

Sucinto recorrido por el olvido social

Jorge Mendoza García*

El siglo xx, muy positivista, buscador de localizaciones, depositó varias actividades o procesos psicosociales en lugares donde fueran fácilmente ubicables, y de manera poco imaginativa lo hizo en el individuo, específicamente en la cabeza. Y así como llevó a cabo con la percepción y con el pensamiento, individualizó a la memoria y al olvido. Al igual que se hizo con la mente, al olvido se le posicionó en la cabeza, incluso en el cerebro. El presente trabajo hurga en el sitio de donde esto partió: es decir, la cultura, lo social. Para ello, brinda una hipotética tesis sobre el olvido social a través de rastrear su origen; acto seguido, lo caracteriza desde distintos ángulos, para luego dar paso a las formas que ha tomado; da muestra de su retórica y hace un breve recorrido para comentar la manera como ha sido puesto en práctica en diversos momentos y lugares. Al final, muestra de qué manera la memoria ha resistido ante los embates de los grupos que pretenden imponer el olvido, y el sentido que tiene recordar acontecimientos del pasado.

Palabras clave: olvido, retórica, formas, implementación, disputas, memoria.

Acepción de olvido social

Proponer el mantenimiento de la memoria implica minimizar al olvido; a la inversa, la dominancia del olvido implica por necesidad el empequeñecimiento de la memoria. En términos sociales puede hablarse de una pugna entre olvido y memoria. Como categorías, tanto memoria como olvido pertenecen al ámbito de las ciencias sociales; la han reclamado para sí la historia, la sociología, la antropología y la psicología social.

* Profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, y de la Universidad Pedagógica Nacional. Correo electrónico: <jorgeuk@correo.unam.mx>.

JORGE MENDOZA GARCÍA

En todos los casos, la relación memoria-olvido revela la manera como se edifica la sociedad en función de su pasado y de su presente.

En la perspectiva aquí suscrita se entiende por recuerdo a las experiencias vividas que se depositan en algún objeto significativo, ya sea piedra, lugar o fecha. Y la memoria es el proceso social mediante el cual los recuerdos son resituados en el presente; es decir, el proceso social de reconstrucción de un pasado vivido y significado por una colectividad (Fernández Christlieb, 1994). Desde el punto de vista psicosocial que aquí nos interesa, 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 toda una sociedad. En consecuencia, el mundo experiencial de una colectividad se ve reducido: el pasado se encuentra “encogido” (Mendoza, 2004b). Aquí la colectividad es entendida como un ambiente de comunicación, una entidad donde caben individuos, vecinos, grupos, sociedades, corrientes de opinión. Es un pensamiento compartido, social, que cruza y atrapa a aquellos que se encuentra a su paso, es decir, a los grupos y las personas. Personas y grupos, entonces, participan de la colectividad.

Aclarado lo anterior, podría aducirse que hay otro tipo de olvido, el que no llega desde afuera sino que opera desde dentro de la propia colectividad y que puede denominarse *voluntario*. Esta clase de olvido no lo es tanto debido a que se mueve más en la dinámica de la memoria, pues ésta al mantener lo que considera importante o significativo relegará en ese mismo acto 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. Se trata de una cuestión que Umberto Eco (1999) advierte cuando alude a la imposibilidad de “olvidar voluntariamente”, al referir precisamente que la memoria, al levantarse, 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 descrito aquí 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 (González de Alba, 1998); 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 la 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.¹

Origen del olvido

El olvido nos remite a los griegos. Si los griegos fueron los fundadores de la argumentación social de la memoria (Yates, 1974), uno de los antecedentes fuertes del olvido nos conduce a aquellos años de la Grecia clásica. En palabras de Emilio Lledó (1992: 11), memoria y olvido en la cultura griega “nacieron juntos”, lo mismo que vivir y morir, constante que atraviesa la vida social, y ambos procesos van relacionados, aunque en direcciones distintas, puesto que “la memoria constituyó un inmenso espacio de experiencia, de ejemplo, de aprendizaje y, por supuesto, de escarmiento. El olvido, por el contrario, significó algo parecido a la muerte”. Tales

¹ Nótese la expresión de Augusto Pinochet, quien encabezó el golpe militar que derrocó al presidente chileno Salvador Allende el 11 de septiembre de 1973. El general afirmó sobre tal acción: “Había como una luz divina que iluminaba esos días negros. Todos los problemas se aclaraban o se solucionaban en forma tan limpia y normal, que hasta los hechos que parecían negros tenían un final favorable. Hoy, cuando miro el camino recorrido, pienso cómo la Providencia, sin forzar los actos, iba limpiando la senda de obstáculos para facilitar con ellos la actuación final que debíamos realizar sobre el gobierno de la Unidad Popular” (citado en Scherer, 2005: 55). Eso reflexiona a posteriori del golpe: lo justifica en su autobiografía, lo traza del pasado al presente, pero lo efectuó en un presente mirando al futuro.

JORGE MENDOZA GARCÍA

palabras no son gratuitas, si consideramos dos prohibiciones que se establecieron en la Atenas del siglo v a. C. La primera se refiere al alzamiento de Jonia (hacia el 494 a. C.), finiquitado por los persas con la toma de Mileto, con la quema de santuarios de por medio. Mientras los milesios guardaban luto, los vencedores vociferaban. Solidarios, los atenienses se acongojaron y condenaron legalmente el recuerdo de esa tragedia. Por ese entonces, quien a la postre sería considerado *Padre de la historia*, Heródoto, recordaría en su trabajo *Los nueve libros de la historia*: “Cuando los milesios sufrieron tal desventura de manos de los persas, no les correspondieron con la debida compasión los sibaritas [...]; pues, cuando Sibaris fue tomada por los de Crotona, toda la juventud milesia se cortó el pelo e hizo gran duelo, porque dichas ciudades fueron, que nosotros sepamos, las que se guardaron la mayor amistad. Muy diferentemente lo hicieron los atenienses. Porque los atenienses manifestaron su gran pesar por la toma de Mileto de muchos modos, y señaladamente al representar Frínico un drama que había compuesto sobre la toma de Mileto, no sólo prorrumpió en llanto todo el teatro, sino que le multaron en mil dracmas por haber renovado la memoria de sus males propios, y prohibieron que nadie representase ese drama” (Heródoto, 1999, vol. VI: 341). La tragedia de la toma de Mileto tenía que pasar, entonces, a las arenas del olvido, so pena de multas y llamados a que no se recordara la desgracia.² La imposición legalista definía en este caso qué debía ser recordado y qué no. Es lo que Nicole Loraux denomina decreto de “interdicción”, que operará con los griegos después de concluida una guerra civil, proceso, por lo demás, con un origen mitológico que sentenciaba que “aquel ciudadano que evocara en público la reciente tragedia sería maldecido por los dioses” (Rojas, 2001: 4). Estirando esta experiencia y el proceso que le subyace, la amnesia se convirtió en “un cimiento de la democracia antigua”. Una democracia, por cierto, algo olvidadiza.

El segundo caso de prohibición del recuerdo se presentó a fines del siglo v a. C., cuando la guerra civil se apoderó de Atenas, y se siguió con la llamada *oligarquía de los Treinta*, tragedia que no se quiso mantener

² Pero ese uso del olvido parece ser exclusivo o aplicable a los cercanos –muy al estilo de Benito Juárez: a los amigos justicia y gracia; a los enemigos la ley a secas–, pues para los distantes, los lejanos en tiempo y en afectividades, no es aplicable la cláusula. En efecto: “los trágicos entenderán la lección y sabrán evitar los argumentos demasiado actuales, a menos que ese presente sea duelo para los otros, un duelo infatigablemente convertido, como en Los persas, en himno a la gloria de Atenas” (Loraux, 1989: 29).

en la memoria. En efecto, hacia el año 403 los denominados demócratas, antes hostigados y ya de vuelta a la ciudad griega como vencedores, decretaron la reconciliación con un recurso legal y un juramento: “está prohibido recordar las desgracias” (Loraux, 1989: 30), que compromete a los atenienses, ciudadanos tranquilos, demócratas, oligarcas consecuentes, aquellos que no huyeron de Atenas aun bajo dictadura, todos ellos comparecerán persona por persona y se les arranca el compromiso: “no recordaré las desgracias” (Loraux, 1989: 31), que en esta ocasión no son las ajenas, sino la experiencia en carne propia. En todo caso, se argumenta que la prohibición del recuerdo de las tragedias en este siglo griego se debió más al deseo de evitar la posible venganza de los vencedores al atormentar con el recuerdo insistente de la derrota, que al propósito mismo de mantener la memoria. Se señala que antes de Frínico recordar tragedias era normal, “neutro”, y sólo después adquirió el carácter que posibilita la prohibición. Pero, en última instancia, con el olvido se pretende borrar de la memoria colectiva los actos que a ciertos grupos les convienen o les resultan incómodos, pues con el paso del tiempo, por ejemplo, se intenta dejar de lado la derrota y el avasallamiento de que fueron objeto los milesios, o cuando menos minimizarlos, cual si éstos no cobraran relevancia alguna, excepto para los otros.

La fórmula en este caso también adquiere la forma de la prohibición, y sobre esa base se propondrá la reconciliación, razón por la cual se señala que ésta devendrá en modelo de amnistía, una especie de “paradigma” para occidente más de dos milenios después. Hasta aquí hay una imposición de lo que debe dejarse de lado, omitirse, y es una prescripción legal.

