 2009, p. 22). El mismo autor prosigue: “los contenidos de los libros

de texto y de los programas escolares se dedican a formar en las mentes de los niños una concepción estrecha del desarrollo histórico del país, dominada por la idea de una identidad uniforme”, por lo demás “el problema mayor que presentan los libros de texto es que su contenido carece de un propósito definido desde el punto de vista histórico y pedagógico”, en tal caso, “la nueva propuesta educativa debe ser coherente con el proyecto de sociedad democrática que están construyendo los mexicanos” (en Crespo, 2009, p. 300).

Indudablemente, la problematización del pasado es algo que hay que ir señalando y poniendo de manifiesto. Porque otras maneras de acercarse al pasado, al significado de lo acontecido, es posible.

OTRA MIRADA: RELATOS DISTINTOS, DE MEMORIA. POR CASO, MÉXICO

Qué tal si los acontecimientos sobre la formación de nuestro país, México, los relatamos de forma disímil. No por inventarnos una construcción distinta, sino que más bien hurgamos otras rutas, visitamos otras fuentes, otros autores, otros relatos, ¿la narración resulta diferente? ¿Se forjaría, hipotéticamente, otra historia, más bien una memoria distinta a la versión oficial? Se trata de un ejercicio hipotético.

¿Qué tal si la denominada *conquista* la narramos de manera distinta, por ejemplo como lo hacen algunos investigadores relegados? Veamos. México no era el país azteca antes de la conquista que refieren los textos oficiales: “si este país hubiera sido conquistado por los 300 españoles de Cortés, con diez caballos hambreados y unos arcabuces viejos... vergüenza debería darnos andarlo diciendo” (González de Alba, 1999, p. 151), pues parece que más bien la conquista fue producto de la animadversión y el odio de diversos pueblos indígenas hacia los aztecas. En el mundo mesoamericano, cuando los aztecas comenzaron a afianzar su poder apostaron por la divinización de un héroe antiguo, Huitzilopochtli, con la inten-

ción de infundir miedo y respeto por parte de los pueblos sometidos. Había códices toltecas que daban otra versión del héroe, nada divino, y los aztecas le apostaron a borrar tales códices. En el *Códice Maritense*, vol. VIII, se señala: “Se guardaba su historia. Pero entonces fue quemada” y “cuando reinó Itzcóatl en México... Los señores mexicas dijeron, `no conviene que toda la gente conozca las pinturas... porque allí se guarda mucha mentira” (en Crespo, 2009, p. 17), y así surgió una historia oficial, que borró la versión anterior, incómoda, y se legitimaba así el imperio azteca. Este imperio tenía sometidas brutalmente a otras poblaciones. En la *Enciclopedia de México* se dice: “a pesar de las manifestaciones de amistad del conquistador, éste lo hizo prisionero (a Moctezuma), *cosa que negó Moctezuma para apaciguar los ánimos de sus súbditos*”. No obstante, eran 1,200 los nobles de la corte, 15,000 indígenas en Iztapalapa, 14,000 en otras ciudades vecinas y 500,000 en la capital: más de 530,000 indígenas tenían rodeado a Cortés, y éste tenía poca gente, como narra Bernal Díaz del Castillo: “nosotros no llegábamos a cuatrocientos soldados”. Los números de aquellos que estaban con Cortés y con Moctezuma se siguen escondiendo en la enseñanza oficial. Con este relato, más ampliado y con más información, se formaría una idea distinta de la conquista, seguramente sí.

¿Y qué tal si los sucesos de la Guerra de Independencia los relatamos de manera diferente a la forma oficial? El levantamiento popular encabezado por el cura Miguel Hidalgo en la madrugada del 16 de septiembre fue apagado en menos de un año, culminó con detenciones, fusilamiento y decapitación de sus dirigentes. Antes, muchos españoles proclives a la Independencia fueron muertos. En interrogatorio ante tribunal, por no haber sometido a juicio a esos españoles, Hidalgo respondió: “No era necesario, sabía que eran inocentes” (en González de Alba, 1999, p. 168). Discurso que no se enseña en la primaria o la secundaria. Varias masacres de españoles fueron convenidas por el cura levantado en armas, además de permitir el saqueo, la rapiña, como en muchos movimientos de este tipo. Y si bien es cierto que era “intelectualmente superior” a

muchos hombres de su generación, en tanto que hablaba francés, italiano, tarasco, otomí y náhuatl, y leía y discutía intensamente, y su iglesia y casa eran más centros de reunión para intercambio de ideas que un espacio para la procuración de la fe, no estaba predeterminado como intenta mostrarlo la historia oficial.

Además, y eso no le resta legitimidad, “el desorden fue la característica de su movimiento”, debido a lo cual tiene relaciones tirantes con varios oficiales, incluido Ignacio Allende quien representaba la disciplina y el orden en el ejército, las multitudes, como toda buena multitud, desconocían ambos términos. La improvisación parecía más bien la regla antes que la excepción. Es lo que sucede con su estandarte que tiene una historia accidental: “al pasar por el santuario de Atotonilco, Hidalgo, que hasta entonces no tenía plan ni idea determinada sobre el modo de dirigir la revolución, vio casualmente en la sacristía un cuadro de la Virgen de Guadalupe”, y pensó que “le sería útil apoyar su empresa en la devoción tan general a aquella santa imagen, lo hizo suspender en el asta de una lanza, y vino a ser desde entonces el ‘lábaro’ o bandera sagrada de su ejército” (Rosas, 2006, p. 30). Es decir, el estandarte es un incidente. Además, rápidamente perdió el piso, como hoy día se dice. Él mismo lo aceptaría: me deje “poseer por el frenesi” (en Rosas, 2006, p. 32), permitiendo que se le diera el tratamiento de alteza serenísima, como dijo Lucas Alamán: se hacía tratar como soberano, el buen sacerdote enfermó de poder.

En este episodio, habrá que re-visitarse a los venerados *Sentimientos de la Nación*, esos que esgrimió José María Morelos, que en su segundo enunciado indicaban: “2º Que la Religión católica sea la única, sin tolerancia de otra”; y el cuarto sentimiento: “4º Que el dogma sea sostenido por la jerarquía de la Iglesia, que son el Papa, los Obispos y los Curas, porque se debe arrancar toda planta que Dios no plantó” (en González de Alba, 1999, p. 169).

Por lo demás, la Independencia no llegó sino hasta 1821, 10 años después del fusilamiento de Hidalgo. En septiembre, pero 11 años después de iniciada la gesta.

¿Se pueden enunciar otras versiones sobre Benito Juárez? La imagen que se nos brinda es apoteótica: niño indígena, pobre, que luchó y luchó hasta llegar a la Universidad con compañeros animadversos y después llegó a ser presidente de México. El indígena debería sentirse ahí representado, pero al ascender a la presidencia, en enero de 1958, el mundo indígena no fue reivindicado: “la redención de los indios significaba integración” (Rosas, 2006, p. 36). Prácticamente no hay menciones al mundo indígena en sus discursos, estaban contemplados, integrados, en la palabra “nación”. La ley de nacionalización de bienes de “manos muertas” afectó, y en mucho, la propiedad comunal de los pueblos indios, y durante su gobierno se reprimieron varias de sus sublevaciones, quizá por eso después grupos amplios de indígenas decidieron apoyar a Maximiliano. Hay una imagen que muestra su soberbia sin reconocerla: ante la imploración de rodillas por parte de la princesa Salm-Salm para que perdone a Maximiliano, Juárez responde. “no soy yo quien le quita la vida, es la Patria”. Si bien la frase “El respeto al derecho ajeno es la paz” contiene un principio universal de convivencia entre las naciones, también es una moraleja para los derrotados (Rosas, 2006). Aquí tenemos sentidos encontrados en una sola locución.

Sobre el mismo personaje, ¿qué decir del tratado McLane-Ocampo que proponía Juárez a Estados Unidos para que se le reconociera a su gobierno? En él se permitía a “Estados Unidos y sus conciudadanos y bienes, en perpetuidad, el derecho de tránsito por el istmo de Tehuantepec, de uno a otro mar...” (en González de Alba, 1999, p. 176). Afortunadamente el congreso estadounidense rechazó esta propuesta; y decimos afortunadamente porque a los estadounidenses se les facilita una porción de terreno y se quedan con el país. Ese fragmento de la historia sólo se enseña en algunos colegios particulares y lo explotan la Iglesia católica, antijuarista, y los conservadores. Así que no diremos más.

Pero sí que podemos mencionar algunas cosas más sobre otros episodios o personajes. Por ejemplo de Francisco Ignacio Madero, el espiritista. Año tras año se nos ha dicho que la Revolución estalló

el 20 de noviembre de 1910 a las seis de la tarde. Ni una hora más ni una hora menos. Los levantamientos de 1906 y 1908 auspiciados por la Junta Organizadora del Partido Liberal Mexicano (magonista) no se nombran, en el relato oficial no existieron. De Madero se dice que propuso aquello del “sufragio efectivo, no reelección”, que era un hombre demócrata, que era un político que escribió ese librito titulado *La sucesión presidencial en 1910*, y que detonó con ello la caída de Porfirio Díaz. Pero sobre su esencial persona, su ser espiritista, poco o nada. Menos sobre que era buen bailarín, algo acelerado, también, el ministro de Hacienda de Porfirio Díaz, José Y. Limantour lo calificó como “hombre de buena fe, pero un tanto desequilibrado. No hace mucho se creyó apóstol y se dio a predicar el espiritismo” (en Rosas, 2006, p. 41), y cuánta razón tenía el porfirista ese. Veamos un poco.

Proveniente de Europa, la doctrina espiritista prosperó a fines del siglo XIX. Se arraigó en los estados del norte del país y se formaron círculos “espíritas” con todo y sus publicaciones. Madero se dio a la tarea de difundir la doctrina espiritista (Trueba, 2010). *Don Panchito*, como le decían, la hacía de “médium escribiente” en sus sesiones de los miércoles y los sábados, inscribiendo varios textos en medio del trance. Por dictados de la providencia Madero debía prepararse “física y mentalmente para la misión que le deparaba el destino”: la liberación de México. El 30 de octubre de 1908 *don Panchito* se escribe a sí mismo: “Querido hermano: estás en condiciones de dirigir a los demás, de impulsar a tus conciudadanos por determinada vía cuyo fin verás con la clarividencia de los elegidos. Has sido elegido por tu Padre celestial para cumplir una gran misión en la tierra”; y agregaba que la iluminación espiritual le indicaba que el país se iba al precipicio, para después espentarse: “cobarde de ti si no la previenes” (en Rosas, 2006, p. 43). Dos meses después publicó su famoso libro.

Sus textos espiritistas los firmaba con el nombre de Arjona, personaje de la literatura hindú. Y con la claridad que este guerrero literario era iluminado por el dios Krishna al momento de emprender

el combate, Madero lo hizo con la programación de la Revolución mexicana en su Plan de San Luis. Al respecto un crítico historiador señala: “ningún otro Plan revolucionario en toda la historia de México fijó con semejante precisión el inicio de un levantamiento armado” (Rosas, 2006, p. 45). El espiritismo se supone pacifista, al menos está contra el uso de la violencia, razón suficiente para que sus colegas, los de la Federación Espírita Mexicana le reclamaran a su camarada de ánimos: “Anhelamos que cese la guerra que ensangrienta esta bella porción del Universo” (en Rosas, 2006, p. 45). Madero decidió transitar al mundo de la política, donde se decidían los destinos del país. Ahí perdió la vida a poco de iniciada la revolución; por eso es que se ha señalado críticamente que Madero no llegó a gobernar (González de Alba, 1999). Para algunos es otro héroe inútil, para otros más era algo ingenuo (Trueba, 2010). Y parece que eso no puede enseñarse en la historia oficial.

Las fechas pueden también ser puestas al escrutinio. Por ejemplo el llamado mes de la patria: septiembre. Sí, porque en septiembre de 1847 las tropas estadounidenses arriaron la bandera mexicana para izar la bandera de las estrellas en Palacio Nacional, el día del aniversario de la Independencia. 16 años después eran los franceses quienes descerrajaban la fiesta cívica de los mexicanos. En 1862, también en septiembre, moría víctima de tifo Ignacio Zaragoza, el de la batalla de Puebla. El 15 de septiembre de 1863 los conservadores celebraban la “independencia” de México, con los franceses en nuestro país salpicados aún sus uniformes de sangre mexicana. Más aún: en 1864 desembarcaron en Veracruz Maximiliano y Carlota, y en septiembre el emperador decidió celebrar las fiestas de su “nueva patria” en el pueblo de Miguel Hidalgo, en Dolores, rindiéndole honores al cura. Revisitado así, ¿podría seguir siendo septiembre el mes de la patria?

La historia oficial contribuye a la forja de la nación, a darle cohesión, forzadamente, a una sociedad. Pero ella no actúa sola, tiene sus aliadas. Con la administración de Adolfo López Mateos, la historia oficial se difundió mayormente con los libros de texto gratuitos, la historia oficial tenía así una trinchera más, añadiéndose a las cere-

monias cívicas, columnas de periódico, libros, programas de radio y televisión, la hora nacional, etcétera. Y con ella se va formando a miles y miles, millones de personas, generando pensamiento compartido, muchas veces errático. Nótese sino. Sólo algunos casos.

En momentos de crisis los gobernantes hurgan el pasado, para tratar de legitimarse (Mendoza, 2007). Así ha sido y parece que así seguirá siendo. Luis Echeverría desenterró a Benito Juárez; José López Portillo a Quetzalcóatl; Miguel de la Madrid a Morelos (los dos satélites mexicanos llevan su nombre: Morelos I y Morelos II); y Carlos Salinas de Gortari revivió a Zapata, aunque de un plumazo acabó con el ejido. Ni modo. Historia es historia. Y no siempre se hace de manera decorosa, baste rastrear un poco. Aunque la historia de los llamados “niños héroes” ya se conocía desde el porfiriato, por razones políticas adquirió dimensiones grandilocuentes en el periodo de Miguel Alemán. En marzo de 1947 el presidente de Estados Unidos, Harry Truman, visitó México al conmemorarse los 100 años de la guerra entre ambos países, colocó el estadounidense una ofrenda floral en el altar de la patria, tal homenaje desató la animadversión nacionalista y un repudio mayor a los vecinos del norte. Un nuevo relato sobre los sucesos del pasado vino a salvar el episodio: al poco de la visita de Truman se anunció en las primeras planas de los diarios que durante las excavaciones al pie del cerro de Chapultepec se encontraron seis calaveras que, se dijo, pertenecían a los denominados “niños héroes”. Había dudas de peritos e historiadores, pero ¿quién iba a contradecir la versión oficial avalada por el presidente en un decreto? Así que por decreto dichos restos pertenecían a esos afamados niños héroes. Alguien, en septiembre de 1847, en medio de las balas, tomó la precaución de juntar los cadáveres de seis cadetes muertos en distintos sitios y momentos para que fueran encontrados un siglo después, se rumoró (Rosas, 2006).

Otro decreto. Ya casi a la mitad del siglo XX, también en el sexenio de Miguel Alemán, fueron redescubiertos los restos de Hernán Cortés que un siglo atrás Lucas Alamán había ocultado en los muros de una iglesia (del hospital de Jesús) para evitar que una multitud

los quemara. El tema de Cortés comenzó a circular en la opinión pública y, por supuesto, también su condena. Las coincidencias de la vida, el destino dirían algunos, hizo que aparecieran los restos de Cuauhtémoc, el último emperador azteca, en un pueblo de Guerrero. Los expertos dijeron que entre los restos había huesos de niño y de animales. No obstante los huesos fueron declarados auténticos. Los ocurrentes dijeron que los huesos eran de Cuauhtémoc... pero de cuando era niño (Rosas, 2006).

Así han sido los relatos históricos en distintos tiempos y latitudes, no obstante momentos y sitios, es un tipo de pensamiento el que los atraviesa, totalitario, único, nada plural y diverso como las sociedades donde se imponen. Por caso, Napoleón señaló la relación escuela-historia: “el deber de la escuela es enseñar el catolicismo, la fidelidad hacia el emperador y producir ciudadanos consagrados a la Iglesia, el Estado y la familia”, y en un decreto europeo de 1808 se dice claramente: “las escuelas de la universidad tendrán como base de su enseñanza la fidelidad a la monarquía, única depositaria del bienestar de los pueblos” (en Crespo, 2009, p. 16). Como puede advertirse, el pensamiento mexicano del siglo XX no ha escapado a esta larga trama.

LOS RELATOS LOCALES Y COTIDIANOS

Otra manera de ir reconstruyendo los significados de la memoria de grupos o colectividades lo posibilita la contemplación interna, voltear la mirada a lo local, a lo que ciertas comunidades reivindican y a lo que le encuentran sentido en su andar o practicar diario. Lejos de la mirada del poder y de los relatos nacionales o patrios, se encuentran reivindicaciones, conmemoraciones o celebraciones que la gente pone al día recuperando lo significativo de tiempos anteriores, que con ciertas prácticas sociales se hacen presentes.

Ese bien podría ser el caso del *son jarocho tradicional* en el estado de Veracruz (sur de México). Una puesta en escena llena de sentido

para la gente que la practica y para quienes escuchan y miran. En esa “vida alrededor de la tarima” se despliega la tradición, los alimentos pasados del presente que se celebra. Fandango le denominan a esa celebración local donde hay algo más de lo que se muestra: música, versos, baile, instrumentos musicales, recitaciones, alimentos, corazón. Tres elementos están presentes en el fandango: elementos de la cultura ibérica, de la negritud africana y la presencia indígena mesoamericana, cada cual a su modo. Desde el siglo XVII esta puesta en escena es practicada y ha continuado sin interrupciones, a veces en los márgenes, como ocurrió con múltiples prácticas durante varios siglos por el pensamiento único del cristianismo ibérico, por considerársele peligrosa, otras veces más abierta como actualmente ocurre: “día a día los viejos nos heredan el canto, el baile, pero sobre todo una forma de hacer frente a la vida. El son jarocho tradicional se convierte en nuestra identidad, y agarrados de ella construimos nuestra cultura” (Carrasco, 2006, p. 66).

En el fandango que se practica en el sur de Veracruz confluyen distintos elementos de la memoria colectiva y otros más: los instrumentos musicales, recipientes de la memoria, que los propios ejecutantes fabrican; la recitación de versos, cultura oral, que se mantiene de siglos atrás; el baile como vehículo de goce y de escenificación de lo que se siente a través de la música; la comida, la vestimenta, las pausas por los diablos que aparecen a una determinada hora de la noche y en la cual no se puede bailar porque se corren riesgos; a ello hay que agregar el vínculo con la tierra, el terruño de la identidad, y la tarima como centro del evento.

Las personas, las familias, la comunidad, se reúnen alrededor de esta práctica centenaria y el regocijo se dilata. El pasado se hace presente y el presente va delineando el futuro. Así es el fandango con su son jarocho tradicional, como lo expresa Berenice Carrasco, quien es partícipe de esta conmemoración y realizó una investigación al respecto, narra: en el fandango se pone de manifiesto que el pasado navega en el presente del son jarocho, la música toma como base la memoria colectiva de antaño, la gente vive su pasado y recuerda

en esta fiesta popular denominada fandango: “el son permite crear un hilo de conversación en donde el baile, los versos y el fandango son interlocutores importantes en el proceso de comprender dicha realidad” (Carrasco, 2006, p. 1).

Un caso, otra mirada: el 68

Otra manera de trabajar la memoria colectiva, como una forma distinta, alternativa, de la historia, y que tiene que ver con cómo significa un evento alguna comunidad y grupo, puede mostrarse en el caso trabajado por Manuel Yáñez (2009), en torno al movimiento estudiantil de 1968 en la Ciudad de México. Trabajó con una población de estudiantes de tercer grado de secundaria, la intención era investigar cómo incidían ciertos elementos de memoria colectiva, en estos estudiantes, al momento de reconstruir y narrar al movimiento estudiantil de 1968. Y ello, porque en los libros de texto oficial se omiten diversos elementos, sin los cuales lo ocurrido queda como una versión incompleta, sesgada, oficial y que deja huecos al dar cuenta de los eventos. Tiene que ver con distintas cuestiones: desde los términos que usa, el tipo de narrativa, los actores, los momentos, las causas, la acción del 2 de octubre, relevante en los sucesos, porque al respecto existen versiones encontradas.

Como elemento de contexto hay que señalar que al movimiento estudiantil de 1968 se le pone como fecha de inicio el mes de julio. Se inician las protestas por la represión de que son objeto estudiantes de bachillerato y de ahí hasta el 2 de octubre, fecha en que el Ejército y un grupo paramilitar disparan contra la manifestación que en ese momento se concentraba para escuchar a los oradores en la Plaza de Tlatelolco o Plaza de las Tres Culturas, de largo rai-gambre, sitio que remite a una cultura mesoamericana.

