



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE PSICOLOGÍA
DIVISIÓN DE ESTUDIOS PROFESIONALES

LAS FORMAS DE LA MEMORIA COLECTIVA
EN LA TRANSMISIÓN DEL PASADO:
EL CASO DEL GUADALUPANISMO EN MÉXICO

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN PSICOLOGÍA
P R E S E N T A :
ALFONSO DÍAZ TOVAR

DIRECTORA: DRA. MA. EMILY ITO SUGIYAMA
REVISOR: MTRO. JORGE MENDOZA GARCÍA





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis Padres,
por su inconmensurable apoyo,
por darme la oportunidad,
por toda la confianza depositada,
por el cariño que día a día me han brindado.

A Ruth,
por ser la mejor compañía que alguien puede tener,
por aquel chocolate que fundó una sociedad,
por todos los momentos compartidos,
por hacer que valga la pena todo esto.

Agradecimiento espacial a:

A la doctora Emily Ito por acceder a dirigir el proyecto, por los consejos y los regaños que me formaron como psicólogo social. Gracias por todos los conocimientos compartidos, pues reconozco que mi formación metodológica fue gracias a aquellas clases y asesorías matutinas.

Al maestro Jorge Mendoza por sus valiosas aportaciones a este trabajo, por despertar el interés en la psicología social y especialmente en la memoria colectiva, por los espacios abiertos, por la oportunidad de iniciar una formación en la academia.

A la maestra Blanca Reguero por el apoyo incondicional, por los consejos, por los espacios compartidos, por las preocupaciones, por los tantos favores, por aquellas largas pláticas donde tratamos de explicar el rumbo de la psicología y de sus actores.

A la maestra Claudette Dudet, por los gratos comentarios recibidos, por compartir la visión del conocimiento y por haber enriquecido con sus comentarios la posibilidad de un nuevo trabajo de memoria.

A la doctora Esther Cohen por haber accedido a ser parte de este comité y por sus valiosos comentarios que han abierto el panorama de los rumbos por dónde pueden viajar los estudios de memoria. Aprecio y valoro el tiempo que invirtió en la revisión de este trabajo.

Al Seminario de Memoria Colectiva y Olvido Social, por constituir un espacio donde aclaré la mayor parte de este trabajo, donde se discutieron en profundidad las ideas que aquí se expresan, donde por algunos momentos parecía que la psicología social podía tener un rumbo el cual seguir.

Reconocimiento a todos ellos.

Agradecimientos:

A mi hermana Adriana por ser mi segunda Madre, por el alivio que representaba contarle mis problemas, por el inmenso apoyo, por quererme a su manera. A mi sobrino Emiliano por acompañarme en la última etapa de este trabajo con su sonrisa y porque finalmente, lo que se pretende es que viva un mundo mejor. A mi cuñado Antonio por ser de las pocas personas con las que pude mirar críticamente los cursos de los primeros años de la carrera.

A Pablo Fernández, por ser la referencia obligada en psicología social y por mostrar que la insolencia también es parte de la disciplina, por aquella conciencia.

A los académicos de la Facultad que han dejado huella en mi formación: Rafael Luna, Olga Bustos, Adrián Medina, Frida Díaz-Barriga, Alfredo Guerrero, por sus enseñanzas. A Raquel Riveiro y Raquel González por la oportunidad de compartir la academia, por las preocupaciones comunes de la psicología social, por la oportunidad de comenzar.

A Marco Antonio González, por compartir su conocimiento y por los espacios abiertos.

A los principales "culpables" de este trabajo: Jorge (Tri), Jahir (Doc) y Valentín (Frij), por las discusiones, los consejos, las confesiones, las noches de "observación de corte etnográfico", los 50 pesos, las confiancitas, la soberbia, las carcajadas, los puros, los alcoholes, las rolas de la Santanera, los patrocinios, las giras artísticas, por ser los carnales, los valedorsísimos. Un reconocimiento por todo lo aportado al Seminario de Memoria Colectiva y Olvido Social, pues sin su disposición, difícilmente se podría haber logrado tener un espacio como éste. A Luis García por los conocimientos compartidos y por ser también parte de esta apuesta. Gracias a todos ellos por todo lo compartido en estos últimos tres años.

A los amigos de antaño con los que comencé a explicar el mundo. A Christian (Moncho), por ser mi carnal, por su solidaridad, por las pláticas y los consejos, por seguir en esto y por saber aguantar los tiempos difíciles; a Julio "Escalante" porque literalmente crecimos juntos, por todo lo que me has enseñado, por el apoyo en esta última etapa y, principalmente, en la culminación de este trabajo. A Javier (Cebollas) por los "paros", por ilustrarme en los códigos y reglas del barrio.

A mis inseparables primos Adolfo (Chamagol) y José Luis (Pepinillo), por las rolas del arrabal, las largas madrugadas de alcoholes, las pláticas, los tabacos, las luchas, y hasta las lágrimas, por ser incondicionales. A los "Díaz": Guillermo, Oscar, Antonio, Mauricio, Fabián, Mariano y Roberto, por aquellos momentos de infancia, donde a pesar de la carencia, las dificultades o el lugar, hacían que siempre fueran buenos.

A los miembros del Colectivo Conciencia Crítica: Tania Paloma (Taniota) por los secretos compartidos; a Norma por las confesiones y los consejos; a Julieta y Danú por el apoyo y palabras de aliento; a Zulai, Tania Jimena, Itzel Castro, Itzel "Panqueques", Nelly, Alex, César, Hugo, por aquellos días en la facultad cuando aquella consigna de la "educación gratuita" tenía tanto sentido. Gracias a todos por aquellas noches, los alcoholes, las pláticas, las asambleas, los conflictos, las rejas, por tantas cosas que compartimos y que nos hicieron estar un año juntos. A los "power" 25: José Antonio (Barnés) e Israel (Chey) por compartir depto. A la banda de filosofía con la que compartí largas noches de inconfesables experiencias. A Yolo, Karlita, Axa, Iliana y Ricardo.

A los cuates Jorge (Yonkie), Felipe Miramontes (Felipao), Eduardo, por las controversias y cuestionamientos.

A Paolita, Joselyn, Liliana, por el apoyo en días difíciles y por hacer que los días en la Facultad no fueran tan pesados.

A las familias Díaz Quintanar, Pérez Tovar, Rodríguez Díaz, Escamilla Becerra, Mendoza Díaz, Díaz Martínez, a mi tía Esther, por el apoyo y la solidaridad que me brindaron en aquellos forzados días en el norte de la Ciudad. A las familias Barrón Díaz y González Díaz, por las atenciones brindadas.

A mi abuelo Toño, por todo lo que me enseñaste y me heredaste: una familia, porque a pesar de tu ausencia, tu voz se sigue escuchando. A mi abuela Carmen por las tantas atenciones que me brindaste en mis primeros años de escuela. A mi abuelo Ramón y mi abuela Mary, porque muy a su forma se han preocupado por mí.

ÍNDICE

Introducción.	9
Capítulo I. La Memoria Colectiva: su caracterización y sus distinciones	14
I.1 Perspectiva Francesa	19
I.2 Perspectiva Rusa.	28
I.3 Perspectiva Inglesa	40
I.4 Perspectiva Estadounidense	47
I.5 Naturaleza del recuerdo: memoria individual o memoria social	54
I.6 La disputa por el pasado: la historia o la memoria	60
Capítulo II. La memoria como proyecto	64
II.1 Naturaleza del pasado	65
II.2 Marcos sociales.	71
II.3 Recorridos de la memoria.	83
II.4 Prácticas sociales de conmemoración.	89
II.5 Funciones del recuerdo.	98
Capítulo III. El Guadalupanismo	106
III.1 La versión de la Iglesia.	107
III.2 La versión de la Historia.	114
III.3 La versión Colectiva.	121
III.4 La devoción y las fiestas.	126
III.5 El culto en el extranjero	128
Capítulo IV. Método	131
IV.1 Objetivo	132
IV.2 Participantes	132
IV.3 Instrumentos	132
IV.4 Procedimiento	133

Capítulo V. Resultados e Interpretación	136
Capítulo VI. La fiesta de la memoria	146
VI.1 La memoria guadalupana	146
VI.2 La discordia de dos fuegos	148
VI.3 El recorrido guadalupano	151
VI.4 El pasado familiar	156
VI.5 La celebración del nacimiento	160
Referencias	163
Apéndices	172
A. Cuestionario	173
B. Guía de observación.	174
C. Tabla de cuestionarios	175

INTRODUCCIÓN

Es común, en el habla cotidiana, el empleo del término memoria; su uso es muy diverso, el cual se ha incrementando en los últimos tiempos con el desarrollo de nuevas tecnologías por ello, este término podemos escucharlo para hacer referencia a las computadoras, para la herencia genética o para las personas y su historia. Y, a pesar de que sus dominios son distintos, en la mayoría de los casos, en cuanto más abundante o amplia sea, es más preciada.

Una de las preocupaciones fundamentales desde el inicio de la vida en sociedad, ha sido la búsqueda del mantenimiento y transmisión del pasado y, para ello, han tenido que inventar distintas formas para retener lo que tiempo atrás ha ocurrido; para lo cual, se han utilizado diversos medios, desde los tratados griegos escritos con la finalidad de dar cuenta de eso que denominaron el arte de la memoria, donde la retórica, las imágenes y los lugares juegan un papel central en la tarea de recordar los acontecimientos, pasando por la transformación de los escritos con la aparición de la imprenta, la arquitectura, las esquelas y monumentos conmemorativos en calles, panteones, museos y bibliotecas, las fotografías y, más entrados en épocas actuales, hasta la de las máquinas o computadoras (Yates, 1966; Le Goff, 1977).