Visto así, el acto de desaparecer del pasado de las sociedades los acontecimientos considerados fuertes, dramáticos o dolorosos, ha sido un instrumento recurrente de la práctica política y se convierte en gesto institucional. Es así porque la oficialidad ha recurrido a ello históricamente: borran y borran de las listas los hechos, pasajes y nombres de indeseables, para luego borrarlos materialmente. Y es que borrar “es destruir por sobrecarga: sobre la tablilla oficial blanqueada a la cal se vuelve a pasar otra capa de cal y, una vez tapadas las líneas condenadas a desaparecer, ahí está listo el espacio para un nuevo texto; de la misma manera, sobre tal piedra escrita se introduce una corrección con ayuda del color y del pincel,³ di-

³ Peculiar: “la palabra que significa pintura quiere decir etimológicamente algo así como ‘escribir, fijar lo vivo’” (Lledó, 1992: 102).

JORGE MENDOZA GARCÍA

simulando la letra antigua bajo la nueva” (Loroux, 1989: 33). Borrar, en este caso, es una disposición de los grupos con posiciones privilegiadas, que tienen los instrumentos necesarios para hacerlo y de esta forma asignar su punto de vista sobre el pasado. Así, la memoria y el pensamiento se ven desplazados por el olvido.⁴

Cuando se borra una inscripción, literalmente se está intentando borrar un pensamiento que ha quedado impreso en las personas o en algún sitio. En sentido estricto, lo que se suprime es el recuerdo que estaba en un grupo o colectividad.⁵ Esa razón olvidadiza era la que se aplicaba en las prisiones persas, pues cuando alguien ingresaba a la cárcel debía desaparecer de la memoria de los libres, de la gente decente, ya que los presos eran considerados como “criaturas malditas”, razón por la cual a la prisión se le denominaba *casa del olvido* (Rojas, 2001).

Esta cuestión del castigo por el recuerdo o de la prisión la aprendieron bien los gobernantes absolutistas, como se experimentó en el siglo pasado en América del Sur, toda vez que la practicaron de manera recurrente: al concluir sus periodos sanguinarios decretaron leyes para el olvido, y para garantizar su impunidad encarcelaron y mataron durante sus mandatos.⁶

⁴ A Nietzsche también le atraía el olvido, lo reivindicaba. Este pensador partía de una premisa: al hombre, al ser humano, le pesa el pasado. Señaló que en el siglo XIX, el “sentido histórico”, gracias a su planteamiento, “fue reconocido por vez primera como enfermedad, como signo típico de decadencia”. Nietzsche (citado por Rabossi, 1989: 10) sentenció: “es absolutamente imposible *vivir* sin olvidar [...] se trata de saber olvidar adrede”, y desde ahí, entonces, el olvido tiene *usos* que hay que saber emplear, que sería aquel que procure salud individual y social. Así, hay que cruzar por dos caminos, el primero determinar *qué* se desea olvidar; acto seguido, el segundo paso, buscar la manera de olvidar lo que se *tiene* que olvidar. Por eso Rabossi concluye: “El problema [...] no es tanto negarse a olvidar—cualquiera sea el signo de lo olvidable—, sino estar seguros de que el olvido va a asegurar la *salud* de los individuos y de la nación” (Rabossi, 1989: 11).

⁵ El olvido se encuentra en dos órdenes: por un lado, el saber, y por el otro, el hacer, de tal forma que su empleo lleva en dos direcciones: a) el olvido de algo que ya se sabía y que después ya no se sabe, pero que se debería saber; b) el olvido consciente de la realización de un acto que no se realizó. En el primer caso, sobre una colectividad se reflexionaría que ésta conmemora ciertas fechas sea por tragedia o festividad, puesto que son días de especial importancia para el grupo y por ello hay que hacer que perduren en la memoria, y con el paso del tiempo se olvida la conmemoración o la causa por la que se recuerda. En el segundo caso, la misma colectividad no conmemora la fecha que posibilitaría la memoria: el olvido se introduce en la omisión del acto mismo. Aplicado a la sociedad, “con el verbo *olvidar* la lengua dice algo tanto de aquel que olvida, prestándole la figura del individuo [o colectividad] consciente, como de lo que es olvidado: contenido de saber, o acción” (Milner, 1989: 68).

⁶ Así, siguiendo con Chile, en abril de 1978 los militares decretaron la Ley 2.191, de auto-perdón, de la que se beneficiaban los oficiales involucrados en delitos de lesa humanidad cometidos en ese periodo (Marín, 2006). Después, cuando el poder pasó de los militares a los civiles, en 1990 se creó la Comisión Nacional para la Verdad y la Reconciliación. “Fue una burla para

Esto puede entenderse en virtud de que el olvido, a diferencia de la memoria, se edifica con un actor adicional: el poder, que empíricamente cobra la forma de grupo dominante, siendo éste el que determina, en buena medida, qué es lo que hay que olvidar y qué es digno de mantenerse en la memoria.⁷ Además, la memoria colectiva se forja y expresa en el espacio público, porque es ahí donde se encuentran el lenguaje y las prácticas sociales con que ésta se levanta. Y en ese mismo espacio abierto se comunica.

De esta manera, si la memoria colectiva se edifica con marcos sociales como el espacio, el tiempo y el lenguaje, su contenido se delinea también ahí, y se hace de manera colectiva y no individual, como intenta mostrar la psicología general; el olvido, en esta tesis y siguiendo las reflexiones de Halbwachs, podría ser el producto de tres maneras de disolución: el contenido que ya no se comunica, la dispersión del grupo y el derrumbe de los marcos. En el primer caso ocurre cuando los contenidos dejan de comunicarse, en el momento en que se deja de pensar, de platicar, de conversar aquellos sucesos que antes tenían relevancia en una colectividad, cuando las imágenes ya no están en la comunicación de la gente. En el

los chilenos, ofensa para las víctimas de la dictadura”, afirma Joao Garcés. Al respecto, Julio Scherer (2005: 135) ha escrito: “Salvo casos extremos, la comisión no debía revelar los nombres de los asesinos. El silencio protegió también a los torturadores. Sólo en las circunstancias de un desenlace irrevocable en la plancha del martirio podría hacerse pública la identidad de las víctimas. Hubo centenares de miles torturados. El doce por ciento de la población mayor de quince años. Hubo miles que perdieron los reflejos, incontables las neurosis y psicosis, hubo inválidos, hombres y mujeres inhabilitados para el trabajo, gritos en la noche, nublado el sueño”.

⁷ Su contraparte bien puede ser la obligación del recuerdo, el deber de no olvidar, de comunicar. Así, por ejemplo, en la Biblia se castiga el olvido porque es negativo, es una especie de pecado raíz que permitirá que el resto se posibilite. En el libro sagrado se advierte: “Cuidaréis de poner por obra todo mandamiento que yo os ordeno hoy [...] Te acordarás de todo el camino por donde te ha traído Jehová, tu Dios”, quien probó a su pueblo durante largas caminatas “para saber lo que había en tu corazón, si habías de guardar o no sus mandamientos [...] Reconoce asimismo en tu corazón, que, como castiga el hombre a su hijo, así Jehová, tu Dios, te castiga. Guardarás, pues, los mandamientos de Jehová, tu Dios, andando en sus caminos y temiéndolo” (“Deuteronomio”, 8, 1-6). Y para que no quede duda del castigo divino, el apartado intitulado “Amonestación de no olvidar a Dios” (“Deuteronomio”, 8, 11-20) avisa: “Cuidate de no olvidarte de Jehová, tu Dios, para cumplir los mandamientos, decretos y estatutos que yo te ordeno hoy; no suceda que comas y te sacies [...] y todo lo que tengas se acreciente, se ensombrezca tu corazón y te olvides de Jehová, tu Dios, que te sacó de la tierra de Egipto, de casa de servidumbre...”. Y se llama a no olvidar y a la fidelidad: “acuérdate de Jehová, tu Dios, porque Él es quien te da el poder para adquirir las riquezas [...] Pero si llegas a olvidarte de Jehová, tu Dios, y vas tras dioses ajenos, los sirves y ante ellos te inclinas, yo lo afirmo hoy contra vosotros, que de cierto pereceréis. Como las naciones que Jehová destruirá delante de vosotros, así pereceréis, por cuanto no habréis atendido a la voz de Jehová, vuestro Dios”.

JORGE MENDOZA GARCÍA

segundo, se presenta cuando el grupo se diluye; Halbwachs (1925) advirtió que la memoria se perdía cuando un grupo o una sociedad dejaban de serlo, es decir, en el momento en que se desintegraba, los miembros del grupo se alejaban y no compartían más los recuerdos. Ello sucede, por ejemplo, con los adolescentes que al término de la secundaria dejan de verse porque se dirigen a distintos y distantes lugares, y el recuerdo de sus años escolares está muy fragmentado (y sólo puede armarse el rompecabezas del pasado vivido cuando la agrupación vuelve a reunirse). Ahí la desmemoria es una manera del olvido. Pero también hay olvido cuando los marcos sociales –tiempo y espacio sobre todo– en que se contenía la memoria, se desdibujan, se vienen abajo. Como cuando se derriba una casa y quienes vivieron ahí se sienten desolados porque “los edificios demolidos son memorias derrumbadas: el olvido es el hecho de que no quede piedra sobre piedra” (Fernández Christlieb, 1994: 108). Esto lo saben los conquistadores que se dedicaron, entre otras cosas, a destruir edificaciones nativas y levantar otras para imponer significados distintos en los mismos lugares. Lo mismo sucede con las fechas omitidas: “olvidar una fecha, pasar por alto una efemérides, es perder un acontecimiento: si desaparece un objeto desaparece su recuerdo, de manera que el olvido colectivo es la pérdida de los marcos sociales de la memoria. Al suprimir un aniversario, por ejemplo, se suprime efectivamente el suceso” (Fernández Christlieb, 1994: 105), y al endosarle otro significado, se olvida el sentido anterior. En buena medida, el 11 de septiembre chileno, el del golpe militar de 1973, ha sido eclipsado por el 11 de septiembre estadounidense de 2001, toda vez que éste ha sido más atendido y publicitado. Esto, a su manera, lo había manifestado Frederic Bartlett (1932): cuando los acontecimientos o significaciones que vivimos no coinciden con los marcos de los que nos ha dotado la colectividad, los recuerdos terminan por no encajar, y entonces “se van”, se los lleva el olvido. Los marcos son, en consecuencia, posibilitadores del recuerdo, pero también del olvido, pues al ausentarse, desaparecer, los recuerdos no tienen dónde anclarse. El poder sabe esto y se ha dedicado durante siglos a sacarle provecho.

