

# **Dolor, ideología y los recuerdos de todos los días**

**Pain, ideology and everyday memories**

**Jahir Navalles Gómez**

**Universidad Autónoma Metropolitana de Iztapalapa (México)**

## **Resumen**

Los recuerdos son el bastión para dotar de sentido acciones presentes, las de diario; recordamos para crear, no para perpetuarnos, no porque sea un ultimátum, no por imposición. Los recuerdos se desprenden de aquel proceso afectivo y colectivo de recreación de significados, estos no son nuevos ni originales ni sentimentales, y mucho menos serán alusión a un solo grupo de referencia y/o pertenencia. Los recuerdos no tienen militancia. Al recordar convocamos compañía, nuestros recuerdos son selectivos, no son para cualquiera; recordar es un acuerdo momentáneo no permanente, y a la vez, propone un punto de partida distinto al de siempre, esto es, el de la reflexividad, el duelo, la reconciliación. Recordar será el constante cuestionamiento sobre el cómo vivir la vida, con ausencias, enseñanzas, y advertencias sobre lo que sucedió en el pasado, así el recuerdo de todos los días es el producto colectivo que dota de sentido a la realidad.

**Palabras clave:** afectividad, empatía, memoria, recuerdos, vida cotidiana

## **Abstract**

Memories are the stronghold in which we turn to provide sense to our present actions, those in the everyday life. We remember to create, not to perpetuate ourselves; we remember because it turns to be opportune not because it is an ultimatum; we remember because we can and not due to an imposition. Memory manifests all the affective and collective processes of meaning recreation, these aren't new or original or sentimental, and even lesser they will be made in allusion for a single reference or a group sense of belonging. Memory has no militancy. Through memories we summon company, the necessary, the appropriate, and that is because our memories are selective, they are not for everyone; remembering is a momentary agreement, not a permanent one; and, at the same time, it proposes an starting point, different to the same as always, this is, the one of reflexivity, of duel, the reconciliation. Remembering will be then the constant inquiry about how to live life, with what we have already

and with it is possible at every single moment, with absences, learnings, and warnings about what happened in the past. In this comprehension, the everyday memories will be the collective product which provides sense to our reality.

**Keywords:** event, affectivity, memories, remembering, everyday life

### **Días, semanas, meses, años**

Hay dos tipos de dolor,  
el que te fortalece y el dolor inútil,  
el cual no es más que sufrimiento.  
No tengo paciencia para las cosas inútiles.  
Frank Underwood (House of Cards)

Todos los días sucede lo mismo, pero para algunos —los menos— eso que sucede siempre supone un intento por atajar el olvido; así, a su manera, con sus propios recursos y haciendo uso de toda su paciencia, recurren a lo que mejor saben hacer: recordar para no olvidar. Cómo lo hacen, es lo que sustenta el presente escrito.

No obstante, hay que decirlo, aquí no se trata de redactar una especie de guía para el recuerdo ni un *ABC* de la memoria colectiva; tampoco de ofrecer claves mnemotécnicas para los despistados que han osado omitir u obviar algo (una fecha, un lugar, un discurso) que todos “deberían” recordar. Y mucho menos se pretende aquí hacer gala de sentimentalismos grupales ni de chantajes políticos amparados en estadísticas sobre la responsabilidad que todo buen ciudadano debería tener y divulgar entre sus pares. O dicho de otra manera: para los fines del presente trabajo, los cazadores de nostalgias perdidas y los autoproclamados voceros con sus *scratches* académicos salen sobrando. Primer exceso de los memoriosos: convencer a los mismos con lo ya dicho por otros. Los memoriosos, ésos que ni siquiera se parecen al *Funes* de Borges, se interesan sobre todo en hacer de la memoria colectiva un recurso para crear conciencia en la vida social; los mismos, por su parte, son quienes, en su intento por politizar los recuerdos (y los discursos y los proyectos) terminan ideologizándolos y alienándolos de los colectivos o grupos que sufrieron una pérdida, que reclaman una ausencia, que les duele la indiferencia institucional. Los padres, las madres o abuelas de algún desaparecido en Latinoamérica pueden hablar de ello; saben lo que implica recordar, resistir y soportar el duelo. Ellos y ellas viven para recordar, para exigir y para enseñar a los demás que la vida sigue aunque ya no sea igual, que continúa aun y cuando les hayan arrebatado la vida y la presencia de los suyos.

Recordamos a diario; recordamos a quien vimos ayer o lo que hicimos o dejamos de hacer anteayer. Según los doctos, esto, recordar a diario,

recibe el nombre de reflexividad (Mead, 1925; 1929), y merece ser tratado como tal principalmente cuando lo recordado puede ser dicho, confesado, recontado, escrito o compartido. ¿Cuándo empezamos a recordar?, es la pregunta central de la memoria colectiva. Y para dicha pregunta sólo hay dos respuestas posibles: la adecuada, que afirmaría que recordamos cuando podemos volver a contar o describir un acontecimiento; y la coherente, que sostendría que recordamos cuando nos da la gana, es decir, cuando el tiempo narrado ha pasado ya, y las preguntas constantes sobre tal o cual acontecimiento reclaman clausura o respuesta.