Mediante breves entrevistas se va reconstruyendo la memoria colectiva del 2 de octubre, contrastando los relatos con lo dicho en tres libros oficiales que se revisan en ese grado escolar. En el siguiente cuadro pueden verse ambas versiones:

	Historia oficial	Memoria colectiva
Inicios	<ul style="list-style-type: none"> • En julio de 1968 hubo una pelea entre estudiantes de la preparatoria Ochoterena vs. la Vocacional 5, la cual fue reprimida violentamente por granaderos de la policía. 	<ul style="list-style-type: none"> • A finales de julio de 1968, alumnos de una preparatoria particular y de la Vocacional 5 jugaban fútbol en la Ciudadela, se liaron a golpes. Llegaron los granaderos y arremetieron violentamente contra ellos.
Participantes	<ul style="list-style-type: none"> • Estudiantes de nivel medio y superior: unam, ipn, Escuela Normal, Chapingo, uia, Colmex y estudiantes de tendencias izquierdistas. • Ferrocarrileros, médicos y obreros. • Consejo Nacional de Huelga (cnh). 	<ul style="list-style-type: none"> • Consejo Nacional de Huelga, integrado por dos alumnos representantes de cada escuela (Gilberto Guevara, Sócrates Campos, Raúl Álvarez, Marcelino Perelló, los principales líderes). • unam, ipn, Chapingo, Normal, uia, Colmex, ferrocarrileros, médicos, obreros. • Apoyo considerable de la población de la capital que apoyaba al Movimiento económica y entusiastamente en las brigadas. • Apoyo del rector de la unam Javier Barros Sierra.
Eventos	<ul style="list-style-type: none"> • Manifestación por el aniversario de la Revolución cubana y protesta por los actos de represión en la vocacional. Ambas manifestaciones convergieron en el Zócalo donde hubo un enfrentamiento con la policía y del que resultaron varios heridos. • Ocupación por parte de los estudiantes de preparatorias de la unam en señal de protesta. • Continúan los enfrentamientos; luego intervino el Ejército y en la madrugada del día 30 de julio un grupo de militares derribó con un disparo de bazuca la puerta de la Preparatoria 1, ocupando las preparatorias 2, 3 y 5. • Descripción de los seis puntos del pliego petitorio de los estudiantes. • Se declaran en huelga las escuelas de la unam, el ipn, la Escuela Nacional de Chapingo, las escuelas normales de la Ciudad de México y algunas universidades de los estados de la República. • Apoyo de las autoridades del ipn y la unam. 	<ul style="list-style-type: none"> • El Politécnico organizó una manifestación en protesta por la agresión que había dejado varios lesionados. • La izquierda universitaria organizó una manifestación para celebrar el aniversario de la Revolución cubana. Ambas manifestaciones fueron reprimidas por la policía en el centro de la ciudad. • Los estudiantes tomaron preparatorias de la unam como protesta. • El Ejército rodeó la preparatoria 1, y por la noche derribó la puerta con un bazukazo. • El rector de la unam, Javier Barrios Sierra, colocó en la explanada de la rectoría la bandera a media asta en muestra de duelo por el acto del Ejército. • Encabezó luego la primera manifestación de protesta. • Se pide la libertad de Vallejo y de los presos políticos. • Toda la unam y el ipn se declararon en huelga exigiendo castigo a los culpables. • Descripción de los seis puntos del pliego petitorio de los estudiantes. • Ocupación de cu y el ipn por parte del ejército. • Manifestación <i>del silencio</i>.

<p>2 de octubre</p>	<ul style="list-style-type: none"> • El mitin estudiantil de 15,000 personas aproximadamente fue disuelto por la fuerza, causando la muerte de más de 300 personas e hiriendo a miles. • El presidente Gustavo Díaz Ordaz decidió dar fin. • Los estudiantes fueron atacados por el Ejército, muriendo cientos de ellos. 	<ul style="list-style-type: none"> • La tarde el 2 de octubre un mitin fue masacrado por el Ejército. • La participación de un cuerpo élite del ejército: el Batallón Olimpia. • Un guante blanco en la mano izquierda distinguía al cuerpo militar mencionado. • Operación Galeana. • Un helicóptero militar arroja luces de bengala en la Plaza de las Tres Culturas en señal de dar inicio al ataque. • Hubo francotiradores en edificios gubernamentales. • Los excesivos actos de violencia hacia los líderes y estudiantes capturados.
<p>Consecuencias</p>	<ul style="list-style-type: none"> • El gobierno se desprestigió. • Encarcelaron a los principales líderes. • Las olimpiadas se llevaron a cabo exitosamente. 	<ul style="list-style-type: none"> • Culparon a los estudiantes de portar armas y de iniciar el fuego el 2 de octubre. • Dirigentes detenidos y encarcelados por tres años en la cárcel de Lecumberri.

Cuadro tomado de Manuel Yañez (2009, pp. 60-61).

Aquí es clara la distinción entre el relato histórico oficial y el relato de memoria. Existen, claro, puntos de confluencia, pero también de divergencia. Por eso es que se señala que la memoria problematiza aquello que la historia va callando. Se van abriendo otras perspectivas, otras versiones, otras visiones, que van ampliando el pasado de una sociedad. O como expresa Enrique Florescano (2009, p. 10): “la preservación de la memoria, que ha estado sujeta, en diversos momentos, a la justificación de una situación política vigente, hoy debe estar al servicio de la sociedad misma”, ayudando en la resolución de problemáticas presentes.

Cabe aclarar que, año con año, el 2 de octubre, estudiantes, ex participantes de aquel movimiento y otros grupos políticos y sociales salen en marcha de ese punto donde se masacró a aquellos jóvenes rumbo al centro de la Ciudad de México, conmemorando la lucha de esos estudiantes que heredaron un pensamiento de resistencia a las nuevas generaciones. Una práctica social de la memoria colectiva, en sentido estricto.

ALGUNAS CAVILACIONES

Ante todo esto que aquí se expone, la pregunta que surge es: ¿los relatos distintos que se contraponen a la historia oficial posibilitan la formación de memorias colectivas? La respuesta es sí, un tipo de memoria. En tanto que un relato distinto, contenidos distintos, forjan memorias distintas. Y en tanto que una narración de un evento pasado no intenta imponerse por sobre otras narraciones, sólo demanda su reconocimiento, entonces no estamos ante un ejercicio de historia ni de contrahistoria, sino de memoria colectiva. De lo que se trata, en todo caso, no es de suplir una versión por otra, sino del reconocimiento de lo que se ha negado u ocultado. De ampliar, en sentido estricto, el relato sobre el pasado, sus sucesos, sus personajes, sus gestas, sus sentidos y significados. Y de esa manera tener distintas perspectivas.

La memoria, hay que recordarlo, está cruzada por el desorden de la pasión, de las emociones; la memoria vivifica, no mortifica como la historia. No busca exactitud sino verosimilitud; la historia legítima, la memoria confronta, contradice, pero tiene su lógica. Y en esta confrontación propone otras narraciones sobre el pasado, y al tener distintas perspectivas tenemos, por ejemplo, la posibilidad de humanizar a nuestros “héroes”, que quizá sí lo fueron. De desmitificar, en el sentido de no idolatrar ideológicamente, a la gente que contribuyó al estado actual de cosas. Nuestra “historia oficial es una larga serie de derrotas gloriosas y un pesado directorio de héroes derrotados” (González de Alba, 1999, p. 149). Cuauhtémoc es el gran derrotado. Hidalgo es el “padre de la patria” menos por sus logros y más por decreto dado que su rebelión fue fallida y aplastada en poco tiempo. A Morelos le ocurrió algo similar. Qué tal contraponerle al cura Hidalgo a Hernán Cortés como “padre de la patria”, pues sin su triunfo no habría país ni población actual (González de Alba, 1999, p. 150). Esa es sólo una posibilidad, incluso una provocación. Igual alejarse de la condena fácil: “los malditos triunfadores están en lo más profundo de nuestro infierno oficial”, y es

que “por decreto, el sistema erigió grandes altares a la patria”, donde reposan seres infalibles; se crearon, como se ha dicho, símbolos y un discurso histórico, tendiente a legitimar al grupo en el poder; y en la oscuridad, en el fondo hay un infierno cívico, donde están los traidores, los débiles de corazón (Rosas, 2006, p. 13).

La historia oficial no sólo permea, sino que forja la conciencia nacional. Y esa conciencia es la más de las veces dócil a lo que del pasado se dice, lo que la historia asegura que aconteció, y para ello se vale de la noción de “hechos históricos”, concibiendo el “hecho” como algo que realmente aconteció (Ricoeur, 1999a; 1999c). Y es que, en efecto, hay múltiples casos en que sucesos del pasado se estructuran de tal forma que desdibujan la memoria, cayendo en el terreno de la historia, como sucede con múltiples narrativas que del poder emanan: “el relato oficial que conocemos como historia –o incluso como contrahistoria– tiene esas características y para configurarse construye y destruye, guarda y desecha, recuerda y olvida, de maneras que no podemos considerar inocentes”, ese “es el juego del poder a través de los usos de la memoria” (Calveiro, 2001, p. 19). En ese sentido, “los mitos históricos y la memoria oficial definen el ámbito y la naturaleza de la acción, reordena la realidad y legitima a los detentadores del poder” (Barahona *et al.*, 2001, p. 69). En consecuencia, los otros relatos, y versiones, se relegan por incómodos, porque no sirven a los intereses del grupo en el poder en el presente.

Cierto, a la historia oficial aquí se le endosan propósitos, se le depositan intenciones, se le manipula, se le utiliza, como se hizo en nuestro país: así “el partido oficial alteró su propio pasado para construir una historia acorde con sus fines”; su origen y justificación la puso en la lucha contra Porfirio Díaz y Victoriano Huerta, y en el siglo XX, pero ocultó sus pugnas de entre 1919 y 1929 (Rosas, 2006, p. 14). Como en otros países, la historia fue puesta al servicio del sistema político y respondió a esos intereses (Ferro, 1974). En efecto, la historia oficial, hay que indicarlo, se modifica según las circunstancias y necesidades del grupo de poder en turno, no obstante, lo que se busca es un control, y uno de los ejes que a ello

ayuda es la manipulación de los eventos pretéritos. Y con los relatos a modo se pone en marcha una socialización política orientada. José Antonio Crespo (2009, p. 289) advierte que la historia crítica se propone desenmascarar lo oscuro que ha trazado la historia oficial e incluso puede tener como intención minar la legitimidad del régimen en que se cimienta dicha historia y proponer otro modelo. Puede, incluso, esta forma crítica del pasado, complementar la historia de bronce.

El inicio de México, su momento fundacional, lo pusieron en Tenochtitlán, con esa águila devorando una serpiente. Y pusieron a un primer caudillo: Cuauhtémoc, defensor del pueblo de aquel entonces. Luego le sumaron a Hidalgo, a Morelos; condenaron a Santa Ana, se enaltecó a Juárez y se condenó a Porfirio Díaz. Puros héroes y villanos. Impusieron dogmas de fe: la Independencia, las Leyes de Reforma, la Constitución de 1917, el nacionalismo revolucionario, la expropiación petrolera, y los volvieron incuestionables. No obstante, muchos de esos episodios sólo se reivindicaron en el papel: por ejemplo la Constitución, el agrarismo de Zapata, el sufragio efectivo de Madero, pura peroración, y mala. La historia oficial ocultó los temas incómodos de la biografía de esos “héroes”; los deshumanizó. Las masacres de españoles permitidas por Hidalgo fueron suprimidas, al igual que el tratado Mc Lane-Ocampo de Juárez o la afectación de las Leyes de Reforma a los indígenas; la xenofobia, agresión y muerte a inmigrantes chinos en el Torreón de 1911 (Trueba, 2010, pp. 165-166). Los defectos quedaban para ser señalados en los enemigos históricos que el régimen construyó: Cortés, Iturbide, Santa Ana, Porfirio Díaz, Victoriano Huerta, Miguel Miramón. No sólo eso, sino que los héroes de bronce de nuestra historia parecían “predestinados desde pequeños” para cumplir su gran labor histórica, la redención de la patria (Rosas, 2006).

Sobre los héroes, Lorenzo Meyer advierte: “Al héroe cívico se le despoja de ambigüedades y de la mayoría de sus debilidades y defectos –su humanidad– y se le presenta como un ser excepcional” como un “modelo para aquellos a los que se busca socializar

con los valores y actitudes apropiados para servir al sistema de dominación vigente”; no obstante “los ciudadanos debemos tomar a los próceres como a los políticos: con escepticismo”; si nos interesa algún personaje “entonces busquemos a sus historiadores y aceptemos entrar al mundo de lo imperfecto y contradictorio que es, finalmente, lo humano” (en Crespo, 2009, p. 290).

De no ser así, la historia, en ese caso, se vuelve ideología, y eso le enseñan a millones de niños en las aulas. La infancia, escribe Luis González de Alba (1999, p. 182) en su libro *Las mentiras de mis maestros*, es “una edad propicia a las infecciones: de algunas nos salvamos: tosferina, paperas, polio, sarampión. Otras las arrastramos durante toda la vida: Hidalgo, Morelos” y otros personajes y acontecimientos. De lo que se trata no es ya de arrastrar más historia oficial, basada en mitos, sino de construir y erigir relatos que, aunque incómodos, develen humanos como nosotros, los de todos los días, para así edificar un porvenir en el que todos estemos involucrados.

VI. LA GUERRILLA Y LA GUERRA SUCIA EN MÉXICO: CUESTIÓN DE MEMORIA COLECTIVA

Como se insinuó en el capítulo anterior: un periodo omitido, silenciado, olvidado en el pasado local es la violencia que el Estado mexicano puso en marcha contra los movimientos sociales en la segunda mitad del siglo XX, en especial la que desplegó contra la guerrilla y los acusados de ser guerrilleros en ese tiempo. Actuación que se conoce como *guerra sucia*. Es ese periodo y esa actuación un asunto pendiente, en términos de memoria, de reconocimiento y de justicia para con aquellos que sufrieron la violencia del poder.

EN CONTEXTO

En México, los grupos guerrilleros surgen en un contexto político de agitación y confrontaciones entre distintas manifestaciones sociales y el Estado mexicano. A lo largo de la década de los años sesenta distintas expresiones de inconformidad con el aparato gubernamental y sus dispositivos estarán presentes, y lo harán en distintos frentes: el estudiantil, campesino, médico, trabajador, jornalero, movimientos cívicos, entre otros. Los años setenta verán, de manera especialmente fuerte, la manifestación de distintos grupos

guerrilleros, muchos de sus integrantes provenientes de anteriores expresiones sociales y políticas de la década anterior.

En este contexto encontramos diversos elementos, uno de los cuales remite a los propios procesos electorales que el régimen del Partido Revolucionario Institucional (PRI) controlaba desde décadas atrás y cuyas consecuencias funestas comenzaban a mostrarse. Durante el proceso electoral de 1952, el candidato a la presidencia por parte de la opositora Federación de Partidos del Pueblo Mexicano (FPM), Miguel Henríquez Guzmán, denuncia que los comicios son fraudulentos, un mitin del candidato es reprimido, con saldo de detenidos, lesionados y muertos (Pineda, 2003). Otro dato: en septiembre de 1956 el Ejército toma las instalaciones del Instituto Politécnico Nacional, en respuesta al movimiento estudiantil que exige una Ley Orgánica justa. Ese mismo año surge el Movimiento Revolucionario del Magisterio (MRM), que aglutina a maestros de educación básica de distintos puntos del país, en 1958 sus líderes son encarcelados. Por su parte, los ferrocarrileros toman las calles y paran labores; la represión es la respuesta, sus líderes, como Demetrio Vallejo y Valentín Campa, son encarcelados, siendo uno de los delitos que se les imputa el de disolución social. Estamos a fines de los años cincuenta.

A principios de los sesenta, en 1961, se funda el Movimiento de Liberación Nacional (MLN), auspiciado por el general Lázaro Cárdenas, en el cual se intenta aglutinar a las distintas izquierdas e influir en el rumbo nacional, además de apoyar a la Revolución cubana, entre otros objetivos. En su propia dinámica, el Partido Comunista Mexicano (PCM), en alianza con otras fuerzas, forma el Frente Electoral del Pueblo, e intenta participar en los procesos electorales, lanzando como su candidato a las elecciones presidenciales al dirigente de la Central Campesina Independiente, Ramón Danzos Palomino. La Secretaría de Gobernación les niega el registro, nulificando así la participación de la oposición en el campo electoral.

En el plano internacional, diversos acontecimientos incidirán en la manera como un sector de los mexicanos, especialmente jóve-

nes universitarios y de izquierda, mirarán su realidad. A partir de 1954, cuando los colonialistas franceses son derrotados en Vietnam, la figura de Ho Chi Minh se expande por distintos puntos del orbe, algunos mexicanos se irradiarán con su imagen, y el movimiento estudiantil de 1968 lo atestiguará. De igual manera, cuando el primero de enero de 1959 el Ejército Rebelde del Movimiento 26 de Julio toma La Habana, y con el triunfo de la Revolución, vientos de insurrección se alimentan en suelo mexicano; la figura del *Che* Guevara que recorre Latinoamérica tendrá su contribución aquí; en 1961, en Honduras, se funda el Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional que actuará en El Salvador; en Colombia es ya una leyenda Manuel Marulanda Vélez, *Tiro Fijo*; por su parte, el padre Camilo Torres se incorpora a la guerrilla; Uruguay tiene a la guerrilla urbana de los Tupamaros en acción. En contraposición, a los estudiantes de América Latina que asisten a la Universidad Patricio Lumumba se intenta dictarles la línea oficial del Partido Comunista de la Unión Soviética, en el sentido de ir contra la violencia revolucionaria, pero no todos la asumirán, entre ellos alumnos mexicanos que acuden a clases en esa institución. Uno de los estudiantes que asistió a dichos cursos menciona la importancia de la Revolución cubana para el pensamiento de muchos de sus compañeros: “dentro de este contexto, la gesta cubana se convirtió en un ejemplo de consecuencias impredecibles”, se conocen “los libros y folletos que avalaban la guerra de guerrillas y los ‘focos’ guerrilleros aparecieron como hongos en Centro y Sudamérica, en selvas, serranías y ciudades del continente americano”, y la interrogante que surge es “¿Por qué México iba a ser la excepción, si las similitudes abundaban?” (Pineda, 2003, p. 224).

LA ÚNICA OPCIÓN: LAS ARMAS

Los movimientos sociales intentan modificar lo establecido, es decir, demandan el cambio, su organización, su proyecto, sus acciones se encaminan a ello. Los movimientos armados no surgieron

como actividad espontánea, muchos de sus integrantes antes participaron en movimientos sociales civiles, incluso pacíficos y legales. Pero se enfrentaron a formas duras y autoritarias del poder, que en múltiples casos los orillaron y los llevaron a la toma de las armas. Este transitar hacia las armas terminó por cobrar forma en la denominada Segunda Ola Guerrillera (Esteve, 1995). A lo largo del siglo XX mexicano ha habido tres olas: la Primera Ola armada se presenta iniciando el siglo; la Segunda Ola se vivencia en las décadas de los sesenta y setenta; la Tercera Ola es la que estamos experimentando a fines del siglo XX y principios del XXI. Estas olas armadas (o guerrilleras) constituyen una respuesta, orillada las más de las veces, a las condiciones económicas, sociales y políticas y de represión que ponen en práctica cada gobierno en turno (Montemayor, 1999).

Varias agrupaciones guerrilleras de los años sesenta y setenta, de la Segunda Ola, que es la que en este capítulo nos ocupa, tienen ese paso que se enuncia de movimiento social a la lucha armada. Veamos someramente algunos casos.

En ese par de décadas surgen en México dos tipos de guerrilla: la *rural* en el campo y la sierra, y la *urbana* en las grandes ciudades. En la denominada guerrilla *rural* podemos ubicar a Genaro Vázquez y Lucio Cabañas, al frente de la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria (ACNR) y del Partido de los Pobres (PdLP), respectivamente. Este par de líderes y sus organizaciones habían iniciado su lucha con “modestas reivindicaciones”. Los dos, por separado, sintetizaban su paso de participantes de organizaciones civiles y pacíficas a las armadas en los siguientes términos. En una entrevista en 1971 Genaro Vázquez señala: “se luchó por todas las formas posibles y ‘legales’. Miles de papeles con quejas pasaron por mis manos sin que ninguna de éstas fuera resuelta en forma razonable para los campesinos... Y nos cansamos” (en Bartra, 1996, p. 143). Genaro Vázquez participó organizando a la oposición al Partido Revolucionario Institucional (PRI) en las elecciones de diciembre de 1962 en el estado de Guerrero. Ante el monumental fraude electoral protestan en las calles de distintas ciudades del estado, y por ello son

reprimidos. Llegan los enfrentamientos con la policía y el Ejército, acciones de las que se responsabiliza a Genaro. Es aprehendido en la Ciudad de México y trasladado a Guerrero donde pasa dos años en prisión. Su entonces Asociación Cívica Guerrerense se tornará Revolucionaria y Nacional.

Por su parte, Lucio Cabañas en su momento expresará: “nosotros organizábamos a los maestros y uníamos a los campesinos para luchar contra las compañías madereras y [contra] tantos impuestos... Y también uníamos al pequeño comercio”, pero los reprimieron una y otra vez, y también se cansaron (en Batra, 1996, p. 143; Montemayor, 1991). Lucio participó, cuando estudiante, en la Federación de Estudiantes Campesinos Socialistas de México (FECSM) a la cual dirigió. Luego, como maestro de primaria, luchó contra las autoridades de su escuela y de otras más de la región. Asesoró a campesinos en su lucha contra las empresas madereras y acaparadores. La remoción de su plaza y el traslado a otro estado de la República fue la respuesta oficial. De regreso a Guerrero y a su Atoyac encabeza, al lado de padres de familia, una manifestación contra la directora de una escuela, protesta que es reprimida por la policía local y judicial, teniendo como resultado varios muertos y detenidos, siendo Lucio señalado como responsables de esas acciones. Para no ser detenido o asesinado toma el rumbo de la sierra y de las armas en mayo de 1967 (Suárez, 1985).