Retórica del olvido

En las colectividades y sociedades, los discursos que se imponen, los que dominan, tienen determinadas características argumentativas y retóri-

cas en el momento de justificarse. Arman toda una trama, toda una narración sobre el pasado, de forma tal que éste confluye “naturalmente” en el presente, y con ella se intenta demostrar que otros caminos eran improbables, no tenían viabilidad, el que se impuso era el óptimo, el más congruente, el lógico. La narrativa aquí desempeña un papel fundamental. La situación actual, entonces, se posibilita y explica por esa narrativa de secuencialidad que se expresa sobre el pasado, como una derivación “natural” de los “hechos”. Las formas totalitarias de pensamiento tienen esta tesitura. El olvido así lo indica. De esta manera, para justificar el golpe de Estado que derrocó al presidente Salvador Allende en Chile, la junta militar golpista difundió el denominado Plan Z, dirigido a la opinión mundial, en el cual expresaban: “Que ella juzgue si los chilenos tuvimos o no derecho a sacudir, el 11 de septiembre de 1973, el yugo de un régimen indigno y oprobioso para iniciar el camino de la restauración y de la renovación nacional” (citado en Scherer, 2005: 58). En esta retórica, los chilenos son suplidos por la junta militar, que se hace cargo de definir la restauración y renovación, y a ello tiene todo el derecho, que no debe negársele. Ésta es la retórica de la coerción, que anticipa lo que está por venir.

Las nociones de memoria y olvido no aluden sólo a la manera como se organizan documentos, archivos y monumentos, sino también a la manipulación a gran escala de lo que debe o puede ser recordado; es decir, “el recuerdo y el olvido socialmente organizado” (Middleton y Edwards, 1992: 25-26). Y en ello tiene un papel determinante lo que se dice del pasado y, por supuesto, lo que se oculta; la retórica con que se imponen discursos sobre el pasado. En efecto, la forma de hablar y la utilización de ciertas palabras y no de otras, de ciertos discursos en detrimento de otros, su empleo en ciertas situaciones y no en otras porque se sabe dónde usarlas y cómo usarlas: las palabras adquieren su significado sólo dentro del diálogo, son el resultado de una acción conjunta. En consecuencia, el discurso tiene que ver no sólo con lo que se dice, sino con la manera como se dice. En muchos casos no se trata de expresar más, sino de expresar bien. Ése es un arte, el de la retórica, que los griegos anunciaron hace 25 siglos. En ese tiempo y lugar hubo retórica porque hubo elocuencia, elocuencia pública, y se usó la palabra para ejercer influencia en el pueblo, en los tribunales, en la plaza pública y, por supuesto, fue artefacto para la aclamación y la apología. En las batallas que se entablaban en la Grecia clásica, el arma princi-

JORGE MENDOZA GARCÍA

pal fue el discurso. Al plantear cómo persuadir a una audiencia, los libros de entonces sugerían, además de la impresión que se debía lograr, la manera de contrarrestar los argumentos de los oponentes. Quien es considerado el más grande de los retóricos, Protágoras, habría anticipado ese punto: en cada cuestión, hay dos lados del argumento, exactamente opuestos el uno al otro; en consecuencia, estos personajes desarrollaron una gran habilidad para inventar argumentos y poder así discutir interminablemente, a grado tal de organizar competencias de debates y de irritar a las autoridades del Estado y desencadenar en ellas la intolerante práctica de quemar sus libros (otro antecedente del olvido).

Y es que en cierta medida es mediante el lenguaje, a través de una buena retórica, que edificamos una parte considerable de la realidad presente. De ahí que se señale que “la retórica es artífice, maestra de la persuasión”.⁸

La retórica que se impone sobre el pasado de una sociedad se mira aquí muy al estilo griego, que no hace sino utilizar el discurso, el lenguaje, como herramienta para la persuasión, y también alude a lo que la realiza la retórica al momento de ejecutarse; esto es, crea, le da forma “a lo que, de hecho, sólo son sentimientos y actividades parcial o vagamente ordenados, para dar un *sentido* compartido a circunstancias ya compartidas” (Shotter, 1992: 141). En este caso, lo impuesto se “naturaliza” como albedrío. En otras palabras: lo que del pasado se narra como algo “natural” no es sino producto de discursos que se han impuesto por diversos mecanismos: narraciones en las escuelas, en los medios de in-

⁸ Parece que es frase de Gorgias, no obstante, su antecedente se encuentra en Corax, alumno de Empédocles, a quien se debe el primer tratado didáctico del arte oratoria, al cual le siguió Tisias. De hecho, se ha señalado que el “inventor” de la retórica es Empédocles, quien, además de ser el “primer retórico”, fue estadista, filósofo, poeta, ingeniero que cambia el clima rebando montes y que se arroja al volcán Etna para morir a la altura de su dignidad (Fernández Christlieb, 1994: 327). En otro sentido, hay un poder fuerte: se puede disponer de las palabras sin cosas de por medio, y de los hombres disponiendo de las palabras. Por eso el mundo puede modificarse, para un lado o para el otro, mediante las palabras, frente a los ojos de los demás. Para influir en el público no se remite a lo “necesario”, ni a la verdad, sino a lo verosímil, quedando diluida la dicotomía doxa (opinión)-episteme (ciencia). Quizá por eso Platón consideraba a la retórica como peligrosa y la condenó y la llamó arte de ilusión y engaño. Se señala que con Aristóteles la retórica deja las calles y las plazas y se introduce al ámbito de la disciplina. No obstante, la filosofía no termina por absorber ni por desentenderse de la retórica: los sitios de la retórica, plaza pública, asambleas, tribunales, son sitios de elocuencia que la filosofía no ha logrado relegar: “la retórica de Aristóteles constituye la más brillante de las tentativas de institucionalizar la retórica partiendo de la filosofía” (Ricoeur, 2001: 18).

formación, en los discursos públicos; en una frase, la retórica del poder. Y ello se hace en detrimento de otras versiones que existen del pasado.

Si hacer memoria es entrar en una diversidad de relatos, entonces remitirse al olvido es ingresar en el terreno de lo único, de la verdad, en todo caso de lo que la historia oficial narra. Y es que la historia es una, como ya lo había dicho Halbwachs (1968), no es polemizable, los hechos ahí están; mantiene una secuencia ordenada, no hay sobresaltos ni exabruptos; sólo admite una versión, una narración, y es coherente con lo que se vive en el presente. Por lo menos, ese sentido tiene la historia positivista y oficial que forma a generaciones enteras de niños y jóvenes en el mundo. Esa versión única del pasado de una sociedad evidentemente lleva al olvido. Y es que los sucesos del pasado ya no son patrimonio de todos y son traducidos a “hechos históricos”, en algo “historificado”, en dato, que se convierte en propiedad de algunos cuantos, tiene dueño, por ejemplo los historiadores, y por tanto su interpretación es la única que cuenta. Los grupos de poder tienen los recursos e instrumentos para implementar tal gabela.

En la memoria, la gente conversa, comunica para dar sus versiones; eso no ocurre en el olvido: sólo hay datos sobre los cuales trabajar. En la memoria se negocian los significados pasados para significar el presente; en el olvido, no. En la memoria un hecho real es aquel que tiene algún significado o algún sentido para un grupo o colectividad; en cambio, para el olvido es un número. En la memoria, todo acto de recordar engendra nuevamente el pasado; en el olvido, no. En el olvido hay una especie de acuerdo con el pasado, no con los grupos que actuaron en otros momentos, sino con los datos mismos, en tanto que éstos son manipulables, manejables, pues carecen de vida y significado; de esta manera, tanto fechas, sitios, sucesos, fuentes y narraciones fungen como instrumentos mediante los cuales se trata de hacer y forjar una historia, que es la que finalmente cobra mayor credibilidad. En tal caso se establece un acuerdo, que en ocasiones es imposición sobre lo que hay que recordar, *sus* sucesos, y lo que debe ser olvidado, los acontecimientos de los *otros*. La memoria es múltiple, el olvido es desvanecimiento de esta multiplicidad de versiones. Una memoria que se impone con lógica de poder por sobre las demás se vuelve historia. Por lo tanto, en la historia hay olvido social (Mendoza, 2004b).

Quizá por eso para Le Goff (1992: 147) el olvido no es otra cosa que una “memoria borrada”, un proceso que se impone en distintas

JORGE MENDOZA GARCÍA

naciones pero que peculiarmente endurece en buena medida “el sistema de condena al olvido y de fabricación de una falsa memoria que se da desde la antigüedad, desde la *damnatio memoriae* que hacía borrar el nombre de los poderosos caídos en los frontones de los templos antiguos, destruir los monumentos, las inscripciones y los libros, rebautizar las estatuas”.⁹ Desde la antigüedad hasta nuestros días encontramos esta puesta en escena del olvido y sus estulticias.

Las formas del olvido

La desmemoria —es decir, el olvido— puede asimismo desdoblarse como paradoja, como aserción absurda, pues sobre esa base se va delineando el discurso dominante: mientras Jesús nació en un desierto subtropical, la nieve se convirtió en un símbolo de la Navidad desde que Europa adoptó a Jesús, y su nacimiento ha devenido en negocio sumamente rentable para los mercaderes herederos de aquellos que Jesús expulsó del templo de su Padre. La Iglesia católica, en este caso como institución, ha mandado al olvido al Jesús preconizador del desentendimiento de bienes materiales. Por su parte, el más francés de los franceses, Napoleón Bonaparte, no era francés, ni era ruso Joseph Stalin, al igual que el más alemán de esos lares, Hitler, había nacido en Austria. En tanto, la mujer más amada por el antisemita Mussolini, Margherita Sarfatti, era judía. Más aún: uno de los más marxistas de Latinoamérica, el peruano José Carlos Mariátegui, “creía fervorosamente en Dios” (Galeano, 2000: 114). Pero en el discurso oficial o dominante, histórico, se proclama francés al primero, ruso al segundo, alemán al tercero, y se omiten las creencias supraterrrenales del último. En ese mismo polo de paradojas, los negros, los más oprimidos en Estados Unidos, dieron vida a una de las músicas más libres del mundo: el jazz.