George Herbert Mead (1863-1931), un filósofo norteamericano, hablaba, sí, de reflexividad, asunto éste por el que regularmente se le conoce y lee, pero también —y quizás con la misma insistencia— de la naturaleza del pasado (vgr. 1929), e invariablemente ubicaba a ésta en el presente. Para Mead, la razón de tal ubicación estribaba en el hecho, por todos conocido, de que no podemos hacer nada con el pasado ni con el futuro; esto es, el pasado ya pasó y el futuro aún no llega, y las acciones cometidas no tienen remedio y sólo cabe esperar que no se repitan ni se justifiquen en otro momento. Y más aún, cuando dichas acciones se han hecho en pro de la consolidación de un proyecto de sociedad.

Decía Mead que el recuerdo sólo tiene sentido en el presente. Y esto porque al pasado le agregamos siempre las imágenes de lo que estamos haciendo, y al futuro invariablemente lo orientamos a partir de aquellas palabras, acciones y actitudes —también presentes— que son capaces de generar algún proyecto colectivo. En suma: porque al pasado y al futuro los hacemos extensivos, porque los ampliamos en distintas direcciones y a través de diversas narrativas y conclusiones. O en otras palabras: porque a partir de un acontecimiento inicial y siempre presente, el pasado y futuro son entrelazados y dotados de continuidad: “lo que está sucediendo sería de otra manera si la primera etapa del acontecimiento hubiera tenido otro carácter”, escribió Mead (1929, p. 375).

Ejemplo de lo anterior serían los niños que confiesan sus travesuras sólo días después de cometerlas; o los abuelos que cuentan siempre la misma historia (Bruner, 1986, pp. 27; 32; 36), aunque, eso sí, agregándole a cada momento detallitos y cotilleos para no perder la atención de sus escuchas. Así, sostenía Halbwachs en *La memoria colectiva*, “los abuelos se parecen a los niños, quizás porque, por razones diferentes, unos y otros se desinteresan de los acontecimientos contemporáneos sobre los que se concentra la atención de los padres” (1950, p. 113). Y como colofón, sirva remarcar que la necesidad de compartir vivencias dolorosas permite reencontrarle sentido a la vida, a la muerte, a las ausencias o a las nuevas compañías.

Los recuerdos son historias cortitas llenas de personajes, paisajes y entretelones. Y son historias en las que, además, el narrador es tan sólo un personaje más de la trama (Bruner, 1986, pp. 48-49): una especie de

“voz en off” cuya única función estriba en ser una guía para que los significados de aquellos lugares que se recorren, de aquellos rostros que se sugieren o de aquellas maneras en las que se exponen los sucesos, confluyan en una acción personal decisiva que lo cambie todo y que permita comprender el por qué y el cómo es posible vivir con una ausencia.

Las historias contadas —ya sea a nivel personal o colectivo— abrevan de los géneros del pensamiento social (Bruner, 1986, p. 17), así como también de las mentalidades de una época o periodo histórico determinado, tal y como lo sugirió el historiador Hayden White (1973). De esta manera, es posible que toda una sociedad pueda sumirse en el drama o ser cómica desde sus primeros días, desde sus orígenes como civilización. Aunque, y no sobra decirlo, la decadencia también puede ser trágica y generar sus propios recuerdos sobre un proyecto que nunca fue.

El pensamiento social, o las mentalidades de una época, delimitan los recuerdos de un grupo o colectivo, porque están inmersas en la generación de polémicas y debates sobre quién o quiénes recuerdan esto o aquello (aquél atentado o aquella masacre, tal o cuál levantamiento, ésa primera manifestación, reunión o conversación). Todo recuerdo tiene consecuencias; consecuencias distintas al contarlo, al callarlo o al silenciarlo.

Lo anterior, claro está, no implica ni que todas las personas recuerden lo mismo ni, mucho menos, que lo hagan al unísono; sugiere, más bien, que existe un acuerdo siempre renovado a partir del intercambio, la difusión y la discusión de la información sobre un acontecimiento (Halbwachs, 1939, p. 6). Y no, no se trata simplemente de aceptar la versión impuesta por la historia oficial (por la historia que asigna una fecha, identifica a un responsable, ubica un lugar y analiza un discurso), porque son las memorias de todos las que confluyen en el pensamiento social y generan polémica, las que ponen entredicho lo contado y lo sabido. Reconociendo a los pares, o a aquellos que estuvieron en una situación similar, se comparten los recuerdos propios, personales o familiares, y se establecen los vínculos afectivos y empáticos que permiten sobrellevar el dolor, el silencio, las mentiras dichas o el desencanto como sociedad. Y es, justo, dicho reconocimiento el que justifica la indignación ante las prácticas que constantemente orillan a todas las sociedades a olvidar; empero, la ideologización sólo puede ser combatida con la politización (Ibáñez, 2001, pp. 163-169).

Sirvan entonces, y de momento, dos acotaciones. La primera, que el recuerdo es colectivo, lo que supone que es compartido y que termina en el momento en que el grupo que lo soporta desaparece (Halbwachs, 1925, pp. 49; 51; 138; 172), o bien cuando las prácticas conmemorativas que orientan nuevas convocatorias y reuniones son modificadas o truncadas por alguna otra instancia contraria, con otros recursos o bajo cierto

ejercicio del poder (Connerton, 1989). La segunda, que recordar no es memorizar, lo que implica que memoria y recuerdo no son equiparables, aun y cuando el mismo Halbwachs escribiera un libro —bueno dos— bajo ese título (Lasén, 1995) y se sigan redactando investigaciones que acaparan el término.