En la psicología, terreno que aquí nos ocupa, la memoria ha sido explicada comúnmente como un proceso que se desarrolla dentro de cada persona, específicamente en el cerebro, almacenado los recuerdos en "cajones" de corto, mediano y largo plazos, a partir de lo que se ha denominado "redes". Empero, también se ha desarrollado una línea de pensamiento que ha tratado de mostrar el carácter social de la memoria, argumentando que la memoria está organizada en una estructura de tiempo y espacio construido colectivamente. De esta manera, se pueden ubicar cuatro perspectivas desarrolladas en el primer tercio del siglo XX, a saber, Maurice Halbwachs (1925), George H. Mead (1929), Lev. S. Vygotsky (1930) y Frederic Bartlett (1932), las cuales afirmaban que la memoria encuentra como principal afluente al grupo, que se contiene en marcos sociales, que es transmitida por vehículos construidos y convenidos grupalmente, y que por ello, se considera que es colectiva. Paradójicamente, estos teóricos que discutían de memoria, quedaron en el olvido o sólo se recuperaron de manera parcial, pues no fue sino hasta

finales del siglo XX que se rescatan muchos de los planteamientos elaborados con relación a la memoria compartida.

Hablamos de memoria colectiva cuando "evocamos un acontecimiento que ocupa un lugar en la vida de nuestro grupo y que lo hemos traído a la memoria, que lo hacemos presente en el momento en el que lo recordamos desde el punto de vista de ese grupo", expresaba Maurice Halbwachs (1950. p. 15), y precisamente esta caracterización constituye un buen argumento para adentrarse en el tema y buscar algunas cualidades de la memoria. En primer lugar, de lo que se está hablando aquí es de una interpretación, de una reconstrucción y de una reelaboración de la experiencia pretérita, escrutinio elaborado desde lo que se ha convenido llamar tiempo presente, desde el punto de vista del momento actual, fundido con las impresiones, los gustos, las ideas, los estilos, las formas, las relaciones y las condiciones de la propia colectividad. Cuando se recuerda algo, los que lo hacen no se instalan en el pasado, sino que operan de forma inversa, se hace desde el presente, esto es, traen a la actualidad sucesos que la comunidad ha decidido conservar, guardar en su memoria mediante el trazo de puentes de extensiones tan largas como se requieran edificar. La frase *remontar al pasado* da la impresión de ir por este camino, ya la definición etimológica de remontar lo dice, "subir de nuevo", "dirigirse al origen" (Gómez da Silva, 1985), volver a un punto que ya fue, pero que se está repasando nuevamente. Esa es la esencia del recuerdo, expresaría Paul Ricoeur que es hacer presente una cosa que en apariencia está ausente o, diría Jorge Semprún es dar voz a los muertos; en síntesis es dar vida a lo que se supone no está más, otorgar un valor, significar por cuenta propia el pasado. Es aquí donde se puede asegurar que un pasado ha dejado huella, que aún se preserva, que se reconoce su existencia a pesar de su ausencia.

No obstante, la memoria no puede valerse únicamente del esfuerzo y la intención colectiva de recordar, le hace falta algo más. Por ello es que en segundo término, se puede dar cuenta de lo que Halbwachs denominó "marcos sociales de la memoria", haciendo alusión a estos elementos que encuadran y estabilizan las vivencias anteriores, de unas coordenadas que aportan unas mínimas fronteras a esa experiencia colectiva; estos marcos se traducen en tiempo, espacio y lenguaje. Efectivamente, para que la memoria tenga consistencia, estabilidad y persistencia, necesita de estas construcciones

colectivas como puntos de apoyo y referencia donde ubicar la experiencia de antaño, pues para recordar, se requiere hacer uso de los conocimientos, nociones y referencias comunes que proporcionan los marcos. Es una estructura que "comprueba y verifica" que ciertamente estos recuerdos se encuentran dentro de las fronteras trazadas por el espacio y el tiempo, y que además, están atravesados por la experiencia del grupo.

Si bien los marcos sociales sirven para reconocer y dar sentido a las actividades realizadas en un tiempo pretérito, la memoria cuenta también con ciertos recursos y herramientas de los que echa mano para conservar, recuperar y transmitir ciertos acontecimientos que vivió un grupo y que ahora resultan de interés por ser relevantes o de utilidad para los nuevos habitantes de una sociedad. En este tercer punto, aparecen aquellas formas por las que se ha mantenido y comunicado un significado pretérito. Si lo que se pretende es que algún evento anterior perdure, no sea olvidado u omitido, lo que se requiere es que sea transmitido, que otras personas se den por enteradas y sea contado lo que en otro tiempo ocurría. Por ello es que el caso del lenguaje resulta ser de particular jerarquía, toda vez que es una de las formas más acabadas de transmisión de la memoria; cuando se menciona algo, inmediatamente se desprenden una serie de referentes que implican una vuelta al pasado, por lo que se dice que el lenguaje sirve como herramienta y, al mismo tiempo, como un vehículo de comunicación de la memoria. Las prácticas sociales de transmisión constituyen asimismo, otra forma de mostrar a las siguientes generaciones lo que ha ocurrido en la vida de sus antepasados, y ello mediante una serie de actividades, usos, homenajes, costumbres, tradiciones, mostrando lo que para ellos es relevante, lo que no puede pasar desapercibido, lo que ha sido sobresaliente y por ello se transmite a los descendientes. Pero no sólo de esta forma se van comunicando las vivencias pasadas, sino que también existen otros artefactos que sirven para esta encomienda, como pueden ser la música, la danza, el teatro, la literatura, el cine, la pintura y hasta el propio cuerpo, entre otros. De esta forma, se van marcando los rumbos por los que los nuevos integrantes de la sociedad deben andar, hacia dónde deben dirigir sus esfuerzos, cuáles son los sentidos que se deben mantener, qué es lo que deben recordar.

Uno de los fenómenos que mejor pueden ilustrar este asunto de la memoria, es el caso del Guadalupanismo en México, donde el argumento colectivo es el que prevalece, el que pesa, el que se transmite, el que se ha conservado desde poco más de cuatro siglos,

trazando puentes, uniendo generaciones, pensamientos, prácticas, tradiciones, gustos. De acuerdo con todo esto, el objetivo del presente estudio es dar cuenta de la forma en que los mexicanos devotos mantienen y transmiten la tradición del culto a la Virgen de Guadalupe desde la propuesta de la memoria colectiva, es decir, mediante las diversas formas de devoción que se han perpetuado durante poco más de cuatro siglos, la forma en que ha permanecido en el pensamiento colectivo y cómo, a pesar de todo lo que se dice al respecto, en contra y a favor, se sigue creyendo en algo que el conocimiento especializado aún no tiene la certeza exacta de que ocurrió.

La importancia de estudiar la memoria colectiva, es que se trata de una aproximación que encuentra como punto de partida al grupo, a la sociedad, a los diferentes colectivos, con sus edificaciones, sus relaciones, sus permanencias, sus vicisitudes, es el grupo visto por el propio grupo; lo notable de esta forma de ver a la memoria, es que se incluye a la sociedad como uno de tantos objetos de estudio de la psicología, pues es en este espacio simbólico donde se ha asumido que se obtienen, encuentran y manifiestan los recuerdos. Esa es la relevancia de este tipo de aproximaciones, pues interpreta fenómenos como el del guadalupanismo, desde otro punto de vista, no desde el que ha sido abordado por la mayoría de los estudios, buscando una verdad, leyes universales o comprobaciones científicas, sino que se aborda desde el mismo grupo, desde sus prácticas, sus relaciones y contactos que han dado pie a una tradición de grandes magnitudes. Es una mirada al grupo desde el propio grupo.

Para alcanzar la meta propuesta, en la primera parte de este trabajo, se hace un análisis inicial de las aproximaciones teóricas desarrolladas desde cuatro países, las cuales coinciden en defender la idea de que la memoria es una elaboración colectiva. De esta forma, se plantea una caracterización a partir de la exploración desde estos ángulos de lo que Maurice Halbwachs definía como memoria colectiva. En segunda instancia, se plantean dos distinciones de la memoria, por una parte con la idea de que este proceso es uno de carácter individual y, en segundo lugar, con la postura de la historia; asumiendo que en ambos casos hay punto de confluencia, de retroalimentación y confluencia. El capítulo dos, constituye un análisis de diversas categorías que están directamente relacionadas con la memoria colectiva, ya sea como procesos o como contenidos. Se da cuenta de los marcos sociales, recursos, herramientas y funciones de la memoria, poniendo especial

énfasis en dos de los procesos que constituyen el soporte del presente trabajo, como es el caso de las prácticas sociales de conmemoración y las funciones del recuerdo, que explican en buena medida los puentes que unen generaciones, a los proyectos que se les da continuidad y la forma en que construye la identidad.

En el tercer capítulo se analizan dos de las posturas más encontradas con respecto al acontecimiento guadalupano, a saber, la de la historia, que desde el punto de vista académico afirma que no existen elementos contundentes que comprueben el origen divino de la Virgen de Guadalupe, ni la existencia de Juan Diego; y por la otra parte, la postura de la Iglesia, que insiste en responder estos embates, aludiendo a códices, anales, mapas y hasta imágenes encontradas en las instalaciones del sistema colectivo (metro), en una piedra o un árbol. Asimismo, se incluye una tercera versión, una que coincide más con las fechas, las fiestas, la gente creyente, la tradición, el culto y la devoción que se manifiesta cotidianamente.

El capítulo cuatro expone los elementos metodológicos que se tomaron en cuenta para la realización de la presente investigación. Describe el registro, la mirada y la interpretación, llevado a cabo en este trabajo de corte etnográfico, asimismo se explica a detalle las categorías y niveles que permitieron la elaboración de las guías que se utilizaron. En el capítulo cinco se incluye la información recabada en la fase dos, en un formato narrativo, pues se considera, que concuerda más con la propuesta teórica de la memoria. Finalmente, en el capítulo seis se lleva a cabo una integración de discusión y conclusiones, analizando desde el punto de vista de la memoria colectiva, la forma en que se ha mantenido y transmitido el culto guadalupano.