⁹ La memoria colectiva, mucha de la que operó en Europa del Este, como en otros sitios —ocurre, por ejemplo, en América Latina, de manera especial en el Cono Sur—, no ha hecho sino alimentarse más de esperanza que de nostalgia. De ahí que las reivindicaciones que se exigieron en distintos momentos exhibían los anhelos de “corregir las mentiras, las manipulaciones de la historia oficial del periodo precedente, especialmente mediante una revisión de los manuales escolares de historia. Sí, no existe pueblo, nación, identidad, sin memoria, ni democracia sin memoria libre” (Le Goff, 1992: 14).

Todo esto, podrá advertirse, está atravesado por la ideología de los grupos en el poder. Y desde ahí la insensatez tiene distintas formas de confeccionar el olvido social. A lo largo de la historia se ha experimentado. De una forma puntual, Eduardo Galeano señala un esfuerzo constante para borrar la memoria. “Plan de exterminio: arrasar la hierba, arrancar de raíz hasta la última plantita todavía viva, regar la tierra con sal. Después, matar la memoria de la hierba. Para colonizar las conciencias, suprimirlas; para suprimirlas, vaciarlas de pasado. Aniquilar todo testimonio de que en la comarca hubo algo más que silencio, cárceles y tumbas. Está prohibido recordar”. Ésa es una forma del olvido, quizá extrema y cruel. Existen otras igual de crueles y extremas, como las llevadas a cabo en los años setenta en América del Sur: “se forman cuadrillas de presos. Por las noches, se les obliga a tapan con pintura blanca las frases de protesta que en otros tiempos cubrían los muros de la ciudad”, pero la naturaleza parece compaginar con los deseos sociales de la humanidad, la natura aquí deviene en cultura y “la lluvia, de tanto golpear los muros, va disolviendo la pintura blanca. Y reaparecen, poquito a poco, las porfiadas palabras” (Galeano 1993: 211). A quienes desarrollan tales prácticas del olvido se les puede denominar “asesinos de la memoria” (Vidal-Naquet, 1994), toda vez que pretenden negar lo que a todas luces es evidente: que todo lo que intentan negar o borrar ocurrió.

En todo esto hay un denominador común: la anulación de un pasado incómodo por parte de una camarilla que detenta los recursos para poder efectuarlo, la ideología olvidadora. Después de un enfrentamiento, la suerte de los vencidos, con sus interpretaciones de por medio, es el olvido. Es lo que ocurre con las creencias: cuando se somete a una cultura, nación o pueblo, lo que sigue de inmediato es tratar de eliminar la religión de los sometidos, incluso con el predominio de la intención de supresión de ciertas prácticas y creencias: “siempre sobre el denominador común de que la auténtica sumisión de un pueblo únicamente se logra cuando sus dioses han sido eliminados o sometidos” (Elorza, 2001: 84). Una integración subordinada. Cuestión de recordar la destrucción de los templos de adoración antiguos y la edificación de nuevos con las respectivas creencias e ídolos de los vencedores en Mesoamérica: “la suplantación del lugar de culto de sus dioses hacía visible la inexorabilidad de la derrota” (Elorza, 2001: 85). La actual veneración de la virgen de Guadalupe en México, en aquel sitio donde antes se adoraba a la diosa indígena Tonantzin, es muestra de ello (Díaz, 2004).

JORGE MENDOZA GARCÍA

La suplantación, como forma del olvido, de una deidad por otra. Los emplazamientos y sus objetos, los espacios y sus edificaciones, son importantes para la memoria, pero lo son también para el olvido, sobre todo cuando son derruidos.

Jerusalén es otra muestra de ello. Antes capital religiosa para judíos y cristianos, se designó ciudad sagrada musulmana “por haber emprendido desde ella Mahoma su vuelo hasta las regiones celestiales”, lo cual no hace sino mostrar la manera de apoderarse de una ciudad religiosa. En todo caso, “la suplantación ha sido un medio sumamente eficaz para facilitar el reemplazo de una creencia religiosa por otra” (Elorza, 2001: 85). En este ejemplo, como en otros tantos, se echa mano de elementos y preferencias religiosas anteriores; este dispositivo del sincretismo ha facilitado la instalación de religiones, creencias, cultos, regímenes e ideologías de distinto tipo. De esta forma, al intentar fundar o crear un poder nuevo, no basta con eliminar, esconder o hacer olvidar los símbolos de los vencidos: hay que suprimir los obstáculos que pudieran representar aquello que envuelve la tradición y que se manifiesta de distintas formas.¹⁰

Así sucede con el cambio de topónimos, es decir, la modificación del nombre de un lugar. Situación que suele ocurrir luego del triunfo de un movimiento, revuelta o revolución. Así, después de la Revolución de Octubre en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), las plazas cambiaron de nombre hasta llegar a grados absurdos. Un caso: en 1925, la plaza Zaritina tenía esa denominación debido a un río que cruzaba por ahí, llamado la Reina. Pero algunos antimonárquicos incultos creyeron que Zaritina pertenecía a la nobleza rusa, y entonces le cambiaron el nombre a la plaza por el de Stalingrado (la ciudad de Stalin) (Rojanski, 1992). La ciudad de Leningrado en la antigua URSS ilustra otro caso al respecto.

¹⁰ Se ha señalado que, cuando concluyen, los procesos de triunfo y derrota de sociedades confrontadas atraviesan por una serie de procesos que, en mayor o menor medida, conducen al olvido social. En la China tres siglos a. C. se quemaron libros para evitar la utilización del pasado; en la Francia de la Revolución, se fincan demasiadas culpas sobre la era anterior, el feudalismo. La revolución agrega nuevos elementos: a) *eliminación* de símbolos del pasado; b) cuando se requiera, *recuperación parcial* de los símbolos; c) *supresión* de monumentos de los personajes del pasado y levantamiento de los nuevos héroes, sobre todo los muertos; d) procesos para *eternizar*, momificar, a los nuevos héroes muertos, y desenterrar, vaciar los espacios de los otros; e) *autoinmortalización*, con la elaboración de informes, autobiografías, para presentarse y elevarse de rango. Todo ello para borrar una memoria y dotar a la sociedad de otra, y todo el teatro para legitimarla.

Existen también el olvido selectivo, actos de omisión deliberados, la elusión intencionada, que pretenden cubrir con el silencio sucesos que se consideran indignos; el ocultamiento es, paradójicamente, su muestra. Hechos vergonzosos dan cuenta de ello; por caso, la esclavitud: Thomas Jefferson, quien escribió en la Declaración de Independencia de Estados Unidos que “todos los hombres son creados iguales”, tenía la idea de extender la esclavitud hacia el oeste; además, se dice, poseía algunos esclavos. De igual manera, Abraham Lincoln, presidente a quien se atribuye la liberación de los esclavos, alguna vez expresó que prefería salvar a la Unión sin liberar a los esclavos, puesto que “la posibilidad de una definitiva igualdad entre blancos y negros era pequeña” (en Baumeister y Hastings, 1998: 323). Y así, hurgando en el pasado, podemos encontrar una gran cantidad de situaciones análogas.

El olvido también se delinea con el miedo de lo que no se *desea* ver, de lo que no se *quiere* escuchar y mucho menos condenar. El miedo, en sentido estricto, encoge la realidad, la incomunica, la privatiza, la ideologiza. Incomunicación, privatización e ideologización que se experimentó en demasía en varios países de América del Sur en el siglo xx con los gobiernos autoritarios. De ahí que no sea gratuito que Eduardo Galeano al miedo lo denomine *desmemoria*: “El miedo seca la boca, moja las manos y mutila. El miedo de saber nos condena a la ignorancia; el miedo de hacer nos reduce a la impotencia. La dictadura militar, miedo de escuchar, miedo de decir, nos convirtió en sordomudos. Ahora la democracia, que tiene miedo de recordar, nos enferma de amnesia” (Galeano, 2000: 98). Pero, como bien señala este autor, no hay alfombra lo suficientemente amplia que pueda ocultar la basura del olvido. Quizá a eso se refería un luchador social en el Brasil de los años de los déspotas, cuando anhelaba, deseaba, le apostaba al cambio como el revés de la desmemoria, del olvido –fórmula, la primera, menos dolorosa que la segunda– y aventuraba una imagen del futuro para su hijo: “dentro de veinte años yo voy a contarle las cosas de ahora. Le hablaré de los amigos muertos y presos y de lo dura que era la vida en nuestros países, y quiero que él me mire a los ojos y no me crea y me diga que miento. La única prueba será que él estuvo aquí, pero ya no recordará nada de todo esto. Yo quiero que él no pueda creer que todo esto fue posible alguna vez. Quiero que me diga que ese tiempo no existió nunca” (citado en Galeano, 1993: 83).

