
TRES FORMAS DE OLVIDO SOCIAL

Jorge Mendoza García¹

Resumen

El presente artículo argumenta tres formas en que el olvido se presenta en la esfera de lo social: i) un olvido moderno, que se vehiculiza por la velocidad con que en la actualidad se viven los acontecimientos y su abultamiento; ii) un olvido que se delinea cuando los marcos sociales de la memoria, como el tiempo, el espacio y el lenguaje se van desvaneciendo, derruyendo, y entonces los significados que antes guardaban se diluyen, y iii) un olvido más institucional, ligado a las prácticas del poder, uno que tiene largo aliento y desde milenios atrás se practica. Son esas las tres formas de olvido que aquí se desarrollan. Previo a ello, se introduce la idea de forma que se suscribe para argumentar el olvido social.

Palabras Clave: Velocidad, desvanecimiento, poder

Abstract

In this written it is argued three ways in which the oblivion is presents in the social sphere: i) a modern oblivion which is mobilises thanks to the speed in which the events and its saturation occur currently; ii) an oblivion that is traced when the memory's social frames like language, space and time are fading, destroying and so the meanings that those kept before are diluted and, iii) an oblivion much more institutional linked to the authority's practices, an oblivion which has long-winded and which is practiced since millennium ago. Those are the threeways of oblivion that are developed here. Previously it is introduced the idea of form which is subscribed here in order to argue the social oblivion.

Key words: Speed, fading, power

¹ Profesor de la Universidad Pedagógica Nacional. Correo electrónico: jorgeuk@unam.mx

Sobre las formas

Formas las hay y muchas por distintos lares, de distintas maneras y de diversos materiales. Pero formas sociales, como aquellas de las que hablaron Georg Simmel (1908) y Maurice Halbwachs (1938), no tantas. Esas formas sociales, morfologías, delinear la vida en sociedad, podría decirse que es como una especie de cemento, la mezcla con que se hace la vida social. Simmel (1908) ha dicho que una forma cobra contenido en una sociedad, ahí se posibilita. Hay distintas maneras que cobra la forma. Y es eso lo que interesa aquí, al menos en la formulación en torno al olvido social. Cómo ocurre eso, es la cuestión a dilucidar.

El estudio de las formas, surgimiento, permanencia y desaparición, lleva a la morfología. Un tipo de morfología intenta dar cuenta de las recurrencias y de cierta estabilidad, de esas formas que permanecen: lo repetitivo en el tiempo y espacio (Aranda, 1997), como pueden ser ciertas formas orgánicas: células que se agregan y forman tejidos, tejidos que se agregan y forman órganos, y órganos que dan paso a las formas de organismos vivos. O sociales, como las imposiciones de que se echa mano para hablar sobre el pasado: omisiones de relatos, omisiones que se conjugan en el presente para imponer una versión sobre ese pasado, omisión e imposición que dan forma al olvido en una sociedad. Lo cual en distintos tiempos y latitudes son una recurrencia.

Se puede señalar que cierta morfología trata de reconstruir el continuo o la combinación de determinados elementos discretos, aunque en ciertas circunstancias dichos elementos no son cautos sino toscos y muy manifiestos, es el caso de los elementos que configuran el olvido, como más adelante se argumentará. Por ahora, con fines de enunciación, una idea sobre forma es la siguiente: "una forma es algo que se distingue de un trasfondo y constituye la manifestación de una discontinuidad en las propiedades del medio" (Aranda, 1997, p. 110). En ese sentido, la forma es de orden menos física, como de figura, y más de orden social, es decir, cualitativa. No es de volumen, como incremento o decremento, sino de cualidades, de maneras y modos de hacer. Es algo que configura otra cosa, algo que lo contiene, como el marco de un cuadro o el carácter de una persona, o las maneras de la coquetería en el siglo XIX. Como una especie de disposición. En ese sentido, los objetos tienen forma, en tanto distribuciones dotadas de cierta estabilidad que ocupa una posición en el espacio y tienen duración en el tiempo. Como los recuerdos. O como el olvido.

Esa idea de forma, de morfología, es una que se encuentra, asimismo, en Georg Simmel, aunque desde su forma sociológica-psicosocial, le da, por decirlo así, cierta "forma". Dice que lo que hay en las formas son "influjos" que forman la vida social, que lleva a la acción. Sería, algo así como "forma de acción" que configuran a la sociedad (Simmel, 1908). Son éstas, asimismo, formas de socialización. Y es que, en un sentido, somos producto de la sociedad; en otro, vamos haciendo la sociedad, pues somos parte de ella. Es decir: estamos

formados por relaciones, formas sociales. De ahí que, este gran ensayista y relegado de las universidades alemanas, les denomina "configuraciones sociales duraderas" (Simmel, 1917). Porque, justamente, las formas duran, tienen cierta estabilidad, dureza, y van configurando maneras, ritmos, contenidos, guiones, maneras de actuar, de pensar y de estar.

Asimismo, "y paradójicamente, una forma lleva dentro a su alrededor: su fondo, su contexto, o su emplazamiento" (Fernández, 2004, p. 37), por eso se trata de relaciones, como bien lo apuntaba Simmel (1908), porque ahí donde hay una forma se mira su rededor, sus trazas, sus apuntalamientos, es decir, sus fines: ahí donde hay prohibición se mira el olvido, sus grupos ejecutores, el momento, los contenidos, la manera de censurar, lo sutil y lo burdo en su despliegue: "la figura y el fondo no son asuntos discernibles: toda forma incluye su fondo y, por lo tanto, no puede prescindir de él" (Fernández, 2004, p. 37).

Halbwachs (1938) habla de "formas sociales", que son "factores de psicología colectiva", y que tiene que ver con los grupos. Formas de la sociedad. Este autor habla de cuatro maneras en que las "formas sociales" se pueden pensar y se han tematizado. La primera, tiene que ver con la distribución que permite una estructura, como la población y sus asentamientos, como el campo y la ciudad. Una segunda manera, es que las cosas, objetos y grupos tienen su ocupación espacial y su volumen, tienen una extensión; estas dos formas aplican igual para animales. Una tercera, más en el orden de lo social, sociológico y más próxima a la visión del autor, es aquella que si bien contiene formas materiales, también lo son de orden social y moral: familias, grupos, partidos, por ejemplo, con sus valores e inclinaciones:

todos los elementos de forma, tamaño y lugar, corriente vital que pasa de una a otra generación, expresan una realidad diferente constituida por los pensamientos y por la vida psicológica, expresión que tiene por su parte una existencia real y que en tal concepto entra en la conciencia que la familia cobra de sí misma (Halbwachs, 1938, p. 12).

Una cuarta manera de pensar la forma, la asume Halbwachs desde lo estrictamente social. El autor leyó a Simmel, y señala que las instancias que el alemán aborda para dar cuenta de las "formas sociales" hay que colocarlas en un espacio y dotarlas de carne y hueso, es decir, los grupos humanos que permiten que funcionen, que mueven el engranaje, que aseguran su funcionamiento. Halbwachs (1938), no obstante, coincide con otras posturas: "todo lo que es a la vez definido y estable constituye una forma social" (p.13). Lo que importa de las formas, dice el autor de la noción de memoria colectiva, es la liga que vincula las formas a la vida social, esas que él, como buen francés, denomina representaciones y tendencias.

Las formas de la vida social van delineando a la sociedad, en su presente, pero también en su pasado: se delinea y forma lo que del pasado ha de

mantenerse. Hay pues una configuración del pasado, y se realiza desde el presente. Tales formas atraviesan a las personas, a los grupos, a la sociedad. Ellas nos interesan en su devenir: cómo se configuran, sus procesos.