CAPÍTULO I. LA MEMORIA COLECTIVA: SU CARACTERIZACIÓN Y SUS DISTINCIONES

"No hay nada más novedoso que leer
a los clásicos después de haberlos olvidado"
Pablo Fernández

Es el sociólogo francés Maurice Halbwachs (1925), quien utiliza por primera vez el término de memoria colectiva para caracterizar la memoria como un fenómeno que se construye y comunica socioculturalmente. La propuesta teórica de la memoria, en tanto constitución social, tiene como antecesores al francés Émile Durkheim (1912), al británico Frederic Bartlett (1932), al ruso Lev S. Vygotsky (1930) y al norteamericano George Herbert Mead (1929), pero se le atribuye el término de memoria colectiva a Halbwachs (*cf.* Mendoza, 2001).

Paradójicamente, Halbwachs, al igual que el también francés Charles Blondel (1928), junto con otros teóricos partidarios de la idea del fenómeno como un acontecimiento colectivo, son enviados al olvido, ya que prácticamente no se dio una discusión profunda, ni interlocución alguna de los fundamentos del planteamiento. Tuvo que pasar poco más de medio siglo para que el supuesto teórico de la memoria, como un enunciado social, fuera retomado nuevamente en los escritos de psicología. No fue sino hasta los noventa que se reintroduce el término y se hace referencia nuevamente a esos teóricos que durante tanto tiempo estuvieron en el olvido (*cf.* Middleton y Edwards, 1992). Se puede dar cuenta de autores como Lev S. Vygotsky (1930), Valentin N. Voloshinov (1927) y Evald Ilyenkov (1962), como parte de una escuela rusa, que concebían la memoria como una función psicológica fundamentalmente social en origen, a los recuerdos como estados socialmente constituidos y algunas formas de actividad colectiva, como una manera de construir la memoria social, irreductibles a mentes individuales. En el Reino Unido también se trabaja al respecto y es Frederic Bartlett (1932), en su obra *Remembering*, quien pone de manifiesto la convicción del trabajo de la memoria como una actividad compartida, de grupo. Asimismo, el norteamericano Mead (1929) entra para completar el cuadro de olvidados, ya que también argumentaba que la memoria colectiva era una representación del pasado, según las condiciones presentes. Este último,

además, recibe influencias principalmente de Bergson y James, como ocurrió con Halbwachs (Ramos, 1991).

Halbwachs, como ya se mencionó, es el primero en argumentar que la memoria no es individual sino social y es que sin importar de qué tipo de memoria estemos hablando, ésta siempre tendrá esa naturaleza; ya que en nuestros recuerdos, en nuestro pasado, en nuestras imágenes o en nuestro lenguaje, aparecerán siempre otras personas o elementos que, para ser nombrados, requieren del uso de herramientas del grupo, sociedad o colectividad. Se refiere a la memoria colectiva "cuando evocamos de un acontecimiento que tuvo lugar en la vida de nuestro grupo y que lo hemos traído a la memoria; que lo hacemos presente al momento de recordarlo desde el punto de vista de nuestro grupo interpretado según nuestro presente" (Halbwachs, 1950, p. 15), esto es, se tienden puentes entre lo antiguo y lo reciente, para formar parte de las condiciones actuales de cada sociedad. Es un proceso de reconstrucción del pasado experimentado por el grupo, de la vida que tienen en común las personas y es a partir de ésta que se reconstruye esa experiencia, que corresponde a un tiempo, a un espacio, y se le dota de un nuevo significado cada vez que se le recuerda; o, como diría Mead, "es un desbordamiento del presente" (1929, p. 29). La memoria colectiva no se trata de la recuperación del pasado, de traer lo que antes se hizo al ahora, no es una evocación objetiva, es decir, al recordar en grupo lo que se hace es reconstruir, sobreponiendo y omitiendo actores, hechos o lugares; no hay permanencia, ni fidelidad del pasado, se le dota cada vez de un nuevo sentido. Blondel refuerza el argumento, sosteniendo que "nuestros recuerdos no son reproducciones, sino reconstituciones y reconstrucciones del pasado en función de la experiencia y de la lógica colectivas" (1928, pp. 157-158), en lo que las condiciones grupales tendrán mucho que ver, en la forma y el contenido de lo que se recuerde, es decir, lo que le ocurre a cada colectividad es recordado y reconstruido de manera social. En conclusión, cada vez que se *hace memoria*, se edifica un nuevo pasado y, con ello, se actualiza el significado.

Ahora bien, esta nueva construcción de los acontecimientos tiene mucho que ver con el grupo de pertenencia actual, es decir, conforme cambie nuestra referencia inmediata cambiará la percepción que se tiene de la realidad. Ciertamente, "la memoria colectiva es múltiple y se transforma a medida que es actualizada por los grupos que

participan en ella: el pasado nunca es el mismo" (Aguilar, 1992, p. 5), razón por la cual, en términos prácticos, se vuelve complicado hablar de sólo una memoria, ya que las traducciones que comúnmente se hacen de la existencia, cambian conforme a las muchas condiciones que van cambiando en la vida de las personas. El propio Halbwachs (1950) rechazaba la idea de una memoria universal, ya que según argumenta, la sociedad ocupa un espacio y un tiempo específicos. Así es, los recuerdos adquieren sentido en un tiempo y un espacio específicos, no se encuentran aislados con lo que le ocurre al colectivo, como lo ilustra el propio Halbwachs al explicar lo que ocurre con Robinson Crusoe al momento que encuentra, en su isla desierta, huellas de humano, éstas invariablemente le remitirán a la vida que tuvo con los miembros de su grupo, además de que "vuelve a tomar contacto con el mundo de los hombres" (1939, p. 40).

De esta forma, la memoria colectiva, esa que se denomina como la reconstrucción de la experiencia pasada del grupo, constituye un proceso por el cual las colectividades le confieren un sentido a eso que les acaeció y que consideran relevante que se conserve durante un tiempo indefinido, hasta que el grupo decida lo contrario. Amalio Blanco lo describe siguiendo la misma idea, como "una construcción y reconstrucción intersubjetiva de un determinado hecho social", ya que afirma "no hay una conservación de imágenes en la memoria, sino una reconstrucción llevada a cabo de manera intersubjetiva y compartida" (1997, p. 98); se trata de la base para compartir recuerdos. A este respecto, Yosef Yerushalmi (1982) asegura que la memoria colectiva de cualquier grupo humano se construye rescatando aquellos acontecimientos que se piensan ejemplares para otorgar sentido a la identidad y al destino de ese grupo. En efecto, cada sociedad ha de recordar, conmemorar, resignificar el pasado que más le convenga, que más le convenza, el que sea más significativo, ya que esa será su memoria y, a la vez, eso será lo que cada grupo es. Por ello, la propuesta de memoria que se presenta a continuación, tiene como característica principal el sentir colectivo.

Los grupos son mantenidos por una identidad, por un sentido que le da continuidad a su existencia. Para Enrique Florescano ésta fue la función inicial de la memoria, "asegurar la identidad del grupo y asegurar su continuidad" (1999, p.13), recuperada y mantenida a través de la propia experiencia, de los recuerdos, de la reconstrucción de la memoria, de las prácticas sociales que perpetúan la vida de un grupo. Cuando un colectivo conmemora,

lo que está haciendo es traer al presente los sucesos pasados de su sociedad. Esos eventos que se anhelan conservar, festejar, gritar, para que el eco que provoquen, sea escuchado por las siguientes generaciones. Las huellas y rastros que se quedan impregnados en las paredes de una ciudad, son las directrices de rumbos y caminos, se superponen, confunden y emplazan con voces y silencios nuevos, con esa novedosa interpretación que sufre al formar parte de la vida de un grupo, al apropiarse de espacios que tienen memorias implícitas. Esta es la premisa: las sociedades se edifican con base en su memoria, en sus prácticas, en los lugares y fechas que ha construido especialmente para recordar a las identidades compartidas, donde cada quien se reconoce, en un lenguaje significado a partir de experiencias propias, en las impresiones de acontecimientos lejanos, en las esperanzas, en alusiones y omisiones, en resumidas cuentas, en la memoria y el olvido.

En la actualidad, el planteamiento de la memoria colectiva ha cobrado singular importancia, ya que algunas sociedades y hasta naciones enteras, exigen que se reconozca un pasado, que se "recupere la memoria". Una que la historia ha olvidado, ha ignorado y omitido, por lo que se solicita que algunas cuentas sean saldadas, que las distintas versiones se sometan a consideración de los tribunales de la sociedad. En algunos casos, se reclama que los tiranos sean castigados y en algunos otros, simplemente que se aclare y se dé cuenta de testimonios distintos de los hegemónicos. Se demanda que el sentir de los grupos, las memorias colectivas, sean rescatadas, que las historias de las naciones sean rescritas y que se conceda el lugar que merece en la sociedad, con la finalidad de que "nunca vuelva a ocurrir". Acontecimientos como el holocausto, el stalinismo, el exterminio xenófobo de negros en Norteamérica, la guerra civil española, las dictaduras en Latinoamérica, entre otros, han estado latentes en las discusiones, en las películas, en la literatura y principalmente, en el imaginario de esos grupos que insisten en que se deben aclarar ciertos excesos y abusos que, en ese momento, formaron parte de la actuación de las más altas esferas del poder.