Veamos: el sociólogo francés habló constantemente de los recuerdos y ejemplificó su influencia en los distintos colectivos de su época (la familia, los grupos religiosos o laborales); al hacerlo, no interpretó nunca sus acciones o comportamientos, sino que, simplemente, buscó describir las actividades que dichos colectivos realizaban para concebir y ostentar su identidad. Así, sobre la familia dijo que eran los vínculos afectivos los que la hacían fuerte: padres, hermanos, madres, recordarán siempre a sus familiares de la manera más entrañable posible, a partir de los valores inculcados o de las experiencias vividas a través del desarrollo y el crecimiento. En la familia, la redención y el perdón es costumbre, y las acciones —buenas o malas— de sus miembros siempre serán exoneradas. ¿Por qué? Porque así son las familias. De los grupos religiosos, Halbwachs resaltó, por ejemplo, los rituales y microactividades que en estos se realizan con el fin de pertenecer a algo o de establecer vínculos con alguien, ya sea éste “alguien” una entidad suprahumana o un compañero de rezo. Y de ahí la importancia de esa atmósfera que constantemente se recrea, se reconfigura o se readapta a partir de las circunstancias, pero donde el núcleo se encuentra siempre en la posibilidad de una siguiente convocatoria para hacer lo mismo, aunque también para hacerlo de forma diferente.

Finalmente, cuando hace mención a las actividades que realizan los grupos laborales, Halbwachs recupera las experiencias que se viven y han vivido en este contexto: los ascensos, los nuevos rostros, los que siguen ahí y los que ya no están, las jornadas y las formas de organizarse para mejorar las condiciones de trabajo. Así, y complementando la discusión que inició con las prácticas familiares, el pensador francés señala que los recuerdos generados a partir de las relaciones artificiales son igualmente consistentes, solidarios y empáticos, y que permanecen al ser compartidos con las nuevas generaciones.

Ahora bien, Halbwachs, alumno de Bergson (Lasén, 1995), se asumió siempre como parte de su narración: contaba y confrontaba lo que entendía sobre las relaciones acaecidas en los distintos grupos o colectivos a los que hacía referencia; su descripción partía de sus recuerdos, al escribir daba sentido a lo que él veía, discutía o compartía en escenarios semejantes, ya sea en su familia o en alguna reunión religiosa.

Quien cuenta sus recuerdos es parte de la historia contada. El narrador aparece y reaparece en la coyuntura del momento. O bien, tiempo después, como lo hicieron en su momento Jorge Semprún (1995), Primo Levi (1963), Elenita (1971) o el mismo Maurice Halbwachs (Lasén,

1995). O como lo hicieron –y lo hacen— también los sobrevivientes de alguna catástrofe; por caso: los rescatistas del terremoto de 1985 en la Ciudad de México (Proceso, Edición Especial 51, 2015), o el niño que, al nacer en esas fechas, no tiene “memoria” de lo acaecido pero cuenta lo que otros le han contado sobre su vida.

En otro nivel están quienes sólo fueron reconocidos después de una masacre o un atentado contra la humanidad. Anna Frank sería, en este sentido, el referente histórico. Pero también lo serían el pianista del gueto de Varsovia, el cinematográfico, o Pancho Villa si atendemos a una biografía de Paco Ignacio Taibo II. Y como ellos, tantas y tantos más. Por ejemplo: aquellos que padecieron los embates de una dictadura o los que fueron reprimidos nada más por pensar o sentir diferente. Y de ellos, como se sabe, Latinoamérica está lleno: Argentina, Chile, Uruguay, El Salvador, México, Guatemala; países que se entretajan de historias personales y familiares transmitidas generacionalmente, y que, pasados los años, sirven para resguardar las fechas, conmemorar en las calles, disputar las retóricas al poder, en suma, para preservar las memorias de aquellos otros que están ausentes, y para hacerlo con toda la dignidad posible.

Los recuerdos de todos los días no se ubican en la repetición ni en la ideologización. Y la diferencia entre los activistas y los militantes radica precisamente en ello. Porque no basta con decir o exigir, con gritar o patear, con contar ausencias ni lápidas ni muertos, sino que hay que condolerse y dejar espacio para el duelo. Recordar sugiere reconstruir los lazos entre buenos y malos, entre los de arriba y los de abajo, entre los que están adelante y los que vienen detrás, entre los que llegaron primero y los que se quedaron hasta el final. Y sí, en el recuerdo puede haber rabia, coraje o furia, pero con dichos sentimientos es posible sustentar un proyecto de sociedad. Para eso son, para eso están. Las sociedades furiosas tienen un proyecto; las otras, las que solamente viven encabronadas, funcionan por un ratito: duran semanas o meses, posiblemente años, pero el malestar es tanto que terminan justificando otras barbaries, gestando otros monstruos, legitimando otros dictadores.