La disputa entre memoria y olvido

Bien. Con su exterioridad y su interioridad, las formas van configurando el mundo de las personas, la sociedad, la colectividad. Vista así la forma, una magnitud es una forma (Fernández, 2004), eventos magnos, sucesos magnos, desplantes magnos, discursos magnos, de alguna manera es ésta como se conforma la alocución sobre el pasado, siendo que tal actividad se despliega desde el presente. En efecto, George Orwell lo había advertido: quien controla el pasado controla el futuro. Quien controla el presente controla el pasado. Ciertamente, desde el presente se va organizando el pasado; el pasado no termina de concluir. Razón por la cual determinados grupos de poder intentan, cuando tienen los recursos, imponer ciertos discursos sobre el pasado, reivindicando personajes, fechas, gestas o lugares antes denostados por otros grupos también de poder. El pasado se encuentra en querrela, ahí bien podemos comenzar a ubicar una disputa, entre memoria y olvido.

La memoria colectiva es aquí entendida como ese proceso que reconstruye lo significativo que una colectividad ha vivido o heredado. La memoria colectiva se contiene con marcos sociales como el tiempo, el espacio y el lenguaje. El lenguaje es, asimismo, un artefacto, como otras instancias duraderas, como las formas, en que se inscriben los recuerdos que la memoria traerá al presente y desde esa temporalidad los dibujará y significará. En consecuencia, la memoria se comunica, principalmente, con lenguaje, y tiene una narrativa, tipo pequeñas historias, con que se va reconstruyendo el sentido de lo que se desea comunicar. La comunicación, en tal sentido, juega un papel relevante en el mantenimiento de la memoria colectiva, la memoria de un grupo, de una sociedad. Es un punto en un largo proceso, proceso que incluye en el otro extremo al olvido, el olvido social, concebido como las ausencias narrativas y significativas de ese pasado que aconteció y se significó en algún momento por un grupo o colectividad. Es ésta una idea inicial de olvido, más adelante se ampliará.

Visto así, entre memoria colectiva y olvido social hay una disputa sobre el sentido de los acontecimientos del pasado y su recuperación. La primera insiste en la permanencia, el segundo en la ocultación. Ambos procesos se articulan desde lo actual. Como bien lo señaló George Hebert Mead (1929): el pasado es una construcción social determinada por los intereses del presente. El propio Halbwachs (1950) ya lo había planteado en los siguientes términos: "la memoria colectiva es esencialmente una reconstrucción del pasado que adapta la imagen de hechos remotos a las creencias y necesidades espirituales del presente" (p. 98). En el caso del olvido, éste se despliega como propósito no preservar el

pasado sino adaptarlo para manipular el presente. Aquí cobra sentido la expresión de Orwell, sobre el control, el control del presente puede llevar al olvido del pasado, a inculcar ciertos olvidos. Cuestión que puede advertirse al mirar lo sucedido en las sociedades bajo regímenes autoritarios tanto en Europa del Este, en países con dictaduras militares en Latinoamérica o en México: pasado mutilado, experiencias del horror acalladas, versiones alternativas al poder silenciadas, narraciones opuestas a las dominantes omitidas; el pasado encogido ha sido la resultante. Hasta que los pensamientos totalitarios y los gobiernos autoritarios cayeron, las múltiples versiones de la memoria se asomaron, antes no. Y así como se les puede preguntar a los habitantes de Europa del Este y a los sudamericanos, se puede, igualmente, interrogar a quienes experimentaron la represión en territorio mexicano entre los años sesenta y ochenta, durante la denominada "guerra sucia" que el gobierno desplegó para acabar con la disidencia política, especialmente con los grupos guerrilleros que se expresaron en ese periodo (Aguayo, 2001). Ellos saben de olvido social, pero también de memoria colectiva, porque la han practicado. La disputa, en todo caso, sigue siendo, la de memoria y olvido, y la manera como van configurando el presente (Vázquez, 1998). Aquí se hablará de olvido, de algunas formas de olvido social, ese que intenta minar la memoria colectiva de las sociedades.

Tres formas de olvido social

El olvido ha sido abordado por distintas disciplinas como la antropología, la sociología, la psicología y la historia. No obstante el concepto de olvido social, así nomenclaturado, ha sido poco facturado. De hecho, puede advertirse que es una idea que va cobrando forma. Se va llenando de contenido, y en este caso se propone una perspectiva. Desde esta visión, 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 bloqueada o prohibida por entidades supragrupales, como la dinámica social y el poder. En tal caso los grupos de poder pretenden silenciar o relegar los otrora sucesos significativos de una colectividad, toda vez que les resultan incómodos para legitimarse en el presente. De ahí que en distintos momentos pretendan imponer su visión particular sobre el pasado vivido y experimentado por toda una sociedad. En consecuencia, el mundo experiencial pasado de una colectividad se ve disminuido, se encuentra encogido. El olvido puede ser concebido como una ausencia (Vázquez, 2001)

No obstante lo anterior, podría aducirse que hay otro tipo de olvido, el que no llega desde afuera sino que opera desde adentro de la propia colectividad y que puede denominarse voluntario. Este tipo de "olvido" no lo es tanto debido a que se mueve más en la dinámica de la memoria colectiva, pues ésta al mantener lo que considera importante o significativo relegará en ese

mismo proceso otros sucesos (Halbwachs, 1950); cuestión que Umberto Eco (1998) advierte al hablar sobre la imposibilidad de “olvidar voluntariamente”, refiriendo que la memoria, al edificarse, incorpora aquello que le resulta con algún sentido, y lo que no, no lo incorpora. Eso, en consecuencia, no es olvido, sino memoria colectiva; esto es: el mismo proceso psicosocial de la memoria no aúna elementos o sucesos que no entran en el marco de la significación, y en tanto tales no trascienden para el relato posterior: son relegados. Esa es la manera como se confecciona la memoria colectiva.

Aclarado lo anterior, puede enunciarse hay diversas formas de edificar el olvido. Aquí se hablará de tres formas.

Primera forma: rapidez

La memoria, para edificarse, requiere de quietud, de calma y tranquilidad, porque efectivamente la contemplación, que es la etimología de “teoría” (Gómez de Silva, 1985), posibilita que las cosas que se observen, se sientan, se palpen, se signifiquen, se introduzcan en la memoria. Los recuerdos no pueden volverse tales nada más porque un suceso ocurra; se requiere al menos saber que algo se ha experimentado, haberlo vivido o sentirse parte de una cierta experiencia. Muchos son los acontecimientos que ocurren en la vida diaria, pero no todos quedan en la memoria, no pasa lo que en *Funes el memorioso* de Borges (1944), que nada puede olvidar, por la sencilla razón de que se recuerda lo que es significativo, lo que le interesa e importa a un grupo o colectividad, y es eso lo que permanece, lo que al paso del tiempo ha de transmitirse, comunicarse a otros grupos o generaciones, lo que contribuirá a darle un pasado con sentido a una sociedad.

Para que ello suceda se requiere, entonces, lentitud. Esa es la velocidad de la memoria. El ritmo de la memoria es lento, tranquilo, calmo, lo que permite que determinados sucesos se consuman, en el sentido de consumarse, de asimilarse, de integrarse y completarse, y que de esta manera se incorporen a la memoria. Un acontecimiento que no se integra no permanece en el recuerdo: sólo aquello que se consume, que tiene algún significado, es digno de mantenerse para posteriores tiempos. Ya lo ha dicho el escritor uruguayo Eduardo Galeano (1984; 1986): la memoria guardará aquello que valga la pena; así sean dolores y sufrimientos, errores y muertes, o lindezas y candideces, bondades y gratitudes. La memoria mantiene eventos, no interesando su signo ideológico, sino su significado para un determinado grupo o comunidad. Esa es la razón de por qué no todos los acontecimientos a lo largo de la vida de una sociedad, o de una persona, se mantienen como recuerdo.