En esta óptica hay que introducir también al Grupo Popular Guerrillero (GPG) que dirigían Arturo Gámiz y Pablo Gómez, que encabezaron el asalto al Cuartel Madera en Chihuahua, el 23 de septiembre de 1965 (dando inicio a la denominada Segunda Ola de los movimientos guerrilleros) pues su paso de la vía civil y pacífica a la armada tiene los mismos tintes que lo ocurrido en Guerrero con las otras dos organizaciones, a pesar de la distancia geográfica: la represión. La diferencia es que, en este caso, la lucha era por la tierra (López, 1974; Reyes, s/f).

En sentido estricto, estos grupos armados primero surgen como movimientos de copreros, magisteriales y campesinos en defensa de

sus productos y con demandas de su sector, luego por protestar varios de sus integrantes y dirigentes son reprimidos y encarcelados. Sólo después de sufrir la violencia institucional como respuesta, se ven obligados a tomar las armas (Montemayor, 1998). Armando Bartra, estudioso de los movimientos sociales en Guerrero, resume así la situación del tránsito de una forma de lucha a otra: “cuando este liderazgo cívico y social es obligado por la represión a hacer política armada, la puesta en pie de un ejército guerrillero sustituye en la práctica a los esfuerzos de organización y lucha gremiales”, y ya que se encuentra “bloqueada la acción reivindicativa el discurso tiende al maximalismo”; de esa manera, forzando “la opción guerrillera, el gobierno no sólo expulsa de la palestra electoral a la molesta oposición cívica; también elimina de las organizaciones sociales a las corrientes contestatarias”; además, “cuando la guerra se coloca en el centro de la lucha, las cuestiones de la democracia económica, social y política se posponen al *triunfo de la revolución*”, de esa forma, “se renuncia a tratar de materializarlas paulatinamente en ámbitos cívicos y gremiales, y por tanto dejan de ser materia de la acción cotidiana” (Bartra, 1996, p. 144).

La otra guerrilla es la denominada *urbana* que surge en las grandes ciudades como Monterrey, Guadalajara, Culiacán y el Distrito Federal. Más allá del elemento de sobreideologización que se les intenta endosar a los jóvenes de entonces, estos pasan a engrosar las filas armadas en cierta medida después de la represión que sufren los movimientos estudiantiles locales en distintas ciudades del país y de las masacres de estudiantes en 1968 y 1971 en la Ciudad de México; es decir, pasan de participantes en un movimiento social pacífico y legal a uno armado. La expresión más amplia y de mayor desarrollo por su número de integrantes, más de 1,500 y su presencia en diversos estados del país, es la Liga Comunista 23 de Septiembre (LC23S) constituida en marzo de 1973, en su mayoría por jóvenes y estudiantes de Monterrey, Sinaloa, Guadalajara y el Distrito Federal donde los movimientos estudiantiles de los que provenían habían sufrido la represión constante (Aguayo, 2001; Castellanos, 2007).

En Monterrey un grupo de estudiantes cristianos, algunos de ellos provenientes del Tec de Monterrey (ITESM), al contactarse con la realidad cruda y pobre de comunidades donde realizaban servicio social, se radicalizan y participan, a su manera, en las protestas estudiantiles de 1968. Varios son expulsados de sus escuelas y otros más reprimidos. En Culiacán, la federación de estudiantes local se divide. Los más radicales, que enfrentan a la rectoría y al gobierno estatal, son denominados “enfermos”; ellos apoyan movimientos obreros y tomas de tierra, y son reprimidos; se presentan varios enfrentamientos con la policía. En Guadalajara, cansados del caciquismo ejercido por la Federación de Estudiantes de Guadalajara (FEG), que impidió la actividad política de respaldo al movimiento de 1968, varios grupos se unen y forman la Federación de Estudiantes Revolucionarios (FER). La FEG, auspiciada por el gobierno local, y hasta federal, arremete a balazos en plenos pasillos de la universidad contra integrantes del FER, responsabilizándolos de los enfrentamientos. Los miembros del FER son perseguidos y algunos encarcelados, muertos de por medio los hay. En el Distrito Federal, estudiantes son asesinados el 2 de octubre de 1968 y el 10 de junio de 1971, varios de los participantes de esas movidas tomarán la ruta de las armas. Provenientes de estos movimientos reprimidos, entre otros, confluirán en la LC23S. De hecho, se ha mencionado que los principales cuadros políticos de la liga eran los “enfermos”, seguidos del FER, enseguida los de Monterrey y, al final, los provenientes del Distrito Federal (Aguayo, 2001).

Por otro lado, en la presente reconstrucción no pueden dejarse fuera elementos que rodearon o constituyeron un marco referencial de la lucha armada, como el hecho de que esta segunda ola en nuestro país se encuentra inmersa en el mar de los tiempos de las guerras de liberación nacional en Latinoamérica, el que la guerrilla recorre el tercer mundo, y en Cuba en 1966 se forma la Organización Latinoamericana de Solidaridad (OLAS), como parte de la Organización de Solidaridad de los Pueblos de África, Asia y América Latina (OSPAAAL), donde participan algunas organizaciones

mexicanas, como la de Genaro Vázquez (Bartra, 1996). Estos dos elementos, como contexto, están presentes. Lo cual se suma a una serie de condiciones sociales, económicas y políticas, de exclusión y represivas que desembocan en el actuar guerrillero. Así, por ejemplo, “en Guerrero, la contraviolencia popular como respuesta a la represión, no es invención voluntarista de líderes políticamente actualizados, sino reflejo social de profundas raíces históricas” (Bartra, 1996, p. 135). Muestra de lo anterior lo constituyen las bases sociales con las que cuentan la ACNR y el PdLP en Guerrero (Montemayor, 1998).

Asimismo, en este escenario armado, están presentes otras agrupaciones que se gestaron en esos tiempos y cuya actuación tuvo cierto impacto en la realidad armada de las décadas señaladas. Algunas de ellas son: el Movimiento Revolucionario del Pueblo (MRP), el Comando Urbano Lacandones “Patria Nueva” (CULPN), el Frente Urbano Zapatista (FUZ), el Partido Revolucionario Obrero Clandestino Unión del Pueblo (PROCUP), la Unión Campesina Independiente (UCI), el Movimiento 23 de Septiembre (M23S), la Liga Comunista Espartaco (LCE), el Frente Revolucionario del Pueblo (FRP), las Fuerzas Revolucionarias Armadas del Pueblo (FRAP), las Fuerzas Armadas de Liberación (FAL) (López, 1974; Montemayor, 1997). Al final pueden enlistarse más de 30 grupos armados que actuaron en varios estados del país (Ramírez, 2004; Castellanos, 2007). No obstante, tales organizaciones no obtuvieron reconocimiento como movimiento social o guerrillero. El gobierno los trató como delincuentes y terroristas.

EL ACTUAR DE LA GUERRILLA

La guerrilla rural, el GPG, el PdLP y la ACNR, surgen como agrupaciones armadas de autodefensa o para sobrevivir. Principalmente por la persecución y represión que sobre ellos y gente allegada despliegan caciques y autoridades locales. En consecuencia, algunas de

las primeras acciones que realizan son “ajusticiamientos” de caciques o autoridades del lugar y el secuestro de uno de ellos o alguno de sus familiares. Después, pasan a acciones de mayor envergadura, como el cerco y asalto a algún cuartel de policía o del Ejército, lo que acarrea enfrentamientos, y después viene la realización de asaltos bancarios y secuestro de algún personaje de importancia política o económica. Los asaltos bancarios, lo mismo que el dinero emanado de los secuestros, tienen la finalidad de financiar las actividades de la guerrilla y en algunos casos mitigar la situación paupérrima en que viven algunas comunidades que apoyan a estas agrupaciones. En el caso de la guerrilla urbana, ésta desarrolla una especie de línea-modelo a seguir: asaltos bancarios y secuestros. A cambio de soltar a los secuestrados solicitan la liberación de presos compañeros suyos, dinero, difusión de sus proclamas y, en algunos casos, que sus compañeros liberados salgan del país para evitar así que sean eliminados. Por fines de exposición, se presentan algunas acciones de la guerrilla por bloques.

Primero la rural. *Asaltos*: en abril de 1969 la ACNR asalta una camioneta bancaria en el Distrito Federal; marzo de 1971 el PdLP asalta un banco en Aguascalientes; diciembre de 1972, el PdLP asalta un banco en Guerrero. Cabe señalar que los asaltos bancarios para la guerrilla eran “expropiaciones”: dinero que recuperaban de lo usurpado por la burguesía.

Secuestros: diciembre de 1970, la ACNR secuestra al gerente de un banco de Guerrero; el 29 de diciembre de 1970, la ACNR secuestra a un empresario guerrerense (es liberado el 8 de enero de 1971); abril de 1971, la ACNR secuestra al hijo de un cacique (días después encuentran su cadáver); noviembre de 1971 la ACNR secuestra al empresario Jaime Castrejón Díez, a cambio de su liberación solicitan dos y medio millones de pesos y liberación de nueve presos políticos. Accede el gobierno y los presos vuelan a Cuba. El secuestro de personajes de la vida política o empresarial y su liberación a cambio de la excarcelación de guerrilleros presos y que estos vuelen a Cuba será una ruta a seguir en adelante. Enero de 1972, el PdLP

secuestra al director de una preparatoria con sede en Acapulco; mayo de 1974, el PdLP secuestra a Rubén Figueroa, senador y posterior candidato al gobierno de Guerrero.

En cuanto a la guerrilla urbana, ésta oscila entre el asalto bancario y el secuestro. Y al igual que la guerrilla rural el dinero de estas actividades les sirve para financiar sus actividades, en ocasiones lo reparten entre la población de escasos recursos, aunque una buena parte de ese dinero es recuperada cuando la policía política detiene a distintas células guerrilleras. Estas son algunas de sus actuaciones.

Asaltos: octubre de 1970, el FUZ asalta el Banco Nacional de México, en el asalto participan mujeres; noviembre de 1971, el FER asalta una sucursal bancaria en Guadalajara; los días 14 y 15 de enero de 1972 son asaltados, de manera coordinada, cinco sucursales bancarias: en Monterrey (lo efectúan los Procesos) y en Chihuahua (lo efectúan los Comandos Armados de Chihuahua), varios guerrilleros son heridos o detenidos.

Secuestros: septiembre de 1971, el FUZ secuestra a Julio Hirschfeld, director de aeropuertos (por su liberación reciben 3 millones); noviembre de 1972, la Liga Armada Comunista secuestra un avión exigiendo la liberación de sus militantes, el avión es desviado a Cuba; mayo de 1973 las FRAP secuestran a Terrance Georges Leonhardy, cónsul de Estados Unidos en Guadalajara, los prisioneros liberados vuelan a Cuba; septiembre de 1973, la LC23S intenta secuestrar al empresario regiomontano Eugenio Garza Sada, éste muere en el intento; octubre de 1973 la LC23S realiza un doble secuestro en Guadalajara: al cónsul de Gran Bretaña, Anthony Duncan y al empresario Fernando Aranguren; agosto de 1974, las FRAP secuestran a José Guadalupe Zuno, suegro del presidente Luis Echeverría, días después es liberado sin recibir nada a cambio; agosto de 1976, la LC23S intenta secuestrar a Margarita López Portillo, hermana del presidente electo, en la tentativa cae muerto uno de los integrantes de la Liga.

Dos cuestiones más que valen la pena hacerse notar, dada su envergadura y trascendencia en la historia de la guerrilla: a) en enero

de 1974 se realiza la aparatosa operación “Asalto al cielo” que realiza la LC23S, se presentan enfrentamientos en Culiacán, y en dichas acciones participan campesinos, transportistas, estudiantes y obreros. Al final, Culiacán es tomada por el Ejército y hay varios muertos; b) las acciones del Partido Revolucionario Obrero Clandestino-Unión del Pueblo (PROCUP): hacen estallar bombas en distintos puntos del país, cuando seis integrantes de la agrupación caen en manos de la policía, declaran que de enero a abril de 1978 han colocado 50 artefactos explosivos (*El Universal*, 1994, t. II, p. 212). Por su actuación, integrantes de otras agrupaciones armadas los denominaban los “bomberos” (Pineda, 2003).

RECONSTRUYENDO LA GUERRA SUCIA

El guerrillero ha sido pieza clave en las luchas de liberación del mundo: desde China hasta Vietnam, primero contra la opresión occidental y después contra el sometimiento oriental. Ha sido factor clave en las guerras de liberación, lo mismo en África que en América Latina: “en todos los continentes el guerrillero del siglo XX fue un llamado a la libertad, al cambio social por una vida más justa, más humana, más digna” (Montemayor, 1996, p. 108). También ha sido el caso del guerrillero mexicano. El guerrillero ha sido un impulsor del cambio social, por otra vía, la de las armas. Su fuerza ha sido y es por un anhelo de libertad por el que lucha y por el que ha sido y es infamado y denigrado, torturado, encarcelado, muerto o exiliado; esto es “encierro, destierro o entierro” le ha tocado (Rodríguez, 2004).

En efecto, la actuación del guerrillero ha tenido, al menos en las décadas de los sesenta y setenta en México, una respuesta desproporcionada, por decir lo menos. A esta replica que desplegó el Estado mexicano se le ha denominado “guerra sucia”. Por guerra sucia hay que entender acciones del Estado que rebasan el marco legal, acciones criminales, que se ejecutaron con total impunidad y cruel-

dad, desplegadas no sólo contra guerrilleros sino contra aquellos señalados o pensados como simpatizantes o colaboradores de la guerrilla. La guerra sucia operó desde la descalificación del guerrillero, señalándolo como “terrorista”, hasta su desaparición, pasando por su detención ilegal, estancia en cárceles clandestinas, tortura y hasta su muerte. Todo ello en un marco ilegal, y con el auspicio del poder Ejecutivo y sus instancias: la guerra sucia es esa etapa “en que se volcó toda la fuerza de los aparatos de inteligencia para eliminar cualquier acto de subversión e inconformidad social” (Rodríguez, 2004, p. 10). Aquí se reconstruyen algunas de esas acciones.

Negar que haya guerrilla: ideologización

“No existen guerrillas... ni en el estado de Guerrero ni en ninguna parte de la República”, sólo existen “bandoleros”, declaraba en mayo de 1971 el secretario de la Defensa Nacional (Sedena), general Hermenegildo Cuenca Díaz (*El Universal*, 1994, t. II, p. 63). Al expresar esto, lo que en los hechos hace el Ejército es ideologizar a la guerrilla, esto es, negar su existencia y, en consecuencia, restándole credibilidad, daba el paso para arrinconarla en el sitio de lo criminal, y terminar por criminalizar a un movimiento social. La intención: tratarlos como delincuentes y no como luchadores sociales. El Estado mexicano al emplear este mecanismo ideologizante sabía que al hacerlo echaba las bases de la negación, es decir que no se reconociera actuación alguna de la guerrilla. Como se sabe en algunas perspectivas discursivas, lo que no está en el discurso no existe socialmente (Shotter, 1993).

Es así que el aparato gubernamental y sus aliados, como los empresarios, los medios de comunicación y algunos intelectuales, entre otros, denostan la actividad guerrillera. En su momento Luis Echeverría, en un informe presidencial, expresaría claramente la ideologización que aplicaban hacia los guerrilleros:

[...] surgidos de hogares generalmente en proceso de disolución, creados en un ambiente de irresponsabilidad familiar, víctimas de la falta de comunicación entre padres y maestros, mayoritariamente niños que fueron de lento aprendizaje; adolescentes con un mayor grado de inadaptación que la generalidad, con inclinación precoz al uso de estupefacientes en esos grupos [con una] notable propensión a la promiscuidad sexual y con un alto grado de homosexualidad masculina y femenina (en Hiraes, 1996, pp. 223-224).

Los medios de comunicación también contribuyeron a este tratamiento. Fueron parte fuerte de la denegación que operó sobre la guerrilla. A la muerte de Rubén Jaramillo dijeron: “el tristemente célebre rebelde de posesión de drogas y despojo de tierras, fue muerto ayer a balazos” (*El Universal*, 1994, t. II, p. 28). Ese era el tono del poder. Así, cuando el asalto al Cuartel Madera, y después de prácticamente aniquilar al GPG que realizó la acción, el entonces gobernador declaró: “todo se reduce a una bola de locos mal aconsejados por Gámiz y Gómez Ramírez... No tiene importancia” (en López, 1974, p. 25). Los sobrevivientes de este grupo convocaron a nueva gente y continuaron actuando, y cuando tres años después tienen un enfrentamiento con el Ejército y varios guerrilleros mueren, desde el poder, en la 5ª Zona Militar en Chihuahua, se oye: “es lamentable que en esta descabellada aventura hayan participado jóvenes ante quienes se abría un brillante porvenir” y que “desgraciadamente no supieron aprovechar la oportunidad que en todos los campos de la cultura brinda nuestro gobierno a la juventud estudiantina y cayeron en deplorable desorientación que los condujo por senderos equivocados” (en Armendáriz, 2001, p. 175; Reyes, s/f).

En marzo de 1971 fueron detenidos 19 integrantes del Movimiento de Acción Revolucionaria (MAR), que habían recibido entrenamiento en Corea del Norte. Se orquestó, entonces, una campaña publicitaria tan fuerte que tuvo como consecuencia la expulsión de cinco diplomáticos soviéticos, a quienes se responsabilizaba de haber contactado a los mexicanos con los norcoreanos. A la cam-

pañía contribuyeron tanto la prensa escrita como la televisión y la radio. Quien fuera autor de la revista de *El Santo, el enmascarado de plata*, José Cruz, ilustró un pasquín titulado “Traición a la Patria”, en el que se denostaba a los guerrilleros. *Selecciones del Reader’s Digest* en su edición de noviembre de 1971, incluyó un texto titulado “Complot contra México” (Pineda, 2003). La atmósfera anticomunista que estaba presente en esos momentos llevó a que cualquier movimiento de protesta contra el gobierno, desde los pasillos del poder, recibía esta acusación: “conspiración comunista”; “tienen ideas extranjerizantes”.

Por su parte, tanto Lucio Cabañas como Genaro Vázquez tuvieron un trato similar: “delincuentes” les decía el Ejército cuando era emboscado; “delincuentes comunes”, cuando secuestraban a algún personaje; para justificar la presencia militar en la zona, les denominaban “asaltacaminos”; cuando los perseguían por las serranías, “talabosques”. En ese tono ideologizante, después de ser liberado, Rubén Figueroa declararía: “quien me secuestró es un extraviado mental”; cuando muere Lucio la Sedena emite un boletín señalando: “escondido en la sierra de Guerrero, se había ligado para cometer sus hechos criminales a los grupos más negativos de la región, como ‘caciques’, agiotistas, talabosques y traficantes de drogas, a los que brindaba protección” (*El Universal*, 1994, t. II, p. 203). Cuando el deceso de Genaro, dijeron que había “muerto el gavillero”.

A los guerrilleros no se les concedió el derecho de ser reconocidos como actores sociales, se les redujo al campo delincencial, a la nota roja, a la barbarie. A la desviación. En ello jugó un papel fundamental la prensa, creando imágenes negativas de los guerrilleros (Glockner, 2004; 2007; Rodríguez, 2007). Silenciar al actor social, criminalizar lo político, esa era la intención. Omitir la lucha y silenciar las demandas para configurar, *a posteriori*, el olvido social: durante el siglo XX, el grupo que gobierna “localiza a sus ‘adversarios’ y ‘enemigos’, y busca cercarlos, cohecharlos, incorporarlos, nulificarlos, destruirlos, con métodos que van de la cárcel al asesinato, del cese de los ‘subversivos’ a las campañas de desprestigio” (Monsi-

váis, 2004b, p. 161). Se sabe que desde el gobierno de Manuel Ávila Camacho existe un férreo control de la información, y mediante dinero los dueños de los medios informativos callan las represiones (Rodríguez, 2007). Al lado del silencio sobre las represiones, hay también un mutismo que no quiere enterarse de los excesos del gobierno. Ante la ofensiva gubernamental contra los grupos armados hay un silencio social, que actúa como instrumento de control y de desmemoria: lo que no se narra no existe, lo que no entra en un relato, en una historia, no cobra existencia. El pensamiento totalitario sabe bien eso, de ahí que intente borrar los rastros y huellas de aquellos a quienes intentan suprimir (Perrot, 1999).

Dos instancias de represión: la DFS y el Ejército

La Dirección Federal de Seguridad (DFS) se crea entre fines de 1946 e inicios de 1947 y depende directamente de la Presidencia de la República. Tiempo después será dependiente de la Secretaría de Gobernación. En la creación de la DFS no participan los militares, ellos llegan más tarde. Fernando Gutiérrez Barrios, emblemático personaje de esa Dirección, arribará en 1948 o 1949 (Aguayo, 2001). Las primeras tareas de la DFS consistían en proteger al presidente, personajes extranjeros, analizar información y realizar operativos sobre los enemigos del régimen. Los agentes dedicaban la mayor parte del tiempo al espionaje político, desde opositores al Ejecutivo hasta antagonistas al interior del partido gobernante. Usaban un lenguaje cifrado, intervenían teléfonos, seguían gente, los métodos clásicos. A partir de 1955 Gutiérrez Barrios va tomando notoriedad y poder en ese organismo, y en 1959 es ya subdirector. Ya como presidente Gustavo Díaz Ordaz lo nombra director, con él estarán personajes como Luis de la Barreda y Miguel Nazar Haro, hombres que controlarán la DFS durante años (de 1965 a noviembre de 1970 fue director Gutiérrez Barrios; de diciembre de 1970 a marzo de 1977, Luis de la Barreda; de marzo de 1977 a agosto de 1978 Javier

García Paniagua; de agosto de 1978 a enero de 1982, Miguel Nazar Haro).