Lo que pretende el terror, desde la perspectiva aquí revisada, es imponer el olvido al igual que la tortura, por eso la ensayaron tanto los gobier-

JORGE MENDOZA GARCÍA

nos militares en nuestro continente, con la finalidad de arribar al olvido. Pero no siempre se han empleado métodos rudos, aparatosos, fuertes, pues también los hay más sutiles, menos escandalosos y, además, aceptados: “El colonialismo visible te mutila sin disimulo: te prohíbe decir, te prohíbe hacer, te prohíbe ser. El colonialismo invisible, en cambio, te convence de que la servidumbre es tu destino y la impotencia tu naturaleza: te convence de que *no se puede* decir, *no se puede* hacer, *no se puede* ser” (Galeano, 2000: 145). Insistir sobre la glorificación de ciertos héroes (silenciando a otros personajes) y algunas gestas (ocultando otras), enalteciendo algunas fechas (tapando otras) y reivindicando algunos sucesos (velando otros), es una manera de hacerlo. Y la institución escolar tiene en ello un papel importante (Ferro, 1990). Pero cuando este proceder no cobra el resultado requerido, el olvido, el terror vuelve a escena. Bien lo resume Galeano: “El primer muerto por torturas desencadenó, en el Brasil, en 1964, un escándalo nacional. El muerto por torturas número diez apenas si apareció en los diarios. El número cincuenta fue aceptado como ‘normal’. La máquina enseña a aceptar el horror como se acepta el frío en invierno” (Galeano, 1993: 86). Ése es el miedo y la indiferencia. Y también el acostumbramiento. La esclavitud se ve como “normal” en el pasado; la exclusión femenina se mira como “normal” en el pasado. Negarles voz y derechos a los infantes se considera “normal” en el pasado. Aniquilar países señalados de “terroristas” actualmente no merece condena alguna. Eso manufactura al olvido.¹¹

Otra de las formas que cobra el olvido es la quema de libros. Fuego como contraparte de la escritura que guarda conocimiento, cultura, pensamiento de una colectividad o una disidencia. Eliminación por llamas. Dicha modalidad tiene su antecedente hacia el siglo III antes de nuestra era, cuando el ministro Li Si dirigiera tal acción a los seguidores de Confucio, prohibiendo, en los hechos, el recurso del uso del pasado. De los manuscritos elaborados en madera entre el tercer y segundo milenio a. C. que se conocieron en la China antigua, sólo se conservan unos cuantos,

¹¹ Galeano (2000: 59) sintetiza sobre el olvido social: “Los nadies: los hijos de nadie, los dueños de nada. Los nadies: los ningunos, los ninguneados corriendo la liebre, muriendo la vida, jodidos, rejodidos: Que no son, aunque sean/ Que no hablan idiomas, sino dialectos/ Que no profesan religiones, sino supersticiones/ Que no hacen arte, sino artesanía/ Que no practican cultura, sino folklore/ Que no son seres humanos, sino recursos humanos/ Que no tienen cara, sino brazos/ Que no tiene nombre, sino número/ Que no figuran en la historia universal, sino en la crónica roja de la prensa local/ Los nadies, que cuestan menos que la bala que los mata”.

por una razón ardiente: la aparatosa quema de todos los libros que existían en el año 213 a. C., operación que fue ordenada por “el emperador Ts’in Shihuangti como castigo a los autores que se habían atrevido a criticar su política” (Dahl, 1999: 18). Fueron pocos los libros que no sucumbieron al fuego, y muchos de los que se produjeron después han desaparecido.

La Edad Media también cuenta con sus incendios olvidadizos. Cuando los fundamentos del Imperio Romano se venían abajo, Italia quedó a merced de los saqueos a manos de los “bárbaros”. Entre los siglos v y vi, tiempos de la agonía del Imperio, una buena parte del “tesoro bibliográfico” fue destruido. La literatura cristiana, que ya tenía presencia al lado de la latina y la griega, dio paso a la construcción de “bibliotecas sacras” o “cristianas” con la presencia de textos bíblicos y, tiempo después, con “los escritos de los Padres de la Iglesia y los libros litúrgicos utilizados en los servicios religiosos” (Dahl, 1999: 44). Pero, debido a las persecuciones que sufrían los cristianos, iniciadas por el emperador Diocleciano hacia el año 303, muchas bibliotecas fueron destruidas parcial o totalmente. Una de las bibliotecas que sobrevivió a esta destrucción, la de Cesarea, que al paso de los años tuvo para los cristianos la misma importancia que la biblioteca de Alejandría para la cultura helenística, fue destruida en el año 637, cuando los árabes conquistaron Palestina. Trece siglos después esta forma no se modificaba: el terror incendiaba la memoria. Efectivamente, los nazis fueron expertos en proyectar la usanza de la quema de libros: en mayo de 1933 se escaldaron infinidad de escritos, que a los ojos del poder no merecían permanecer. En plena segunda Guerra Mundial, los bombardeos, tanto de los nazis como de los aliados, “destruyeron por millones los libros”, muchos de ellos en almacenes editoriales (Dahl, 1999: 276-277). Memorias de culturas distintas borradas por el fuego. Visto así, si la memoria se posibilita y amplía por la escritura, el olvido se impone y extiende mediante el fuego.

La forma histórica como olvido

En Polonia, la historia que se enseña en las escuelas difiere de la que se conversa y se comunica en las casas. Los rusos, por citar un caso, aparecen heroicos en el discurso escolar, mientras que en las casas llegan a ser mal vistos. La memoria colectiva y la historia oficial “se enfrentan en esta forma a una verdadera prueba de fuego que da testimonio, sin

JORGE MENDOZA GARCÍA

duda mejor que los trabajos de los historiadores, de los problemas que plantea la [propia] historia” (Ferro, 1990: 11). Al menos esto sucedía hasta el derrumbe del bloque socialista.

Ciertamente, los acontecimientos del pasado, el propio pasado incluso, no tienen el mismo significado para los distintos grupos que participan de tales sucesos, puesto que, como lo planteaba Halbwachs, los recuerdos se van modificando con el paso del tiempo y, por supuesto, con la resignificación que se tiene de éstos. Marc Ferro apunta dos elementos para que esto suceda: el saber, el conocimiento que se tiene a posteriori de los sucesos, y la ideología que domina el momento, lo cual, a su vez, modifica la recuperación y el sentido que hace la historia y, agregaríamos, la memoria. Y es que, según afirma este historiador: “Controlar el pasado ayuda a dominar el presente, a legitimar dominaciones e impugnaciones” (Ferro, 1990: 9). Benedetto Croce lo había expresado a su manera a principios del siglo xx: la historia plantea los problemas de su tiempo más que los de la época, que se supone son su objeto de estudio, éstos, en todo caso, son un mero pretexto para problematizar. Quizá de ello se desprenda un conocimiento: lo que se enseña en las escuelas como historia y pasado oficial expresa, a su vez, la situación contemporánea. En África, por ejemplo, la historia que se transmite a los niños informa sobre ese pasado pero también sobre la situación actual. “Los libros para niños son empleados para glorificar los grandes imperios del pasado africano, cuyo esplendor se pone en paralelo con la decadencia y el retraso de la Europa feudal, en la misma época: la función terapéutica está expresada claramente” (Ferro, 1990: 12). De alguna manera hay que “dorarles la píldora”, mostrando un pasado glorioso del cual enorgullecerse, aunque en la actualidad se encuentren en la miseria por los saqueos de los conquistadores, hechos que, por cierto, no se comunican.

Asimismo, puede observarse que la historia que se narra tanto a los niños como a los adultos “permite a la vez conocer la identidad de una sociedad y el estatus de ésta a través del tiempo” (Ferro, 1990: 11). En efecto, es cuestión de dirigir la mirada hacia las imposiciones de los sistemas políticos: en la España de Franco se enaltece a Cristo Rey; en los tiempos de las repúblicas en Francia, a la nación y al Estado; en los países socialistas (URSS y China, por ejemplo), al Partido, y así sucesivamente.

En el museo de Bucarest se registra otro caso: se suprimen pedagógicamente muchos sucesos del siglo xx, en especial los de las primeras décadas, y es que ahí, como en otros sitios y momentos, el pasado

interactúa constantemente con el presente. Sobre los años veinte, por ejemplo, el museo pone especial acento en las “luchas sociales” y la transformación del Partido Socialista en Partido Comunista, y se abordan ampliamente las huelgas, las “luchas revolucionarias de los años 1929-1933”. De igual forma, se enfatiza el 23 de agosto de 1944, fecha en que Rumania sale del Eje (de los aliados de Alemania) y entra al bloque de los Aliados (de Estados Unidos, la URSS e Inglaterra), lo que se presenta como una “insurrección popular” en la que el posterior “orden” —esto es, el socialismo— había de legitimarse. Con la imposición de estas versiones, en este museo se amenaza a la memoria, pues se han destruido numerosos testimonios del pasado, y ahí se puede percibir la transformación de memoria en historia u olvido, lo que lapidariamente se puede sintetizar así: “los que mandan sobre el presente no sólo tienen el poder de dar forma al porvenir, sino incluso de rehacer el pasado” (Simionescu y Padiou, 1992: 227).

En la antigua URSS ocurría otro tanto: el gran ausente de la Revolución de Octubre, el gran olvidado, fue León Trotsky: literalmente un desaparecido.

En los casos revisitados de Europa del Este, los gobiernos tratan, a costa del olvido de periodos pretéritos, de construir su propia versión del pasado para legitimarla en el presente. En estos casos, “las fronteras son inestables, trazadas y vueltas a trazar al hilo de guerras y paces imperiales decretadas por los grandes de ayer y de hoy”. Y es que, ciertamente, Europa del Este es “un mundo permanente de vencedores y vencidos en el que la satisfacción de las reivindicaciones ‘históricas’ de unos se ejerce en detrimento de los otros, en el que los derechos, desde luego imprescriptibles, de unos son llamados iniquidades por los otros, en el que los mismos Estados van y vienen, en el que las etnias, grupos religiosos y ‘culturas’ políticas se miran de hito en hito” (Brossat *et al.*, 1992: 33-34).