Pero el ejemplo más patente de cómo recordamos a diario lo dan los enamorados. Aunque por “enamorados” no habría que entender (o al menos, no aquí) a aquellos personajes que deambulan por la vida embobados y enfocados unos en otros; y tampoco a aquellos que sostienen que no podrían vivir sin el otro, motivo por el cual pasan el tiempo intentando devorarse mutuamente y buscando expandir su egoísmo a la sociedad (Fernández, 1991). Y si no lo creen habría que creerle a los vampiros de Jim Jarmusch (2014). No; enamorados serían —valga una mitológica etimología— “los que aman”: padres, hermanos, amigos, familiares o camaradas. “Los que aman y recuerdan a los suyos”; los que a diario se despiertan pensando en aquellos que faltan (que les faltan), o bien en quienes todavía están y en lo que sería indispensable hacer para

reencontrarlos. “Los que aman” y en lo cotidiano recuerdan a quienes aman; los que no necesitan de una fecha institucionalizada para recordar, porque saben que, después de todo, el mejor disfraz para engalanar cualquier ideología es el sentimentalismo ramplón y la indignación mediatizada.

A saber: la memoria colectiva es un argumento de días, semanas, meses, años, siglos. Por ello, el sociólogo Halbwachs (1925; 1939; 1950) puede ser ubicado en una tradición francesa de estudios sociales enclavados en el “largo plazo” (Burke, 1990). Pero esta ubicación ha desembocado en ese constante sobreentendido que se da al acercarse a sus reflexiones. Porque si bien es cierto que recordar es un asunto contemplativo (vgr.: Le Goff, 1977), donde el tiempo importa y los espacios que se recorren están cargados de significados que sólo se comprenden lentamente, también es verdad que estar “ahí” es un ejercicio de consistencia, de coherencia, de constancia, de re-significar el presente cada vez que sea necesario y no sólo el día de la foto.

Y es que pareciera que en la actualidad todos llevan prisa. La mayoría de la gente le pone velocidad a sus actitudes y los cínicos hacen lo propio con sus investigaciones. Y así, omitiendo las disertaciones, unos y otros se contentan con repetir sentencias para memorizarlas; con enjuiciar, nombrar, reclamar y señalar sin mayor reflexión de por medio; se contentan, pues, con demandar en pos de una retribución o para darle fin a una coyuntura, olvidándose del duelo, de la cooperación entre los involucrados, de que siempre hay alguien más, un otro a quien no le interesa que le digan qué debe hacer, porque su recuerdo no necesita de otras razones que no sean las de sus propios afectos.

### **Los días son recuerdos. Y a la psicología social se le olvidó la cotidianeidad.**

Siento particular lástima por los autores  
que van de provocadores y pasan inadvertidos.

Javier Marías

A Halbwachs (1925) sólo le interesaban los recuerdos de todos los días. No le importaba la memoria ni el olvido ni “los marcos sociales” (1950, p. 113), ésos que se citan como la máxima panacea sociológica y que hacen didácticas las investigaciones desde la citada perspectiva. De la misma manera, Sir Frederic Bartlett (1932), el psicólogo social experimental de la memoria, enfocó sus estudios en el acto recordar, aunque a la psicología social le haya dado flojera leerlo y haya preferido interesarse en otros “objetos” más coyunturales: la opinión pública, la representación de tal o cual acontecimiento histórico, las actitudes al interior de un movimiento social que acaba de pasar, el trasfondo de la consigna que ya trae cantadita y que acaba de memorizar, el recuento de los rostros, los pasos o

el registro de los kilómetros del trayecto recorrido. Y dicho con honestidad: al interesarse en las coyunturas, al hacer de la realidad un asunto coyuntural, solamente se hace psicología social en las rodillas.

¿Por qué mencionar esto? ¿A quién le interesa lo que la psicología social podría decir o hacer? Pues a los psicólogos sociales que aún intentan discutir las implicaciones de su propio campo de conocimiento, y las razones que produjeron aquel momento en que el vínculo de la psicología social con otras disciplinas sociales fue de la mano con la renovación del constructo de memoria colectiva (Middleton y Edwards, 1990; Ruiz Vargas, 1997; Páez, et al., 1998; Arciga, Juárez y Mendoza, 2012).

Creando su propio salón de espejos, la psicología social pretendió ser crítica de la realidad y, acto seguido, se puso otro apellido: dejó de llamarse social para nombrarse política o, lo que es lo mismo, pretendió hacer creer a los demás que le importaba lo que sucedía en el mundo. Y así, en lugar de discutir sobre las implicaciones de su propio conocimiento, de las razones de sí misma como disciplina, la psicología social se dedicó a elaborar consignas y se tornó selectiva con las discusiones: se rodeó, pues, de un halo de radicalidad ramplona que obligaba, como requisito ultimado, como condición primera para ser reconocida como parte de un gremio erudito y comprometido, a autoproclamarse como capacitada para hacer disertaciones políticas, críticas, y para hablar en nombre de los desvalidos, de los marginados, de los grupos menos favorecidos o de aquellos que fueron silenciados. Y fue justo en este momento, a partir de su autoproclamación como disciplina “política”, que la psicología social encajó la noción de memoria colectiva en sus pretensiones.