Considerando la cantidad de información que la DFS generó sobre la guerrilla es fácil suponer que tenía informantes por todos lados, se sabe que la guerrilla estaba infiltrada. Informantes por doquier: estudiantes, obreros, campesinos, empresarios, políticos, periodistas: ojos y oídos por todos lados (Glockner, 2004). Prácticamente toda la guerrilla urbana estaba infiltrada, ahora se sabe de guerrilleros detenidos, sometidos a torturas y amenazados que cedieron a ser informantes de la DFS (Fernández, 2006). Los agentes de la policía política infiltraban a la guerrilla, la dejaban crecer y actuar, era entonces cuando operaban sobre ella.

El grupo de la Liga que actuaba en la zona centro del país, Distrito Federal, Estado de México, Tlaxcala, Hidalgo y Puebla, se denominaba Brigada Roja; en junio de 1976 la DFS crea la Brigada Especial Antiguerilla, mejor conocida como la Brigada Blanca, que tendrá como tarea exterminar a la guerrilla, principalmente a la LC23S; Nazar Haro queda al frente del grupo. Su sede será el Campo Militar Número Uno (CMN1). Se entrenarán en el estudio del pensamiento de la Liga, serán capacitados en el manejo de armas, entrenamiento físico y combate, manejo de explosivos y técnicas de aprehensión e interrogatorios: “sus víctimas los acusarán de llevar a cabo ‘técnicas’ que variarán entre golpizas brutales, ‘el pocito’ y los toques eléctricos”; acciones como “dejar, por días, colgadas a las personas de los pulgares o de las manos, o maniatadas y vendadas o sin agua ni alimento”; de igual forma “de recurrir al método psicológico del ‘policía bueno y el malo’... También los acusarán de realizar ejecuciones y desapariciones forzadas” (Castellanos, 2007, p. 267). Recibe entrenamiento de la Central de Inteligencia Americana (CIA), el Mossad israelí y la policía española (Monsiváis, 2004b). La Brigada Blanca llegó a contar con 3,000 elementos y más de 10,000 informantes (Glockner, 2004).

En ese momento, la DFS tiene una disposición a la persecución que no termina; y un espacio de movilidad tan amplio que les brin-

da impunidad: “su idioma es el de las macanas, los gases, las cachiporras, las varillas, los bóxers, los revólveres, los bastones eléctricos, los rifles, las bazucas, las botas” (Monsiváis, 2004b, p. 163). Las operaciones de contrainsurgencia, sobre todo contra la guerrilla urbana, se planearon y ejecutaron desde esta instancia.

El enfrentamiento a la guerrilla rural, especialmente en el estado de Guerrero, sobre la ACNR y el PdLP, se ve acompañado de actividades crueles: el ataque a poblaciones, a comunidades enteras, por parte del Ejército; a éste le tocó, en buena medida, operar en el campo y la sierra. A los reclamos de la guerrilla, el gobierno responde enviándoles a los militares, lo cual se evidenció desde 1965, cuando los sobrevivientes del asalto al Cuartel Madera fueron salvajemente perseguidos y varios de ellos muertos, siendo el Ejército quien efectuó las operaciones. Años después, en Guerrero, Genaro Vázquez denunció “el empleo de la aldea vietnamita... en diversas regiones de Guerrero donde a punta de bayonetas, se concentra a los habitantes de zonas agrestes en centros de población controlables” (en Bartra, 1996, p. 141), para después llevárselos, encerrarlos en cárceles clandestinas, torturarlos y, en medio de tal acción, asesinarlos (Gil, 2000). Algunos detenidos eran mantenidos en alguna base militar de la zona, tal como informaba el 20 de mayo de 1971 en un oficio el entonces director de la DFS, Luis de la Barreda: había sido detenido en el municipio de Coyuca de Catalá, Guerrero, el profesor Ismael Bracho Campos: “uno de los incondicionales de Genaro Vázquez Rojas”, quien “fue trasladado a la Base Militar N° 1, de Pie de la Cuesta” (en Scherer, 2004a, p. 83). Algo que después será negado.

Estas prácticas, pero más acentuadas y extendidas, se desplegaron contra aquellos que se presumía apoyaban al grupo de Lucio Cabañas. Se señala que fue más cruenta la represión porque el PdLP realizó varias emboscadas al Ejército, sintiéndose éste humillado y vilipendiado por un puñado de guerrilleros, por un lado, desplegó la invasión de comunidades y pueblos enteros, por el otro, arrestos masivos, violencia, violaciones, tortura, ejecuciones, en tanto que

dichos lugares estaban fuera de la vista de aquellos que, como los periodistas, podían dar cuenta públicamente de ello (Montemayor, 1999).

Otra táctica muy socorrida en ese entonces fue que los militares se vestían simulando ser guerrilleros o maestros, y de esa forma intentaban sacar información a los campesinos del lugar para dar con el paradero de los armados. Los resultados también ahí fueron funestos: sospechosos de colaborar con la guerrilla fueron torturados, detenidos y muertos (Bartra, 1996; Montemayor, 1991, 1999). Uno de los militantes de las filas del PdlP reconstruye: “cuando Lucio toma el monte y las armas comienza la represión contra los familiares y gente cercana a Lucio. A Juan Fierro, profesor cercano a Lucio, lo desaparecen en 1969. Y eso que no había acciones militares fuertes aún, pero la represión ya se dejaba sentir”. A “Juan Fierro García lo desaparecen. Aún lo está”, recuerda en entrevista David Cabañas.

Ahora bien, la narración como vehículo de reconstrucción de la memoria colectiva, puede ser oral, hablada, como ocurre en este caso: se reconstruye desde el presente narrando lo acontecido y que ha resultado significativo. De igual forma puede reconstruirse y narrarse mediante la escritura, por ejemplo mediante correspondencia, como se hace en el siguiente testimonio. En carta al semanario *Proceso* (1453, 05/09/04: 25) un grupo de habitantes de El Quemado, Guerrero, narra la incursión del Ejército a su comunidad en agosto y septiembre de 1972: primero detuvieron a 92 personas de entre 15 y 64 años; y después a 87; recuerdan: “además de ser detenidos, fuimos sometidos a las peores torturas que se sabe el Ejército (agujas bajo las uñas; electricidad en el cuerpo, sobre todo en las partes nobles”; además “fuimos amarrados y vendados, tirados en el suelo durante días, sin permitirnos dormir”); también fuimos “obligados a ver la tortura contra familiares (es insoportable para un padre ver cómo torturan a su hijo, y viceversa...) y forzados a firmar confesiones en blanco, arrancadas bajo tortura emocional y física”; después de ser sometidos a tratos crueles, son procesados sin saber la causa y sentenciados a 30 años de cárcel sin abogado

de por medio. Hablan de ocho desaparecidos, tres de ellos asesinados por la tortura en los cuarteles de Atoyac y Acapulco; sus cuerpos nunca fueron entregados a los familiares.

La actuación castrense cobró distintas formas, de maneras diferentes desplegaron la guerra sucia, esa era su encomienda. En este despliegue militar también se usaron programas sociales para minar las bases de apoyo de la guerrilla. En el primer caso, una instancia gubernamental, el Instituto Mexicano del Café (Inmecafé) derrochó recursos: en 1973, año del auge de la guerrilla del PdLP, el Inmecafé distribuyó 16 millones de pesos, al siguiente año llega a los 21 millones, pero al desaparecer Lucio Cabañas de la escena, para 1975 el monto de dinero se desploma a los 9 millones (Bartra, 1996). En el segundo caso, los militares construyeron caminos que no tenían como finalidad comunicar a los pueblos con las ciudades y favorecer así a los campesinos, al contrario, la movilización militar requería de esos caminos para trasladar autos y tropas y así controlar las poblaciones y cercar a los guerrilleros. Tales acciones de los militares Lucio Cabañas las sintetizaba así: la labor del Ejército “se concretiza en hacer carreteras, regalar alimentos, poner tiendas de Conasupo, prestar dinero hasta sin rédito, elevar los salarios y el precio de las cosechas”, lo cual, no obstante, no modificó la situación de miseria y opresión de la población de Guerrero (en López, 1974, p. 136).

En efecto, tales programas estaban contemplados en un plan de exterminio de la guerrilla. David Cabañas lo reconstruye de la siguiente manera: “el inmecafé, las brechas por todos lados, la colocación e instalación de teléfonos en cada comunidad, entubar el agua... a inicios del 74 no había agua”; prosigue: “Yo llego a vivir en 1958 al pueblo de mis padres... ni que se dijera que algún día iba a haber agua o luz; hoy está electrificado, hay agua entubada, cada quien tiene agua en sus casas”; recuerda: “qué sucedía con eso: teléfono, el soplón decía: ‘ahí están los guerrilleros’, porque ‘el gobierno hace bien’. Hasta las clínicas, la casa de la salud, una cancha que hicieron de básquetbol”, le compraban el café y les daban apoyo

económico: “Todo eso lo hizo el estado con el fin de ganarse a la gente y de volteárnosla. En el momento de mayor ofensiva contra nosotros, el Ejército impidió que se subiera alimentos...”.

Hubo más elementos en esta guerra cruenta contra la guerrilla: el acondicionamiento de cárceles clandestinas. Durante los operativos que realizaba el Ejército, muchos fueron los detenidos que no eran presentados ante la justicia, sino que eran trasladados para ser torturados y, en no muy pocas ocasiones, muertos en cárceles acondicionadas *ex profeso* para esas situaciones. En esta lógica de mortandad, el Ejército inventó prácticas y su consecuente terminología: muchos acusados de ser guerrilleros eran transportados en helicópteros y, aún con vida, arrojados desde las alturas al campo, al mar o a los cerros, de ahí que los militares les dijeran a los torturados que si querían los podían lanzar de “aviadores”, “marineros” o “mineros” (Montemayor, 1991, p. 244; Avilés, 2001). Se ha señalado al coronel Francisco Quiros Hermosillo como el precursor de los “vuelos de la muerte” en México (Castellanos, 2007, p. 268). Esta práctica la ha sintetizado así el escritor mexicano Carlos Monsiváis (2004b): “cuando muchos de los cuerpos de los guerrilleros asesinados son arrojados al mar, en tal acción hay una “disminución del valor de la vida humana”.

En resumen, ahora se sabe que en Guerrero se realizan 14 campañas militares para aniquilar a las dos guerrillas. Una primera es de rondines más o menos pacíficos; una segunda en que se inician las incursiones violentas a las serranías y de retenes militares en los caminos rurales; una tercera en que se abren 70 caminos de penetración por la sierra, para perseguir a los guerrilleros; una cuarta en que lo social es arma de uso: se abren tiendas de abasto y se dan créditos y cursos de orientación política a través del Inmecafé. El resto de las campañas son estrictamente militares y sus consecuencias son funestas, muy funestas (Castellanos, 2007). La actuación militar en esos tiempos es de tal dimensión que se ha indicado que la operación castrense de contrainsurgencia más amplia se efectuó contra la guerrilla de Cabañas en Guerrero, de 1967, año en

que toma las armas, hasta 1974, año en que muere: más de 24,000 soldados, la tercera parte del Ejército, tras la guerrilla pobrista (Bartra, 1996, p. 140).

Las cárceles clandestinas

Un sitio que muchos guerrilleros pisaron fue la cárcel legal. Muchos quisieron llegar ahí, por ejemplo, para no ser desaparecidos. Otros, ya estando ahí, no querían salir, para no ser ejecutados. Los primeros integrantes del MAR que llegaron a la cárcel lo hicieron el 15 de marzo de 1971. Encontraron tras las rejas a una gran cantidad de participantes del movimiento estudiantil de 1968. La crujía “M” en el penal de Lecumberrí era para los “terroristas” a decir del Estado mexicano (Pineda, 2003, p. 86). Pero esa era la cárcel legal, donde aún con tratos violentos eran ya “presentados”; tenían existencia social. En efecto, para muchos llegar al Palacio Negro, Lecumberrí, era una “salvación”, pues eso suponía la presentación con vida del “detenido”, pues tenía ya existencia legal. Pero adentro también había riesgos: en abril de 1976 Pedro Miguel Morón, *el Chiclayo*, integrante del comité político de la Brigada Roja de la Liga fue detenido, llegó a Lecumberrí torturado, fue conducido a un apando y ahí a puñaladas lo asesinaron. A Napoleón Glockner, de las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), lo obligaron a limpiar la sangre del asesinato. Como era peruano, su cuerpo fue entregado a la embajada de Perú en México con una versión de que había muerto en una riña carcelaria de “viciosos” sin tintes políticos (Pineda, 2003, pp. 98-99).

Antes de llegar a la cárcel legal, muchos debieron permanecer en una antesala, en una cárcel clandestina, sitio de cruel trato. Muchos de los que pisaron alguna de estas cárceles, en ellas se borran sus pasos: no se supo más de ellos. Una de las cárceles clandestinas, estancia casi obligada de los acusados de ser guerrilleros, y sede de la Brigada Blanca de la DFS, era el Campo Militar Número Uno (CMNI). Los

detenidos sospechosos de tener vínculos con la guerrilla que llegaban al CMN1 eran conocidos como “paquetes”, muchos de ellos provenientes de Guerrero. Altos militares eran testigos de las torturas que ahí se les practicaban a los detenidos, y luego se elaboraban informes que se entregaban a mandos militares. Las celdas de dos metros de largo por uno de ancho sin luz natural, eran conocidas como “las negras”. El complejo carcelario fue construido en 1961 por disposición presidencial y ejecutadas por el entonces secretario de Gobernación Gustavo Díaz Ordaz. Uno de los últimos prisioneros de esas celdas, pero que nada tiene que ver con la guerrilla, fue el general José Francisco Gallardo Rodríguez, recluso en 1993, quien relata: “me llamaban mucho la atención los tubos con ganchos colocados al aire libre”, y el general a la gente vieja del sitio, “oficiales adscritos como custodios desde muchos años atrás, les preguntó para qué eran esos tubos, uno de ellos me dijo: ‘No, mi general, es que ahí colgaban a la gente durante cuatro o cinco días; ahí colgaron a varios de la Liga (Comunista 23 de Septiembre)’”; uno de ellos reconstruyó: “cómo llegaban las ambulancias llenas de detenidos y los descargaban por la puerta lateral de la prisión” (en Veledíaz, 2004, p. 74).

Marisela, Hilda, Elena y Lorena, del MAR, estuvieron secuestradas y desaparecidas durante tres meses, siendo liberadas en julio de 1979. *Óscar, Jesús, Chavita y Elías*, estuvieron durante ocho meses y seis días en las instalaciones del CMN1, salieron libres en diciembre de 1979, debido a la lucha y protesta del Comité Eureka (el comité logró que se presentaran con vida a 148 “desaparecidos”, aun cuando el gobierno negaba que existieran presos políticos) (Pineda, 2003, p. 218). Un ex militante de la Liga Espartaco, Alberto Ulloa, en su libro-testimonio *Senderos en tinieblas*, reconstruye su experiencia, su paso por el campo militar. Estará secuestrado ahí dos meses y 10 días, durmiendo sobre el suelo y como almohada los huaraches que traía puestos, el trato violento se da desde el inicio. La música de fondo, para evitar que se escucharan ruidos externos, estaba activada todo el día, día que iniciaba a las 6 de la mañana y terminaba hacia las 10 de la noche. Sólo había pausas, silencios,

cuando las noticias iniciaban su transmisión, entonces se cortaba la luz eléctrica para evitar que oyeran lo que en el mundo exterior sucedía.

La memoria se posibilita por espacios, por emplazamientos, esos marcos sociales que le otorgan cierta localización a los recuerdos; desde ellos se narra, se reconstruye; como se mencionó capítulos atrás, el espacio es el significado que adquieren un conjunto de dimensiones en las que se está por cierto tiempo, en donde se viven sucesos que impactan. En esas celdas clandestinas, *cárceles clandestinas*, las nombra en entrevista Mario Álvaro Cartagena, *el Guaymas*, se vivían días, noches, meses, años de incertidumbre, a disposición de los militares, de los cuidadores, de su estado de ánimo. Él, uno de los que pasó por ese sitio clandestino, y de los pocos que sobrevivió a ese lugar narra: “llego al Campo y me meten al sótano ese, y llega Salomón Tanús, y me dice: ‘yo soy Salomón Tanús, quien te puede quitar o dar la vida, ¿quieres vivir?’ –sí señor–. ‘Pues aquí o hablas o hablas’, y dice, ‘queremos que hables, queremos al Piojo negro’”. *El Guaymas* iba muy golpeado, y le llevan “a una compañera, y sale Alicia de los Ríos Merino, y en menos de un minuto que la vi entendí que me decía que aguantara, que no diera información”, y no obstante que “me habían cortado la pierna, diario estaban ahí los federales interrogándome. Estuve dos meses en el Campo”.

Dos cuestiones al respecto: a) *el Guaymas*, en la Ciudad de México, estaba a punto de ser intervenido pues tenía varias heridas de bala, se encontraba en la Cruz Roja, era el 5 de abril de 1978. Llegaron agentes de la DFS y lo sacaron del sitio rumbo al CMN1, llevándolo al Hospital Militar para ser atendido, cuando despertó no tenía una pierna y de un brazo quedó mal. Señala que es de los pocos que han salido del CMN1, después lo trasladaron al Reclusorio Norte, y a la semana de estar en prisión rindió un testimonio sobre ese sitio de horribles recuerdos, lo cual le trajo reprimendas de parte de la policía política y fue trasladado en varias ocasiones al CMN1. b) Alicia de los Ríos está en calidad de desaparecida, *el Guaymas* fue el último que la vio con vida en el CMN1.

Dentro del CMN1 también se realizaba el clásico rol del policía bueno y el malo, como dicta la preparación de los agentes (Castellanos, 2007). A los acusados de ser guerrilleros se los aplicaban una y otra vez. Un grupo de policías se presenta como los buenos y empiezan: “está usted en manos del Poder Ejecutivo Federal. Para usted ya se terminó el anonimato, la clandestinidad. Recuerde que, según sus propias reglas, usted tenía la obligación de guardar silencio durante las primeras setenta y dos horas a partir de su detención y ya pasaron”; espetaban: “debe entender que entre usted y nosotros hay un abismo infranqueable, que sólo podrá usted superar si coopera con el gobierno. Soy todo oídos, díganos su historia” (en Ulloa, 2004, pp. 35-36). Lo de las 72 horas de silencio alude al hecho de que entre las organizaciones guerrilleras se indicaba que al ser detenido alguno de sus integrantes, éste debía guardar silencio al menos durante ese periodo para dar tiempo a sus compañeros a desalojar los sitios que hasta ese momento ocupaban.

Ese CMN1 alberga la memoria de los detenidos, de los reprimidos, de los torturados y hasta de los desaparecidos. Su revisita se vuelve una necesidad. Hay testimonios que han reconstruido lo ahí ocurrido, y negado por las autoridades militares: que ahí hubo detenidos políticos a muchos de los cuales ya no se les vio con vida; ese lugar fue su último paradero visible. No obstante, falta aún mucho por hurgar en torno a ese sitio, a ese emplazamiento, a ese espacio, toda vez que los lugares traen recuerdos, y el CMN1 es clara muestra de ello. Y aun cuando se siga relatando lo ocurrido en ese sitio, quedará la duda sobre si se logra comunicar y hacer evocar el “ambiente del sótano” (Ulloa, 2004, p. 35). Por lo demás, hay que señalar que la principal plaza militar del país, el CMN1, “será convertida en el mayor centro clandestino de reclusión y tortura en la historia de México” (Castellanos, 2007, p. 125).

Ahora se sabe que no sólo el CMN1 funcionó como cárcel clandestina, pues otras bases militares, como la de Pie de la Cuesta o el Cuartel Militar en el Municipio de Atoyac, ambos en Guerrero, funcionaron igualmente como centro de reclusión clandestina

(Sánchez, 2010). Diversas instalaciones militares en la zona donde operaba la guerrilla cumplían con esa función: negar el paso de la clandestinidad hacia la legalidad y asunción de penas por ello a los presuntos guerrilleros y a los señalados de apoyarlos. De muchos que pisaron cárceles clandestinas ya no se supo más. Están en calidad de desaparecidos.

La barbarie: la tortura

Pasar por las cárceles clandestinas implicaba, necesariamente, el sometimiento a tratos inhumanos, a torturas, para que el Ejército o la DFS obtuvieran información que les permitiera dar con el paradero de más guerrilleros o presionarlos para saber lo que tenían pensado hacer. Las torturas podían ir desde la forma psicológica hasta la muerte por exceso de golpes. Podía ser a solas o frente a algún familiar, para “ablandar” al interrogado. A un integrante del MAR lo torturaron frente a su familia, esposa e hijo de dos años: “Los quieres mucho, ¿verdad, hijo de la chingada?”, le inquiría el jefe policiaco: “ya probaste de lo que somos capaces, si no cooperas les vamos a partir su madre” (en Pineda, 2003, p. 216). Ciertamente, la práctica de torturar frente a los familiares era muy recurrente; la pareja de uno de ellos fue obligada a observar cómo torturaban a su compañero, Dionisio: le aplicaban cigarrillos encendidos en las partes íntimas, golpes en todo el cuerpo, lo amarraron a un tablón y con los ojos vendados lo sumergieron en la pila de agua hasta casi la asfixia, al tiempo que le aplicaron descargas eléctricas con una picana que usaban para inmovilizar ganado (Ulloa, 2004, pp. 178-179).