Y para que ello ocurra se requiere de experiencias, momentos, tiempos, dedicación y atención para percatarse de esos asuntos en los que se está sumergido, de tal suerte que, entonces, algún evento se pueda primero experimentar, esto es vivir, y luego significar y, por tanto, ser digno de

guardarse en la memoria. Por ilustrar, ir en el metro o en el camión maquillándose, leyendo y pensando en los problemas de la escuela no permite significar eso que se está leyendo, pues hay demasiadas cosas y ruidos alrededor: no hay disposición para atender ni tiempo para contemplar lo que va ocurriendo. De cientos de acontecimientos ninguno se significa porque hay apresuramiento, y no calma, paciencia y disposición para vivenciar lo que ocurre alrededor.

Ciertamente, si la lentitud es el ritmo, la velocidad, de la memoria, la rapidez, el apresuramiento, es el ritmo, la velocidad del olvido social. Una forma que conduce al olvido es aquella que antecede a la edificación de la memoria colectiva, esto es, un olvido que impide que los acontecimientos significativos de una colectividad se guarden y, por tanto, que no se conserven y menos aún se comuniquen. Eso lo posibilita el ritmo social, la velocidad con que una sociedad se mueve: la dinámica social es de tal vertiginosidad que impide que un acontecimiento sea significativo porque aún no ha terminado de respirarse, de vivirse, de significarse, y ya está llegando otro, esto es, que los acontecimientos y experiencias no se anclan, no se integran, o como dice Emilio Lledó (1992): "la imposibilidad de que el presente no se consuma todo en el instante mismo en que es percibido" (p. 153).

Los excesos de la modernidad

72

La posmodernidad es una condición, un estado de ánimo, advirtió Lyotard (1979), pero también es un exceso de la modernidad, reflexionó Lipovetsky (1983), agregando que en la posmodernidad las sociedades no tienen ya una base sólida ni un anclaje emocional estable, las situaciones antes consideradas nodales no lo son ya, se deslizan y son reemplazables; la velocidad se ha apoderado de ellas, cuestión que señaló Paul Virilio en *Estética de la desaparición* (1980); "todo se desliza en una indiferencia relajada" (Lipovetsky, 1983, p. 14). Y quizá este tiempo posmoderno tenga que ver con la sociedad del espectáculo, como lo anunciaban los situacionistas, al definirla como la transformación de lo real en una "representación falsa". El consumo y su rapidez, en tal caso, sustituyen lo sosegado y lo durable. Y es que seducir, la forma de la posmodernidad, es abusar de las apariencias como bien lo reflexionaba Buadrillard (2000).

Hay una urgencia en ciertos círculos por moverse, tener experiencias fugaces, por estar en distintos sitios al mismo tiempo, por trasladarse de un sitio a otro, tipo ambulancias que trasladan un cuerpo de un lugar a otro en minutos, así parece querer experimentarse o sentirse los tiempos de arrebatos.

Eso mismo pasa con los eventos, sí, porque "tan pronto ha sido registrado, el acontecimiento se olvida, expulsado por otros aún más espectaculares. Cada vez más informaciones, cada vez más deprisa, los acontecimientos han sufrido el mismo abandono que los lugares y las moradas"

(Lipovetsky, 1983, p. 40), de ahí que en las grandes ciudades se cambie fácilmente de lugar de residencia y, por tanto, la gente se conoce menos, platica menos y se detiene menos; todo eso queda para el siglo XVIII. Michel Maffesoli (1997) lo denomina "vida errante", "nomadismo" y, según señala, cada vez es más evidente: "la vida errante se encuentra entre estas nociones que, además de su aspecto fundador de todo conjunto social, traducen convenientemente la pluralidad de la persona y la duplicidad de la existencia" (p. 14-15). En efecto, el entorno urbano con sus autopistas, edificios, plazas comerciales, autos, segundos pisos, el monstruo de las grandes ciudades se dispone de tal forma que provoca el aceleramiento de la gente, impide echar raíces y bloquea formas duraderas de sociabilidad, lo que ya había advertido Richard Sennett (1974) cuando expresaba: el espacio público se ha convertido en un derivado del movimiento.

En todo caso, el acelere y los excesos de la modernidad llevan a una "profunda indiferencia, y ello se muestra por la cantidad derrochante de informaciones que los medios de información proyectan a diario, y de manera rápida, de tal suerte que no existe la posibilidad de que alguna emoción dure lo suficiente" (Lipovetsky, 1983, p. 52), ni la alegría ni la indignación, menos aún el recuerdo. Desde hace tiempo lo había advertido Milán Kundera cuando espetaba:

el asesinato de Allende en Chile eclipsó rápidamente el recuerdo de la invasión de Bohemia por los rusos, la sangrienta masacre de Bangladesh hizo olvidar a Allende, el estruendo de la guerra del desierto del Sinaí ocultó el llanto de Bangladesh, la masacre de Camboya hizo olvidar al Sinaí, etcétera, etcétera, etcétera, hasta el más completo olvido de todo por todos (Kundera, 1978, p. 16).

Parafraseándolo, se podría continuar: la invasión a Irak hizo olvidar la barbarie en Afganistán; Sadam Hussein ha eclipsado a Osama Bin Laden; las Torres Gemelas eclipsaron los 11 de septiembre de otros países; la llegada de Barak Obama eclipsó los excesos de sus antecesores; la generación de energía atómica en Irán oscurece la invasión a Irak, y alguien más ocultará a Irán. Sólo es cuestión de que arribe la próxima guerra o la próxima invasión estadounidense.

La rapidez y el olvido en las grandes ciudades

Cuando se va rápido no hay retención, no hay identificación ni correspondencia, y entonces los sucesos, los objetos y las realidades, entran en las arenas de la innovación, aunque pertenezcan a lo original, esto es, al origen (Gómez de Silva, 1985), a lo primero, a lo que siempre ha estado. Pero uno no se percató de ello, porque llevaba prisa.

Es una velocidad social que tiene que ver más con obligaciones, deseos superficiales, ansias y estrés. Con lo inmediato de la velocidad. La velocidad multiplica los lugares, por eso hay que visitarlos, aunque uno no se detenga a ver nada. Se está siempre a la carrera. Por eso la rapidez puede asociarse a lo ligero, a la ligereza, esa que se requiere para no cargar con dolores o recuerdos. La ligereza de la vida se le imprime a las cosas y los sucesos, un sinsentido, se vuelven acontecimientos superficiales, como sin importancia, y lo que carece de importancia carece de recuerdo. Se podría decir que la ligereza de la vida hace que las cosas no tengan sentido, que los sucesos no signifiquen, así que da lo mismo uno que otro: "toda vez que no se trata de ser nada sino de pasar por encima de todo" (Fernández, 2005, p. 81). La rapidez logra que las cosas importantes dejen de ser importantes en poco tiempo. Que cuando se terminen de conversar dejan de existir. Han pasado.

La velocidad, reflexionada intersubjetivamente, es un acuerdo de cómo mirar la realidad (Fernández, 2004), y no una categoría exclusiva de la física, como ordinariamente se cree. Lentitud y rapidez son momentos antagónicos de la línea de la velocidad del ritmo social, y en esa medida la dinámica social puede viajar en uno o en otro sentido, dependiendo del momento y de la época que se viva.

Ahora bien, si se revisan los trabajos de disciplinas como la Antropología se concluirá que se requiere de lentitud y quietud para investigar la realidad, lo cual saben también los buenos observadores, puesto que hay que detenerse, literalmente, a contemplar lo que se va a analizar, lo que se ha de observar con sumo cuidado, como cuando se elige uno de dos libros clásicos: eso no puede decidirse en la rapidez de un volado.