Empero, y dicho ya en presente: para participar en estas disertaciones (Ibáñez, 1985, pp. 62, 64, 66) es necesario reconocerse primero como alguien que piensa, escribe y concluye lo mismo; es necesario asumirse como el portavoz de las causas, aunque, eso sí, desde una posición privilegiada, que es precisamente la que dan las aulas, los congresos y las conferencias magistrales, mismas que se utilizan como un podio para señalar fechas, sentenciar responsables y, por supuesto, establecer distancias con aquellos que sí estuvieron involucrados en esta o aquella realidad atroz. Traduciendo o seleccionando fragmentos de sus discursos, proclamándose como el portavoz de las causas de los desfavorecidos o acallados, la psicología social “política” y los psicólogos sociales de radicalidad ramplona obtienen el aplauso, la beca y la ovación. Actitud ruin que debe señalarse, porque lucrar con el dolor y los recuerdos ajenos no puede ser nunca bien visto.

Esa manera de hacer política es el trasfondo de los espejismos antes mencionados. Sucede, entonces, que los recuerdos de otros son ideologizados. Y no, no se trata de rasgarse las vestiduras ante los excesos cometidos, porque cínicos y descarados hay –y habrá– por todos lados. Lo



que se cuestiona aquí es que, al amparo de las investigaciones, al calor de los testimonios seleccionados, de la consigna a partir de la nota al pie de página, del trabajo de archivo, o de la revisión y organización hemerográfica de los acontecimientos sucedidos, se genere y valide el olvido de aquellos realmente involucrados. Y si esta es la manera enquistada de la investigación psicosocial actual, queda claro el por qué uno está tan alejado de esas aproximaciones.

Lo cual no significa que uno esté despolitizado ni que sea apolítico, y tampoco que denunciar sea innecesario. Significa, antes bien, que uno escogió otro camino (Fernández, 2003; Rojas, 2009): un camino distinto al de la consigna y al de la altanería. Porque dicho al margen, pareciera que uno debe hacerle al rudo, al militante o al activista para entrar a la discusión, y que incluso tiene que cambiar su manera de escribir, o sea, dejar de lado cualquier dejo “literario” y evitar las metáforas, analogías o metonimias porque, como dice Bruner, “en las revistas científicas no hay espacio para las digresiones metafóricas” (1986, p. 60). Pero parece que tampoco lo hay en las “políticas”; en ellas, más bien, lo que se requiere es ser tajante y conciso, aunque no se debe olvidar que las sentencias cortas han sido las que, históricamente, han usado siempre los tiranos.

“Referirse o no a temas políticos es irrelevante, porque ello no define a la psicología política —escribió Pablo Fernández en “La psicología política como estética social”—. En cambio, al parecer, hacer cualquier psicología social que profundice en su disciplina se convierte ipso facto en psicología política, porque, tarde o temprano, de alguna manera o de otra, llegará a entender que se puede tener una sociedad mejor, signifique eso lo que signifique” (2003, p. 254); discutir sobre cómo la academia o la clase intelectual asume discursos y actitudes, o cómo ésta es cada vez menos empática o más intransigente, es uno de los puntos álgidos de la historia y la confrontación disciplinar.

Las polémicas internas acaecidas en la psicología, en la sociología o en la psicología social son las que han permitido, y generado (Halbwachs, 1939), los debates con respecto al por qué y para qué de dichas disciplinas; omitirlas coarta, entonces, la discusión frontal sobre si lo que hacemos tiene sentido o no. Porque se pueden hacer las dos cosas, política y psicosociología, pero invariablemente se harán a medias, como dos mitades que producen conversaciones, publicaciones o compromisos meramente coyunturales (con el mismo público, para cada congreso, en la misma manifestación).

Hace años (en Páez, et al., 1998) Denise Jodelet o Elizabeth Lira —la primera, psicóloga social, y la segunda psicóloga a secas— señaló que la etimología de recordar era “volver a pasar por el corazón”. No importa quién lo dijo. Y tampoco importa si la etimología es del todo correcta. Lo que interesa es que “volver a pasar por el corazón” sólo puede significar una cosa: el reconocimiento de los latidos de una persona, de una familia,

de cualquiera que se jacte de estar vivo; sólo puede significar, pues, vivir las experiencias y después contarlas, sean éstas trágicas o no, para aprender de ellas.

“Los latidos del mundo”, como decían dos filósofos en un debate no tan reciente pero en el que sugerían, precisamente, que en la época actual casi toda la política está basada en eso: en la manipulación de los recuerdos, en la frivolidad de las ideas, en la profanación de la realidad, en la ligereza de las comunicaciones, en la burocratización del conocimiento, en las vendettas de gremio, o en las personales o entre colectivos, mismas que parecieran ser el aliciente para aprobar o no proyectos. Es decir, en la “victimología” rampante, sea para identificar a otros, sea para hacerse pasar por ellos mismos.