La tortura es un ejercicio de violencia. Violencia y castigos ha habido durante siglos, incluso milenios; estos eran abiertos, públicos, para el escarmiento de ciertos grupos, lo mismo disidentes que mujeres, esclavos que herejes, pobres que hurtadores, la tortura ha buscado ser “ejemplar”. Los romanos, por caso, crucificaban para el

escarmiento, lo mismo existió la lapidación y el circo, formas ellas también del sufrimiento. Siglos después, el suplicio implementado desde las filas del cristianismo, con fines de control, cobró arraigo: evitar la herejía y la disidencia constituían parte de sus finalidades. Surgieron instituciones alrededor de la tortura, La Inquisición supo bien de eso, pues durante varios siglos impuso el tormento público en nombre de su poder y dogma. No obstante, a fines del siglo XVI, en tanto que los suplicios abiertos estaban ya resultando intolerables, era necesario practicar otras formas de castigo, menos abiertas, más cerradas, algo que no fuera visto por la gente. “Castigar menos, para castigar mejor”, fue una de las respuestas, y la dio Beccaria, el padre de la entonces nueva penalidad (Perrot, 1998). Lo aborrecedor a los ojos humanos comenzó a ocultarse.

En la actualidad la tortura, se ha dicho, es una agresión que comete el Estado, vía fuerzas armadas, de seguridad o funcionarios; es una manera de poner en pausa a la gente, y lo hacen vía física o psicológica, toda vez que es un recurso de terror, es una especie de implementación de la desvoluntad, del desánimo: quitarles la voluntad a los torturados, y que ello se irradie al grupo al que pertenecen. A ellos se dirige el mensaje de la tortura. Mostrar a los demás, algún familiar, que a alguien se le tortura genera terror, pánico. Anunciar o dejar escuchar la tortura a quienes se encontraban detenidos, era también terrorífico, fulminante en estos tiempos de la guerra sucia. El tiempo de espera para la tortura propia era paralizador. La intención de los torturadores era clara: inculcar miedo, mucho miedo: “cuando sacaban a alguien de su celda, los ocupantes de las demás sentían cómo sus corazones latían acelerados, sus bocas se secaban y su respiración se reducía al mínimo”; al interrogar a un prisionero la música era apagada, para que así se escucharan los gritos de dolor del torturado: a los pocos días de arribar “llevaron al sótano... a un joven educado (así lo evidenciaba su modo de hablar) a quien nunca vi, pero que fue sumergido de cabeza varias veces dentro de un tambo de acero lleno de agua hasta matarlo por asfixia”, y uno “de los torturadores dijo: ‘este pendejo ya se fue’” (Ulloa, 2004, p. 34).

En otros casos, la tortura llegaba sin anunciarse, así reconstruye quien sufrió ese trato cruel: “sin decir palabra, abrieron la celda y me condujeron al cuarto localizado frente a la pileta”, después le ordenaron desvestirse, le amarraron las manos por detrás de la cintura, “me cubrieron los ojos con unas vendas sucias y de pie, luego de mojar me el torso, me aplicaron electricidad en las tetillas con un simple cable pelado de las puntas” y “con insultos me conminaban a confesar en qué asaltos y secuestros había participado”, a lo que respondió con una negación, acto seguido “recibí un tremendo golpe en mi costado izquierdo que me mandó fulminado al piso. No podía respirar y las piernas y brazos no me respondían” (Ulloa, 2004, p. 33).

La intención al torturar es clara: reducir y minimizar al torturado. Pero sobre esta violencia hay más. En enero de 2001, Amnistía Internacional señaló:

[...] la tortura persiste como método para investigar delitos, extraer confesiones, extorsionar dinero y castigar; persiste porque quienes la llevan a cabo saben que podrán quedar impunes y porque la ciudadanía espera el castigo inmediato para los delincuentes, factores todos ellos que guardan relación con las deficiencias existentes en el orden jurídico penal (en Dobles, 1990, p. 198).

Lo cual aplica para el caso revisado en México.

Apagar los cigarrillos en el cuerpo del prisionero, aplicar descargas eléctricas con picanas fueron prácticas recurrentes, muy bien trabajadas, especialmente la descarga en las partes íntimas, nobles, tanto a hombres como a mujeres. Los torturadores ejecutan el “pocito”: sumergir la cabeza del prisionero en un cubo de agua o en el excusado, todo ello formando parte del repertorio del torturador. Militante de las FRAP, Pedro Cassain Olvera, fue detenido en octubre de 1974, al frente del operativo se encontraba Nazar Haro; reconstruye: “me vendaron los ojos y me llevaron a una casa”, ahí “se me desnudó y se me empezó a golpear en todo el cuerpo y principalmente

con golpes de karate en la garganta y en la nuca”, ya mojado “empezaron a darme toques eléctricos con una picana (chicharra-barra eléctrica) en el pene, los testículos, el ano, en una cicatriz que tengo, en las orejas, dentro de las fosas nasales, en los labios, en las encías y en la lengua”, luego, “me tendieron en el suelo y Miguel Nazar Haro me ponía una pistola en la sien jalando el gatillo (simulacros de fusilamiento)” (en Poniatowska, 1980, p. 109). Los daños de la tortura, aún décadas después, se muestran: “casi todos los que estuvimos detenidos tenemos una marca en el tabique de la nariz”, recuerda otro torturado: “así quedas de la venda que nunca te sacan y te va jodiendo porque te mojan, te meten la cabeza en los excusados y luego se seca, se llaga y se infecta”; agrega: “uno aguantaba, pero hay momentos compa, cuando lo que quieres es morirte... y les dices que te maten y nomás se ríen” narra Pedro Cassain sobreviviente de ese tiempo (en Aguayo, 2001, p. 186).

Cruel e inhumano es el trato: “la tortura, como la oscuridad, es siempre igual a sí misma y siempre distinta. La diferencia la da el que escucha, el que mira” (Scherer, 2004b, p. 33). De todas esas prácticas hay sitio en la memoria, el cuerpo, la piel guarda sucesos, quedan marcas, indicios de lo ocurrido: “la piel es el depósito de los recuerdos, almacén de nuestras experiencias impresas en ésta, banco de nuestras impresiones, geodésica de nuestras fragilidades”, en “la piel se graba igual que la superficie del cerebro, también escrita, quizá de la misma manera” (Serres, 1985, p. 95).

Esfumar gente: desapariciones

Parece guión de vía crucis: ser detenido, encerrado en una cárcel clandestina, torturado y... desaparecido. Varias de las personas mencionadas arriba estuvieron secuestradas más de ocho meses en el CMN1, en 1979, pasaron por la desaparición. La actividad del Comité Eureka, presidido por Rosario Ibarra de Piedra, realizó la suficiente presión para que se les liberara (Pineda, 2003, p. 218), aunque no todos corrieron esa suerte. Muchos sabían que podían,

en cualquier momento, ser desaparecidos: la embestida al ánimo y la voluntad, fue saber “del viejo indígena de la Huasteca hidalguense, que como al mes de mi arribo a la prisión militar clandestina, me dijo que llevaba dos años de desaparición forzada en instalaciones carcelarias ubicadas muy adentro del campo militar” (Ulloa, 2004, p. 167); saber que a uno lo pueden desaparecer sin dejar rastro ni vestigios mortales para los familiares es seriamente angustiante. Cientos aún continúan en calidad de desaparecidos.

Otro caso, y emblemático, es del de Ignacio Salas Obregón, *Oseas*, dirigente de la LC23S, quien después de un enfrentamiento con la policía es herido y trasladado al campo militar, después ya nada se supo de él. Con su desaparición quedaba prácticamente descabezada la liga.

El 18 de abril de 1975 la DFS secuestró al hijo de Rosario Ibarra, Jesús Piedra Ibarra, desde entonces se encuentra desaparecido. Las madres, esas “doñas”, como se les denomina a esas madres que caminan y gritan en busca de sus hijos, luchadoras incansables, portan los retratos de sus desaparecidos. Algunos de ellos, efectivamente, guerrilleros o colaboradores, muchos más sin vínculo alguno con las organizaciones armadas.

Wenceslao García José, como narra Alberto Ulloa, fue torturado en el Campo Militar Número 1, de ahí fue sacado muy herido. Continuando en la reconstrucción de lo ocurrido a Wenceslao, otro ex integrante del MAR, Fernando Pineda, señala que no se supo más de él (2003, p. 161). Javier Gaytán Saldívar, en 1963 participó en los “Encuentros de la Sierra” que dirigieron Arturo Gámiz y Pablo Gómez (quienes encabezaron el asalto al Cuartel Madera el 23 de septiembre del 65), después formó parte del MAR, fue detenido el 4 de septiembre de 1974 en Morelos y desde entonces se encuentra en calidad de desaparecido. Jacobo Gámiz, hermano de Arturo, participó con la agrupación de Lucio Cabañas, integrándose después al grupo llamado La Partidaria. En un combate en Acapulco fue herido de la pierna y detenido, desde entonces se encuentra como desaparecido. Horacio Arroyo Souza, alias *Rubén Palafox*, in-

tegrante de la dirección del MAR, responsable político en la Huasteca hidalguense, no se sabe de su paradero.

Otros muchos desaparecidos, sobre todo los detenidos en la sierra de Guerrero, no participaban en actividad subversiva alguna. Fueron detenidos en las operaciones que el Ejército efectuaba para aniquilar a las guerrillas de Genaro y Lucio. Quitarle el agua al pez, era la consigna. Madre y esposa de desaparecidos, María Eugenia Barrientos Zamora recuerda que su esposo e hijo iban por leche cuando los detuvieron, los acusaban de ayudar a Lucio, y nada sabe de ellos: “Mi hijo se llamaba Fidel Serrano Barrientos y se lo llevaron de un punto del Cochero. Es un embarcadero”. Narra: “allí lo agarraron a él, que una madrina lo entregó. Él no tenía nada que ver. Era muy joven. Se lo llevaron a él y ya no supe de él. Ni siquiera de un paradero donde lo hubieran visto”; se interroga: “¿Qué cosa pasó? Eso es lo que yo habría querido saber. ¿Qué pasó con ellos, con los dos, mi marido y mi hijo? ¿Qué les hicieron?”; y demanda: “Yo he pedido todo ese tiempo que nos los entreguen, que si están vivos que nos lo digan, que dónde están para ir con ellos”, saber “dónde están. Que nos los entreguen, que nos den a conocer donde están, que nos digan a ver si viven o se murieron, qué se hicieron de ellos. Que nos digan. Yo ya no tengo más cosa en la mente” (en Scherer, 2004a, p. 90).

Hermana de desaparecidos, Juana Adame de Jesús, relata: “Yo quiero que hagan todo lo posible por localizarlos. Son personas buenas, a nadie le hicieron daño, a nadie. Mis padres envejecieron y murieron. Y yo, pues no quiero morir igual que mis papás, sin saber de mis hermanos”; se los llevaron acusados de pertenecer al grupo de Lucio: “ellos viven, ellos viven, mis hermanos no están muertos, mis hermanos viven y yo quisiera que los encontraran”; y al igual que la madre-esposa anterior, mantiene esperanzas: “No quiero morir sin volver a darles un abrazo. Ahora, si por desgracia ya no viven mis hermanos, pues que me entreguen sus restos y yo sabré dónde voy a poner sus huesos. También sabré dónde les voy a llevar flores” (en Scherer, 2004a, p.102). Rosa Santiago Galindo, de su hijo, entonces un niño, recuerda: “Yo sentí que me moría, que

el mundo se me venía encima. Yo sabía que si lo había agarrado el gobierno, no lo iban a soltar, porque todo el que se llevaban ya no aparecía” (en Scherer, 2004a, p.103). Al Ejército, desde tiempo atrás, los campesinos lo denominan “el gobierno”.

Al final de este largo camino de la guerra sucia, el gobierno mexicano establece cifras sobre las bajas de la guerrilla (que enuncia como “delincuentes”): 600 entre 1965 y 1975 (Grange y Rico, 1997). El Centro de Investigaciones Históricas de los Movimientos Armados (CIHMA), fundado por un grupo de ex guerrilleros, desmiente lo anterior, expresa que tan sólo 400 desaparecidos en el caso del estado de Guerrero, y asegura que son 3,000 los muertos en *combate* o asesinados entre 1965 y 1975 (en Grange Rico, 1997, p. 111). Los números, como puede observarse, varían dependiendo de la instancia reveladora. Así, la Asociación de Familiares de Detenidos, Desaparecidos y Víctimas de Violaciones a los Derechos Humanos en México, señala que tan sólo en el estado de Guerrero se sabe de 650 desaparecidos, y se habla de 1, 350 casos en el territorio nacional en los últimos 35 años (Saldierna, 2001; Montemayor, 2001). De los 650 referidos en Guerrero, tan sólo para el municipio de Atoyac de Álvarez (lugar de la masacre que obligó a Lucio Cabañas a tomar el camino de las armas) hay 450 casos; en Chihuahua 194; en Sinaloa 100; y otros más en distintos sitios.

Aquí vale señalar una cuestión al respecto: de los cientos de desaparecidos en el estado de Guerrero a manos del Ejército, uno ha sido reconocido ya: Rosendo Radilla, desaparecido en 1974, y cuyo proceso entró a la Corte Interamericana que falló a finales de 2009, y señaló al Estado mexicano como responsable y, por tanto, obligado a reparar los daños (testimonio de Tita Radilla Martínez, 2010).

Expatriar gente: el destierro

Uno de los costos que sufrieron algunos guerrilleros y que ha sido poco explorado es el exilio, la partida a la fuerza de tierras mexica-

nas, el destierro que vivieron en Cuba es un tema poco trabajado. Ahí fueron a dar 58 guerrilleros después de algunas operaciones de secuestro a cambio de la liberación de los camaradas que estaban tras las rejas y su traslado a la isla, con intenciones claras de reorganizar el movimiento armado.

En mayo de 1973 las FRAP llevan a cabo la acción denominada “Operación 15 de enero de 1972, Chihuahua” secuestrando al cónsul de Estados Unidos en Guadalajara, Terrance Georges Leonhardy, la guerrilla demanda, entre otras cosas, que se libere a un grupo de 30 presos y que estos sean enviados a Cuba a cambio de la liberación del cónsul (Pineda, 2003). Guillermo Robles Garnica, militante del FER de Guadalajara, es detenido en enero de 1972. Previo interrogatorio de Nazar Haro, es enviado a la cárcel. Robles Garnica forma parte del grupo que viajará a Cuba. A partir de esa experiencia escribirá un libro en el que reconstruye su paso de la lucha estudiantil y civil a la lucha armada, y su posterior estancia en Cuba, de cuyos dirigentes se queja amargamente. Otro de los que llega a Cuba, también en calidad de desterrado, es José Luis Alonso Vargas, *Chelis*. Militante de las FRAP (del grupo que no se unió al proyecto de la LC23S) es encarcelado herido, después de un intento de asalto bancario en Chihuahua. Con el secuestro que realizan las FRAP es liberado y viaja a Cuba. Al respecto, un estudioso de la guerrilla dirá: el 6 de mayo los guerrilleros llegan a La Habana, el 7 las FRAP dejan libre al cónsul norteamericano: “terminaba con esto el ‘canje’ más importante que logró un grupo armado durante el periodo de la Guerra Sucia” (Dios, 2004, p. 126).

Una vez en la isla, los exiliados “nos dedicaríamos a formar un grupo numeroso, más o menos uniforme, y llegaríamos a elaborar una estrategia y una táctica políticas únicas para llevar adelante el movimiento guerrillero en México”; por esa razón provenían de siete prisiones distintas, de agrupaciones diferentes, y se consideró a aquellos que tenían mayor experiencia organizativa y guerrillera. En efecto, si querían avanzar debían armar un programa de acción que los unificara Y es que “en cada región del país se concebían de

diferentes maneras los objetivos y el *modus operandi* de los distintos grupos armados por falta de un organismo rector del movimiento guerrillero. Ese organismo era el que nosotros formaríamos” recuerda Robles (1996, pp. 100-101).

En Cuba ya había algunos exiliados mexicanos, al menos desde inicios de los setenta. Los primeros exiliados arribaron a la isla como “aeropiratas”, así les decían los que después llegaron, pues los primeros que arribaron lo hicieron a partir del secuestro de un avión el 23 de mayo de 1970. Tal acción fue en parte operativo en apoyo a un “oficial” brasileño conocido como *Selva*, que quería llegar a la isla para entrevistarse con Fidel Castro y solicitarle apoyo para el movimiento revolucionario brasileño: volaron hacia Cuba y ahí se quedaron. En noviembre de 1971 nueve más llegaron a Cuba, mediante una acción de la ACNR, pues secuestraron a Jaime Castrejón Díez, empresario cercano a Luis Echeverría y ex rector de la Universidad Autónoma de Guerrero. A cambio de soltarlo exigieron, entre otras cosas, la liberación de integrantes de la ACNR detenidos y de otras personas acusadas de tener vínculos con la guerrilla, y dos millones y medio de pesos. Los liberados viajaron fuera del país: Cuba. La Secretaría de Relaciones Exteriores pidió al gobierno cubano recibir a los liberados en su país. Será la primera vez que un grupo armado solicita excarcelar a guerrilleros presos y los mande fuera de México (Castellanos, 2007, p. 133). Entre los exiliados se encontraba el controvertido periodista Mario Menéndez, de quien corrían versiones encontradas sobre su trabajo con guerrilleros de distintas latitudes.

El 8 de noviembre de 1972, la Liga de Comunistas Armados (LCA) secuestró una nave de Mexicana de Aviación en la Ciudad de Monterrey, Nuevo León. A cambio de la liberación de los 82 pasajeros que traía la nave, exigían, entre otras cosas, la excarcelación de algunos de sus compañeros y recibir asilo político en Cuba. Las 82 personas que iban a bordo de la nave fueron trasladadas a La Habana y ahí liberadas para su retorno a México (*El Universal*, 1994; t. II, pp. 128-129). 11 exiliados llegaron a Cuba, dos de ellos iban

heridos. Al final, después de varios secuestros e intercambio de liberaciones serán 58 los exiliados en la “isla de la libertad”, como le llamará Guillermo Robles Garnica.

A los pocos días de la llegada de estos últimos, son recibidos por un alto mando de la Revolución cubana, Manuel Piñeiro, *Barba Roja*, el encargado de la seguridad cubana. En entrevista con el autor, José Luis Alonso recuerda: a los tres días se reúne con nosotros Manuel Piñeiro, y éste nos dice que “la política internacional de la Revolución cubana considera a México como uno de sus principales aliados, cuando menos su respaldo en América Latina”; el único país, México, que no rompió relaciones diplomáticas como el resto del continente, y de donde salía mucha solidaridad, en consecuencia “la importancia de la relación con México era grande y no iban a poner en riesgo esa relación entrenando a guerrilleros mexicanos o reconociéndonos como guerrilleros ni entrenándonos”. En su momento militante de la Unión del Pueblo, preso en Lecumberri, y también exiliado en Cuba, Julio Pimentel (2006, p. 42) narra: “el hecho de que México fuera el único país de América Latina en mantener relaciones con la Cuba socialista, condicionó que los mexicanos exiliados en la isla recibieran un trato diferenciado, solidario y afectuoso”, no obstante “las relaciones políticas del movimiento guerrillero mexicano y el gobierno cubano trascendiera a otros niveles”.

Sobre esa situación, Piñeiro les brinda otras opciones: hacer planes para formarse en alguna universidad, trabajo o en otra actividad. Después les mandó a otros funcionarios para tener contacto con ellos. José Luis Alonso recuerda: quizá a algunos no les gustó el funcionario que les nombraron. No obstante, fueron varios los que no estuvieron de acuerdo con lo planteado en términos de disciplina.

Como se señaló, a la isla llegaron integrantes de varios grupos. Los de las FRAP, una de sus fracciones, se mantuvieron como grupo. A ellos se sumó José María Ortiz Vides, *Chema*, guatemalteco que formó parte de la Unión del Pueblo, organización que se caracterizaba por poner bombas en México en fechas significativas, como los 15 de septiembre o 20 de noviembre. Además él era entrenador

militar. Así, los del FRAP se prepararon físicamente, realizaban ejercicios pensando en regresar a las montañas mexicanas o a las ciudades donde pensaban operar con la guerrilla. Un año estuvieron disciplinados para ello. Ahí fungió, hasta ese momento un elemento identitario, de grupo, ese producto de la memoria: un pasado compartido, aunque fuera corto pero intenso en el accionar, y un proyecto en el que creían, eso los mantendrá, por ese tiempo, más o menos unidos. Esos elementos de identidad fungieron también en otros casos, como el de José Bracho, de la ACNR, quien se unió con su grupo, gente que ya tenía año y medio en la isla, algunos de ellos incluso ya tenían familia en Cuba y hacían trabajo en el campo: el campo, en este caso, llamaba y los unificaba, les proporcionaba un dispositivo para mantenerse y operar a su manera, aunque se alejaron de los otros grupos que se quedaron en La Habana. Como ese bloque que se aislaba y no salía de sus habitaciones del hotel, que se la pasaba ahí la mayor parte del tiempo leyendo; estudiando, decían ellos. Otro era el de cinco integrantes del MAR, cuatro unidos y uno distanciado. O los otros, los del PdLP, tres eran, esperando indicaciones de Lucio Cabañas desde México, ellos se fueron al trabajo voluntario de construcción de vivienda en la isla. Entonces, narra José Luis Alonso: “se fueron yendo, y se acabó la posibilidad de una coordinación, de una reflexión colectiva, de la elaboración de un programa revolucionario para México”. Uno de ellos, Bracho, “dijo ‘yo me voy con mi gente, allá formulamos nuestras ideas revolucionarias’. Los del partido de los pobres dijeron ‘Lucio es el que nos tiene que decir qué hacer y no nosotros a Lucio’. Y así se acabó la posibilidad de unificarnos”. Llegaban provenientes de distintas agrupaciones, con perspectivas distintas, y ya en la isla esas diferencias empezaron a acentuarse: “Casi desde esa primera y única reunión general, con el Comandante Piñeiro, surgió una fractura insalvable y un rechazo a la posibilidad de crear una Coordinación, allá en Cuba” (José Luis Alonso).