Esto se debe a que las nuevas condiciones de tecnología y el constante contacto con otras sociedades, pone en crisis la identidad de los grupos, por lo que buscan en el culto a la memoria construir un pasado que les sea común y con ello, el grupo podrá tener su debido reconocimiento; además de que, en la medida que nos ocupemos del pasado,

nos desentenderemos del presente, de los nuevos agravios de los que se tendría que discutir. Pero no sólo esto, sino que, con el culto a la memoria, se obtienen ciertos privilegios "en el seno de la sociedad" (Todorov, 1995, p. 53), ya que si bien, a los involucrados ahora no les interesa ser víctimas, les importa en cantidad que se les reconozca como víctimas del pasado. Lo que ocurre con esta rememoración es que no les permite estar, "saborear el gusto del presente, del instante y de la espera" (Augé, 1998, p. 9), por lo que se plantea la posibilidad del olvido. Lo que hacen al conmemorar estos acontecimientos, es mantenerlos en el presente, pero no sólo eso, sino que se van configurando una serie de procesos identitarios alrededor de éstos, y al mismo tiempo, van heredando a sus descendientes este sentir colectivo, el de víctimas. Finalmente, el planteamiento de Todorov es que se debe conservar la memoria, "no para pedir una reparación por el daño sufrido sino para estar alerta frente a situaciones nuevas y sin embargo análogas" (p. 58), por lo que la aparente frase gastada "que no vuelva a ocurrir" no parece serlo tanto, ya que con el conocimiento de ese pasado, se podrán entender y prever otros acontecimientos del presente y del futuro, "al servicio de la justicia" (p. 59).

De esta forma, es que se ha retomado y se ha utilizado esta teoría que supone al colectivo como base de un proceso psicosocial como es la memoria. Empero, es tan vasta la propuesta que bien se puede extender para dar cuenta de cualquier suceso que para alguna sociedad sea de relevancia, es decir, sea significativo. Acontecimientos culturales, religiosos, sociales, afectivos, políticos, entre otros más, pueden ser vistos desde esta lente, ya que encuentra su alimento en las prácticas conmemorativas de cada grupo, se posiciona desde marcos empíricos y simbólicos para que los colectivos se ubiquen y reconozcan, entiende a la continuidad como parte de la identidad y principal proyecto de la memoria: conservarse a pesar de los atentados del tiempo, proporciona una lectura desde el presente, da cuenta de las condiciones que dan paso a un recuerdo determinado, toma en cuenta cosas y objetos que las personas utilizan para no olvidar, en fin, es una interpretación del mundo que aporta múltiples posibilidades para entender una sociedad.

Como se mencionó anteriormente, el tema de la memoria como una elaboración y producto social, ha sido argumentada por distintos teóricos desde distintas perspectivas, con diversas aportaciones a lo que ahora es conocida como memoria colectiva. Todos estos trabajos coinciden en que fueron elaborados en la primera mitad del siglo XX,

empero, como se ha expresado, algunos han sido llevados donde habita el olvido diría Joaquín Sabina (2002), o sólo se han rescatado parcialmente en su propia disciplina, como es el caso de muchos autores clásicos. Esta revisión es un esfuerzo por traer y mantener vivas las ideas de estos teóricos, es literalmente un ejercicio de memoria.

La siguiente clasificación es con el afán de pensar a cada autor según su nacionalidad para que con este ejercicio, se pueda entender un poco más a la tradición y las influencias que inspiraron la obra de cada teórico. La revisión inicia con los textos de Halbwachs y sus antecedentes, ya que es a éste al que se le atribuye la intelectualidad del término de memoria colectiva; posteriormente, se hace la exploración de las perspectivas rusa, inglesa y norteamericana.

I.1 Perspectiva Francesa

El primero en tratar a la memoria como una reificación de lo social, es el sociólogo francés Maurice Halbwachs¹, continuador de la tradición francesa, edificada por Émile Durkheim (cfr. Ramos, 1989). Introduce el término de memoria colectiva, tratando de dar una aproximación a los llamados afluentes y “marcos” de esa memoria que se construye socioculturalmente. Entre las obras en donde desarrolla el tema de la memoria colectiva se encuentran: *Les cadres sociaux de la mémoire* publicado en 1925, y *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*, en 1941. Después de su muerte, en 1945 en un campo de concentración alemán (Buchenwald), se publicó el libro titulado *La mémoire collective* en 1950, bajo la supervisión de una sus hijas (Blanco, 1997), escrito entre 1941 y 1944. Según Ramos (1989), el interés de Halbwachs por el estudio de la memoria surge a partir de los estudios de Durkheim y Bergson, aunque mucho se haya discutido en cuanto a las divergencias teóricas que tenía con este último, pero de lo que no queda duda es de la interlocución que estos dos mantenían. Para Vicente Huici (2002), empero, este interés en las relaciones que sustentan la memoria y la sociedad, surge a finales de la Primera Guerra Mundial.

Al igual que Durkheim (1912), Maurice Halbwachs se encuentra “dentro de una tradición que tiene como punto de partida la reificación de lo social y desde ahí propugna la

¹ Nace en Reims en 1877 y muere en 1945 en Buchenwald, después de que en julio de 1944, fuera detenido por la GESTAPO.

emergencia psicológica, plena de singularidad, distintividad y coerción, de entidades supraindividuales" (Blanco, 1997, p. 84). Durante sus estudios de bachillerato, en el Liceo Henri IV, tiene su primer acercamiento con Bergson, con el que pasa siete años (Huici, 1998; Ramos, 1989). El planteamiento de "duración" que Bergson formula con la idea de régimen temporalidad puro, es una de las partes de su pensamiento que llama más la atención de Halbwachs, ya que a partir de ésta, surgía la posibilidad de que la memoria habitual se pudiera nutrir de la memoria pura, es decir, de los recuerdos que pudieran servir en el presente, aspectos que posteriormente retomaría Halbwachs en sus "marcos sociales de la memoria" (Huici, 2002).

Halbwachs escribió diversos ensayos acerca de Durkheim y de Leibniz, así como de morfología social; no obstante, según distintas fuentes (Ramos, 1989; Huici, 1998), su mayor aportación fue el estudio de la relación entre la memoria y la sociedad. Adicionalmente, su formación también gira alrededor del derecho y la economía por lo que en 1909, presenta una tesis titulada *Les expropriations et les prix des terrains à Paris (1880-1900)*, lo cual era una muestra de lo que entendía como sociología aplicada. Un año más tarde, viaja a Berlín con la finalidad de estudiar marxismo y economía política, aunque el siguiente año fue expulsado de ahí por publicar el artículo *L'Humanité*, donde hacía referencia a una huelga. En 1913, ya instalado nuevamente en París y teniendo claramente definida a la sociología como punto de partida, escribe una tesis que llevó por título *La classe ouvrière et les niveaux de vie*. Cuando finaliza la Primera Guerra Mundial, recibe el nombramiento de profesor, convirtiéndose en el primer profesor de sociología en la Universidad de Estrasburgo, "en la que permanecerá hasta 1935, teniendo colegas tan estimulantes como Lucien Febvre o Marc Bloch" (Huici, 2002, p. 4); en este mismo año, es nombrado profesor de sociología de la Sorbona. En 1925, publica su obra *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* en donde pone de manifiesto la influencia de Durkheim y Bergson sobre el tema de la memoria colectiva. En 1938, producto de su labor académica, recopila y actualiza los temas durkhemianos y escribe *La Morphologie Sociale*. Un año más tarde, publica en la revista *Revue Philosophique* el artículo *La Mémoire collective chez les musiciens*. En 1941, desarrolla más ampliamente su idea de memoria en *La Topographie Légendaire des Evangiles en Terre Sainte* y finalmente continúa escribiendo algunos

textos, los cuales serán recopilados después de su muerte, con el título de *La Mémoire Collective* (1950).

En una de sus más importantes obras, *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* (1925), Halbwachs da cuenta desde la perspectiva de la sociología, del fenómeno de la memoria colectiva. Por un lado, parte de algunas consideraciones acerca de los elementos sociales de la memoria, ya que argumenta que no se trata de un proceso de nivel individual sino social, en tanto lenguaje, producto y creación social; y por otra parte, argumenta que existen grupos como la familia, las clases sociales o la religión, que constituyen una pieza fundamental en la construcción de la memoria colectiva, es decir, según escribe, los individuos articulan sus recuerdos en función de la familia, la religión o la clase social a la que pertenecen. A estos los llamó "marcos locales". En el primer caso, es el marco donde según un orden "genealógico" los integrantes pueden reconstruir una memoria familiar; el nombre de pila con el que llaman a cada miembro lo utiliza para ilustrar el medio por el cual, en cada repetición, el miembro de la familia aludido es remitido a esa genealogía, además de que es ubicado por el resto con la imagen de esa persona específica. En el segundo caso, se trata de un marco que ordena la memoria en tanto que se trata de un dogma que posibilita la diferenciación de otras religiones. Lo que hace este dogma es centralizar los pensamientos que no se encuentran unidos "al recuerdo cuanto al reconocimiento de una razón generadora de un sistema de memoria" (Huici, 2002, p. 11). Y por último, el caso de la clase social, en especial la dominante, forma una memoria colectiva que se posesiona como la base fundamental del resto de las memorias de la colectividad. En este sentido, para Halbwachs, la división del trabajo que devino en una clase burguesa, formó, en gran medida, las diferentes memorias colectivas.

Para el francés, "es dentro de la sociedad donde normalmente el hombre adquiere sus recuerdos, donde los manifiesta y, como se suele decir, donde los reconoce y los sitúa. Es en este sentido que existe una memoria colectiva" (en Mendoza, 2001, p. 68), la que el grupo dicta, porque no basta con "decir que los individuos, cuando recuerdan, lo hacen empleando un marco social; es la perspectiva del grupo o de los grupos donde es preciso ubicar el recuerdo", es decir, "el individuo recuerda cuando está inmerso en el punto de vista del grupo, y que la memoria del grupo se realiza y se manifiesta en las memorias individuales" (Ídem). Así, es el grupo el que cumple una doble función ya que,

por un lado, sirve de soporte de los recuerdos, y por el otro, es el primero de los afluentes. En palabras del propio autor, "toda la memoria colectiva tiene como soporte al grupo, limitado en un espacio y en un tiempo" (1950, p. 75). Efectivamente, plantea que existen unos "marcos sociales de la memoria", que son, el tiempo, el espacio y el lenguaje, a los que nominó "marcos generales", pero los cuales, adquieren su singularidad en los diferentes grupos sociales, los cuales permiten a los colectivos ubicar sus recuerdos y acceder a ellos.