Y lo anterior no permite recordar. Antes bien, se puede decir que lo único que verdaderamente se recuerda desde la época contemporánea son generalidades (nombres, fechas, tiranos). Y no hay que olvidar, como bien señalan Sloterdijk y Finkielkraut (2003), que la manera más fácil de disolver una realidad es a partir de generalidades. Así, por ejemplo, sucede al preguntarse sólo sobre el recuerdo individual y no sobre cómo los recuerdos impactan colectivamente; o sea, sucede al pasar por alto que al transmitir nuestros recuerdos se hace cultura, porque los recuerdos se transmiten generacionalmente “y la generación de la cultura requiere de la creencia en recordar generacionalmente” (p. 50). Los recuerdos no son recompensas y tampoco son herencias: son legados (Halbwachs, 1950, pp. 107; 113).

El problema es que esto no se asuma. El problema es que los recuerdos se vuelvan notas legales, citas textuales, manipulables, cuya utilidad reside en poder debatir con la institución (in)competente a fin de ser resarcido o indemnizado. El problema es que los recuerdos se traduzcan en frivolidades a partir de una cita dolorosa convertida pronto en una dolosa consigna; o bien, que se acuda a estos mismos testimonios con fines de lucro: para financiar un proyecto de investigación durante años o décadas.

Pero los recuerdos sólo se entienden en cortito, de cerca, entre todos, porque son memoria compartida. No pasa lo mismo todos los días, y esto lo sabían Proust (May, 1983) y Bergson (Barlow, 1966), o los teóricos de las mentalidades (Revel, 1970; Burke, 1990), o los Beatles (en *Eight days a week*). Para más detalles: fue Proust quien, a partir de saborear una madalena, recordó toda su infancia, todo un periodo de tiempo vivido que, además, le dio material suficiente para hacer una historia novelada, literaria; y fue Bergson quien sólo tuvo un proyecto en su vida: el de escribir y reescribir sobre la duración, proyecto éste que realizó tan bien que hasta un Nobel ganó (y quizás, dicho sea de paso, nadie se la creyó porque fue redactada de manera tan exquisita).

Fueron los teóricos de las mentalidades quienes sugirieron que la realidad cambia y que lo hace a veces de manera imperceptible; empero, los grandes cambios también son rastreables desde lo cotidiano, en lo que se hace o no se hace, en las tradiciones, en los recuentos de nuestras acciones, en darle sentido a cada una de nuestras relaciones. Las mentalidades son formas de ver el mundo, de entenderlo, explicarlo y ordenarlo. Finalmente, Los Beatles estuvieron juntos a partir de un proyecto y, si uno presta tantita atención, la mayoría de sus canciones se refieren a lo que acontece y se hace a diario; hablan, pues, de cualquier actividad: digamos, del regreso a casa y de la posibilidad de ver a nuestros seres amados, y compartir con ellos y de escucharlos, respetarlos, amarlos... y sí, de la tristeza que se produce cuando esto ya no es posible.

Una sociedad (como la que sugirió –en 1925- George Herbert Mead) se hace día con día, y las posibilidades para proyectarla o hundirla, derrocarla o derruirla, reconstruirla o seducirla, deberán por tanto ser constantes; de lo contrario, lo idealizado no sucederá. Bastaría, para ejemplificar, mencionar una de las muchas conspiraciones conocidas o documentar una de las tantas las revoluciones, para darse cuenta que, a partir de su sugerencia, de su presencia, de su ejecución, la realidad cambia de un día para el otro.

Pero las sociedades del recuerdo están en la convivencia, en la sociabilidad, en los planes de viaje o de batalla, en los accidentes (como lo narra Patrick Modiano en su novela *Accidente Nocturno*), en los romances, en las tragedias, en canciones y en esas acciones mínimas que hacen el camino cotidiano. Una sociedad nunca es la misma; es, digámoslo así, como el río que siempre pasa, que siempre está en movimiento: fluyendo. Idea ésta que ya había planteado Ibáñez (2001) a partir del principio de incertidumbre de Heisenberg: echando mano del tiempo en segundos, Ibáñez señala que todo cambia pero que en ese cambio la realidad se sostiene, tiene ritmo, está en marcha. Y tal cual es la vida social, a la que uno se aproxima y contempla. Aunque, eso sí, hay que aceptar que ese contemplar siempre será insuficiente: uno mira para actuar en consecuencia (Milner, 1988), y ya con eso se entiende que se está haciendo algo más que sentarse y materializarse frente al portón, el balcón que da a la plaza pública o detrás del escritorio. Así acontece el cambio, el ejercicio de conciencia. Y sabemos que acontece porque es de todos los días (Mead, 1925; 1929). Ejemplos de ello son los abuelos que cuentan historias, la quietud implícita de la vida en provincia, cocinar un buen platillo, amar y ser amado, hacer música, pintar, escribir, crecer; todas ellas son actividades y atmósferas cambiantes, en las que la transformación nunca se nota precisamente porque suceden día tras día.

## **El olvido no está lleno de memoria**

En el escenario, hago el amor con veinticinco mil personas.

Luego, me voy sola a casa

Janis Joplin

Hacer del recuerdo algo obligatorio devela un pensamiento tiránico, inculto, de imposición. La gente no necesita que le digan qué y cómo recordar; ella, la gente, recuerda porque quiere y puede. Hablar de cómo recuerda la gente no puede ser nunca algo lucrativo; el dolor, la alegría o la paciencia contemplativa al acercarse a la realidad, es un asunto personal y colectivo, sin guía, deambulatorio. Los recuerdos no son objetos para la colección “mírame y no me toques”; al contrario, su significado tiene sentido a partir del contacto: de palparlos, de sentirlos, y de generar empatía sin apologías ni hipocresías academicistas.