Se puede afirmar que la rapidez es una forma con que está facturado el olvido. Pablo Fernández Christlieb (1989) lo expresa en los siguientes términos: al ritmo que se camina o se corre, entre 5 y 15 kilómetros por hora, "a esa velocidad se puede ver, oír, sentir y razonar con detalle y atención lo que sucede alrededor" (p. 24) y, en cambio, "a velocidades más altas dichas capacidades se atrofian, y ya no se puede ver más que bultos, oír más que ruidos, sentir más que vértigos" (p. 24). Por eso no dejan de sorprender las contrariedades: Einstein se percató de la velocidad de la luz caminando, y sintió "el principio de la relatividad mientras observaba el vuelo de las gaviotas sobre el mar" (Virilio, 1980, p. 50); en contraparte, Checo Pérez, cuando corre, sólo miran ráfagas de paisaje, quizá por eso es que George Müller adujo que la velocidad vehicular permite "no pensar en nada, no sentir nada, alcanzar la indiferencia" (en Virilio, 1980, p. 117); los corredores, como el jamaicano Usain Leo Bolt, sólo miran líneas, a los adversarios y la meta, a eso se circunscribe su realidad. Y ese parece ser el síntoma del presente, porque en "el siglo de la motorización" se "ha impuesto la velocidad como un valor mensurable, cuyos *records* marcan la historia del progreso de las máquinas y de los hombres" (Calvino, 1988, p. 58).

Consecuente con estos razonamientos, se ha de considerar que hay dos tipos de pensamiento: por un lado el pensamiento lento y por otro el pensamiento rápido. El primero es un pensamiento que alberga la memoria, que conserva, que está lleno de identidades, tanto individuales como grupales. Es uno que se mueve lentamente que, como diría Halbwachs (1950), nos da la impresión de que nada cambia. El segundo tipo de pensamiento, que se puede desplegar en la vida ordinaria del presente, en los denominados tiempos posmodernos, se manifiesta con los sucesos que no se entretienen ni se detienen a pensar en perdurar, esto es, que la colectividad y los grupos actúan sin la intención de mantenerse en una memoria posterior y, por lo mismo, viaja a una velocidad mayor que la requerida por la memoria. El rápido es un pensamiento más bien de conversión, de innovación, de creación, que se presenta al momento de hablar, escribir o caminar, y todo ello en conjunto se denomina presente o, más bien, futuro. Por eso en ocasiones queda la impresión de que lo que se ve es algo "nuevo", porque es producto de esta perspectiva. Con este pensamiento está fabricado el olvido social. En términos de sitios, se puede expresar de la siguiente manera:

en los lugares viejos la prisa se detiene, el pensamiento vaga por otras épocas y las preocupaciones de actualidad se hacen a un lado; mientras que en los lugares nuevos el espíritu contemplativo cede paso al dinámico, el quehacer se acelera, como si no hubiera ahí nada que recordar, sino más bien hubiera que estar construyendo los recuerdos para después (Fernández, 1994, p. 107).

Marc Augé (1992) habla del envejecimiento de los acontecimientos y Emilio Lledó (1992) esgrime que el presente es efímero, fugaz, inatrapable. Desde su perspectiva, Kundera lo expresa así:

en las épocas en las que la historia avanzaba aun lentamente, los escasos acontecimientos eran fáciles de recordar y formaban un *escenario* bien conocido, delante del cual se desarrollaba el palpitante teatro de las aventuras privadas de cada cual. Hoy el tiempo va a paso ligero. Un acontecimiento histórico, que cayó en el olvido al cabo de la noche, resplandece a la mañana siguiente con el rocío de la novedad, de modo que no constituye en la versión del narrador un escenario sino una sorprendente *aventura* que se desarrolla en el escenario de la bien conocida banalidad de la vida privada de la gente" (Kundera, 1978, p. 16; énfasis en el original).

En esas circunstancias, puede advertirse, la velocidad se ve acompañada de la saturación de acontecimientos.

Esta rapidez de los sucesos, como se experimentan en la actualidad, por su propia dinámica, son volatilidad pura, algo que no se puede retener porque

es fugaz. O como diría Italo Calvino (1988): “la rapidez con que suceden los hechos crea la sensación de lo ineluctable” (p. 47), de lo inevitable. El olvido, en al menos una de sus formas, es fugacidad: lo que no se contempla no se retiene, y lo que no se retiene es lo fugaz, por eso su etimología alude a “huida”, a “alejarse velozmente”, y se emparenta con “ahuyentar”, con lo “prófugo”, porque así es de escurridizo el suceso, la realidad misma, cuando se le mira y se le vivencia con fuga (Gómez de Silva, 1985). Es el caso de las modas: su forma es fugaz, rápida, como la vigencia de ciertas tecnologías como la de las computadoras, de los teléfonos celulares, o las noticias de primera plana, asunto que ya habían anticipado Kundera y Vattimo: brevedad que cruza el tipo de decisiones que se cambian de un segundo a otro, y es que

el acelere es la marca registrada de la urgencia. Quienes caen dentro de esta estructura psíquica se mueven con rapidez, caracterizados por un movimiento febril, medio dislocado e impaciente; hacen mil cosas a la vez, nunca dudan porque eso quita el tiempo, su reloj siempre marca el cuarto para las doce, son dinámicos y activos y los anuncios de desodorantes están hechos para ellos (Fernández, 1995, p. 30).

Tal y como lo había expresado Finkielkraut (1989): no hay que cansarse, rápido, a otra cosa.

A diferencia de otras formas de olvido, como el institucional, que operan del presente hacia el pasado, que se aplican después de que la memoria se ha edificado, la rapidez opera del presente hacia el futuro, porque eso es lo que imposibilita: impide que la memoria llegue a *ser*, en tanto que las otras formas impiden que se mantenga y se comunique. En ese sentido, la rapidez se opone a que la memoria se forme, el olvido se anticipa aquí a la memoria: el presente no termina de ser, de consumarse, de interiorizarse, de significarse. La fugacidad como anticipo e imposibilidad de la memoria.

Segunda forma: desvanecimiento de los marcos sociales

Hay una segunda forma de olvido: si la memoria colectiva se edifica con marcos sociales como el espacio, el tiempo y el lenguaje, su contenido se delinea también ahí, 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 (1925; 1950), se presenta como el producto de distintas maneras de desvanecimiento: el derrumbe de los marcos, la destrucción de ciertos artefactos que mantenían significaciones, por tanto se presenta la incomunicación. En esta forma el poder ya se hace presente, se hace manifiesto.