En su artículo *La Mémoire collective chez les musiciens* (1939) pone de manifiesto la supremacía del grupo al explicar la diferencia de un recuerdo de un sonido y del recuerdo de una palabra, es que al "primero corresponde siempre un modelo o esquema exterior, fijados ya sea en los hábitos fonéticos del grupo" o en "forma impresa", y en el segundo caso, cuando las personas escuchan sonidos y no palabras, "no los pueden comparar con modelos puramente auditivos, porque carecen de ellos" (p. 35). Expresa nuevamente la centralidad que deposita en el lenguaje como uno de los principales afluentes de la memoria colectiva, mostrando que un sistema lingüístico que en este caso es el musical, igualmente puede operar como un marco social de la memoria. Lo ilustra poniendo el ejemplo de personas que escuchan, en primera instancia, sonidos, ruidos o voces conocidas o desconocidas; posteriormente explica que lo que ocurre con los sonidos musicales, es que "no se fijan en la memoria en forma de recuerdos auditivos", pero que la gente ha "aprendido a reproducir una serie de movimientos vocales", ya que aunque estén fijos en nuestro cerebro, es fuera de nuestra conciencia donde permanecen. En ambos casos se recuerda, en el primero porque "pueden reproducirlo cantando"; en el segundo porque "ya lo han oído y reconocen algunos de sus pasajes" (p. 37). Para el caso de los músicos, que tienen un conocimiento en cómo leer y escuchar música, la memoria musical es "más extensa y más segura", ya que además saben traducir a un "lenguaje convencional" esos signos que están escritos en hojas y que ellos interpretan en notas musicales, razón por la cual, argumentaba, estos "signos están inscritos fuera del cerebro, en las hojas de papel, es decir, se conservan materialmente en el exterior" (p. 39). En esos signos, en estas partituras es donde los músicos ubican el recuerdo de las melodías, de las canciones, de las piezas que tienen que interpretar.

En su texto de 1941, *La Topographie Légendaire des Évangiles en Terre Sainte* Halbwachs ofrece una perspectiva más amplia acerca de la constitución de la memoria a partir del desarrollo del espacio como marco social. En este estudio, toma en cuenta distintos testimonios de viajeros, historiadores y arqueólogos, así como los relatos evangélicos con relación a las ubicaciones y recorridos de los acontecimientos más importantes de la tradición cristiana (Huici, 2002); de ahí la importancia que adquiere el marco espacial en la construcción de la memoria colectiva. Asimismo, toma las conmemoraciones como una forma en que las personas fijan en su memoria el pasado de su sociedad, ya que se trata de acontecimientos, figuras y lugares concretos, que van remodelando a su forma eso que estaba escrito en el pasado y aunque se trate de prácticas muy arraigadas, muy grabadas en lugares y tiempos, que devienen en "objetos sólidos y duraderos", se nos presentan, como dice el propio Halbwachs, "de una adaptación anterior de creencias heredadas del pasado y, al mismo tiempo, de ellas a los vestigios materiales de creencias antiguas [...] Pero en cualquier época que se considere, la atención se dirige no hacia el origen, los acontecimientos, primeros que están quizás en el origen de todo ese desarrollo, sino hacia los grupos fieles, hacia su obra de conmemoración" (en Vázquez, 2001, p. 131).

En su última obra, *La Mémoire Collective* (1950), el francés intenta en un primer momento, explicar las dos distinciones, que a su consideración, se deben diferenciar de la memoria colectiva, como es la memoria individual y la Historia. En los siguientes capítulos, habla de los límites de la memoria: el tiempo y el espacio. Halbwachs inicia con el ejemplo de quien regresa a una ciudad donde había estado antes, y afirma que "lo que percibimos nos ayuda a reconstruir un cuadro del cual muchas partes estaban olvidadas", sin embargo, explica que éstos no serán fieles a lo que eran en ese entonces, sino que, "inversamente, estos recuerdos se adaptan al conjunto de nuestras percepciones actuales"; aquellos momentos son confrontados por "diversos testimonios que concuerdan en lo esencial a pesar de sus divergencias, porque nosotros podemos reconstituir un conjunto de recuerdos de tal forma que sean reconocibles" (p. 1). Este planteamiento abre dos posibilidades muy relevantes para este trabajo: la primera es la que dice que los recuerdos no se encuentran en las personas, sino en los objetos, en esos que uno se encuentra cuando va a algún lugar donde ha colocado una cantidad de recuerdos, en aquéllos donde

ha depositado un significado en un tiempo pasado; la segunda es la que dice que el acto de recordar se trata de una reconstrucción que se hace desde el presente, reconociéndose con las nuevas condiciones del grupo, lo que desecha la posibilidad de que se pueda hablar de una evocación del pasado.

En dicha obra, define a la memoria colectiva como la evocación de un "acontecimiento que tenía lugar en la vida de nuestro grupo" y que se trae al presente, a la memoria, pero cada vez que se recuerde, que se reconstruya será desde el punto de vista del grupo en el que se reside y desde la óptica que tenga éste de la realidad (Halbwachs, 1950, p. 15). Esa memoria es la que "proporciona fijeza y estabilidad a la experiencia", además de que el recuerdo se presenta como una representación colectiva, es decir, que esa experiencia anterior que es reactualizada por la memoria, es una construcción social (Ramos, 1989, pp. 68-69).

Los miembros de la sociedad adquieren notable distinción para la reconstrucción de las experiencias de las personas; sin embargo, no son condición necesaria para dicha tarea, "y es que en realidad nunca estamos solos" afirma Halbwachs, "no es necesario que otros hombres estén ahí, que se distingan materialmente de nosotros: puesto que llevamos en y con nosotros una cantidad de personas que no se confunden entre sí" (1950, p. 2). Si la intención es edificar o reconstruir los recuerdos añejos, la presencia de testigos servirá, en buena medida, para llevar a cabo esta encomienda, ya que las distintas opiniones ofrecerán un panorama amplio de lo que suponen ocurrió, el sabor de exactitud será mayor y el efecto será más duradero, no obstante, la presencia "material y sensible, no son indispensables" (p. 4).

Para Halbwachs, al formar parte de un grupo, lo que ocurre es que cada persona va adoptando el pensamiento y las nociones que sostiene dicha entidad, a tal grado que las imágenes del pasado "nos son impuestas por nuestro medio" y asimismo "modifican la impresión que hayamos podido guardar de un hecho antiguo" (1950, p. 5). El dominio que ejerce sobre los individuos es tal, que puede llegar al grado de modificar nuestras impresiones que tenemos de los acontecimientos, porque se forma parte de un mismo grupo y además "pensamos en común bajo ciertos parámetros, ya estamos en contacto con ese grupo y seguimos siendo capaces de identificarnos con él y de confundir nuestro pasado con el suyo" (pp. 5-6). En el momento que se separan o que la colectividad se

diluye en el tiempo, estos recuerdos y la posibilidad de reconstruirlos se perderá, ya que la fuerza de apoyo para que los sucesos emerjan, sufrirá los estragos de la discontinuidad. En efecto, "la duración de una memoria tal está entonces limitada, por la fuerza de las cosas, a la duración del grupo" (p. 8) y en la medida en que el contacto sea menor, la tarea de recordar se volverá cada vez más complicada. Pero el asunto también puede ir en reversa, ya que si se olvida un periodo de la vida en grupo, lo que pasará es que se perderá contacto con aquéllos con quienes compartimos esos momentos.

Ramos (1989) sintetiza la propuesta teórica de la memoria colectiva propuesta por Maurice Halbwachs, en cuatro puntos: el primero es el que corresponde al objeto del recuerdo; el siguiente, habla de la fijación y reconstrucción del pasado; el tercero, se trata de los marcos en los que la memoria trabaja; el cuarto y último se refiere a las "determinaciones profundas de las identidades sociales". Asimismo, el especial interés a la máxima que expresa el énfasis en que la teoría debe centrarse en "el carácter sociocomunicativo de la construcción del pasado por medio de la memoria" (p. 69).

Ahora bien, el también francés, Charles Blondel² va en el mismo sentido de Halbwachs, comparten la forma fenomenológica para abordar la reconstrucción de los colectivos. Entre los años 1906 y 1914, se especializa en neuropsiquiatría, donde tiene la oportunidad de tener contacto con los "alienados", de donde le surgió un gusto especial por escucharlos y verlos, ya que su lenguaje le llamaba mucho la atención. Sostenía que, en cierto momento, este lenguaje dejaba de serlo, porque no les servía para hacerse entender, ni por los demás, ni por ellos mismos, idea que inspira su obra llamada *La Conscience Morbide* (1914). Empero, su carrera fue interrumpida por la Gran Guerra, cuando debe participar con el rango de capitán y abandonar momentáneamente su trabajo. Posteriormente, centra su carrera en la docencia como profesor de psicología en la Universidad de Estrasburgo (1917) donde comparte con Maurice Halbwachs y con su amigo e historiador Marc Bloch algunas de sus inquietudes; más tarde, imparte la cátedra de psicología patológica en La Sorbona (1937), como sustituto de su colega Georges Dumas (Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2003). No se puede decir que sus

² Nace en 1876 y la primera parte de su formación académica inicial es de orientación filosófica.

planteamientos provengan de una disciplina específica, ya que sus ideas se inspiraron en la filosofía de Bergson, en la antropología de Levy-Bruhl y de la sociología de Durkheim.

Aunque su formación provino de la medicina, al ser psiquiatra, en 1928 Blondel escribe el libro titulado "Introduction à la Psychologie Collective", y como el mismo título indica, es una versión introductoria a la psicología colectiva donde argumenta que el fenómeno de la memoria, la percepción y la afectividad se presentan en un marco social, descartando la posibilidad de que estos procesos pudieran encontrarse y desarrollarse en los cerebros, sino más bien en el lenguaje porque como dice el propio Blondel "el lenguaje es cosa social" (p. 96). Y es que para nombrar los sentimientos, objetos y acontecimientos que se presentan en la vida de los humanos, se requiere hacer uso de este recurso, de lo que las sociedades han convenido que va llevar por nombre cada cosa y es tal su importancia, que constituye el "marco dentro del cual lo real es cognoscible, reconocible, comunicable y constatable" (Fernández, 1994, p. 88); lo que no se pueda nombrar queda fuera del reconocimiento de las personas, le será ajeno, extraño.