Y si en la Europa socialista la relación entre memoria y legitimación de un orden de olvido es “estrecha y densa”, lo es también para el caso de América del Sur, donde se pueden esgrimir las mismas razones: los asuntos de la memoria son más intensos en tanto que la lucha por la legitimidad de un grupo dirigente es siempre actual. La segunda mitad del siglo xx fue ilustrativa al respecto: los gobiernos militares tanto en Guatemala como en Chile y Argentina, por citar tres casos, se dieron a la tarea de imponer un olvido social que les permitiera habilitar su actuación en el presente, a través de eliminar o prohibir desde ya expre-

JORGE MENDOZA GARCÍA

siones alternas. Nótese si no: en su comunicado número 19, fechado el 24 de marzo de 1976, después del golpe de Estado, la junta militar en Argentina informó su resolución de que fuera “reprimido con la pena de reclusión por tiempo indeterminado el que por cualquier medio difundiere, divulgara o propagare comunicados o imágenes provenientes o atribuidas a asociaciones ilícitas o personas o grupos notoriamente dedicados a actividades subversivas o al terrorismo”, agregando que “será reprimido con reclusión de hasta diez años, el que por cualquier medio difundiere, divulgare o propagare noticias, comunicados o imágenes, con el propósito de perturbar, perjudicar o desprestigiar las actividades de las Fuerzas Armadas, de seguridad o policiales”. El dictador chileno Augusto Pinochet no se queda atrás: llegó a declarar que el golpe militar que encabezó en su país fue para “salvar a la patria”, y de esta manera pasar a la historia como héroe. Argucias semejantes esgrimieron sus pares militares golpistas en los otros países.

Pero no sólo el Cono Sur del continente construyó su historia sobre la base de borrar distintas memorias. En el norte también ocurrió algo así, con complicidad académica y todo. Baste citar dos casos: transcurría 1950, el 22 de diciembre, cuando el presidente estadounidense Harry S. Truman se dirigió al congreso de la American Historical Association con el fin de solicitarle ayuda para poner en práctica un “programa histórico federal” de lucha contra el comunismo. Tal intentona ya tenía su antecedente: el historiador Charles Beard, cuando apenas se iniciaba el siglo xx, insinuó que la Constitución de Estados Unidos se había elaborado de esa manera para “fortalecer y preservar los intereses de la élite dominante”, sector al cual pertenecían los denominados “próceres constituyentes”, acto que por cierto se había calificado de “reunión de *semidioses*”. Los comentarios de Beard suscitaron una oleada de indignación y hasta un editorial acusatorio de *The New York Times* (Crespo, 2001: 71).

Este uso tendencioso de la historia oficial, de la historia nacional, en múltiples ocasiones es legitimado por el trabajo académico de grupos de historiadores al servicio de los intereses del poder. En otros casos, son los mismos historiadores académicos críticos quienes ponen en tela de juicio semejantes narraciones. Por eso se entiende la rebatiña que desató en 1956 Nikita Kruschev, al poner en claro la relación del poder con quienes trabajan los sucesos del pasado. Decía: “los historiadores son gente peligrosa; son capaces de ponerlo todo de cabeza. Deben ser dirigidos” (citado en Crespo, 2001: 71).

La historia institucional, “vista desde lo alto” (Ferro, 1990), se encarna, toma empiria en las instituciones, reproduce los deseos y voluntades del poder; ahí se reproduce. Mientras ello ocurra, debe gozar su esplendor, su dominio, puesto que con la dinámica de las sociedades no hay garantía de permanencia. Así lo muestra la propia historia: con el derrumbe de las instituciones que sostienen la versión oficial del pasado, se colapsa también tal perspectiva. De esta manera, por citar otro caso, los historiadores de Armenia “desaparecen con el fin de la Armenia libre y reaparecen con el nacimiento de una organización que lleva en sí misma la resurrección de la patria, en el siglo XVIII” (Ferro, 1990: 467).

Los programas sobre el pasado que dictan e imponen los gobiernos, y que terminan por convertirse en las versiones oficiales de la historia, no son sino programas de olvido social. Y en los sitios y fechas puede corroborarse: una historia plagada de omisiones y silencios, como la estadounidense. Así, la ciudad de Chicago está poblada de fábricas y de obreros, y en el lugar donde fueron muertos los llamados *mártires de Chicago* en 1886 no se ha erguido monumento alguno de la memoria, ningún artefacto que comunique el acontecimiento. “El primero de mayo es el único día verdaderamente universal de la humanidad entera, el único día donde coinciden todas las historias [memorias] y todas las geografías, todas las lenguas y las religiones y las culturas del mundo; pero en los Estados Unidos, el primero de mayo es un día cualquiera. Ese día la gente trabaja normalmente” (Galeano, 2000: 103-104). Y así forman la historia estadounidense o, como reza un proverbio africano: “Hasta que los leones tengan sus propios historiadores, las historias de cacería seguirán glorificando al cazador” (citado en Galeano, 2000: 104).¹²

Por eso, para algunos estudiosos la memoria colectiva “constituye uno de los más preciosos combustibles de la legitimación, un fondo inagotable del que se alimenta sin descanso; a esta fuente vienen a beber poder y élites, pero también grupos sociales, étnicos, religiosos, colectividades ideológicas, etc., con problemas de legitimación, de relegitimación o en busca de medios de deslegitimación del adversario” (Brossat *et al.*, 1992: 33). Recurrir a la memoria para lograr legitimación es confectionar el olvido social.

¹² En el Caribe la disputa por la memoria también es clara: se muestra a la esclavitud de una forma sui géneris, de modo tal que esta versión lleva a los niños jamaquinos a apiadarse menos de la suerte de sus ancestros que de la que corrieron los primeros ingleses que fueron enviados como esclavos a Italia, en tiempos del César (Ferro, 1990: 12).

JORGE MENDOZA GARCÍA

Entretanto, la dilución del olvido

No obstante, con el paso del tiempo y en condiciones distintas a las impuestas por el pensamiento totalitario, la desmemoria se va diluyendo, el olvido se va desdibujando. Y lo que se arrinconaba en el espacio privado, íntimo, de los susurros en las casas –tipo Polonia y su historia alterna–, se va expandiendo al espacio público, al cual pertenece la memoria. Y entonces el espacio de memoria se va ensanchando y el del olvido, disminuyendo.

Diversos sucesos donde la insistencia de la memoria le cobra factura al olvido después de décadas han ocurrido en los últimos tiempos por distintas latitudes. Es posible enunciar algunos de ellos. Cuando la oposición llega al poder en Japón, en 1993, se ofrecen disculpas oficiales a China por los crímenes de guerra que el primer país cometió durante su intervención contra el segundo. En la India, la reina Isabel de Inglaterra rindió homenaje a los caídos en la matanza de Amritsar en 1919 a manos de tropas británicas. El presidente Chirac reconoció que el gobierno de Vichy había colaborado con los nazis y admitió que durante ese periodo su país había cometido “lo irreparable”. El papa Juan Pablo II llamó a la Iglesia católica a reconocer “el lado oscuro de su historia”, y vaya que lo tiene. De igual forma, la Iglesia francesa solicitó perdón a la comunidad judía por su “pasividad” y tolerancia ante la persecución de los judíos a manos de los nazis (Crespo, 2001).

En años recientes, debido a la presión y a que el ocultamiento no podía durar más, la Iglesia católica reconoció una parte de sus grandes excesos. Por lo reconocido, nunca antes visto. En el papado de Juan Pablo II, el segundo milenio fue sacado de la habitación del olvido y expuesto de manera abierta, recuperación de memoria, pues. Galileo tuvo su sitio en ese reconocimiento, en esa rememoración (Vallejo, 2007). Sólo que esta vuelta a la memoria implica un proceder, determinadas prácticas, ciertas acometidas.¹³

¹³ Del papa viajero, Fernando Vallejo (2007: 291-292) dice: “le dio por pedir perdón y se disculpó por un centenar de los incontables crímenes cometidos por la Puta [así le dice Vallejo a la Iglesia católica] en los mil seiscientos años que disfrutó de un omnímodo poder. Y así el 31 de octubre de 1992 pidió perdón por la persecución en 1633 a Galileo; el 9 de agosto de 1993, por la participación de la Puta en el comercio de esclavos en África; en mayo de 1995 y en la República Checa, por los que quemó la Puta en la hoguera y por las guerras de religión que desencadenó tras la Reforma protestante; el 10 de julio de 1995 y en una carta a ‘todas las

Las batallas por la memoria

La psicóloga chilena Elizabeth Lira cuestiona los llamados a “olvidar y perdonar las violaciones de derechos humanos en nombre de la paz social” (Lira, 1998: 248), como se ha argumentado para el caso de Sudamérica después de que sufrió dictaduras militares y miles de muertes y desapariciones. Y es que, para esta estudiosa, ciertos acontecimientos del pasado son también “una herida abierta”, y no sólo en el sentido metafórico, puesto que muchas personas aún conservan la herida producida por las dictaduras militares, la cual no termina de cicatrizar. Porque también son víctimas los familiares de las víctimas de la represión, las viudas, los huérfanos, los cónyuges, e incluso algunos de ellos también víctimas de la tortura, sobrevivientes:¹⁴ “para ellos, la impunidad de los victimarios y la proposición política de diversos sectores de la sociedad de olvidar el pasado hace casi imposible la elaboración de los traumas y la verdadera reconciliación” (Lira, 1998: 249).