Hay olvido cuando los marcos sociales en que se contenía la memoria se desdibujan, cuando éstos 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, 1994, p. 108). Esto lo saben los desalojadores de familias en barrios pobres, aunque dicho implemento viene de lejos, pues podemos encontrarla como una práctica de los conquistadores que se dedicaron, entre otras cosas, a destruir edificaciones nativas y levantar otras para imponer significados distintos en los mismos lugares. Como se ha mencionado, si la memoria colectiva se contiene en un marco como el espacio, el olvido sería el desalojó del significado de un sitio. En el mundo mesoamericano, por caso, la veneración a la diosa madre de la tierra, Tonantzin, se realizaba en el Cerro del Tepeyac, sitio de fervor de una cultura ancestral que depositaba a la mujer en el centro, al menos en el sentido de protección y solicitud de producción del maíz, semilla preciada en esos terruños. A la llegada de los conquistadores, éstos se dedicaron a suplantarlo deidades, bajo el argumento de eliminación de "ídolos" y "falsas creencias". La eliminación de una creencia, de un pensamiento, fue sustituida por otra creencia, por otro pensamiento: el cristiano. Ahí donde antes se significó a una diosa madre, se adoraría después a otra madre, pero esta vez cristiana: la Virgen de Guadalupe. Tres sitios estratégicos de culto eligieron los franciscanos para sustituir deidades: el mencionado Tepeyac, la sierra de Tlaxcala donde se veneraba a Toci, y las cercanías del volcán en Tianquizmanalco, donde se rendía culto a Tezcatlipoca. No fue azar que se eligieran esos sitios, eran claves en la conquista espiritual: sustitución de significaciones, claras políticas de olvido. El *Códice Franciscano* era claro al respecto: "pareció convenir que a donde hubo particular memoria y adoración de los demonios la hubiera ahora de Jesucristo nuestro Redemptor, y veneración de sus santos" (en Florescano, 1999, p. 249). Esa fue la práctica: deruir y sustituir, pues puede advertirse que varios santos cristianos eran primigeniamente deidades paganas a las que se les rendía un culto muy arraigado, de lo cual se aprovechó el cristianismo para expandirse, tal es el caso, por ilustrar, de San Vito y San Hipólito en distintas latitudes. El argumento era siempre religioso, ideológico, de poder, pues desde el pensamiento de la nueva religión se argüía que lo pagano remitía a la superstición, y por tanto debía eliminarse y suplantarse. En un sentido habrá que recordar que etimológicamente *paganus* significa "hombre de campo", y el culto a la naturaleza, al lado de los conocimientos de los secretos de ésta para dotar de vida a los humanos, así como la celebración de festividades asociadas a sus ciclos, nacimiento, reproducción, etcétera, se consideraron prácticas del demonio y quedaron prohibidas por los cristianos. Lo terrenal arrasado por lo celestial.

El olvido se presenta menos por la distancia en el tiempo, esto es, porque los recuerdos son sobre eventos que han tenido lugar en un tiempo lejano, y más porque los recuerdos se encontraban enmarcados en un sistema de nociones que en el presente no se reencuentran o cuesta demasiado trabajo acceder a estos que, en este caso, es un marco espacial. Ciertamente, el olvido

se presenta cuando las personas no pueden en ciertas circunstancias "identificar su pensamiento con el de los otros, y elevarse a esta forma de representación social... el contacto entre su pensamiento y la memoria colectiva se interrumpe" (Halbwachs, 1925, p. 108). Y a la inversa, el recuerdo puede encontrarse cuando los pensamientos de las personas se orientan en dirección de los pensamientos de la sociedad. Los recuerdos llegan a condición de que se localicen los marcos sociales en que se encuentran inscritos, y entre más marcos de localización lo sustenten, más fecundo será. Del otro lado, "el olvido se explica por la desaparición de esos marcos o de una parte de ellos, siempre y cuando nuestra atención no sea capaz de fijarse sobre ellos o sea fijada en otra parte" (Halbwachs, 1925, p. 377); lo cierto es que el olvido "o la deformación de algunos de nuestros recuerdos se explica también por el hecho de que esos marcos cambian de un periodo a otro" cuando la sociedad modifica sus convenciones (Halbwachs, 1925, p. 377). En síntesis, marcos esfumados, recuerdos inalcanzables.

Lo que sucede con el espacio acontece de igual manera con el tiempo. Efectivamente, hay supresión en el caso de 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, 1994, p. 105)

78

y al endosarle otro significado, se olvida o se relega el sentido anterior. En buena medida el 11 de septiembre chileno, el del golpe militar de 1973, globalmente 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), al mencionar que 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.

De igual forma que con el espacio, sobre el tiempo y el desplazamiento de significaciones viene de lejos. Así, por caso, varias festividades del calendario cristiano fueron en un inicio "festivales paganos", y después adoptados y adaptados por la Iglesia para allegarse conversos. Es el caso de la fiesta de la Pascua cuyos orígenes remiten a la celebración pagana de la resurrección de la naturaleza, sus símbolos, el conejo y los huevos, dan cuenta de la reproducción y la nueva vida respectivamente, lo que, asimismo, lleva al sexo, lo que en el pensamiento cristiano se ha alejado, depositándole significados espirituales y

ultraterrenos. El mundo mesoamericano sufrió la embestida del olvido mediante la re-utilización del marco temporal, las celebraciones indígenas fueron permutadas por celebraciones cristianas. Narra Enrique Florescano (1999) que hacia mediados del siglo XVI a prácticamente todos los pueblos indígenas se les puso otro nombre, nombre de algún santo cristiano, y así "la recordación de la antigua fundación prehispánica se transfiguró en remembranza de la evangelización cristiana" (p. 251). Las festividades de llegadas de la lluvia fueron reemplazadas por las celebraciones de Semana Santa, y así con muchas celebraciones: mediante estas sustituciones el antiguo calendario agrícola de los pueblos indígenas se transformó en un calendario de fiestas y ritos cristianos.

Tal reemplazo cristiano no se circunscribió al mundo mesoamericano, pues fue de mayor alcance su práctica olvidadora. En esa traza puede señalarse el 25 de diciembre en el que actualmente se celebra el nacimiento de Jesús, fecha en que en el mundo pagano se conmemoraba al dios-sol: el empalmamiento de un significado sobre otra fecha significativa pretérita constituyó un arma eficaz del cristianismo para la conquista de Occidente. Lo cual, no obstante su victoria, no deja de ser paradójico, por caso, mientras Jesús se ha señalado que nació en un desierto subtropical, en la actualidad la nieve se ha convertido en el símbolo de la navidad desde que Europa lo adoptó; y su nacimiento ha devenido negocio sumamente rentable para los mercaderes herederos de aquellos que Jesús expulsó del templo de su Padre. El absurdo de tal práctica y celebración no se mira por lado alguno desde la perspectiva olvidadora (Galeano, 1989).

Otra manera del olvido, tiene que ver con la destrucción de los artefactos que contienen la memoria colectiva de un grupo o sociedad. Por ejemplo, la quema de libros es ilustrativa al respecto. En la Grecia Clásica lo hicieron; en la china Antigua la practicaron. Y al igual que con los chinos y los sucesos de la Edad Media, los españoles cristianos quemaron los libros de los españoles de cultura islámica, los llamados *moros*. le prendieron fuego a los libros islámicos de religión, poesía, filosofía y ciencia, "ejemplares únicos que guardaban la palabra de una cultura" (Galeano, 1982, p. 62) que regó aquellas tierras y en ellas floreció. El obispo Zumárraga llevó tal práctica a América cuando, en 1531, señalando como papeles pintados por el demonio, arrojó a la hoguera los códices aztecas, fórmula que extendió a otros materiales, aniquilando al mismo tiempo 500 templos y veinte mil "ídolos". En 1562, el inquisidor Fray Diego de Landa maldiciendo a satanás, también arrojó a las llamas los libros de los mayas; y como contexto ecológico, alrededor de la quemazón, los acusados de ser herejes eran puestos de cabeza siendo, de esta manera, castigados los lectores:

esta noche se convierten en cenizas ocho siglos de literatura maya. En estos largos pliegos de papel de corteza, hablaban los signos y las imágenes: contaban los trabajos y los días, los sueños y las guerras de un pueblo nacido antes que Cristo (Galeano, 1982, p. 158).

A su vez el arzobispo de Lima, para evitar la "idolatría" y otros males del "demonio" mandó quemar todos los instrumentos indígenas, incluyendo la quena. Corría ya el año 1614. Las atrocidades del fuego sobre los depósitos del pasado ahí no pararían. El pueblo de la Isla de Pascua tenía por costumbre reunirse una ocasión por año a escuchar el relato sobre el contenido de sus tablillas, donde estaban inscritas pictografías que daban cuenta de su pasado, los sacerdotes indígenas sabían de ese pasado y su lectura, y ellos distribuían el conocimiento de sus antepasados. En 1863 tratantes peruanos de esclavos arribaron a la Isla y se llevaron a los dirigentes, después "llegaron misioneros católicos que quemaron grandes cantidades de esas tablillas por tener un origen pagano. El resultado fue que nadie pudo leer las que se salvaron, y gran parte de la cultura autóctona se perdió" (Moorhouse, 1953, p. 221).