El planteamiento de Blondel, al igual que el de Halbwachs, dice que la memoria es social porque "en nuestros recuerdos intervienen objetos y personas que han figurado en otras ocasiones de nuestro pasado y que los desbordan, por consiguiente, por todos lados" (1928, p. 157). Para acceder al pasado, se inclina por la idea de la reconstrucción, ya que explica, difícilmente se puede recordar los acontecimientos como tal, como si se encontraran a disposición en el momento de que se necesiten y "no se presentan en recuerdos inertes ni en fórmulas estériles, sino mordiendo activamente sobre el porvenir, vuelven hacia nosotros la cara mediante la cual pueden sernos útiles" (1934, p. 439). Por ello, esto es a lo que más se puede aspirar, a juntar esos "retazos" desde una postura variable. La idea de la existencia del recuerdo es ambigua, no es una sustancia que se encuentre almacenada para que sea utilizada en el momento que se requiera, sino que se trata de "reconstituciones y reconstrucciones" que los colectivos llevan a cabo para acceder a lo que les ocurrió, pero desde el propio grupo, desde su dinámica, su pensamiento y su propia experiencia. En efecto, se trata de una invención, de una creación de la cual el grupo es artífice, en su lenguaje, en sus afectos, en sus relaciones y la posición que ocupe esta colectividad y a su vez cada uno de sus integrantes, tendrá mucho que ver con lo que puedan asegurar que está en su memoria.

Entiende al individuo como "una multitud, un condensado de las influencias procedentes de su medio social" (1928, p. 235) y, por ello, el contenido de lo que siente, recuerda y percibe, girará en torno a la sociedad en que esté posicionado espacio-temporalmente y considerando que existe una tendencia colectiva a poner énfasis en ciertos pasajes de su vida pasada y a omitir algunos otros. Lo que un integrante recuerde, es una parte de lo que su grupo opina; en palabras de Blondel "los recuerdos más personales en apariencia se nos revelan penetrados por la experiencia colectiva" (p. 156). Además sostiene que el recuerdo es social porque "en nuestros recuerdos intervienen objetos y personas que han figurado en otras ocasiones de nuestro pasado y que los desbordan, por consiguiente, por todos lados" (p. 157). Las imágenes que se reconstruyen están llenas de las impresiones del grupo, de la forma en cómo perciben el mundo, con múltiples detalles, comunes a las representaciones de los integrantes de la colectividad en turno; estas formas están en el recuerdo y difícilmente se puede prescindir de ellas. Vivir en colectividad, efectivamente, representa compartir, fundirse y confundirse en el grupo, en su pensamiento, en su sentir y esa forma se mantendrá mientras el grupo permanezca vivo, mantenga su identidad y le siga otorgando un sentido a su pasado común. Blondel tiene claro el asunto y concluye que su memoria, sus recuerdos "varían, se acentúan, se transforman o desaparecen según los grupos a los cuales pertenecemos sucesivamente" (p. 159); el "ambiente colectivo", tanto el actual, como algunos anteriores, serán artífices de la exactitud con que se recuerde y el recuerdo será más preciso en la medida en que la huella sea más profunda para el individuo.

Tal parece que las obras, tanto de Halbwachs como la de Blondel, se penetraron en esencia, ya que además de compartir académicamente la misma escuela, tuvieron como punto de referencia a los mismos autores y hasta algunos dicen que eran grandes amigos, debido a que ambos se citaron en algunas de sus obras (*cf.* Fernández, 1994). Una de las afirmaciones que comparten es la noción de recuerdo, al referirse a ella como una reconstrucción que se ancla en un pasado compartido, en lo que se conoce y no en una reproducción, ya que los recuerdos, explica, "no se conservan almacenados en cualquier sitio para reaparecer tales como son en la conciencia" (p. 158). Otro acuerdo al que llegan es que los recuerdos son ubicados en marcos, límites donde se encuentra la experiencia y que parten de nociones propias de un grupo en el que se ha participado; el pasado y el

presente, sostienen, está ahí, en las relaciones, en las conversaciones, en las fechas, en los días, en el tiempo, en las calles, en las plazas, en el espacio, y en cada rincón por más privado que sea, pero que resulte socialmente relevante por el hecho de que ahí está su huella. En estas coordenadas de la realidad es donde está lo acontecido, y es ahí donde se puede "reencontrar lo que hemos sido o lo que hemos hecho o visto" (*Idem.*). Esto es, las diversas sociedades deciden, definen e imponen, en cierto sentido los marcos y las nociones que le pertenecen a cada una, obligan a sus integrantes a usarlos, por la simple razón de que lo han vivido en carne propia y les son significativos esos episodios.

1.2 Perspectiva Rusa

En este apartado se da cuenta de dos teóricos soviéticos, a saber, Lev Semionovitch Vygotsky y Valentin Nikólaevich Voloshinov, quienes durante la primera mitad del siglo pasado, trataron el tema de la memoria como una función psicológica basada en el lenguaje y signos que enlazan la actividad interna con el mundo exterior. Parten del presupuesto que el producto de este proceso, el recuerdo, es una construcción social y que algunas prácticas o actividades colectivas son parte de una memoria social, que difícilmente puede ser reducida a una actividad de las mentes individuales (*cfr.* Bakhurst, 1990). Eran las épocas de las persecuciones estalinistas, de la guerra, de la censura, de las cuales estos psicólogos no pudieron escapar, pues se les cuestionaba que sus trabajos no reivindicarían los principios marxistas. Si bien no hay muchas evidencias de su interlocución, salvo un par de citas, el diálogo y discusión de sus ideas parece no ser casual, pues según sus planteamientos, se encuentran ideas enlazadas y elementos que comparten, complementan y puntualizan, sobre todo en lo que se refiere a los procesos mentales, en la forma en que se contextualizan cultural e históricamente en relación con la vida social (Wertsch, 1999; Zavala, 1991).

Voloshinov³, en 1918, formó parte del círculo de pensadores que rodeaba a Mikhail Bakhtin, lo cual le costó que su obra causara algunas polémicas, ya que la cercanía con este pensador, echó andar sospechas de que algunos de sus textos fueron escritos por su

³ Nació en 1895 en San Petersburgo y murió en 1936, de tuberculosis.

maestro o en colaboración directa⁴. La Revolución de Octubre y las purgas estalinistas fueron dos acontecimientos que enmarcaron el pensamiento del soviético. La psicología debía trabajar para explicar la mente bajo los conceptos marxistas, cosa que Bakhtin no hizo, por lo que de alguna forma sus trabajos fueron presa de esa persecución. Por el contrario, en el pensamiento de Voloshinov se encuentra un acento al respecto, aunque algunos aseguren que fue agregado para que superara la censura (Clark y Holquist en: Bakhurst, 1990). Con relación a esto, tenía claro que para llegar a las "raíces objetivas" se debían utilizar "métodos sociológicos objetivos que el marxismo ha elaborado para el análisis de los diversos sistemas ideológicos [la ley, la moral, la ciencia, la visión del mundo, el arte, la religión]" (Voloshinov, 1927, p. 159).

En su obra titulada *Freudismo. Un bosquejo histórico* (1927) critica a la obra de Freud, pues aseguraba, que su teoría lo que hacía era una generalización al utilizar variables ahistóricas como sexo o edad, sin considerar los procesos psíquicos como producto de fuerzas naturales; además de que veía la relación entre paciente y terapeuta como un indicador más amplio, como una relación de clase, por ejemplo. Voloshinov, por el contrario, concibe a la psique humana y a la conciencia como un reflejo de "la dialéctica de la historia en una medida mucho mayor que la dialéctica de la naturaleza" y a su vez, esa naturaleza es una "ya refractada por lo económico y lo social" (p. 155), lo cual se traduce en una lucha entre elementos propios de una sociedad específica, no reducibles a un factor universal. El lenguaje es, en este orden de ideas, un producto del "intercambio social entre los miembros de una determinada comunidad de habla", sostiene, y éste es a la vez, "material para la manifestación, y establece los límites de sus posibilidades" (p. 149), lo que se traduce en términos de expresión de una interrelación con los miembros de su grupo y las circunstancias que les rodean, lugar donde se lleva a cabo este "intercambio de palabras". Este intercambio, puntualiza, no tiene lugar sólo en el habla externa, sino que en la interna ocurre lo mismo, pues también "supone un oyente, y su construcción está orientada hacia él. El habla interior es el mismo tipo de producto y expresión del intercambio social que el habla externa" (*Idem.*). El mencionado discurso

⁴ La disputa puede ser interminable, se pueden analizar las ideas o el tipo de redacción para llegar a una conclusión, pero en cierto sentido sería estéril, ya que los trabajos han sido firmados por Voloshinov y esa voz es la que se respeta, en todo caso se puede hacer uso del recurso que Todorov utilizó al firmar sus obras como Voloshinov/Bakhtin (*cf.* Wertsh, 1999).

supone un "guión" el cual es construido en el seno de la comunicación, de las relaciones y del contexto en el que fue generado. Con todo lo dicho, afirma que la comunicación no se queda en el quien emite las palabras, sino que juegan otros factores más, como la entonación, los gestos, entre otros, por lo que concluye que "cualquier enunciado en voz alta o escrito para su comunicación inteligible [...] es la expresión y el producto de la interacción social de tres participantes: el locutor [el autor], el oyente [el lector] y el tema [el quién o qué] del habla [el héroe]" (p. 184), es a lo que Wertsch (1999) concibe como la idea de otredad y alteridad.