Lo planeado en México tuvo malos cálculos, pues el gobierno de la isla mantenía buenas relaciones con su par mexicano y, por

tanto, no permitiría la reorganización pensada para continuar la lucha en tierra mexicana. En cambio, lo que encontraron en Cuba fue un total aislamiento entre los distintos grupos de exiliados. El gobierno cubano pagaba así el cobijo que el gobierno mexicano le había dado durante años, al ser el país que no había roto relaciones diplomáticas con la isla y no se había plegado a la política internacional de Estados Unidos de aislar a la nación caribeña.

En tanto, el gobierno cubano quería mostrar a sus “visitantes” los logros de la Revolución, los avances que habían conseguido en diversos campos, pues a los 15 días de estar en Cuba se les invitó a una gira por el interior del país, para mirar escenarios sobre educación, economía, cultura, la situación cubana en general (Robles, 1996; Alonso, 2009). Al mismo tiempo, el contacto cubano que había dejado el gobierno para hacerse cargo de las solicitudes de los mexicanos, no daba respuesta, les dejaba el vacío, se quejaba Robles Garnica. Esta situación algunos la sintieron como alejamiento, como animadversión para ellos, y otros, como José Luis Alonso, la percibieron como algo normal, como delegar responsabilidades. La visión del vacío y relegamiento se vería fortalecida para algunos cuando, al acercarse la fecha de conmemoración del asalto al Cuartel Moncada el 26 de julio, los cambiaron de hotel, y así terminó por romperse la comunicación con el contacto cubano. A la celebración del 26 de julio lo mismo llegaron funcionarios del gobierno mexicano que representantes de la izquierda. Con estos últimos los guerrilleros se contactaron para hacerles saber que querían salir de la isla y que los reubicaran en otro país. Tampoco de esos contactos obtuvieron respuesta.

Lo que sí hubo fue incidentes, rispideces y conflicto entre los desterrados y el gobierno cubano. Dos casos alrededor de visitas de delegaciones internacionales a la isla dan cuenta de ello. A finales de 1973 a los integrantes de la LC23S les llegó un pronunciamiento político desde México. En él se criticaba a diversos actores vinculados al gobierno en la isla. Los exiliados elaboraron un Manifiesto siguiendo el trazo de las críticas hechas de sus pares en México. Del

Manifiesto de la Liga la inteligencia cubana se enteró. Los cubanos tomaron medidas, pues el 28 de enero de 1974 visitaba la isla Leonid Brézhnev, el dirigente de la entonces URSS, y no querían manifestaciones de inconformidad y de confrontación. A los exiliados les llegó la “solicitud” y les ofrecieron un viaje a la provincia de Santiago, “un viaje educativo, político, cultural, porque van estar fuera en esos días en que esté Brézhnev. Cuando se vaya Brézhnev ustedes regresan a sus actividades normales”, les anunciaron recuerda José Luis Alonso. Los de la Liga no aceptaron; otros dijeron que sí. Después llegó la parte dura, la fuerza: “Aquellos no aceptan, y entonces es con la fuerza necesaria que se los llevan a un campo militar a Isla de pinos, Isla de la juventud”; para subirlos al convoy militar debió emplearse la fuerza: “abren la puerta, estás dormido, te resistes y te llevan a fuerza. Fuera de esa violencia no hay otra, no hay una violencia no necesaria, sólo para trasladarte”, reconstruye José Luis Alonso. Ese evento “nos distanció más de los compañeros de la Liga, allá en La Habana”, así “cuando nos volvimos a ver ya casi no nos hablábamos. Ellos se consideraban héroes reprimidos por la burocracia stalinista y a nosotros nos veían como a serviles pequeñoburgueses desclasados” (Alonso, 2009, p. 245).

Otro caso. El entonces presidente mexicano Luis Echeverría visitaría Cuba del 17 al 22 de agosto de 1975. Una comitiva, en la que se encontraba su esposa, María Esther Zuno, realizó varias visitas para ir tejiendo acuerdos, firmas, etcétera. A los exiliados los “invitan” a salir de viaje a inicios de agosto. La llegada de Echeverría la ven por televisión, a esa gira lo acompañó Fernando Gutiérrez Barrios, el entonces policía mayor de México, el que había planeado y ejecutado parte de la guerra sucia, guerra que había llevado a los guerrilleros a la cárcel y, en ese momento, a estar en condición de exiliados en Cuba. El buen tono con que se recibió a la comitiva mexicana, trato de héroes, les indignaba. Era incómoda para los exiliados mexicanos esa situación, la de observar el trato de personas distinguidas que le daban a aquellos que se mostraban como demócratas en el exterior y actuaban con el garrote dentro de México. Asimismo, en la comiti-

va viajaba la viuda de Salvador Allende: un símbolo del exilio latinoamericano acompañando al represor mexicano. Era el tono de esos tiempos, fue parte de la puesta en escena del gobierno mexicano, y muchos exiliados sudamericanos se la compraron.

Guillermo Robles da su versión de lo ocurrido: cuando Luis Echeverría visitó Cuba se desplazó a los mexicanos exiliados, se les notificó: para que no sean molestados durante esa visita, ustedes “van a dar un paseo por el interior del país; será un *tour* muy interesante, para lo cual deberán estar listos en el hotel con su ropa para cinco días, que es lo que va durar el paseo. La guagua pasará por la mañana de tal día” (Robles, 1996, p. 120). Y efectivamente, se los llevaron al interior del país. Regresaron a La Habana hasta que se fue la delegación mexicana.

Las diferencias entre integrantes de distintas agrupaciones se acentuaba, señalamientos y acusaciones se fueron presentando. Separados llegaron a Cuba y con profundas diferencias regresaron a fines de los setenta, después de aprobada una Ley de Amnistía.

En un documento que escribió a manera de reporte y libro, el general Mario Arturo Acosta Chaparro, señala que para 1978 en Cuba se encontraban 51 “activistas exiliados, de diferentes grupos subversivos” (1990, p. 16). La lista de agrupaciones que tenían al menos a uno de sus integrantes en el exilio sumaba, según este documento, 36. Estos datos nos dan una idea de que el destierro, finalmente, no fue una práctica menor, constituyó una obligación para no sufrir la cárcel, la desaparición o la muerte. Los padecimientos en el exilio fueron muchos, según narra Robles Garnica. Ese fue otro costo de la guerra sucia.

ANQUILAR A LA GUERRILLA

Gustavo Díaz Ordaz, como presidente, hizo uso de una estrategia de “seguridad” convencido de que el enemigo estaba en casa, y decidió eliminarlos brutalmente. Luis Echeverría, en su turno como presi-

dente, jugó un doble papel, por un lado habló de apertura democrática, manifestó posturas de avanzada a nivel internacional, pero en casa fue brutal. Con él, especialmente para la guerrilla, llegarán tiempos más duros: no negociará con los grupos en armas, incluso cuando el secuestro de su suegro, y las fuerzas policiacas encargadas de enfrentar a la guerrilla actuarán con la intención de exterminarla; ya no llegarán a prisión los detenidos. Uno de los integrantes del MAR, Salvador Castañeda (1980, p. 18), al respecto será lapidario: “¡que vengan años (de cárcel), cabrones, nomás que no maten!” Esa fue otra práctica de la guerra sucia, pues muchos guerrilleros al salir de prisión fueron hostilizados y varios de ellos, alrededor de 20, muertos o desaparecidos; Castañeda continúa: “hubo muchas ejecuciones sumarias... Ya después de nuestra caída (en 1972) casi nadie entraba en la cárcel. A los detenidos los mataban directamente” (en Grange y Rico, 1997, p. 111). En especial, tortura y desaparición serán las marcas del embate de la guerra sucia de esos años (Castellanos, 2007). Durante el gobierno de José López Portillo, la política de exterminio de lo que queda de la guerrilla seguirá su curso. En agosto de 1976 la LC23S intenta secuestrar a Margarita, la hermana del electo presidente, y fallan en el intento. Cuando José López Portillo asume funciones, Margarita influye para que se nombre a Javier García Paniagua como director de la DFS en marzo de 1977. Si bien en ciertos momentos la DFS actuaba ante la guerrilla urbana con una estrategia de represión selectiva, con García Paniagua “la DFS y la ‘Brigada Blanca’ adoptaron una política de aniquilamiento en las ciudades” (Aguayo, 2001, p. 232), lo cual permite entender el porqué del aumento de desaparecidos en esos años.

El Ejército, en las serranías, lejos de miradas cuestionadoras, arrasará poblados enteros; torturará masivamente; encarcelará por docenas a gente inocente: el solo apellido de Cabañas o Barrientos constituye un signo de criminalidad (Suárez, 1985). Campesinos por montones son detenidos, encarcelados y muchos fueron desaparecidos. La sierra de Guerrero se tiñe de rojo a manos de la vestimenta verde: el Ejército cumpliendo con sus mandatos.

En febrero de 2003, en una de las pocas entrevistas que Nazar Haro dio, recuerda: años atrás “cuando agarré a los que estaban entrenados en Corea del Norte [se refiere a los del MAR], dije a la revista *Contenido*, que los terroristas y la guerrilla se deben combatir con el mismo fanatismo que ellos tienen” (en Castillo, 2003, p. 7). Y, efectivamente, fueron brutales, sanguinarios en dicho combate. A fines de 1977 el jefe de la policía del Distrito Federal, refiriéndose a los guerrilleros, declara: “No puedo tener mano blanda contra asaltantes profesionales... nos tiran con balas y no vamos a responder con malvaviscos” (en Monsiváis, 2004b, p. 199). Arturo Durazo Moreno será lapidario: “la policía está preparada para seguir combatiendo guerrilleros sin importar que los jueces los absuelvan” (en Castellanos, 2007, pp. 291-293). Ciertamente, no respondieron con malvaviscos, y no les importarán las leyes y los magistrados, de ahí que pueda entenderse que en sus memorias, López Portillo, señalara: “se sigue desgranando la Liga Comunista 23 de Septiembre. Casi cada día caen algunos de sus miembros. La brigada [Blanca] creada al efecto y la gente de Durazo están haciendo un buen trabajo” (en Aguayo, 2001, p. 197). El entonces presidente, se deduce, estaba al tanto de lo que hacía la DFS y su brigada; estaba al tanto del despliegue de la guerra sucia.

La aniquilación de la guerrilla era una decisión que, todo indica, se tomó desde las más altas esferas del poder. Quizá por eso planearon y actuaron como lo hicieron el Ejército y la DFS. Rosario Ibarra recuerda que en una ocasión, en una reunión con el Frente Nacional Contra la Represión, Fernando Gutiérrez Barrios les mencionó: “las desapariciones fueron una decisión de Estado y solamente una decisión de Estado puede enmendar el asunto”, y entonces saber que pasó (en Ramírez, 2001, p. 8). En su balance sobre las operaciones antiguerrilla del Estado mexicano, el general Mario Arturo Acosta Chaparro expresará: “hasta el año de 1981, los cuerpos de seguridad e investigación, encargados de mantener un control sobre los factores subversivos en el país, desempeñaron una labor de neutralización efectiva”, y sus frutos, asegura, “fueron

notorios y dignos de admiración, ya que prácticamente fueron exterminados los focos de insurrección que representaron un serio problema durante los años 1973 a 1977” (1990, p. 13). Al respecto Julio Scherer (2004a) señala que el Archivo General de la Nación tiene alrededor de 300 fotografías de hombres, mujeres y familias torturadas, gente que estuvo en manos de la policía secreta entre 1972 y 1982. Los archivos de la DFS, esos documentos, esas fotos, son pruebas documentales de la responsabilidad oficial en la guerra sucia (Aguayo, 2001).

Ante tal embestida, los grupos armados tuvieron su respuesta, por ejemplo, la ejecución de policías y el recrudecimiento de la violencia a manos de la LC23S, aunque la lucha se planteaba desigual. Los costos, en vidas y en desapariciones, los pagaban los guerrilleros, familiares y aquellos señalados de apoyarlos. Los familiares, formaron por vez primera un comité en defensa de los presos políticos provenientes de las filas guerrilleras, en 1974. En 1977 se funda el Comité Eureka, y en 1978 sus integrantes realizan su primera huelga de hambre en la Catedral Metropolitana en la Ciudad de México, siendo éste un elemento más de presión para que se expida la Ley de Amnistía por parte del gobierno de López Portillo. Con ello, fueron excarcelados alrededor de 1,500 presos políticos y regresaron al país alrededor de 57 exiliados. Hacia 1987 habían excarcelado (de cárceles clandestinas) a 148 presos políticos. En 1979 se crea el Frente Nacional Contra la Represión, teniendo 13 años de vida. A la fecha, el Comité Eureka sigue luchando porque se presenten con vida a los desaparecidos. Gritan: “vivos se los llevaron, vivos los queremos”. Y alrededor de los desaparecidos y de la guerra sucia han ido tejiendo memoria.

LO SUCIO Y EL RECUERDO

Sucio, etimológicamente, significa húmedo, manchado, como una mancha que permanece sin secarse en una prenda, así se conserva

la huella de los acontecimientos de la guerra sucia que en nuestro país se desarrolló durante las décadas de los sesenta, setenta y parte de los ochenta del siglo XX. La guerra sucia que se desató, principalmente contra los integrantes de las organizaciones guerrilleras, fue negada al paso de los años, en el discurso gubernamental nunca existió. En el exceso del desacierto, el discurso pretendió sustituir a los sucesos, y las acciones de contrainsurgencia, con todo y los costos en vidas humanas, se justificó como una lucha contra organizaciones delincuenciales, como se pretendió mostrar ante la opinión pública de aquellos años a las agrupaciones guerrilleras. Si primero se ideologizó a las guerrillas para tratar de contenerlas, después se negó su aniquilamiento con métodos crapulosos, formas éstas que también se practicaron en otros países latinoamericanos que se encontraban bajo dictaduras militares.

El gobierno mexicano le apostó al olvido social y emprendió este olvido desde la práctica institucional con la clara pretensión de que tales sucesos sólo existieran en el discurso de la oposición y con poca credibilidad. Las distintas administraciones gubernamentales no hacían alusión a la guerra sucia, y cuando se les confrontaba lo negaban o, en el mejor de los casos, justificaban la actuación de las policías y el Ejército federal pero con las formas de la ley.

Pero tanto el gobierno como el Estado mexicano no tenían contemplado que por fuera de la historia que se empecinaron en escribir, repetir y mostrar como la más benigna para los mexicanos y en la cual ellos son los buenos y los herederos de los “Héroes de la Patria”, existe una memoria colectiva, memorias que insisten en mantener con vida, literalmente, acontecimientos que resultan de especial significancia para un determinado grupo, colectividad o sociedad, y que tal memoria busca las formas de comunicarse, para que aquellos que no vivenciaron esos dolorosos acontecimientos no los miren como un pasado muerto, sino como un presente vivo. Esta insistencia de los grupos de familiares de las víctimas de la guerra sucia, que durante más de 30 años han persistido en su tarea de no dejar que se olvide la atroz guerra que se practicó contra sus

hijos, padres, hermanos... no hace sino mostrar la necesidad de que sobre esas décadas oscuras se arroje luz y se trate el tema con las consecuencias que ello implica. Sí, pues durante lustros la tan anhelada justicia se ha dedicado a archivar las demandas judiciales que los sobrevivientes o familiares de las víctimas han presentado contra aquellos que fueron responsables de torturas, saqueos, aprehensiones ilegales, ejecuciones, desapariciones y muertes.

A fines de noviembre de 2001 la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) dio a conocer un informe, del cual se desprendían responsables personales de ejecutar acciones de la guerra sucia, pero no se reconoce la implicación de instituciones y menos aún se señalan tales acciones como políticas de Estado. Una de las consecuencias de ese informe fue la creación en enero de 2002 de la Fiscalía Especial para Movimientos Sociales y Políticos del Pasado que, al paso del tiempo, mostró sus limitaciones, asunto que algunos de los integrantes y asesores expusieron en múltiples ocasiones, a pesar del aparente avance en la liberación de órdenes de aprehensión a dos ex directores de la DFS involucrada en la represión, pero que al final terminó sin consignación alguna. Maniobras del poder, y carencia de resolución de la problemática. El informe de la Fiscalía no se dio a conocer, pero se filtró un borrador que se colgó en la red por una organización de defensa de los derechos humanos. No más.

Se han documentado las desapariciones, la puesta en ausencia de la gente, ese sinsabor de la carencia de presencia del familiar, del padre, del hermano, del hijo. No hay tranquilidad ni paz en ese sentido.

En ese contexto, resulta perfectamente comprensible la demanda de la presentación de los desaparecidos, de la entrega de cuerpos, pues tiene razones de memoria: en un sentido amplio facilita la expresión pública del dolor social, al tiempo que posibilita una cierta "reintegración" de la comunidad, reconociendo en ese momento y de manera abierta una pérdida, posibilitando de esta forma la generación de lazos de solidaridad. En la familia los ritos alrededor del cuerpo, por ejemplo el funeral, permiten la expresión del

dolor y el reconocimiento abierto de la mortandad, mitigando así la separación y pérdida del familiar. El dolor y la pérdida son reconocidos por los demás. Pero para ello se requiere el cuerpo: tener el cuerpo de un ser querido es tener aquello que se ha de recordar y depositarlo en un sitio, panteón, lápida, urna. Tener un sitio donde el cuerpo es depositado, es tener un sitio para la memoria.

Lo cual no puede ocurrir necesariamente de esa manera con los desaparecidos políticos, porque sus cuerpos no están, no han “aparecido”. La muerte flota en el aire. No tener el cuerpo y un sitio donde confiarlo es no tener un sitio para el recuerdo de esa persona, por tanto, la entrega de cuerpos se hace apremiante y necesaria, porque sin ellos los familiares de los desaparecidos no podrán conmemorar y entonces sus vidas estarán ocupadas por el olvido, y un trozo de su identidad estará vacío. Desaparecer personas y luego negar la entrega de sus restos es, en parte, a lo que se le denominó guerra sucia en México. Y lo sucio, lo húmedo, incomoda.

EPÍLOGO DE MEMORIA

El dominio sobre la memoria y el olvido, como prácticas sociales, es un proceso eminentemente político, y deviene elemento fundamental para el control y ejercicio de gobierno en una sociedad. Le Goff (1977, p. 134) lo refiere así: “apoderarse de la memoria y del olvido es una de las máximas preocupaciones de las clases, de los grupos y de los individuos que han dominado y dominan las sociedades”. De ello son muestra sus olvidos y silencios: de la manipulación de la memoria. La memoria de una sociedad es uno de los lugares privilegiados de la ideología, y mediante la narración del pasado que en ella se forja se puede justificar el presente, y proyectar el futuro. En México, en el caso de la guerra sucia, la apuesta del gobierno mexicano fue el olvido. La guerra desatada contra las agrupaciones subversivas fue en todo momento acallada, siendo el silencio el recurso del que se hizo uso, contribuyendo a ello la prensa televisiva

y escrita (Rodríguez, 2007). A la guerrilla no se le reconoció como tal, se le enclaustró en la categoría de delincuentes y terroristas, por tanto su manifestación como actor social pasó desapercibida para una gran parte de la población mexicana. Y si no había guerrilleros tampoco podían existir excesos contra ellos, programando, de esta manera, el olvido mediante la ausencia de información y comunicación de la represión. El manejo de ese pasado, de lo ocurrido, “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” (Monsiváis, 2004b, p. 146).

Es cierto que los familiares de los encarcelados y desaparecidos recuerdan lo que sucedió. Es cierto que se han manifestado frente a la Catedral, frente a Palacio Nacional, frente a la Procuraduría, el primer sábado de cada mes frente a la Suprema Corte de Justicia, en diversos sitios, pero su voz sigue sin tener el eco requerido: que se encuentre en el espacio público para ser considerada en la toma de decisiones para aclarar lo ocurrido en esas décadas. Si la opinión pública es algo así como esa parte de la sociedad que recuerda, en consecuencia no hay opinión sobre la guerra sucia. Apenas se encuentra en formación. Cuando en su momento el diputado priísta Guillermo Martínez Nolasco, demandaba: “pido que no se contamine a una sociedad que ni siquiera conoce los hechos de la llamada guerra sucia” (en Monsiváis, 2004a, p. 58), lo hacía a sabiendas de que, efectivamente, el ocultamiento del intento de exterminio de la guerrilla en nuestro país fue algo que en el discurso público no ocurrió: olvido en construcción. Negación y omisión: procesos con los que se edifica el olvido social (Mendoza, 2009).

La disputa sigue siendo la de siglos atrás: memoria versus olvido impuesto. Olvido de una parte de la vida social y política de nuestro país. Olvido de eventos que en alguna medida contribuyeron al cambio de régimen en el año 2000 en México. Olvido de acontecimientos que, aunque dolorosos y mortíferos, contribuyeron a una reforma política en los años setenta del pasado siglo. Sucesos sin los cuales no puede entenderse la presencia actual de la gue-

rrilla que, en buena medida, proviene de esos tiempos, porque la guerrilla simple y sencillamente no fue aniquilada. Muchos de sus integrantes se replegaron y ahora resurgen. Pues bien, seguir ocultando ese periodo de la denominada guerra sucia en México no lleva sino a un desconocimiento de la actuación de algunos grupos en el presente. Y desconocer el pasado es incómodo, porque no saber de dónde se viene, no saber los principios, lleva a no saber cuál es el rumbo, a dónde se va.