Sólo hay que pensar en la serie de actividades que diariamente realizan quienes han perdido a alguien —ya sea de manera abrupta o ya sea a partir de un desencanto—, para caer en la cuenta que únicamente sus seres más próximos saben lo que significa su ausencia: lo que implica no tenerlos ahí, aquí. Para empezar, porque para aceptar esa ausencia los vivos deben deshacerse de todo aquello que les recuerda a los ausentes; y para continuar, porque con eso conviven, con sus ropas, sus fotos, sus aromas, porque reconocen sus humores y las historias sobre sus gestos y ceños fruncidos. Los días tienen sentido a partir de ese constante aferrarse a detalles concretos.

El duelo ante la muerte también genera recuerdos. La muerte nunca es fácil de aceptar, y así pasan los días, las noches, las horas: sin saber por qué el que murió ya no está aquí. De hecho, e incluso aunque se sientan traicionados por sus muertos, los vivos establecen diálogos, conversaciones y discusiones con ellos. Los muertos siempre faltan y nunca sobra hablar de algo que en vida hicieron o no.

El recuerdo es una personificación empática que sucede del amanecer al anochecer. A partir de los pequeños rituales que cada cual hace alrededor de sus memorias —con sus plegarias, rezos o buenaventuras, ante los altares familiares que se ubican en lugares especiales— se delimitan las actividades cotidianas. El activista que perdió a sus camaradas, la madre que perdió a sus hijos, los hijos y nietos que desatendieron a sus guías entrañables, las parejas que nunca pudieron decirse adiós: cada uno de ellos y ellas asumen y han aceptado esa pequeña responsabilidad, la de recordar.

Recordar sugiere una enseñanza. A nivel social, dicha enseñanza estriba en que lo sucedido no vuelva pasar; en que, por ejemplo, una masacre no vuelva a acontecer. Pero recordar también hace evidente las

ausencias: alguien falta, nos falta, y eso duele. Y no importa que el dolor no se sepa explicar, porque la ausencia de alguien amado, de nuestros padres, abuelos, amigos, parejas, camaradas, compañeros, cómplices de vida, o de quienes, en suma, ya no siguen con nosotros, genera preguntas que nadie quiere o sabe responder.

Finalmente, los recuerdos son advertencias; advertencias sobre los métodos, técnicas o dispositivos mediante los cuales, de manera sutil o no, se han hecho desaparecer a los otros y se han erradicado los lazos que los mismos construyeron con una realidad. Su uso, abuso o justificación será la mayor evidencia de la nula empatía hacia el dolor o la felicidad de los otros. Los campos de concentración pero también la represión, exclusión, vejación, o la intolerancia, el castigo, la misoginia, la exacerbada erudición, el destierro y la tortura, son algunos, entre muchos otros, de los dispositivos que se siguen documentando y ejerciendo en este sentido.

Al recordar se despliegan una serie de narrativas que se entrecruzan; todas juntas, con los detalles que las complementan, y confrontan lo que se ha intentado imponer como verdad (Vázquez, 1998, p. 68). Ésa versión única es la que atenta contra todo lo que se ha hecho para mantener vivos, presentes y sensibles los recuerdos. Ésa versión única, edificada en estricto apego a los datos históricos, legitima un pasado histórico que se asienta como un presente judicial (Finkielkraut, 1989), y que, además, sirve para que los grupos empoderados justifiquen sus acciones, y entonces puedan negar, rechazar o desacreditar todos aquellos otros relatos que se cuentan pero que están fuera de lo oficial, de lo verdadero, de lo que se acordó con el tiempo.

Esos relatos que son banalizados, psicologizados, denegados, parten de los recuerdos cotidianos y de las maneras primigenias de resignificar las ausencias; esto es, de los recuerdos que cada grupo o colectivo defiende y enriquece al compartirlos con otros más, de los recuerdos, en suma, que no pasan por las fechas institucionales pero que sí lo hacen por las pequeñas conmemoraciones. Los preparativos, las convocatorias que renuevan el ritual, la presencia, la constancia, la empatía, serán, así, los elementos necesarios para recordar.

La memoria colectiva se basa en testimonios (Halbwachs, 1950) mientras que los recuerdos crean narrativas. Y es precisamente en esta diferencia donde radica la confusión. Los estudiosos de la memoria explotan los testimonios, acosan a los testigos, purifican la indignación con la sentencia conceptual (Rojas, 2009, p. 39) con la pretensión de traducir un sentir en argumento racional, erosionado. “Recordar no es la reexcitación de innumerables huellas fijas, sin vida y fragmentarias, sino una reconstrucción o construcción de imágenes formada a partir de la relación entre la actitud que mantenemos ante todo un conjunto activo de reacciones o experiencias pasadas, y ante un detalle sobresaliente que suele aparecer en forma de imagen o de lenguaje. Por ello, el recuerdo casi

nunca es realmente exacto”, argumentó Bartlett (1932, p. 282). O dicho de otra manera: cada colectivo, o cada familia, pareja o camarada, recuerda a los suyos, los extraña; revive las vivencias compartidas y las cuenta, las recita, las reclama; ahonda en detalles con la intención de generar empatía y reivindica las decisiones tomadas. A través de estas acciones, denuncia la impunidad de aquellos que saben o hicieron algo, o vieron y callaron algo, o callaron y juzgaron, o juzgaron, delataron e ideologizaron algo.