Como se puede ver, se hace énfasis en los factores sociales, lo cual no quiere decir que lo psicológico sea abandonado, al contrario, sostiene que para entender lo que pasa con las personas, primero hay que entender lo que ocurre a su alrededor, esto es, para dar cuenta de la actividad psicológica, se debe estudiar en primera instancia lo social. Tenía muy en claro que en el exterior, en el universo de las relaciones, es donde se hallan y donde deben ser estudiados los fenómenos que ocupan a la psicología social. Por ello es que su argumentación parte de una exploración social, de donde todo lo demás se desprende, la actividad que nos define se encuentra en este terreno y no en lo individual, y se puede dar cuenta de la vida psíquica a través del análisis semiótico de las condiciones humanas para poder entender los procesos mentales sin dejar de lado la especificidad cultural e histórica. Es en este sentido que se concibe a la memoria como una lectura de eventos ubicados en el pasado, de pasajes experimentados por los distintos grupos, a través de una interpretación que se encuentra atravesada por la cultura, el lenguaje, las tradiciones y por la significación con la que las personas dotan su actividad y sus prácticas interpretativas. Esas imágenes, pertenecientes al pasado, deben pasar invariablemente por esa interpretación que se da en las prácticas sociales de comunicación para que se pueda decir que es un fenómeno de conciencia.

En su obra de 1929, titulada *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, hace referencia directa a su obra de dos años antes como un texto "popular", y además de utilizar ampliamente la noción de ideología y signos, continúa con su análisis partiendo del presupuesto de que dichos fenómenos tienen un carácter semiótico, ya que afirma "la experiencia existe incluso sólo para la persona que la vive sólo en materia de signos" (en Bakhurst, 1990, p. 236), es decir, lo que implica vivir en un mundo de signos, es que la

realidad parte de la interpretación y la lectura que se haga de ésta, por ello es que "la conciencia en sí misma pueda surgir y hacerse viable sólo en la encarnación material de signos" (*Idem.*), y esto aplica tanto en nuestros estados mentales, como en las experiencias conscientes. El contenido de estas dos condiciones estará determinado por los significados que las personas le otorguen a los signos, no obstante, para Voloshinov, esos signos carecerán de significado en la medida que permanezcan en los límites de sus propiedades, y sólo lo cobrarán en contextos específicos de las prácticas comunicativas donde son interpretados. Se trata de una obra que rompe las barreras disciplinarias, ya que bien puede ser un trabajo de psicología, lingüística, literatura o filosofía, que muestra lo relevante que resulta el lenguaje para los individuos, los grupos y la historia, desembocando en la concepción de significado, tocando otras como sujeto, intención o voluntad. En palabras del propio autor, el objetivo del libro es "ubicar los problemas de la filosofía del lenguaje en la totalidad de la visión del mundo marxista" (Voloshinov, 1929, p. 26), así como resolver los problemas "de la realidad concreta de los fenómenos del lenguaje" (p. 27), tomando como parte central el papel productivo y la naturaleza social del enunciado. Para Zavala (1991) este escrito lleva a una "translingüística que centra el lenguaje y la ideología en la conciencia individual" (p. 18), compartiendo la característica de que bien pueden ser abordados desde la semiótica "que se materializa o bien bajo la forma de discurso interior o bien en el proceso de interacción verbal con otros, en las formas mediatizadas de la escritura y la creación artística" (*Idem.*).

Este texto constituye un esfuerzo por explicar la distinción entre comprender y significar, donde la primera "supone conciliar la polisemia de la palabra con su unidad" y la segunda "entraña la nueva significación contextual, la actitud activa, la orientación hacia el futuro" (Zavala, 1991, p. 16). Por otra parte, el planteamiento del signo representa una aproximación más desde el lenguaje al análisis de los colectivos, el cómo se comprende e interpreta a través de la significación, esto es, afirma que ese signo puede expresar la significación de la clase social desde la cual se emite, y en general, es un reflejo de los distintos discursos socioculturales. El producto de estas prácticas son las voces que dialogan entre el yo y el otro, las polémicas, las disputas, los acuerdos y desacuerdos, constituyendo, por una parte la vida discursiva, y por otra, la vida social. La comunidad donde se habite es la que de alguna forma va determinar cómo se percibe la lengua, el

proceso será el mismo, lo que varía es el contenido, pues cada clase social, utilizará su "sistema lingüístico-semiótico" con cierta finalidad y en un determinado sentido. Es por esto que para Voloshinov, el signo es ambivalente, tiene una flexibilidad semántica y por lo tanto ideológica, es parte de los elementos de identidad y alteridad; lo explica de esta forma: "todo producto ideológico posee una *significación*: representa, reproduce, sustituye algo que se encuentra fuera de él, esto es, aparece como *signo*" (Voloshinov, 1929, pp. 31-32). La materia signica es la que alimenta las conciencias individuales y encuentra su lógica en la "comunicación ideológica, la de la interacción signica en una colectividad" (p. 36), es en este orden que la palabra resulta ser un fenómeno ideológico por excelencia y su realidad se disuelve en su función de signo, el de la comunicación social. No obstante, la palabra también "puede utilizarse como signo de uso interno" (p. 38), no requiere expresarse hacia el exterior para poder ser un elemento de comunicación, permitiendo así, el diálogo interno y externo, además de ser necesarios los dos en cualquier fenómeno ideológico.

Esta postura teórica es la más importante para el presente trabajo, ya que se concluye que los estados psicológicos son construidos socialmente, en la medida que el signo es parte de la psique interna y, a su vez, encuentra su significado en las prácticas comunicativas del grupo donde es interpretado. Dos años antes, ya aseguraba que los componentes verbales están determinados por factores sociales, en este entorno donde cada persona ha adquirido el habla y le ha dado un significado y un valor a esa percepción, por lo que esa comunicación, interna o externa, se debe y es determinada por la configuración de cada grupo. En esta obra de 1929, analiza más a fondo lo que ocurre con la palabra en tanto significación y la lectura que se hace de las vivencias a partir de esa significación. La forma de dar cuenta de la realidad que propone, es a partir de lecturas, representaciones, por ello afirmaba que "*la propia conciencia sólo puede realizarse y convertirse en un hecho real después de plasmarse en algún material signico*" (p. 34, subrayado en el original), y así, los contenidos de los estados mentales será la significación de esos signos, que se han adquirido en las prácticas comunicativas; por esto es que se tiene la seguridad de que los estados psicológicos están construidos socialmente. Es así que la memoria se presenta como una construcción social, llevando a cabo una lectura del pasado mediante habilidades lingüísticas atravesadas por

mecanismos culturales construidos en las prácticas interpretativas de cada colectividad; la forma en que se nombra el pasado y sus imágenes es mediante palabras y estas adquieren su significado en dichas prácticas.

Lev S. Vygotsky, al igual que su compatriota Voloshinov, se encontraba en aquellas épocas tratando de aportar explicaciones alternativas a estos procesos de la mente y la conciencia, como lo era la memoria o el lenguaje, comúnmente abordados desde posturas fisiológicas o conductistas. Ambos creían en el papel de la mediación semiótica y tenían claro que la fuente de los procesos mentales individuales son los tipos de dinámica involucrados en la comunicación social (Wertsch, 1999), postura que adquiere importancia cuando se trata del habla interior, ejemplo de que los procesos mentales tienen el carácter de social, pues son mediados por el lenguaje, y este es meramente social. Ambos tratan de una comunicación interna y externa, pero fue Vygotsky quien desarrolló más a fondo esta idea en su obra. Voloshinov centró sus estudios en formas concretas o específicas de recuerdo (el caso de la evocación de listas de palabras), por ello es que resulta complementario el trabajo de Vygotsky, pues elaboró conclusiones más generales haciendo hincapié en cómo se construye socialmente el recuerdo individual. Finalmente, se encuentra la concepción común de que el marxismo podía ser una vía por la cual se podía trazar un sendero claro a la objetividad, por ello se retoman elementos como las clases sociales, factores socioeconómicos o prácticas comunicativas específicas.

Vygotsky⁵ estudió en la escuela superior de Gomel, donde posteriormente impartiría clases de literatura y psicología (de 1917 a 1923), recibiendo en 1913; cuatro años después se gradúa en la Universidad de Moscú con especialidad en literatura. En esos años de académico funda la revista literaria *Verask*, cuyo espacio utilizó para publicar su primera investigación sobre literatura titulada "La psicología del arte". En esta época, fundó un laboratorio de psicología en el Instituto de Instrucción de Profesores. Más tarde, se traslada a Moscú y en 1924 comienza su trabajo en el Instituto de Psicología y funda el Instituto de Deficiencias, además da clases en la Academia Krupskaya de Educación Comunista, en la Segunda Universidad Estatal de Moscú, en el Instituto Pedagógico de Leningrado y en la Academia Psiconeurológica Ucraniana, en donde imparte su curso de

⁵ Nace en 1896 en Orsha, Bielorrusia, un año después que Voloshinov y muere dos años antes, en 1934, de la misma enfermedad: tuberculosis.

psicología. Esos fueron los años más fructíferos para este autor, ya que entre 1925 y 1934 congregó a un considerable número de jóvenes científicos que investigaban sobre psicología, defectología y anormalidad mental. Poco antes de morir, dirigió el departamento de psicología en el Instituto de Medicina Experimental (Luria, 1978). Su obra fue criticada ampliamente, se le acusó de ser "cosmopolita" o trabajar para la burguesía, y por el interés a los tests psicológicos se le tachó de reaccionario, pues en ese tiempo se veía a este tipo de pruebas como un instrumento para mantener el "status". Se le culpó de haber desechado la "producción material" para adoptar una postura semiótica y cultural para entender los fenómenos psicológicos.