Afortunadamente ha habido grupos que han insistido en que este episodio de la vida mexicana no quede enterrado en el olvido, han insistido en su discusión, en su esclarecimiento. Algunos eventos, desde la academia, hasta foros donde se brindan testimonios sobre lo ocurrido en esos años, están contribuyendo al rescate de esa memoria. Este trabajo pretende asistir a este intento.

(Entrevistas realizadas a: David Cabañas, José Luis Alonso, Mario Álvaro Cartagena, *Guaymas*. Y el testimonio de Tita Radilla.)

VII. CONCLUSIONES Y NUEVA APERTURA

Abordar la perspectiva de la memoria colectiva inevitablemente conduce al olvido social. Su anverso, el otro polo, la disminución del recuerdo social. En efecto, el olvido social visto como la imposibilidad de comunicación y significación de un pasado grupal, social o colectivo se pone de manifiesto cuando la memoria se imposibilita o se suprime. Son procesos sociales con los que se va configurando la sociedad en el presente, y desde el presente se significa u operan dichas artes.

La memoria colectiva se va trazando por la sociedad, específicamente por los grupos. Es ahí donde se encuentra aquello significativo de los sucesos que atraviesan o experimentan las colectividades y las personas. Es en eso que tiene sentido para los grupos donde se va delineando lo relevante de lo vivido, porque no todo lo experimentado se mantiene en la memoria. Para lo cual los marcos sociales funcionan muy bien, pues hay fechas y lugares que se tiñen de sentido y entonces ahí se va fijando la experiencia, lo experimentado. Ahí se van guardando, almacenando, se va reteniendo lo vivido o, más bien, lo significativo de la existencia, no como Funes el memorioso de Jorge Luis Borges que nada olvidaba, aquí más bien se mantiene lo que ha de ser evocado después porque se ha inculcado lo relevante de la vida cotidiana: los cumpleaños, el naci-

miento, la fiesta patronal, el día del sismo, la noche de la matanza, el día la resistencia ante el desalojo o el del destierro; se visita el lugar donde se masacró a los contemporáneos, donde se rayó el árbol con el primer beso, la banca donde ocurrió la despedida, la casa de la infancia, el barrio de la adolescencia, la ciudad de la nostalgia, el bar de la esquina que cada fin de semana se concurría, la esquina donde se reunía la banda, el emplazamiento de la casa derruida... sea dicha o tragedia, bondad o desgracia, ahí está la memoria significando los sucesos. Esos marcos sociales, tiempo y espacio, así lo van posibilitando, y cuando estos faltan, la traza del olvido comienza a tomar forma. Esa es la configuración de la memoria colectiva, distinta de la individual, cognoscitiva, biológica que podrá existir, pero no son materia de la significación ni de la cultura, ni de este trabajo, porque lo que aquí se abordó fue la manera como se va dibujando y manteniendo ese recuerdo social de grupos y que pone acento en los procesos sociales como la significación, comunicación, la construcción de artefactos, los señalamientos, el uso de signos, las prácticas de mantenimiento del pasado o de la destrucción de objetos que han sido almacenes de la memoria. Y pues bien, cada época ha dado relevancia a cosas y contenidos distintos, aunque sus procederes, marcos sociales, por ejemplo, sean más o menos los mismos, lo significativo de la existencia: no se crea recuerdo de adentro hacia afuera, a la inversa, de la cultura hacia las personas, vía grupos, así se va configurando la memoria colectiva. De ahí que pueda comprenderse por qué los XV años algunos grupos los conmemoran y otros no, por qué determinadas comunidades celebran la muerte y otros la lamentan, porque así es la memoria, múltiple como múltiples son los grupos o comunidades o colectividades que conforman una sociedad.

Tales significados y contenidos trazados se van comunicando discursivamente, mediante el lenguaje especialmente, de manera más precisa narrativamente. En alguna ocasión Enrique Florescano señaló que en México “mamamos historias”, en el sentido de que al amamantarnos las madres nos van contando pequeños relatos, nos

van narrando historias y así seguimos el resto de los días, hasta que, ya viejos, lo que genera sentido vital es contar breves historias, propias o ajenas: el pasado de ciertas culturas, por ejemplo las campesinas e indígenas en el sur de México, se almacena en esas entidades avejentadas, en ese recipiente añejo, en los ancianos, depositarios del saber y consejeros de esas culturas, que van en el día a día comunicando los orígenes, devenires, sufrimientos y goces de sus comunidades: enseñanzas del pasado. En ese marco puede entenderse el viejo Antonio del *subcomandante Marcos* o de Lucio Cabañas, esa especie de alter ego de esos dirigentes guerrilleros en nuestro país.

Esos recipientes de memoria se denominan asimismo artefactos, “objetos” donde se deposita experiencia y significado de un grupo o colectividad, lo mismo el cofre de las cartitas, el diario íntimo, las placas conmemorativas, los bustos o pequeños museos donde se guardan los recuerdos. Los hay cotidianos, que todo mundo guarda, almacenando así, no objetos servibles, sino artefactos que están impregnados de recuerdos, como las fotografías, los *souvenir*, los boletos del primer viaje, la pluma de un personaje querido o la dedicatoria de algún admirado. Los hay también de largo aliento, como la escritura, en este caso es un artefacto memorístico de amplia envergadura, que posibilita almacenar el conocimiento pasado y presente de grupos, colectividades y culturas diversas, desde ella podemos incursionar al mundo pasado de diferentes grupos. No obstante los libros también contienen ausencias, ya que omiten acontecimientos, sucesos, personajes, gestas, dichas y desdichas diversas, pues en casos como la historia oficial hay un relato que se va imponiendo desde el poder, discursos que privilegian una mirada cómoda, adecuada a los designios e intereses de los gobiernos en turno y cuyos relatos sobre el pasado forman a varias generaciones y con ese pensamiento pretérito se configuran identidades. A esos relatos impositivos y omitidores son a los que hay que contraponer relatos de memoria, recuerdos de grupos marginados, relegados, omitidos, olvidados. No para que sustituyan las versiones del poder

o de la historia oficial, sino para tener otras miradas y así reconocernos en ese pasado escondido: ampliar el sendero del pasado de nuestras sociedades, a eso apuntarían las narrativas de la memoria colectiva de los grupos proscritos. Como sucede con el caso de la guerrilla en México, esa que en el discurso oficial no existió ni ha existido, y ante tal embestida del poder olvidador se van contraponiendo las narrativas de los familiares o sobrevivientes de esa guerra cruenta de las pasadas décadas en nuestro país, y así van poniendo de manifiesto una realidad pretérita ocultada y por tanto desconocida. La disputa sigue siendo la de hace siglos: memoria versus olvido.

Lo que en este libro se trazó fue una perspectiva psicosocial de la memoria colectiva, desde esta mirada se entiende por recuerdo a las experiencias vividas que se depositan en algún objeto significativo, ya sea piedra, lugar o fecha, siendo la memoria el proceso social mediante el cual esos recuerdos son resituados en el presente; es decir, el proceso social de reconstrucción de un pasado vivido y significado por una colectividad. Continuando con esta traza argumentativa, el olvido social se concibe como la imposibilidad de evocar o expresar acontecimientos significativos que en algún momento ocuparon un sitio en la vida del grupo, colectividad o sociedad, y cuya comunicación se ve obstruida o prohibida por entidades supragrupales, como el poder. En tal caso, los grupos de poder pretenden silenciar o relegar los sucesos otrora significativos de una colectividad por la sencilla razón de que les resultan impedimentos para legitimarse en el presente, de ahí que en todo momento pretendan imponer su visión particular sobre el pasado vivido y experimentado por distintos grupos o por una sociedad. En consecuencia, el mundo experiencial de una colectividad se ve reducido: el pasado se encuentra así, por auspicio del olvido, “encogido”.

Podría aducirse que hay un tipo de olvido que no llega desde afuera sino que opera desde dentro de la propia colectividad y que puede denominarse *voluntario*. Éste no puede concebirse como olvido, toda vez que se mueve más en la dinámica de la memoria, pues ésta al mantener lo que considera importante o significativo

relegará en ese mismo proceso otros sucesos; esto es, la memoria se edifica implícitamente con desatenciones de asuntos que no le resultan relevantes o significativos al grupo que la construye. En tal sentido, aquí se puede aludir a la imposibilidad de “olvidar voluntariamente”, pues la memoria, al edificarse, selecciona aquello que le resulta con algún sentido, y lo que no le resulta relevante, no lo incorpora. Eso, en consecuencia, no es olvido, sino memoria; tal es el proceso de su confección.

El tipo de olvido al que aquí se elude ha sido una práctica recurrente en el devenir de la humanidad, y diversas culturas han echado mano de él para mantenerse y legitimarse en el momento de asumir un cierto poder. En el mundo mesoamericano los reinos dominantes borraban las memorias de los reinos sometidos, de modo que, por ejemplo, el rey azteca Izcóatl mandó reescribir la historia del reino para poner a su agrupación en primer plano; en el sometimiento español del denominado nuevo continente se intentó a toda costa borrar la memoria de las culturas doblegadas, hazaña efectuada desde la visión del poder; en el siglo XX, las dictaduras de izquierda en Europa del Este o de derecha en Alemania, España y el sur de América Latina suprimieron el pasado del pensamiento opositor con prácticas que fueron desde el decomiso o quema de libros hasta el espionaje de la vida privada para saber de qué se hablaba e imposibilitar su comunicación. En consecuencia, los grupos que desean imponerse sobre otros recurren a la implantación del olvido social para mostrarse como los más viables, los más adecuados, los que provienen de un pasado más o menos dignificante. Los intentos han sido muchos y las sociedades han sufrido la embestida al desconocer parte de su pasado, al no saber sobre ciertos periodos y lo que ha ocurrido en tiempos anteriores debido a las imposiciones, las censuras y las prohibiciones. El olvido tiene sus prácticas, algunas sutiles, como la omisión, otras toscas, como la quema de escritos y el castigo por expresar abiertamente lo prohibido. Distintas formas, mismo resultado: el encogimiento y empobrecimiento de la realidad social.

Con ese proceder del olvido se va configurando el presente de las sociedades, y lo que hace la memoria colectiva es brindar otra posibilidad, pone de manifiesto otras miradas sobre la sociedad y su devenir. La apuesta es por la pluralidad de perspectivas, desde las académicas hasta las cotidianas. Esa bien puede ser la virtud de esta perspectiva psicosocial sobre el pasado. De eso trató este libro. Sobre el olvido, ya vendrá otro trabajo en el que se viertan los argumentos necesarios y el lector esté de regreso.

REFERENCIAS

- Acosta Chaparro, M. (1990). *Movimiento subversivo en México*. México: s/e.
- AFP y DPA (2003, junio, 30). Revela ex militar chileno *operativo* para desaparecer cuerpos de opositores. *La Jornada* (37). México.
- Aguayo, S. (2001). *La charola. Una historia de los servicios de inteligencia en México*. México: Grijalbo.
- Alonso Vargas, J. (2009). *Memorias. 1945-1979*. (Mimeo).
- Ankersmit, F. (1994). *Historia y tropología. Ascenso y caída de la metáfora*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Armendáriz, M. (2001). *Morir de sed junto a la fuente. Sierra de Chihuahua, 1968. Testimonio*, México: Universidad Obrera de México.
- Attali, J. (1982). *Historias del tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Augé, M. (1992). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la modernidad*. Barcelona, España: Gedisa.
- Avilés, J. (2001, mayo, 19). Fox ante los desaparecidos. *La Jornada*, p. 4, México.
- Bachelard, G. (2002). *La intuición del instante*. México: Fondo de Cultura Económica (edición original, 1932).
- Bajtín, M. (1963). *Problemas de la poética de Dostoievski*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bakhurst, D. (1997). Actividad, conciencia y comunicación. En M. Cole, *et al.* (eds.), *Mente, cultura y actividad* (pp. 120-132). México: Oxford.
- Barahona, A., *et al.* (eds.). (2001). *Las políticas hacia el pasado. Juicios, depuraciones, perdón y olvido en las nuevas democracias*. Madrid, España: Istmo.
- Bartlett, F. (1995). *Recordar. Estudio de psicología social y experimental*. Madrid, España: Alianza (edición original, 1932).

- Bartra, A. (1996). *Guerrero bronco*. México: Sinfiltro.
- Baudrillard, J. (1999). *El sistema de los objetos*. México: Siglo XXI (edición original, 1968).
- Baudrillard, J. y Nouvel, J. (2000). *Los objetos singulares*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2007). *Vida de consumo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bausmeister, R. y Hastings, S. (1998). Distorsiones de la memoria colectiva: de cómo los grupos se adulan y engañan a sí mismos. En D. Páez, et al. (eds.), *Memorias colectivas de procesos culturales y políticos* (pp. 317-339). Bilbao, España: Universidad del País Vasco.
- Bellingeri, M. (2003). *Del agrarismo armado a la guerra de los pobres. 1940-1974*. México: Juan Pablos/GDF.
- Benedetti, M. (1995). *El olvido está lleno de memoria*. Barcelona, España: Visor.
- Billig, M. (1987). *Thinking and arguing*. (Conferencia inaugural pronunciada en la Loughborough University of Technology).
- Birulés, F. (2002). La crítica de lo que hay: entre memoria y olvido. En M. Cruz (comp.), *Hacia dónde va el pasado* (pp. 141-149). Barcelona, España: Paidós.
- Bloch, M. (1999). *Historia e historiadores*. Madrid, España: Akal (edición original, 1925).
- Bloch, M. (2000). *Introducción a la historia*. México: Fondo de Cultura Económica (edición original, 1949).
- Blondel, Ch. (1966). *Introducción a la psicología colectiva*. Buenos Aires, Argentina: Troquel (edición original, 1928).
- Bloom, H. (2002). Prólogo. En Y. Yerushalmi, *La historia judía y la memoria judía* (pp. XI-XXV). Barcelona, España: Anthropos.
- Bolaños, M. (ed.). (2002). *La memoria del mundo. Cien años de museología 1900-2000*. Gijón, España: Trea.
- Bodei, R. (1998). *Libro de la memoria y de la esperanza*. Buenos Aires, Argentina: Losada.
- Braudel, F. (1968). *La historia y ciencias sociales*. México: Alianza.
- Brossat, A., et al. (eds.). (1990). *En el Este la memoria recuperada*. Valencia, España: Alfons El Magnànim.
- Bruner, J. (1990). *Actos de significado*. Madrid, España: Alianza.
- Bruner, J. (2002). *La fábrica de historias. Derecho, literatura, vida*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Burke, P. (1997a). *Formas de historia cultural*. Madrid, España: Alianza.
- Burke, P. (1997b). *Historia y teoría social*. México: Instituto Mora.
- Burke, P. (2001a). *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona, España: Crítica.

- Burke, P. (2001b). El renacimiento italiano y el desafío de la posmodernidad. En G. Schröder y H. Breuninger (comps.), *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión* (pp. 25-35). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Cabruja, T., Ñíguez, L. y Vázquez, F. (2000). Cómo construimos el mundo: relativismo, espacios de relación y narratividad. En *Análisi* (25), 61-94. Barcelona, España: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Calveiro, P. (2001). *Desapariciones. Memoria y desmemoria de los campos de concentración argentinos*. México: Taurus.
- Calvino, I. (1972). *Las ciudades invisibles*. Madrid, España: El Mundo.
- Campbell, F. (1994). *La invención del poder*. México: Aguilar.
- Candau, J. (1996). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Candau, J. (1998). *Memoria e identidad*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Sol.
- Carrasco, B. (2006). *La vida alrededor de la tarima: la memoria colectiva del son jarocho tradicional en el sur de Veracruz*. Tesis de maestría. Universidad Autónoma de Querétaro.
- Cassirer, E. (1992). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica (edición original, 1944).
- Castañeda, S. (1980). *¿Por qué no dijiste todo?* México: Grijalbo.
- Castellanos, L. (2007). *México armado. 1943-1981*. México: Era.
- Castillo, G. (2003, febrero, 5). Entrevista: Miguel Mazar Haro, ex jefe de la Dirección Federal de Seguridad. *La Jornada*. México.
- Chihu, A. (2002). Introducción. En A. Chihu (coord.), *Sociología de la identidad* (5-33). México: M. A. Porrúa/UAM-I.
- Cohen, E. (2003). *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento*. México: Taurus/UNAM.
- Connerton, P. (1989). *How Societies Remember*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Corbin, A. (1982). *El perfume o el miasma. El olfato y lo imaginario social. Siglos XVIII y XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Corcuera, S. (1997). *Voces y silencios en la historia. Siglos XIX y XX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Corona, S. R. de D., (2004). *La historia que no pudieron borrar. La guerra sucia en Jalisco, 1970-1985*. México: La casa del mago.
- Crespo, J. (2001). México necesita su "glasnot" histórica. En *Istor* II (5), 64-80.
- Crespo, J. (2009). *Contra la historia oficial*. México: Debate.
- Dahl, S. (1970). *Historia del libro*. Madrid, España: Alianza.
- Darnton, R. (1984). *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

- Díaz, A. y Albarrán, V. (2004). Las prácticas conmemorativas: el pasado familiar o lo familiar del pasado. En S. Arciga, *et al.* (eds.), *Del pensamiento social a la participación. Estudios de psicología social en México* (151-164). México: Somepso/UAT/UNAM/UAM-I.
- Dobles, I. (1990). Apuntes sobre psicología de la tortura. En I. Martín-Baró (ed.), *Psicología social de la guerra* (197-209). San Salvador, El Salvador: UCA.
- Duby, G. (1999). *Obras selectas de George Duby*. México: Fondo de Cultura Económica.
- El Universal* (1994). *Los movimientos armados en México. Tomo II*. México: *El Universal*.
- Eco, U. (1998). A todos los efectos. En J. Carrière, *et al.*, *El fin de los tiempos* (pp. 215-272, 280-283). Barcelona, España: Anagrama.
- Esteve Díaz, H. (1995). *Las armas de la utopía. La tercera ola de los movimientos guerrilleros en México*. México: Instituto de Propositiones Estratégicas.
- Febvre, L. y Martin, H. (2005). *La aparición del libro*. México: Fondo de Cultura Económica (edición original, 1958).
- Fernández Christlieb, P. (1991). *El espíritu de la calle. Psicología política de la cultura cotidiana*. México: Universidad de Guadalajara.
- Fernández Christlieb, P. (1994). *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*. Barcelona, España: Anthropos/Colegio de Michoacán.
- Fernández Christlieb, P. (2002). Psicología colectiva de las cosas y otros objetos. En *Psic. Soc. Revista internacional de psicología social*, 1 (1), 9-19.
- Fernández Christlieb, P. (2003). *Los objetos y esas cosas*. México: *El Financiero*.
- Fernández Christlieb, P. (2004). *La sociedad mental*. Barcelona, España: Anthropos.
- Fernández Christlieb, P. (2005). *La velocidad de las bicicletas y otros ensayos de cultura cotidiana*. México: Vila Editores.
- Fernández, J. (2006). *Nadie supo nada. La verdadera historia del asesinato de Eugenio Garza Sada*. México: Grijalbo.
- Ferro, M. (1974). El cine: un antianálisis de la sociedad. En J. Le Goff *et al.* (dirs.), *Hacer la historia III. Objetos nuevos* (pp. 241-260). Barcelona, España: Laia.
- Ferro, M. (1981). *Cómo se cuenta la historia a los niños en el mundo entero*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ferro, M. (1996a). *Diez lecciones sobre la historia del siglo XX*. México: Siglo XXI.
- Ferro, M. (1996b). Cómo se enseña hoy día la historia. En H. Gortari y G. Zermeño (eds.), *Historiografía francesa. Corrientes temáticas y metodologías recientes* (pp. 159-165). México: UNAM.
- Ferro, M. (2003). *El cine, una visión de la historia*. Madrid, España: Akal.
- Florescano, E. (1987). *Memoria mexicana*. México: Taurus.
- Florescano, E. (1999). *Memoria indígena*. México: Taurus.
- Florescano, E. (coord.). (2009). *Arma la historia*. México: Grijalbo.

- Frenk, M. (1997). *Entre la voz y el silencio*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fulcanelli (1970). *El misterio de las catedrales*. Barcelona, España: Plaza y Janés (edición original, 1926).
- Galeano, E. (1978). *Días y noches de amor y de guerra*. Buenos Aires, Argentina: Catálogos.
- Galeano, E. (1982). *Memoria del fuego I. Los nacimientos*. México: Siglo XXI.
- Galeano, E. (1984). *Memoria del fuego II. Las caras y las máscaras*. México: Siglo XXI.
- Galeano, E. (1986). *Memoria del fuego III. El siglo del viento*. México: Siglo XXI.
- Galeano, E. (1989). *El libro de los abrazos*. México: Siglo XXI.
- Gergen, K. (1996a). *Realidad y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*. Barcelona, España: Paidós.
- Gergen, K. (1996b). La construcción social: emergencia y potencial. En M. Pakman (comp.), *Construcción de la experiencia humana* (pp. 139-182). Barcelona, España: Gedisa.
- Gil Olmos, J. (2000, septiembre, 22). La guerra sucia dejó mil 500 muertos y 600 desaparecidos. En *La Jornada*, 14. México.
- Glockner, F. (2004). *Cementerio de papel*. México: Ediciones B.
- Glockner, F. (2007). *Memoria roja. Historia de la guerrilla en México (1943-1968)*. México: Ediciones B.
- Ginzburg, C. (1976). *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. México: Océano.
- Gombrich, E. (1999). *Los usos de las imágenes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gómez de Silva, G. (1985). *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. México: Fondo de Cultura Económica/Colegio de México.
- González Rodríguez, S. (1990). *Los bajos fondos*. México: Cal y Arena.
- González Troyano, A. (coord.). (1999). *Historia, memoria y ficción. 1750-1850*. Madrid, España: Universidad de Cádiz.
- González de Alba, L. (1999). *Los derechos de los malos y la angustia de Kepler*. México: Cal y Arena.
- Grange, B. y Rico, M. (1997). *Marcos. La genial impostura*. México: Aguilar.
- Grijelmo, Á. (2000). *La seducción de las palabras*. México: Taurus.
- Habana, M. (2003, noviembre, 30). López Betancourt: personas vivas fueron tiradas desde aviones en la guerra sucia. En *La Jornada*, 25. México.
- Halbwachs, M. (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire*. París, Francia: PUF.
- Halbwachs, M. (1939). La memoria colectiva de los músicos. En R. Ramos (1992), *Tiempo y sociedad* (pp. 35-62). Madrid, España: Siglo XXI/CIS.
- Halbwachs, M. (1941). *La topographie légendaires de évangiles en terre sainte. Étude de mémoire collective*. París, Francia: PUF.