Sin duda, los esfuerzos hechos para intentar conciliar discusiones y escenarios mundanos e intelectuales, nihilistas y activistas, son loables. Pero también son distantes, porque se sigue hablando en nombre de aquellos que sí vivieron esa experiencia, asumiendo que el dolor les dejó sin palabras, racionalizando sus discursos y omitiendo los afectos, suplantándoles por datos duros que, se cree, generan mayor impacto pero que en el fondo son nulamente empáticos. El dolor social no puede ser intelectualizado. La propuesta sería, entonces, interceder por una sociedad que recuerda sus propios pasos y es capaz de ser crítica, en contraste con aquél conocimiento erudito que se sacia de los recuerdos y genera sólo olvido social.

## Referencias

- Arciga, S., Juárez, J. y J. Mendoza (2013). *Memoria Colectiva*. México: Porrúa.
- Barlow, M. (1966). *El Pensamiento de Bergson*. México: FCE, 1968.
- Bartlett, F. (1932). *Recordar*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- Bruner, J. (1986). *Realidad Mental y Mundos Posibles*. Barcelona: Gedisa. 2004.
- Burke, P. (1990). *La Revolución Historiográfica Francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- Connerton, P. (1989). *How Societies Remember*. Cambridge: University Press, 1996.
- Fernández, P. (1991). Las multitudes de dos. *Topodrilo*, diciembre, 82-83.
- Fernández, P. (2003). La Psicología Política como Estética Social. *Revista Interamericana de Psicología* 37(2), 253-266.
- Finkelkraut, A. (1989). *La Memoria Vana. Del crimen contra la humanidad*. Barcelona: Anagrama, 1990.
- Finkelkraut, A. y P. Sloterdijk (2003). *Los Latidos del Mundo. Diálogo*. Barcelona: Amorrortu, 2008.
- Halbwachs, M. (1925). *Los Marcos Sociales de la Memoria*. Barcelona: Anthropos, 2004.

- Halbwachs, M. (1939). Conciencia individual y mente colectiva. *Athenea Digital* 8, 4-11.
- Halbwachs, M. (1950). *La Memoria Colectiva*. Buenos Aires: Mino y Dávila, 2011.
- Ibañez, T. (1985). La Psicología Social: ¿En busca del paradigma perdido? *Cuadernos de Psicología*, I, 59-78.
- Ibañez, T. (2001). *Municiones para Disidentes. Realidad-Verdad-Política*. Barcelona: Gedisa.
- Jarmusch, J. (2014). *Only Lovers Left Alive*. ZIMA Entertainment. 123 min.
- Lásen A. (1995). Nota de Introducción al texto de Maurice Halbwachs. *REIS* 69, 203-208.
- Le Goff, J. (1977). *El Orden de la Memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Levi, P. (1963). *La Tregua*. Barcelona: Península, 1986.
- May, D. (1983). *Proust*. México: FCE, 2001.
- Mead, G. H. (1925). La Génesis del Self y el Control Social. *REIS* 55, 165-186. 1991.
- Mead, G. H. (1929). La Naturaleza del Pasado. En *Escritos Filosóficos y Políticos* (pp. 375-381). México: FCE, 2009.
- Mead, G. H. (1936). El Problema de la Sociedad. Cómo llegamos a ser nosotros mismos. En *Escritos Filosóficos y Políticos* (pp. 107-126). México: FCE, 2009.
- Middleton, D. & D. Edwards (1990). *Memoria Compartida. La Naturaleza social del recuerdo y el olvido*. Barcelona: Paidós.
- Milner, J.-C. (1988). El Material del olvido. En Yerushalmi, Y., N. Loraux, H. Mommsen, J.-C. Milner, G- Vattimo. *Usos del Olvido*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Páez, D., Valencia, J. F., Pennebaker, J. W., Rimé, B., Jodelet, D. (Eds). (1998). *Memorias Colectivas de Procesos Culturales y Políticos*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Poniatowska, E. (1971). *La Noche de Tlatelolco*. México: Era, 1982.
- Revista Proceso (2015). Edición Especial 51.
- Rojas, C. (2009). Cuatro Propuestas de Política Estética. *El Alma Pública* 3, 38-45.
- Revel, J. (1970). *Las Construcciones Francesas del Pasado*. Buenos Aires: FCE, 1992.
- Ruiz Vargas, E. (1997). *Claves de la Memoria*. Madrid: Trotta.

Semprún, J. (1995). *La Escritura o la Vida*. Barcelona: Tusquets, 2002.

Vázquez, F. (1998). Vivir con el tiempo en suspenso: notas de trabajo sobre transiciones políticas, memorias e historia. *Revista Anthropos* 177, 67-73.

White, H. (1973). *Metahistoria. La Imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: FCE, 2001.

---

Fecha de recepción: 13 de noviembre 2015

Fecha de aceptación: 25 de marzo 2016