Lo cierto es que no siempre se logra la borradura o suplantación de manera total, algo queda, la resistencia, por ejemplo. En ese sentido, toda ciudad, todo espacio sometido, guarda señales, vestigios, marcas o al menos el emplazamiento de lo que antes hubo. En México, por caso, ahí donde hay catedrales cristianas, al menos debajo de las más representativas, se encuentran ruinas del mundo mesoamericano, templos antiguos de culturas anteriores (Florescano, 1987). Y es que, ciertamente, el espacio, el territorio, "es y ha sido también el punto de identificación y reclamo de las luchas de los pueblos originarios" (Jelin y Langland, 2003, p. 1), porque ahí estaban asentados, porque ahí experimentaron sus vivencias, porque ahí depositaron su identidad. Esa manera de endosar significados en el suelo, en el sitio, viene de lejos, y no se práctica al paso de los siglos algo distinto. Todo grupo que se apropia de un espacio lo significa y deposita ahí sus intenciones. Los procesos políticos también "marcan" los sitios donde ha ocurrido algún evento, por caso el latinoamericano, de violencia del poder hacia los grupos de oposición. De ahí que a partir de esos lugares se intente reconstruir el pasado significativo de un grupo, y levantar, en no muy pocos casos, placas o monumentos que recuerden lo acontecido (Florescano, 1987).

Por su parte, el poder pretende, las más de las veces, apoderarse de los sitios de la memoria, intentando coparlos y dotarles de ciertas referencias y de una interpretación que entra en disputa con lo narrado por diversos grupos de oposición que experimentaron algún suceso en ese lugar:

inevitablemente, el paso del tiempo, la presencia de nuevos sujetos y la redefinición de escenarios y marcos interpretativos traerán nuevos sentidos –a veces inclusive contrarios a los originarios-. Otras veces, la indiferencia será el destino de esa marca, a veces tan laboriosamente conseguida" (Jelin y Langland, 2003, p. 03).

En Latinoamérica, especialmente, se encuentran espacios en que ocurrieron acontecimientos y prácticas represivas en el pasado reciente, tales son los campos de detención y desaparición, edificios donde hubo represiones, etcétera (Calveiro, 2001; Piper y Hevia, 20012). Tales espacios

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

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

Por otro lado, en una buena parte de Europa, las huellas de la Segunda Guerra Mundial han sido borradas. La deliberada intención de olvidar ese episodio por parte de algunos gobiernos, llevó a "maquillar" sitios que albergaban la memoria del terror, a suplirlos por otros más "encantadores": "Es como si hubiera prevalecido un violento instinto de borrarlo todo y de renovarlo todo, una especie de amnesia creativa. Era indecente sobrevivir, para no hablar de prosperar de nuevo, teniendo presente el gráfico e inmediato pasado" (Steiner, 1971, p. 83). No obstante los esfuerzos, en varios sitios, en diversas ciudades queda la impresión, invade la sensación de que ahí falta algo: "Si va uno por las calles de Dresde o de Varsovia, si se detiene en una de las exquisitamente recompuestas plazas de Verona lo sentirá sin falta" (Steiner, 1971, p. 84).

Queda quizá el emplazamiento o una sensación o un anhelo o una resistencia: por más que se destruyan sitios, monumentos, casas, edificaciones, algo queda: "quitar los escombros, dentro de lo posible; porque también habrá escombros que nadie podrá quitar del corazón y de la memoria" (Benedetti, 1982, p. 188).

Tercera forma: imposiciones del poder

Una tercera posibilidad es el olvido social impuesto o institucional. Éste ha sido un ejercicio recurrente, y diversas culturas han echado mano de él para mantenerse y legitimarse al momento de asumir un cierto poder. Los grupos que desean imponerse sobre otros recurren a omisiones de ciertos acontecimientos que ocurrieron en el pasado e imponen una versión única sobre el tiempo anterior; esto es, practican un cierto olvido social para mostrarse como los más viables, los más adecuados y como aquellos que provienen de un pasado que desemboca lógicamente en el presente. Aludir a este tipo de olvido implica asumir que para llegar a éste es necesario pasar primero por la memoria colectiva (Yerushalmi, 1989), y acto seguido desbordarla o vaciarla. En tal caso se habla de un olvido impuesto, que se despliega originariamente desde las instituciones políticas, académicas, educativas, militares, eclesiásticas, etcétera, y que después, si tienen éxito, se traduce en huecos sociales en una colectividad, por lo que puede advertirse que el olvido social tiene una cierta relevancia con respecto a la producción y mantenimiento del orden social en el que nos encontramos inmersos (Vázquez, 2001).

Hay un nivel desde donde, prioritariamente, se ejercen las prácticas olvidadoras, el nivel del poder, concretamente desde las instituciones, desde sus gobiernos, desde sus cúpulas, desde donde se puede dictar, decretar, imponer, ejecutar, quemar, reprimir, aterrorizar, desde donde se intenta imponer una versión del pasado. No es desde posiciones marginales, desde sitios alternativos, desde lugares periféricos, de donde parten las instrucciones para que la desmemoria se aposente en las colectividades y sociedades; tampoco se ejecuta desde la esfera de lo circunspecto, desde el sitio de la prudencia, desde el punto de la cautela y la perceptibilidad. No. Es más bien desde los privilegios que otorga el poder, la absolutez, la técnica y el manejo de posiciones privilegiadas; desde la crudeza, desde lo impasible, desde el desparpajo, desde los sitios de la insensatez, desde ahí, se trama y despliega todo el operativo para que el olvido sustituya a la memoria; porque el objetivo no es que cohabiten, si ello fuera posible, el olvido al lado de las memorias, sino que el primero sustituya a las segundas. Olvido suplantando memoria.

Quienes tienen los recursos para que la maquinaria olvidadora opere son los grupos que se incrustaron en las instituciones, y desde ahí ponen en marcha una narración histórica que intentan imponer a una sociedad, a la que le han borrado su pasado, y en la que tienen que legitimar su actuación. Desde esa posición se dicta lo que debe ser recordado y lo que debe ser olvidado. Estos ejecutantes son una entidad empírica, grupos que desde una posición privilegiada actúan, encumbran e imponen una visión por sobre otras tantas. Aime Césaire utilizó la expresión "máquina del olvido" para "describir el proceso

de colonización cultural que experimentaban las naciones sometidas, por siglos, a la limitación de sus soberanías y el saqueo de sus recursos naturales por parte de los grandes imperios de Occidente” (Rojas, 2012, p. 11). En tal sentido, esta “máquina del olvido” no es distinta de las formas autoritarias que ponen en juego distintos grupos de poder que intentan suprimir versiones del pasado adecuando otras interpretaciones a su gusto y tono. Exclusión y jerarquización es la manera.

El olvido social se aviva en una sociedad, en una nación, desde sus instancias de decisión, que son también instancias de poder, y que para efectos de imposición han operado a lo largo de la historia. En el siglo XX la Alemania nazi y la Unión Soviética se convirtieron en ejemplos paradigmáticos de amplio conocimiento al respecto, pero no lo han sido en menor medida, cuando menos desde la segunda mitad de ese siglo, algunas naciones latinoamericanas bajo dictaduras militares y pensamiento único, como Argentina, Chile y Uruguay, por citar algunos casos. Ello ha ocurrido no sólo en la pasada centuria, pues es de largo raigambre esta estratagema, pues puede enunciarse por su recurrencia: acuerdo en las instituciones, sea gobierno, universidades, ejército, Iglesia, y hasta el Estado mismo, desde las cuales se hacen leyes, se decreta, se expresa, se impone y se pretende que se olviden sucesos significativos del pasado. Lo que opera, desde donde se decreta el olvido, es la manipulación a gran escala de lo que debe o puede ser recordado (Middleton y Edwards, 1990), y son aquellos que dirigen las instituciones quienes determinan lo que ha de ser olvidado y lo que ha de ser recordado: cuando se dice qué sí y qué no debe ser recordado, está ya operando el olvido institucional; es lo que se denomina también y de alguna manera olvido socialmente organizado.