- Halbwachs, M. (1950a). *La mémoire collective*. París, Francia: 1968.
- Halbwachs, M. (1950b). La memoria colectiva y el tiempo. En J. Mendoza García (2004), *El conocimiento de la memoria colectiva* (pp. 103-137). México: UAT.
- Hirales, G. (1996). *Memoria de la guerra de los justos*. México: Cal y Arena.
- Hutton, P. (1993). *History as an art of memory*. Nueva Inglaterra, Estados Unidos: UPNE.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Jelin, E. y Langland, V. (2003). Introducción: las marcas territoriales como nexo entre pasado y presente. En E. Jelin y V. Langland (comps.), *Monumentos, memoriales y marcas territoriales* (pp. 1-18). Madrid, España: Siglo XXI.
- Jodelet, D. (1998). El lado moral y afectivo de la historia. Un ejemplo de memoria de masas: el proceso a K. Barbie, “el carnicero de Lyon”. En D. Páez, et al. (eds.), *Memorias colectivas de procesos culturales y políticos* (pp. 341-360). Bilbao, España: Universidad del País Vasco.
- King, D. (1998, enero-abril). El aerógrafo y el escalpelo. En *Luna córnea*, 14, 53-57. México.
- Köppen, E. (2001, julio-diciembre). El patrimonio fotográfico de México: una responsabilidad para los bibliotecólogos. En *Investigación bibliotecológica*, 15 (31), 86-111. México: UNAM.
- Kundera, M. (1967). *La broma*. México: Seix Barral.
- Kundera, M. (1978). *El libro de la risa y el olvido*. Barcelona, España: Seix Barral.
- Kundera, M. (1995). *La lentitud*. Barcelona, España: Tusquets.
- La Jornada*, 17/05/01; 30/06/03; 08/08/03; 24/08/03; 02/11/03; 30/11/03. México.
- Lampolski, M. (2009). La teoría de la intertextualidad y el cine. En D. Navarro (sel. y trad.), *El pensamiento cultural ruso en Criterios I* (78-145). La Habana, Cuba: Centro Teórico-Cultural Criterios.
- Lang, A. (1997). Artefactos no cartesianos en actividad en casa: pasos hacia una ecología semiótica. En M. Cole, et al., *Mente, cultura y actividad* (pp. 149-163). México: Oxford.
- Lasén, A. (2000). *A contratiempo. Un estudio de las temporalidades juveniles*. Madrid, España: Siglo XXI/CIS.
- Leniaud, J. M. (1997). El patrimonio recuperado. El ejemplo de Saint-Denis. En J. P. Rioux y J. F. Sirinelli (dirs.), *Para una historia cultural* (pp. 373-388). México: Taurus.
- Leñero, V. (2003, mayo, 25). Periodismo de segunda. En *Proceso*, 1386, 26-27. México.
- Le Goff, J. (1977). *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario* (edición original). Barcelona, España: Paidós.
- Le Goff, J. (1991). *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona, España: Paidós.

- Le Goff, J. (1999). El tiempo del mundo: el regreso de Braudel. En F. Barret-Ducrocq (dir.), *¿Por qué recordar?* (pp. 191-195). Barcelona, España: Granica.
- Levi, P. (1988). *Si esto es un hombre*. Buenos Aires, Argentina: Mila Editor (edición original, 1958).
- López, J. (1974). *10 Años de guerrillas en México*. México: Posada.
- Luna córnea* 14, enero-abril, 1998. México.
- Masiosare*, 327. 28 de marzo de 2004 (suplemento del periódico *La Jornada*). México.
- Mateos-Vega, M. (2003, agosto, 08). Reabrirán el miércoles el Museo de la Revolución del Sur, en Tlaltizapán. En *La Jornada*, 8a. México.
- Mead, G. H. (1929). La naturaleza del pasado. En G. H. Mead (2009), *Escritos políticos y filosóficos* (pp. 375-381). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Mead, G. H. (1973). *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona, España: Paidós (edición original, 1934).
- Medina, A. (2009). Los usos de la intuición y la interpretación: conversando con Jerome Bruner. En *El alma pública. Revista desdisciplinada de psicología social*, 2 (2), 81-87. México: UNAM/UAM/UPN.
- Mendoza García, J. (2001). Memoria colectiva. En M. González y J. Mendoza (comps.), *Significados colectivos. Procesos y reflexiones teóricas* (pp. 67-125). México: ITESM.
- Mendoza García, J. (2004). *El conocimiento de la memoria colectiva*. México: UAT.
- Mendoza García, J. (2007). Memoria colectiva y olvido social. En M. A. Aguilar y A. Reid (coords.), *Tratado de psicología social. Perspectivas socioculturales* (pp. 15-42). Barcelona, España: Anthropos/UAM.
- Mendoza García, J. (2009). Dicho y no dicho: el silencio como material del olvido. En *Polis*, 5 (2), 121-154. México.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *El mundo de la percepción. Siete conferencias*. México: Fondo de Cultura Económica (edición original, 1948).
- Mergier, A. M. (2000). Los palestinos: vivir en la ignominia. En *Proceso*, 1245, 53-70. México.
- Mier, R. (2002). La novela histórica: la visibilidad del olvido. En E. Cohen y A. Martínez (coords.), *De memoria y escritura* (pp. 105-122). México: UNAM.
- Middleton, D. y Edwards, D. (comps.). (1990). *Memoria compartida. La naturaleza social del recuerdo y del olvido*. Barcelona, España: Paidós.
- Moles, A. (1975). *Teoría de los objetos*. Barcelona, España: Gustavo Gili.
- Molina, M. (1998). *La memoria del vacío*. México: UNAM.
- Molina, S. (2008). *101 villanos en la historia de México*. México: Grijalbo.
- Monnier, G. (1997). Historia de las artes y tipología. En J. P. Rioux y J. F. Sirinelli (dirs.), *Para una historia cultural* (pp. 429-446). México: Taurus.

- Monsiváis, C. (2004a, agosto, 15). La lógica de la impunidad. En *Proceso*, 1450, 58-60. México.
- Monsiváis, C. (2004b). El estado fuera de la ley. En J. Scherer y C. Monsiváis, *Los patriotas. De Tlatelolco a la guerra sucia* (pp. 141-199). México: Aguilar.
- Montemayor, C. (1991). *Guerra en el paraíso*. México: Diana.
- Montemayor, C. (1996). El guerrillero. En E. Florescano (coord.), *Mitos mexicanos* (pp. 107-113). México: Taurus.
- Montemayor, C. (1997). *Chiapas. La rebelión indígena de México*. México: Joaquín Mortiz.
- Montemayor, C. (1998). Prólogo. En M. Gutiérrez, *Violencia en Guerrero* (pp. 7-11). México: La Jornada Ediciones.
- Montemayor, C. (1999). *La guerrilla recurrente*. México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Montemayor, C. (2001, mayo, 18). En Atoyac. En *La Jornada*, 10. México.
- Montemayor, C. (2003). *Las armas del alba*. México: Joaquín Mortiz.
- Moorhouse, A. (2004). *Historia del alfabeto*. México: Fondo de Cultura Económica (edición original, 1953).
- Moreno, F. (2010). *100 mitos de la historia de México*. 15 t. México: Aguilar.
- Namer, G. (2004). Postfácio. En M. Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria* (pp. 345-428). Barcelona, España: Anthropos.
- Nora, P. (2008). *Les lieux de mémoire*. Montevideo, Uruguay: Trilce.
- Ong, W. (1982). *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pacheco, J. E. (2003, diciembre, 23). Ficción de la memoria y memoria de la ficción. En *Proceso*, 1412, 72-73. México.
- Páez, D., Igartua, J. y Adrián, J. (1997). El arte como mecanismo semiótico para la socialización de la emoción. En D. Páez, y A. Blanco (eds.), *La teoría sociocultural y la psicología social actual* (pp. 131-162). Madrid, España: Fundación Infancia y Aprendizaje.
- Paso, F. del (2003, diciembre, 7). La verdad de la mentira en la literatura. En *La Jornada Semanal* 457, 4-7.
- Pennebaker, J. y Crow, M. (2000). Memorias colectivas: la evolución y la durabilidad de la historia. En A. Rosa et al., *Memoria colectiva e identidad nacional* (pp. 231-257). Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Pérez-Taylor, R. (1996). *Entre la tradición y la modernidad*. México: UNAM/Plaza y Valdés.
- Perrot, M. (1998). Lo intolerable. En F. Barret-Ducrocq (dir.), *La intolerancia* (pp. 89-92). Barcelona, España: Granica.
- Perrot, M. (1999). Las mujeres y los silencios de la historia. En F. Barret-Ducrocq (dir.), *¿Por qué recordar?* (pp. 55-61). Barcelona, España: Granica.

- Petrucci, A. (2002). *La ciencia de la escritura*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Pimentel, J. (2006). Recuperar la memoria histórica por la verdad y la justicia y contra la impunidad. En H. Ibarra (comp.), *La guerrilla de los 70 y la transición a la democracia* (pp. 31-45). México: Ce-Acatl.
- Pineda, F. (2003). *En las profundidades del mar (El oro no llegó de Moscú)*. México: Plaza y Valdés.
- Piper, I. y Hevia, E. (2012). *Espacio y recuerdo. Archipiélago de memorias en Santiago de Chile*. Santiago: Ocho libros.
- Ponce, R. (2004, octubre, 24). Gaarder, en el Zócalo, explica: 'El mundo de Sofía'". En *Proceso*, 1460, 72-75. México.
- Poniatowska, E. (1980). *Fuerte es el silencio*. México: Era.
- Proceso*, 1402, 14/09/03; 1403, 21/10/03; 1406, 12/10/03. México; 1445, 11/07/2004; 1446, 18/07/2004; 1447, 25/07/2004; 1448, 01/08/2004; 1450, 15/08/2004; 1453, 05/10/2004; 1456, 26/10/2004.
- Radilla Martínez, T. (2010). Testimonio (ponencia presentada en el evento: *Coloquio Nacional. ¿Guerra Sucia o terrorismo de Estado? La desaparición forzada de personas durante los años setenta en México. Memorias de la represión*).
- Radley, A. (1990). Artefactos, memoria y sentido del pasado. En D. Middleton y D. Edwards (comps.), *Memoria compartida. La naturaleza social del recuerdo y del olvido* (pp. 63-76). Barcelona, España: Paidós.
- Ramírez, J. (2001, Junio, 24). "En manos de Fox, que se aclaren y castiguen crímenes del pasado": Rosario Ibarra de Piedra. *La Jornada*, 08. México.
- Ramírez, J. (2004, marzo, 28). Liga Comunista 23 de Septiembre, historia del exterminio. En *Masiosare*, 327, 8-9. México.
- Ramos, R. (1989). Maurice Halbwachs y la memoria colectiva. En *Revista de Occidente*, 100, septiembre, 63-81.
- Read, H. (2003). *Imagen e idea*. México: Fondo de Cultura Económica (edición original, 1955).
- Reyes Peláez, J. F. (s/f). *La guerrilla en Chihuahua 1964-1972*. México: Centro de Investigaciones Históricas de los Movimientos Armados.
- Reyes, J. y Espinosa, M. (1996). *Material gráfico de los movimientos armados en México 1964-1996. Cuadernos de avances de investigación número 3*. México: Centro de Investigaciones Históricas de los Movimientos Armados.
- Ricoeur, P. (1985). *Tiempo y narración I*. México: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (1999a). *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid, España: Arrecife/Universidad Autónoma de Madrid.
- Ricoeur, P. (1999b). Definición de la memoria desde un punto de vista filosófico. En F. Barret-Ducrocq (dir.), *¿Por qué recordar?* (pp. 24-28). Barcelona, España: Granica.

- Ricoeur, P. (1999c). El olvido en el horizonte de la prescripción. En F. Barret-Ducrocq (dir.), *¿Por qué recordar?* (pp. 73-76). Barcelona, España: Granica.
- Riegl, A. (1987). *El culto moderno a los monumentos*. Madrid, España: Visor (edición original, 1903).
- Rioux, J.-P. (1997). La memoria colectiva. En J. P. Rioux y J. F. Sirinelli (dirs.), *Para una historia cultural* (pp. 341-371). México: Taurus.
- Robles Garnica, G. (1996). *Guadalajara: la guerrilla olvidada*. México: La otra Cuba.
- Rodríguez, J. (2004). *Las nóminas secretas de Gobernación*. México: LIMAC.
- Rodríguez, J. (2007). *La otra guerra secreta. Los archivos prohibidos de la prensa y el poder*. México: Random House Mondadori.
- Rosas, A. (2006). *Mitos de la historia mexicana. De Hidalgo a Zedillo*. México: Planeta.
- Saldierna, G. (2001, Mayo, 17). Familiares de desaparecidos piden ayuda internacional. Desconfían de las investigaciones de la PGR en Guerrero. En *La Jornada*, 15. México.
- Salmon, Ch. (1999). *Tumba de la Ficción*. Barcelona, España: Anagrama.
- Salvador, A. (1997). *Cine, literatura e historia. Novela y cine: recursos para la aproximación a la historia contemporánea*. Madrid, España: Ediciones de la Torre.
- Sánchez, E. (2010). Cárceles clandestinas en Guerrero. Ponencia presentada en el evento: *Coloquio Nacional. ¿Guerra sucia o terrorismo de Estado? La desaparición forzada de personas durante los años setenta en México. Memorias de la represión*.
- Saramago, J. (1991). *El evangelio según Jesucristo*. México: Alfaguara.
- Scherer, J. (2004a). Los patriotas. De Tlatelolco a la guerra sucia. En J. Scherer y C. Monsiváis, *Los patriotas. De Tlatelolco a la guerra sucia* (pp. 5-139). México: Aguilar.
- Scherer, J. (2004b, mayo, 30). Vivos virtuales. En *Proceso*, 1439, 33-34. México.
- Scherer, J. y Monsiváis, C. (2004). *Los patriotas. De Tlatelolco a la guerra sucia*. México: Aguilar.
- Semprún, J. (1995). *La escritura o la vida*. Barcelona, España: Tusquets.
- Semprún, J. (2001). *Viviré con su nombre, morirá con el mío*. Barcelona, España: Tusquets.
- Serres, M. (1985). *Los cinco sentidos. Ciencia, poesía y filosofía del cuerpo*. México: Taurus.
- Shotter, J. (1993). *Realidades conversacionales. La construcción de la vida a través del lenguaje*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Shotter, J. (1996). El lenguaje y la construcción del sí mismo. En Pakman (comp.), *Construcción de la Experiencia humana I* (213-225). Barcelona, España: Gedisa.

- Simmel, G. (1957). *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona, España: Península.
- Sontag, S. (1977). *Sobre la fotografía*. México: Alfaguara.
- Suárez, L. (1985). *Lucio Cabañas. El guerrillero sin esperanza*. México: Grijalbo.
- Szpilman, W. (1998). *El pianista del gueto de Varsovia*. Madrid, España: Turpial Amaranto (edición original, 1946).
- Taibo II, P. I. (1997). *Ernesto Guevara también conocido como el Che*. México: Planeta.
- Taylor, R. (1987) *El arte de la memoria en el nuevo mundo*. Madrid, España: Swan Avantos & Hakeldama.
- Tenorio, M. (2004). *El urbanista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Todorov, T. (1995). *Los abusos de la memoria*. Barcelona, España.
- Todorov, T. (2000). *Memorias del mal, tentaciones del bien*. Barcelona, España: Península.
- Toporov, V. (2009). Las artes plásticas y la mitología. En D. Navarro (sel. y trad.), *El pensamiento cultural ruso en Criterios II* (pp. 151-169). La Habana: Centro Teórico-Cultural Criterios.
- Torres, J. (2005, febrero, 27). DFS: la misión, aniquilar. En *Proceso*, 1478, 20-23. México.
- Torrijos, F. (1988). Sobre el uso estético del espacio. En J. Fernández Arenas (coord.), *Arte efímero y espacio estético* (pp. 17-78). Barcelona, España: Anthropos.
- Trueba, J. L. (2010). *La vida y la muerte en tiempos de la Revolución*. México: Taurus.
- Ulloa, A. (2004). *Sendero en tinieblas*. México: Cal y Arena.
- Vázquez, F. (2001). *La memoria como acción social. Relaciones, significados e imaginario*. Barcelona, España: Paidós.
- Veledíaz, J. (2004, septiembre, 26). El hoyo sin fondo de la prisión militar. En *Proceso*, 1456, 71-73. México.
- Vernant, J.-P. (1999). Historia de la memoria y memoria histórica. En F. Barret-Ducrocq (dir.), *¿Por qué recordar?* (pp. 20-24). Barcelona, España: Granica.
- Vértiz, C. (2003, octubre, 12). Los cucupah, marginados de Pavarotti en Mexicali. En *Proceso* 1406, 74-76. México.
- Vértiz, C. (2007, abril, 08). Costa-Gavras: crear polémica. En *Proceso* 1588, 74-75. México.
- Vygotsky, L. (1979). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. México: Grijalbo (edición original, 1930).
- Vygotsky, L. (1931). Desarrollo de las funciones mnemónicas y mnemotécnicas. En L. Vygotsky (1982). *Obras escogidas, t. III* (pp. 247-264). Madrid, España: Visor.
- Wertsch, J. y Rozin, M. (2004). La Revolución Rusa: versiones oficiales y no oficiales. En M. Carretero y J. Voss, (comps.), *Aprender y pensar la historia* (pp. 121-150). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

- White, H. (1973). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- White, H. (1987). *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona, España: Paidós.
- Wiesel, E. (1999). Prefacio. En F. Barret-Ducrocq (dir.), *¿Por qué recordar?* (pp. 11-13). Barcelona, España: Granica.
- Yañez, M. (2009). La influencia de la memoria colectiva en la enseñanza de la historia oficial en tercer grado de secundaria. Por caso: México, movimiento estudiantil de 1968 (Tesis de licenciatura, UPN).
- Yates, F. (1966). *El arte de la memoria*. Madrid, España: Taurus.
- Yerushalmi, Y. (2002). *Zajor. La historia judía y la memoria judía*. Barcelona, España: Anthropos.

SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA

Emilio Chuayffet Chemor *Secretario de Educación Pública*
Efrén Tiburcio Rojas Dávila *Subsecretario de Educación Superior*

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

Tenoch Esaú Cedillo Ávalos *Rector*
Ernesto Díaz Couder Cabral *Secretario Académico*
Romel Cervantes Angeles *Secretario Administrativo*
Alejandra Javier Jacuinde *Directora de Planeación*
Juan Acuña Guzmán *Director de Servicios Jurídicos*
Fernando Velázquez Merlo *Director de Biblioteca y Apoyo Académico*
Xóchitl Leticia Moreno Fernández *Directora de Unidades UPN*
América María Teresa Brindis Pérez *Directora de Difusión Cultural
y Extensión Universitaria*

COORDINADORES DE ÁREA ACADÉMICA

Lucila Parga Romero *Política Educativa, Procesos Institucionales y Gestión*
Jorge Tirzo Gómez *Diversidad e Interculturalidad*
Teresa Martínez Moctezuma *Aprendizaje y Enseñanza
en Ciencias, Humanidades y Artes*
Enrique Agustín Reyes Gaytán *Tecnologías de Información
y Modelos Alternativos*
Mónica Angélica Calvo López *Teoría Pedagógica y Formación Docente*

COMITÉ EDITORIAL UPN

Tenoch Esaú Cedillo Ávalos *Presidente*
Ernesto Díaz Couder Cabral *Secretario Ejecutivo*
América María Teresa Brindis Pérez *Coordinadora Técnica*

Vocales académicos internos

María del Carmen Jiménez Ortiz
Jorge Tirzo Gómez
Rubén Castillo Rodríguez
Rodrigo Cambray Núñez
Oscar de Jesús López Camacho
Juan Bello Domínguez

Vocales académicos externos

Judith Orozco Abad
Raúl Ávila
Rodrigo Muñoz Talavera

Subdirectora de Fomento Editorial *Griselda Mayela Crisóstomo Alcántara*
Formación y diseño de portada *Margarita Morales Sánchez*
Edición y corrección de estilo *Armando Ruiz Contreras*
Fotografía de solapa *Andrea Chávez García*

Esta primera edición de *Sobre memoria colectiva. Marcos sociales, artefactos e historia*, estuvo a cargo de la Subdirección de Fomento Editorial, de la Dirección de Difusión y Extensión Universitaria, de la Universidad Pedagógica Nacional y se terminó de imprimir el 23 de junio de 2015 en Cromo Dipress, calle Dr. Durán número 48, colonia Doctores, delegación Cuauhtémoc, CP 06720. El tiraje fue de 500 ejemplares.