El siglo que recién concluyó fue de especial salvajismo y crueldad, ejecutados en nombre de la humanidad, del bien común, del progreso, de la nación, del Estado, y en contra de las amenazas: “Los horrores han sido

mujeres’ por las injusticias cometidas contra ellas en nombre de Cristo, por la violación de sus derechos y por la misoginia empecinada de la Puta; el 16 de marzo de 1998, por el silencio cómplice del catolicismo ante el holocausto; el 18 de diciembre de 1999 en Praga, por la ejecución de Jans Hus en la hoguera en 1415: que ‘independientemente de las convicciones teológicas que defendió Hus no se puede negar por más tiempo su integridad personal ni su empeño por elevarle el nivel moral a su nación’, dijo el desvergonzado. El 12 de marzo de 2000, durante una de las misas del perdón que se inventó, lloró ‘por los pecados de los católicos cometidos a lo largo de los siglos contra los grupos étnicos, por la violación de sus derechos y el desprecio a sus culturas y tradiciones religiosas’. El 4 de mayo de 2001 le pidió perdón al patriarca de Constantinopla por los pecados de los cruzados cuando devastaron a esa ciudad cristiana en 1204. El 22 de noviembre de 2001 y por internet, pidió perdón por los abusos de los misioneros contra los pueblos aborígenes del Pacífico Sur. Y un largo etcétera. Pero lo que más me gusta de toda esta bellaquería de nuevo cuño es la visita del impúdico del 6 de mayo de 2001 a la mezquita de los omeyas en Damasco a la que entró a orar y a perorar y donde dijo en su perorata: ‘Por todas las veces que los musulmanes y los cristianos se han ofendido pidámosle perdón al Altísimo y perdonémonos mutuamente’. Y acto seguido el cara dura besó el Corán. Por un beso de éstos al Corán en la España de los reyes católicos o en la Roma de San Pío V lo habrían quemado vivo en la hoguera por apóstata. Son los signos de los tiempos”.

¹⁴ Los sobrevivientes se llaman así porque se reconoce que estuvieron en riesgo de muerte. Y los que no son sobrevivientes, específicamente quienes no corrieron riesgos, esgrimen que “si se olvida el terror que afectó a las víctimas, entonces podría ser olvidado también el terror colectivo no reconocido” (Lira, 1998: 252).

JORGE MENDOZA GARCÍA

una experiencia central en este siglo”, y eso duele, cala y hondo, se siente profundamente, razón por la cual se apuesta a que la memoria no permita que tales tragedias sean olvidadas. Sectores de la sociedad en distintos sitios (piénsese en Europa del Este después del derrumbe del bloque socialista y en el propio Cono Sur luego de la caída de los regímenes militares, o en el México posterior a la salida del Partido Revolucionario Institucional del poder) han demandado que se arroje luz sobre los excesos del poder que llevaron a la vivencia de múltiples tragedias, para que no se olvide, para que se recuerde. No sólo para evitar repetir las sino porque moralmente debe aprenderse de ellas. Lo más grave que le puede suceder a una sociedad, a decir de Jacques Le Goff (1992: 17), es que caiga en la desmemoria: “Lo peor es el olvido. Que a los olvidos de los verdugos no suceda el olvido de las víctimas”. Aquí y allá, diversos grupos, como se ha visto a fines del siglo xx, no están dispuestos a ello.¹⁵

En efecto, a pesar de que el poder nos vacíe la memoria o nos la llene de basura —es decir, de olvido— y que nos obligue a repetir la historia en lugar de construirla, y que a diferencia de la profecía donde “las tragedias se repiten como farsas”, y entre nosotros “las tragedias se repitan como tragedias”, eso no parece importarle mucho a la memoria. La memoria guardará lo que considere prudente, propio. Contra el olvido uno puede luchar, hasta lo último: “Cuando es verdadera, cuando nace de la necesidad de decir, a la voz humana no hay quien la pare. Si le niegan la boca, ella habla por las manos, o por los ojos, o por los poros, o por donde sea. Porque todos, toditos, tenemos algo que decir a los demás, alguna cosa que merece ser por los demás celebrada o perdonada [o relatada]” (Galeano, 2000: 11).

Es justo con estas celebraciones que sectores de la sociedad mantienen con vida diversos acontecimientos que se han querido borrar. Porque esos sucesos les generan sentido: ahí se reconocen y en muchos casos ahí encuentran el pasado propio. Estos relatos que se mantienen día a día, por fuera del discurso oficial, son formas que cobra la memoria, un tanto marginal, que no cuenta con sus propios historiadores, pero que apare-

¹⁵ En este sentido, la memoria debe ser considerada no sólo como celebración sino también como reorientación del pensamiento social, del quehacer en sociedad. Esto permitiría en el presente no sólo la condena sino la evitación de injusticias, no parecidas a las del pasado, pero sí sinrazones del poder tendientes a la exclusión, eliminación, al olvido de lo diferente.

ce como foco iluminando ciertas zonas y momentos.¹⁶ Estas múltiples memorias resisten y reaparecen al paso de los años, de las décadas, de los siglos. Se oponen al olvido que intentan imponer las instituciones. Hay múltiples ejemplos de ello. En Managua, hacia 1524, fray Bobadilla arrojó los libros indígenas a una gran hoguera. Los textos estaban hechos en piel de venado, y sus imágenes pintadas recaían en dos colores: el rojo y el negro. Pasados algunos siglos, al emprender la lucha contra el coloniaje, el general César Augusto Sandino “eligió esos colores [rojo y negro], sin saber que eran los colores de las cenizas de la memoria nacional” (Galeano, 2000: 215).¹⁷ Justo como se ha señalado: la revuelta brota entre aquellos para quienes su memoria está prohibida. En este caso, los oprimidos.

Las batallas de la memoria colectiva son tremendamente fuertes —no podría ser de otra manera, pues de lo contrario el recuerdo se diluiría en el discurso dominante—, al grado que puede existir paralelamente con la historia oficial, con el olvido. Durante los tiempos duros, en los regímenes totalitarios se desarrolló contra el olvido una memoria colectiva denominada “gris”, que no era oficial pero tampoco clandestina, que circulaba “entre las aguas de la prédica del poder y las de la requisitoria de la disidencia o la oposición”. Ese tipo de memoria se encontraba “sólidamente apuntalada y era reavivada sin cesar por la existencia de sólidas instituciones que encarnaban la cultura y tradición nacionales antagónicas a las del Estado” (Brossat *et al.*, 1992: 23). Precisamente esa memoria colectiva, que se movía por doquier, que organizada en redes develaba una sociedad que en apariencia se sumía en el olvido institucional, es la que termina por emerger cuando encuentra (o forja) condiciones sociales

¹⁶ Para algunos historiadores críticos esta memoria es un tipo de historia. Y tiene como características que no está sometida a críticas, que confunde distintas temporalidades: el tiempo del mito y el tiempo de la historia —pura memoria, se diría—. “Esta historia sobrevive, autónoma e intacta, o bien trasplantada, y continúa muy viva a pesar de todos los rechazos de la historia oficial y erudita” (Ferro, 1990: 469), y se yuxtapone a la historia institucional, a la versión oficial.

¹⁷ Paul Rozenberg aduce que la tradición es un instrumento de supervivencia, y que se opone a la modernidad organizadora de las desigualdades. Y cual si se hablara de olvido, el autor refiere: “Los románticos exhuman así el mundo celta, la Edad Media, para destacar en el pasado las imágenes necesarias a la constitución de las nostalgias anticomerciales y antindustriales. Lo mismo que la democracia primitiva constituye lo reprimido mítico de los sistemas de Estado, las ideologías feudales (por ejemplo del honor, del respeto a la mujer) constituyen, por imaginarias que sean, lo reprimido de las relaciones de dinero y provecho. La memoria histórica no es neutral. La historiografía romántica, colocada bajo el signo de la nostalgia y de la cólera, va, como la memoria individual, a rodear el recuerdo traumatizante para sacar de la imagen de dichas ficticias la certeza de que otras dichas fueron posibles” (referido en Chesneaux, 1981: 68).

JORGE MENDOZA GARCÍA

y políticas que así lo posibilitan. Este tipo de relatos del pasado han sido designados en algunos casos como “contrahistoria”, pero desde la psicología social se les reivindica como “memorias” porque no intentan suplir a la versión dominante del poder. Simplemente quieren que se le reconozca y actuar en consecuencia. No obstante, estas versiones de la memoria tienen sus desventajas, pues no gozan de los mismos “apoyos” que la visión oficial, y en ocasiones llegan al límite de sobrevivir sólo mediante la vía oral, y por ese sendero se comunican (Florescano, 2001). Estas versiones de la memoria son prácticamente “historias sepultadas”, son versiones de los vencidos o sometidos, que a distintos grupos les generan sentido e identidad; de ahí que las sigan manteniendo y comunicando, así sea en pequeña escala. Es el caso, en su momento, de los pueblos coloniales, los esclavos, los negros, las mujeres, los chicanos, los latinos, los nativos, los indígenas, los familiares de los desaparecidos políticos, los chechenos, los armenios; en una palabra, de los excluidos, quienes harán todo lo que esté a su alcance para mantener sus recuerdos.

Un palestino refugiado en Líbano expresa que después de años de exilio su pueblo no termina por olvidar su tierra, y narra: “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” (citado en Mergier, 2000: 58). En las piedras, evidentemente, se encuentra la memoria de su pueblo. Esas rocas, al igual que la escritura, remiten al pasado, a la memoria, a lo que vale la pena mantener. Cuando a algunos escritores se les ha preguntado si tiene sentido escribir, suelen responder que sí. Uno de ellos, que vivió tragedias, apunta con respecto a escribir en medio del sufrimiento: “quizás escribir no sea más que una tentativa de poner a salvo, en el tiempo de la infamia, las voces que darán testimonio de que aquí estuvimos y así fuimos. Un modo de guardar para los que no conocemos todavía, como quería Espriu, ‘el nombre de cada cosa’. Quien no sabe de dónde viene, ¿cómo puede averiguar adónde va?” (Galeano, 1993: 205). En este par de casos, piedras y escritura forman parte de lo que se ha denominado *artefactos de la memoria* (Mendoza, 2004a), esos objetos en los que se inscribe el sentido de los acontecimientos que se quieren mantener en el pensamiento de la sociedad.