Se decreta mediante ley, reglamentos, imperativos, que no se hable abiertamente de periodos de la vida anterior de una colectividad, de una clase, de un grupo étnico, de un sector de la población o se les construye un pasado distinto al vivido por ellos. Los historiadores, aquellos que se han acercado a las prácticas del poder, son expertos en esas tareas: arman historias que entregan para que se les presenten a sus sociedades o naciones, como un pasado real, como sucesos que ocurrieron, y así pretenden dejar de lado, vaciar, omitir, y suplantarse con sus narraciones, con sus textos, lo que diversos grupos y sociedades han experimentado. No importa que lo escrito no corresponda con lo vivenciado. Por lo demás, no es sólo a nivel de naciones y de sociedades que se presenta el olvido, pues en la academia que estudia la cuestión de la memoria, paradójicamente, se presentan estrategias de dominio que mandan al olvido académico ciertas perspectivas que no encajan con los paradigmas dominantes.

Una forma con que va edificándose el olvido es el silencio. Se van silenciando versiones alternativas del pasado a las que los grupos de poder intentan imponer. El poder se expresa en ese afán de querer imponer una versión del pasado, de consumarlo y en ese mismo andar se excluyen los otros

pasados vivenciados o con sentido para una sociedad o población. El silencio y la imposición son claves en este proceder. En este caso el poder se manifiesta de manera abierta. En la forma anterior de olvido también está presente, muy presente, no obstante, es en esta forma donde su expresión es inocultable y las más de las veces zafia.

Ciertamente, como se ha señalado, este manejo e imposición del silencio la saben los conquistadores en distintos momentos: someter a la cultura que se intenta vencer no es un asunto militar, sino de apoderamiento de su memoria, de sus sitios y fechas de conmemoración y suplirlos con otros distintos, al tiempo de silenciar los anteriores, acallando sus distintas manifestaciones abiertas: "al vencido se le reduce al silencio; también si son dioses: derrotados, se callan" (Le Breton, 1997, p. 67).

En este proceso, la reflexión es lacónica: lo que no se habla no existe, o cuando menos no cobra significado alguno. Siguiendo a Ludwig Wittgenstein, si los límites del lenguaje... significan los límites de mi mundo, entonces, en la realidad no cabe aquello de lo que no se habla:

lo que no se cuenta no existe. Lo que nunca ha sido el objeto de un relato, de una historia, no existe. Los tiranos lo saben muy bien y por eso borran los rastros de aquellos a quienes intentan reducir a la nada (Perrot, 1999, p. 61).

Distintos actores han sido borrados, por acción del silencio, en los relatos de la remembranza, y en este caso, señala Michelle Perrot, las mujeres han sido "las mudas, las ausentes, las olvidadas de la historia" " (Perrot, 1999, p. 55). Las mujeres de las que se habla son las excepcionales, una especie de "grandes hombres", las mortales, pequeñas, no han existido. No son sujeto de relato.

Aquel suceso, periodo, sector, grupo, persona que no se nombra, del que se calla, al que no se le incluye en el discurso y la conversación, se le ha olvidado. Aquel que no forma parte del relato pretérito está reducido en el silencio, marginado, olvidado. Cuando no se habla más de algo o de alguien se ha caído en el olvido. Evidentemente, algo que no se nombra, no aparece en el escenario público, se ensombrece, no tiene relieve, incluso llega a desaparecer sin dejar rastro que seguir o indicios que explorar. Eso traza los relatos gubernamentales, esos relatos de poder. Una característica de la historia oficial "es el silencio que impone a ciertos secretos familiares: los silencios principales están ligados a las normas de legitimidad en que se basa la institución, y más aún a los orígenes de dicha legitimidad" (Ferro, 1996, p. 97), que cobran la forma de tabú; es en ese sentido que la historia oficial "suele ocultar los hechos vergonzosos cometidos por la institución fundadora: crímenes, matanzas, genocidios. Éste es un rasgo que comparten todos los países" (Ferro, 1996, p. 98). Los regímenes totalitarios son proclives a la creación de una sociedad

privada de memoria, encontrando su aliado en la negación y silenciamiento del horror.

Lo mismo que ocurre con distintos actores sociales de los que no se habla, pasa con ciertos sucesos, experiencias, grupos e ideas. La situación se guarda, ni a favor ni en contra, puesto que si se dice algo, por negativo que esto sea, se estaría reconociendo la existencia de eso que se pretende descartar. Así que lo mejor es no comunicar, guardar silencio y, de esta forma, se asume que no existen determinados acontecimientos, personajes o pasajes pretéritos. En ocasiones ciertas omisiones y algunos silencios resultan más elocuentes que determinados discursos prefabricados. Por eso, sobre el silencio Halbwachs (1925) argumentaba que "cuando la sociedad se enfurece, se irrita, el individuo calla, y a fuerza de callarse, olvida los nombres que a su alrededor ninguno más pronuncia" (p. 199). Ciertamente, los eventos al no narrarse de manera abierta llevan al olvido social, porque, al no comunicarse, no continúan en los relatos posteriores. En buena medida dejan de existir.

Al hacer memoria, al reconstruir el pasado, se le endosan continuidades a lo que ha sido significativo en los grupos y en la sociedad. Mediante memoria se ligan pasado, presente y futuro, al tiempo que se edifican nuevos significados, y de esta forma resulta comprensible y familiar lo que tiempo atrás sucedió. Cuando el silencio, tendiente al olvido, hace acto de presencia sobre el pasado, éste se vuelve incomprensible y ajeno. A eso se le denomina discontinuidad; ahí donde falta la memoria la discontinuidad se presenta generando olvido. Y es a lo que hoy se le denomina novedad: ese no saber de dónde provienen las cosas; ese rubricar los acontecimientos o personajes o pensamientos como algo que surge en el momento y en el presente, y desconocer su largo viaje desde tiempos atrás. En México, por caso, para muchos resultó una novedad, discontinuidad, el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, en virtud de que los movimientos guerrilleros de las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX fueron silenciados, mandados al olvido. En consecuencia, se creyó que estos no habían existido en nuestro país y se vio como una expresión nueva a la naciente guerrilla, y a varias de sus expresiones, elementos que ya se habían manifestado en los grupos guerrilleros de las pasadas décadas. Es el caso del "viejo Antonio", una especie de "alter ego", que ya estaba presente en la guerrilla de Lucio Cabañas en los años setenta, pues la figura del "viejo" es ancestral y emblemática en las culturas indígenas y campesinas de México. Aquí el silencio ha fungido como forma de olvido.

Como forma de olvido, el silencio que proviene desde afuera, como imposición, teje los relatos sobre el pasado de las sociedades, y lo hace en distintos ámbitos, lo mismo en la esfera de la política que la religiosa, que en la academia o en la vida familiar, mutismo sobre incomodidades del pasado van delineando no sólo lo que del pasado debe y puede relatarse, sino que también va dibujando el presente. Con cada nuevo grupo en el poder las antes

incomodidades negadas del pasado se van erigiendo como baluartes, reposicionándolas en el presente, de ahí que personajes o gestas antes silenciadas aparezcan como aportadoras de los nuevos tiempos políticos, pero en todo momento con intereses de legitimación de los poderosos en turno. El movimiento estudiantil de 1968, denostado por el gobierno mexicano hasta el año 2000, es enaltecido por el nuevo gobierno emanado de las filas del Partido Acción Nacional, no por su filiación de izquierda sino por legitimar su llegada al poder como partido de oposición. Esa es una forma de uso de los silencios sobre sucesos y personajes del pasado, lo cual se hace desde el poder. Esto se señala porque, como se ha intentado argumentar, el silencio confecciona al olvido, con un elemento central: el poder que lo impone. No hay silencio manufacturando al olvido social sin poder de por medio. Y con ello se forja el presente.

Consideraciones finales

La forma no es una envoltura o una figura, es el componente, el material con que se hacen las cosas, cosas como la memoria o como el olvido que en las sociedades se despliegan mediante relatos y vivencias, eso que va bordando la vida social. Recurrencias y permanencias, eso es una forma, que en distintos tiempos y latitudes se manifiestan. Un de reciente factura es la velocidad, la rapidez con que se vivencia la existencia en la modernidad saturada de eventos que no terminan de significarse, y por tanto lo que opera ahí es un anticipo a la memoria, esto es, que el ritmo social imposibilita que la memoria se conforme. Y eso es un tipo de olvido. Otro tipo de olvido es el del desdibujamiento, la declinación o resignificación de los marcos sociales en que la memoria se posibilita. Cuando estos contenedores de significación se diluyen o se les endosa otros significados a sitios y fechas, se va relegando, omitiendo, desalojando de la memoria aquello que en algún momento cobró sentido para un grupo o sociedad, se le va vaciando su pasado, al menos los sucesos o personajes que le resultaban relevantes o propios, esos de los que formaba parte. Con el advenimiento de nuevas reivindicaciones las anteriores conmemoraciones se van relegando. El olvido así se va configurando. Ahí se muestra el poder, ese elemento que, a diferencia de la memoria colectiva y cotidiana, se expresa de manera enérgica y tosca en la traza del olvido, imponiendo, decretando lo que debe quedar como material del pasado reivindicable en el presente y omitiendo y silenciando lo que no es acorde con su dispositivo ideológico o de interés.

El olvido de episodios, gestas, grupos, o personajes del pasado se manifiesta en el presente por la carencia de relatos al respecto, por la falta de significaciones en ciertas fechas del calendario reivindicativo, por la ausencia de señales en sitios donde algo sucedió. Y es en esas ausencias en que el olvido se

inscribe, ahí donde hay una especie de hueco, un sinsentido, como un día que se han robado.

REFERENCIAS

- Aguayo, S. (2001). *La charola. Una historia de los servicios de inteligencia en México*. México: Grijalbo.
- Aranda, A. (1997). *La complejidad y la forma*. México. Fondo de cultura Económica.
- Augé, M. (1992). *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- Bartlett, F. (1932). *Remembering. A study in experimental and Social psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benedetti, M. (1982). *Primavera con una esquina rota*. Barcelona: RBA, 1993.
- Borges, J. L. (1944). Funes el memorioso. En Borges, J. L. *Ficciones* (pp. 91-99). Madrid: Espasa Calpe, 1999.
- Calveiro, P. (2001). *Desapariciones. Memoria y desmemoria de los campos de concentración argentinos*. México: Taurus, 2002.
- Calvino, I. (1988). *Seis propuestas para el próximo milenio*. Madrid: Siruela, 1998.
- Eco, U. (1998). A todos los efectos. En Carrière, J. et al. *El fin de los tiempos* (pp. 215-272; 280-283). Barcelona: Anagrama, 1999.
- Fernández Christlieb, P. (06 de Diciembre de 1989). El movimiento de las bicicletas. *La jornada*, p. 24.
- Fernández Christlieb, P. (1994). *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*. Barcelona: Anthropos.
- Fernández Christlieb, P. (1995). Crisis número 1995: lo urgente contra lo importante. En Reynaud, Beatriz y Sánchez, Juan (comp.) *Psicología y problemática social* (pp. 29-36). México: UNAM.
- Fernández Christlieb, P. (2004). *La sociedad mental*. Barcelona: Anthropos.
- Fernández Christlieb, P. (2005). *La velocidad de las bicicletas y otros ensayos de cultura cotidiana*. México: Vila editores.
- Ferro, M. (1996). *Diez lecciones sobre la historia del siglo XX*. México: Siglo XXI, 2003.
- Finkelkraut, A. (1989). *La memoria vana. Del crimen contra la humanidad*. Barcelona: Anagrama, 1990.
- Florescano, E. (1987). *Memoria mexicana*. México: Taurus, 2001.
- Florescano, E. (1999). *Memoria indígena*. México: Taurus.
- Galeano, E. (1982). *Memoria del fuego. I. Los nacimientos*. México: Siglo XXI.
- Galeano, E. (1984). *Memoria del fuego II. Las caras y las máscaras*. México: Siglo XXI, 2002.

- Galeano, E. (1986). *Memoria del fuego III. El siglo del viento*. México: Siglo XXI.
- Galeano, E. (1989). *El libro de los abrazos*. México: Siglo XXI, 2000.
- Gómez de Silva, G. (1985). *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.
- Halbwachs, M. (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire*. París: Félix Alcan.
- Halbwachs, M. (1938). *Morfología social*. México: Editorial América, 1944.
- Halbwachs, M. (1950). *La mémoire collective*. París, PUF, 1968.
- Jelin, E. y Langland, V. (2003). Introducción: las marcas territoriales como nexo entre pasado y presente. En Jelin, E. y Langland, V. (comps.), *Monumentos, memoriales y marcas territoriales* (pp. 1-18). Madrid: Siglo XXI.
- Kundera, M. (1978). *El libro de la risa y el olvido*. Barcelona: Seix Barral, 1987.
- Le Breton, D. (1997). *El silencio. Aproximaciones*. Madrid: Sequitur, 2006.
- Lipovetsky, G. (1983). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- Lledó, E. (1992). *El surco del tiempo*. Barcelona: Crítica.
- Liotard, J. F. (1979). *La condición posmoderna*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1993.
- Maffesoli, M. (1997). *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Mead, G. H. (1929). La naturaleza del pasado. En G. H. Mead *Escritos políticos y filosóficos*, pp. 375-381. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Middleton, D. y Edwards, D. (1990). Introducción. En Middleton, D. y Edwards, D. (comps.) *Memoria compartida. La naturaleza social del recuerdo y del olvido*, pp. 17-37. Barcelona: Paidós, 1992.
- Moorhouse, A. (1953). *Historia del alfabeto*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Perrot, M. (1999). Las mujeres y los silencios de la historia. En Barret-Ducrocq, F. (dir.) *¿Por qué recordar?* (pp. 55-61). Barcelona: Granica, 2002.
- Piper, I. y Hevia, E. (2012). *Espacio y recuerdo. Archipiélago de memorias en Santiago de Chile*. Santiago de Chile: Ocho Libros.
- Rojas, R. (2012). *La máquina del olvido*. México: Taurus.
- Sennett, R. (1974). *El declive del hombre público*. Barcelona: Península, 2003.
- Simmel, G. (1908). *Sociología 1. Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza, 1987.
- Simmel, G. (1917). *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa, 2002.
- Steiner, G. (1971). *En el castillo de Barba Azul. Aproximaciones a un nuevo concepto de cultura*. Barcelona: Gedisa, 2001.
- Vázquez, F. (1998). Vivir con el tiempo en suspenso: notas de trabajo sobre transiciones políticas, memorias e historia. *Anthropos*, 177, pp. 67-72.
- Vázquez, F. (2001). *La memoria como acción social. Relaciones, significados e imaginario*. Barcelona: Paidós.
- Virilio, P. (1980). *Estética de la desaparición*. Barcelona: Anagrama, 1988.

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



"Tres formas de olvido social" por
Jorge Mendoza García

es un texto registrado bajo una licencia [Creative Commons Reconocimiento-
NoComercial 4.0 Internacional License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)