En contra de la lógica olvidadiza del poder, los grupos y sociedades insisten en la permanencia de lo que experimentan, de lo que hacen, de

lo que crean. Le apuestan al recuerdo. Según se mire el pasado, puede observarse que “la esencia básica de la civilización consiste en levantar monumentos para no olvidar. Tanto en el hecho de construir monumentos, como en el de hacer nudos, observamos manifestaciones de los rasgos fundamentales y característicos que distinguen la memoria humana de la animal” (Vygotsky, 1979: 86).¹⁸ Las sociedades, en consecuencia, le apuestan a la memoria, y en ello trabajan. Y es que el tiempo de la sociedad se destila en el sentido en que se va reduciendo su desconocimiento acerca del mundo. Para la colectividad, el futuro se convierte en pasado cuando lo desconocido se hace conocido, cuando el sinsentido se vuelve sentido. El conocimiento de su pasado es algo importante, cardinal. Distintos grupos enquistados en el poder, con todos los recursos que ello implica, intentan imponer el olvido. Y, como se dijo al inicio de este texto, cuando el olvido se extiende en una sociedad, la memoria se encoge, el pasado se achica. Hay menos acontecimientos que narrar y menos versiones que expresar. El olvido se impone, la memoria se construye y reconstruye. El poder hace esfuerzos por establecer qué se recuerda y qué se olvida. Los grupos y las colectividades mantienen en la memoria aquello que les resulta significativo. Son dos lógicas distintas, incluso opuestas. No es gratuito, entonces, que se esgrima que “la lucha del hombre contra el poder es la lucha de la memoria contra el olvido” (Kundera, 1987: 10). Y después de hacer un breve recorrido por el olvido social, lo que salta a la vista son las tragedias que lo acompañan. Parece que ése es el denominador común: olvido como sinónimo de tragedia. Quizá por ello Yosef Hayim Yerushalmi (1998: 26) ha señalado que “es posible que el antónimo de ‘el olvido’ no sea ‘la memoria’ sino la *justicia*”.

¹⁸ Lo mismo ocurre para la memoria denominada individual: empieza y termina siendo social. El ruso Lev Vygotsky (1979) es uno de quienes argumentó la memoria de las personas como social en un apartado denominado “Los orígenes sociales de la memoria”. Este autor habla de la memoria como un proceso psicológico superior que está mediado por signos y herramientas; esto es, que tiene un devenir social. Porque es gracias a las construcciones culturales (signos y herramientas) que se forja la memoria y que se internaliza como un proceso que primero está entre la gente, en la cultura, y sólo después se interioriza, se hace parte de la gente: “la esencia íntima de la memoria humana consiste en el hecho de que los seres humanos recuerdan activamente con la ayuda de signos”. En ocasiones estos signos no son más que objetos externos, como ocurre en múltiples culturas, donde la gente se ata un hilo al dedo para recordar algo; en este caso, dice Vygotsky, lo que se está haciendo “en esencia, es construir el proceso de memorización a través de un objeto externo” (Vygotsky, 1979: 86).

JORGE MENDOZA GARCÍA

Bibliografía

- Bartlett, Frederic
1932 *Remembering. A study in experimental and social psychology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Baumeister, Roy F. y Stephen Hastings
1998 “Distorsiones de la memoria colectiva: de cómo los grupos se adulan y engañan a sí mismos”, en D. Páez, J. F. Valencia, J. W. Pennebaker, B. Rime y D. Jodelet (eds.), *Memorias colectivas de procesos culturales y políticos*, Bilbao, Universidad del País Vasco, pp. 317-339.
- Brossat, Alain, Sonia Combe, Jean-Yves Potel y Jean-Charles Szurek (eds.)
1992 *En el Este, la memoria recuperada*, Valencia, Alfons El Magnànim.
- Chesneaux, Jean
1981 *¿Hacemos tabla rasa del pasado?*, México, Siglo XXI.
- Crespo, José Antonio
2001 “México necesita su ‘glasnot’ histórica”, en *Istor*, año II, núm. 5, pp. 64-80.
- Dahl, Svend
1999 *Historia del libro*, Madrid, Alianza.
“Deuteronomio”
1995 en *La Santa Biblia*, Corea, Sociedades Bíblicas Unidas.
- Díaz, Alfonso
2004 “Las formas de la memoria colectiva en la transmisión del pasado: el caso del guadalupanismo en México”, tesis de licenciatura, México, Facultad de Psicología-UNAM.
- Eco, Umberto
1999 “A todos los efectos”, en Jean-Claude Carrière, Jean Delumeau, Umberto Eco y Stephen Jay Gould, *El fin de los tiempos*, Barcelona, Anagrama, pp. 215-272 y 280-283.
- Elorza, Antonio
2001 “La condena de la memoria”, en *Istor*, año II, núm. 5, pp. 82-93.
- Fernández Christlieb, Pablo
1994 *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*, Barcelona, Anthropos.

Ferro, Marc

1990 *Cómo se cuenta la historia a los niños en el mundo entero*, México, FCE.

Florescano, Enrique

2001 *Memoria mexicana*, México, Taurus.

Galeano, Eduardo

1993 *Días y noches de amor y de guerra*, Buenos Aires, Catálogos.

2000 *El libro de los abrazos*, México, Siglo XXI.

González de Alba, Luis

1998 *Los derechos de los malos y la angustia de Kepler*, México, Cal y Arena.

Halbwachs, Maurice

1925 *Les cadres sociaux de la mémoire*, París, Félix Alcan [versión en castellano: *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 2004].

1968 *La mémoire collective*, París, PUF.

Heródoto

1999 *Los nueve libros de la historia*, México, Océano/Conaculta.

Kundera, Milan

1987 *El libro de la risa y el olvido*, Barcelona, Seix Barral.

Le Goff, Jacques

1992 “Prefacio” en Alain Brossat, Sonia Combe, Jean-Yves Potel y Jean-Charles Szurek (eds.), *En el Este, la memoria recuperada*, Valencia, Alfons El Magnànim, pp. 11-17.

Lira, Elizabeth

1998 “Recordar es volver a pasar por el corazón” en D. Páez, J. F. Valencia, J. W. Pennebaker, B. Rime y D. Jodelet (eds.), *Memorias colectivas de procesos culturales y políticos*, Bilbao, Universidad del País Vasco, pp. 247-263.

Lledó, Emilio

1992 *El surco del tiempo*, Barcelona, Crítica.

Loraux, Nicole

1989 “De la amnistía y su contrario” en Yosef H. Yerushalmi, Nicole Loraux, Hans Mommsen, Jean-Claude Milner y Gianni Vattimo, *Usos del olvido*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 27-52.

Marín, Francisco

2006 “Una muerte lenta”, en *Proceso*, núm. 1572, pp. 44-49.

MARIO GONZÁLEZ ABRAJAN

Mendoza García, Jorge

2004a “La edificación de la memoria: sus artefactos” en Salvador Ar-
ciga Bernal *et al.* (eds.), *Del pensamiento social a la participa-
ción. Estudios de psicología social en México*, México, Somepsol
UAT/UNAM/UAM-Iztapalapa, pp. 129-150.

2004b “El olvido: una aproximación psicosocial” en Jorge Mendoza
García y Marco A. González (coords.), *Enfoques contemporáneos
de la psicología social en México: de su génesis a la ciberpsicología*,
México, Miguel Ángel Porrúa/ITESM-CEM, pp. 141-298.

Mergier, Anne Marie

2000 “Los palestinos: vivir en la ignominia”, en *Proceso*, núm. 1245,
pp. 53-54.

Middleton, David y Derek Edwards

1992 “Introducción” en David Middleton y Derek Edwards
(comps.), *Memoria compartida. La naturaleza social del recuer-
do y del olvido*, Barcelona, Paidós, pp. 17-37.

Milner, Jean-Claude

1989 “El material del olvido” en Yosef H. Yerushalmi, Nicole Lo-
raux, Hans Mommsen, Jean-Claude Milner y Gianni Vatti-
mo, *Usos del olvido*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 67-78.

Rabossi, Eduardo

1989 “Algunas reflexiones... A manera de prólogo” en Yosef H.
Yerushalmi, Nicole Loraux, Hans Mommsen, Jean-Claude
Milner y Gianni Vattimo, *Usos del olvido*, Buenos Aires, Nue-
va Visión, pp. 7-11.

Ricoeur, Paul

2001 *La metáfora viva*, Madrid, Trotta-Cristiandad.

Rojanski, Mijail

1992 “URSS. ¿Zarítina, Stalingrado o Volgogrado? El eterno debate
sobre los topónimos”, en Alain Brossat, Sonia Combe, Jean-
Yves Potel y Jean-Charles Szurek (eds.), *En el Este, la memoria
recuperada*, Valencia, Alfons El Magnànim, pp. 85-104.

Rojas, Rafael

2001 “Políticas de la memoria”, en *Istor*, año II, núm. 5, pp. 4-6.

Scherer, Julio

2005 *El perdón imposible. No sólo Pinochet*, México, FCE.

Shotter, John

1992 “La construcción social del recuerdo y el olvido”, en David Middleton y Derek Edwards (comps.), *Memoria compartida. La naturaleza social del recuerdo y del olvido*, Barcelona, Paidós, pp. 137-155.

Simionescu, Paul y Hubert Padiou

1992 “Rumania. Cómo narra la historia el museo de Bucarest” en Alain Brossat, Sonia Combe, Jean-Yves Potel y Jean-Charles Szurek (eds.), *En el Este, la memoria recuperada*, Valencia, Alfons El Magnànim, pp. 213-227.

Vallejo, Fernando

2007 *La puta de Babilonia*, México, Planeta.

Vidal-Naquet, Pierre

1994 *Los asesinos de la memoria*, México, Siglo XXI.

Vygotsky, Lev

1979 *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*, México, Grijalbo.

Yates, Frances

1974 *El arte de la memoria*, Madrid, Taurus.

Artículo recibido el 22 de marzo de 2007
y aceptado el 26 de octubre de 2007