En 1930 se publica en Moscú su texto titulado en ruso *Istoriya razvitiya vysshchikh psikhicheskikh funktsii* (La historia del desarrollo de las funciones mentales superiores) el cual tres décadas después fue reeditado y traducido con el esfuerzo de algunos de sus discípulos y agregándole otros escritos, con el título de "Desarrollo de las funciones psicológicas superiores", ya que prácticamente la mayor parte de sus obras habían desaparecido. Los trabajos de esta escuela rusa bien puede servir para ilustrar cómo los ambientes sociopolíticos han determinado la forma en que recuerda o se olvida algo y en gran medida, el sentido en el que los escritos son elaborados; poco tiempo después de la temprana muerte de Vygotsky, sus obras fueron prohibidas y junto con personajes como Leon Trotski fueron borrados de la historia soviética. No obstante, al igual que ocurre con una forma de memoria colectiva, su pensamiento se mantuvo principalmente por la cultura oral de sus discípulos o los que en el afán de conservarlo vivo criticaban su obra y a su vez trasmitían sus ideas, por esto, ahora es considerado como el fundador de la psicología soviética (Bakurst, 1990). En este escrito, parte de la idea central de que los procesos psicológicos superiores están en dos planos: primero de manera interpsicológica y después intrapsicológica, esto es, primero como algo social, entre la gente, y después como algo psicológico, en el individuo. Este proceso de transformación interpersonal a uno intrapersonal es donde, según Vygotsky, se originan las funciones superiores, como es el caso de la memoria.

Vygotsky divide las funciones mentales o psicológicas en "elementales" y "superiores"; dice que las primeras se caracterizan principalmente por estar "totalmente determinadas por los estímulos procedentes del entorno" (1930, p. 69), que son

puramente biológicas, se desarrollan a medida que físicamente el organismo madura y constituyen el pensamiento no verbal, la memoria involuntaria y las formas primitivas de atención, percepción y deseo. Estas funciones innatas se reestructuran o desaparecen a medida que el niño desarrolla la relación con su medio y los que lo habitan para llegar a las "superiores", que corresponden a los humanos, como son el pensamiento verbal, el discurso intelectual, la memoria y atención voluntaria y la volición racional. Este proceso psicológico se caracteriza por "la estimulación autogenerada, es decir, la creación y uso de estímulos artificiales que se convierten en las causas inmediatas de la conducta" (*Idem*), esto es, va más allá de lo rudimental de las primeras, de las "dimensiones biológicas del sistema nervioso", incorporando estímulos autogeneradores, extraídos de su medio, a los que designó la expresión de signos. A pesar de las diferencias existentes entre estos dos procesos, asume también que no son contrarios, ni excluyentes, ya que "*la historia de la conducta del niño nace a partir de la interrelación de estas dos líneas*" (p. 78, subrayado en original) y para poder entender cómo se desarrollan las funciones psicológicas superiores, se debe tomar en cuenta el estudio de la prehistoria, de raíces biológicas y aspectos orgánicos, característico en las llamadas funciones "elementales".

Resulta claro que la aproximación conductual como una tradicional ecuación mecánica no le convence; sino que entre ese estímulo-respuesta encuentra algo, el signo, que funciona como "vínculo intermedio", operando directamente en el individuo y no en el entorno. Este tipo de organización, explica, "es básico para todos los procesos psicológicos superiores, aunque en formas muchos más sofisticadas" (p. 70). Efectivamente, Vygotsky desarrolla el concepto de "artefacto" o "signo" para establecer un puente de "mediación" entre la persona y su medio. Apunta que los individuos crean estímulos artificiales para manipular el mundo, dominar las funciones mentales, herramientas que median entre el mundo y sus habitantes, rompiendo la forma tradicional de ver la realidad: estímulo-respuesta. Los signos son utilizados para recordar, se toman como estímulos artificiales que la gente crea y emplea de manera consciente para que se responda de alguna forma, como el pañuelo con un nudo en la puerta utilizado por indios peruanos, como un mecanismo mnémico ilustra la manera en que es depositado en ciertos objetos un sentido para que no se olvide algo. Este método, es decir, la rememoración con la ayuda de objetos, constituye una ayuda para solucionar un

determinado problema psicológico, al igual que lo hace la herramienta o el instrumento en el trabajo, sostiene este autor. No obstante, esta metáfora a la que se echa mano para aludir la relación indirecta de un objeto, no le convence del todo, toda vez que considera que las expresiones que de ésta emanen, se quedarán en la metáfora, expresando un contenido indefinido y carente de significado; lo que encuentra en común en estos dos conceptos es que entre ellos “descansa en la función mediadora que caracteriza a ambas” (p. 89); y en oposición, que orientan de distinta forma cada la actividad humana y la naturaleza de los medios que utilizan es diferente. Por una parte, la herramienta está destinada a dominar y transformar la naturaleza humana, provocando cambios en los objetos; en cambio, el signo no altera los objetos, sólo los utiliza en la operación psicológica. Concluye que ambos pueden ser utilizados para referirse a una función psicológica superior, ya que mediante la utilización de “medios artificiales” el hombre altera su naturaleza y al mismo tiempo la del resto de los hombres, cambia los procesos psicológicos, dando pie a la aparición de otras nuevas. Es en este tenor que el signo no puede verse como parte de una reacción causal o artificial, esto es, la memoria mediatizada se concebía como una “narrativa”, cuando se recuerda se construyen relatos que están alimentados por elementos de la vida pasada y el rumbo que siga esta narración será a partir del significado de los factores mediacionales en cuestión.

Las complejas operaciones con signos, encuentran su mayor potencial en los primeros años de vida de los niños, ya que en el caso de los adultos está tan desarrolladas que no requiere obligatoriamente ayudas externas especiales para dar lugar a la memoria mediada. Esta actividad, según Vygotsky, no ha sido inventada ni transmitida por adultos, “aparecen como resultado de un proceso complejo y prolongado, sujeto a todas las leyes básicas de la evolución psicológica” (1930, p. 78). Según este autor, en la infancia temprana, la memoria es la función central sobre la cual se erigen el resto de las funciones psicológicas a diferencia de otros autores que ponen al pensamiento abstracto como uno de los primeros estadios de desarrollo, ya que el pensamiento del niño estará determinado por su memoria, porque para ellos “pensar significa recordar” y “sus representaciones generales del mundo se basan en el recuerdo de instancias concretas” (p. 84) careciendo de la abstracción, a diferencia de los niños de más avanzada edad, en los que no se encuentra esta relación tan estrecha de ambas funciones psicológicas, pues

para éstos "recordar significa pensar" (p. 85). El ejemplo del pañuelo, a pesar de aparentar ser una idea tan simple, bien sirve para ilustrar nuevamente su teoría, ya que es a través de objetos externos que se construye un proceso de memorización, por eso dice que la acción de recordar es una actividad externa; en las formas elementales el vínculo es temporal, contingente y sólo es posible cuando aparecen los dos estímulos en cuestión, casualmente se recuerda una cosa, en cambio en las superiores, "los seres humanos recuerdan cosas" (p. 86), la gente se construye esos vínculos a través de la "combinación artificial de estímulos". Con la ayuda de signos es que los seres humanos recuerdan, edifican "monumentos para no olvidar", intervienen directamente en su medio, para modificar su conducta y ponerlo a su servicio.

La psicología como una disciplina "sociohistórica", era una de las aspiraciones de este ruso, por ello tomaba como factores culturales los sistemas de mediación; se trata de elementos de la historia, los cuales se conservan gracias a las "prácticas interpretativas", por lo tanto el desarrollo de las funciones mentales superiores en los infantes se deben a la "internalización" o apropiación del lenguaje y de dichas prácticas, no a un desarrollo biológico. A este respecto, define a la "internalización" como un proceso mediante el cual los niños transforman el signo externo en uno interno como un medio para recordar; este es el rasgo distintivo de la psicología humana, es el salto que se da desde lo que llama la psicología animal. Se trata de una "reconstrucción interna de una operación externa" (p. 92) y lo ilustra con el movimiento que hacen los pequeños para señalar algún objeto: lo que podría ser un simple gesto, a medida se establece la función de dicho movimiento entre el niño y los adultos que le rodean, llega a constituir un acto de señalar con un significado compartido, estableciendo así, no sólo una relación con el objeto, sino que también se relaciona con las personas que le rodean. Para el proceso de internalización, propone tres transformaciones: la primera supone que esa operación de actividad externa, es reconstruida y sucede posteriormente internamente; el segundo, corresponde al origen de las funciones psicológicas superiores, que asegura es un proceso que se presenta en dos planos, primero a nivel social y después a nivel individual, es decir, inicialmente como algo interpersonal, para quedar consecuentemente como algo intrapersonal; finalmente, atribuye esta transformación de lo social a lo personal a una extensa serie de acontecimientos evolutivos, los procesos internos llegan a serlo como un resultado final de

un largo desarrollo, esto es, el proceso se transforma y cambia en tanto forma externa antes de que llegue a internalizarse.

Es así que las funciones superiores se adquieren, en la medida que el niño interioriza, se apropia de los factores simbólicos de su comunidad. No obstante, no basta con se que apropie de los artefactos, sino que también debe ser parte de las prácticas sociales y sobre todo del lenguaje. La internalización de estas formas culturales lo que implica es una "reconstrucción de la actividad psicológica en base a las operaciones con signos" (p. 94), incorporándose para formar una entidad psicológica nueva. Este cambio también opera con el uso de signos externos, se reconstruyen y esos cambios serán como ocurre también con el lenguaje, ya que explica, que "los aspectos del lenguaje externo o comunicativo, así como los del lenguaje egocéntrico, se 'internalizan' para convertirse en la base del lenguaje interno" (*Idem*). Para Wertsch (1999), ésta es la contribución más significativa de este autor, la del origen social del habla interior, ya que al igual que el lenguaje, el pensamiento está conformado con palabras a las que la colectividad les ha dado un sentido y un significado, originándose en el seno de las relaciones de ese grupo. Esta apropiación de sucesos de carácter social es lo que Vygotsky concebía como el rasgo distintivo de la psicología humana

En efecto, el fenómeno de la memoria se trata de un proceso mental superior, de hecho en el texto antes mencionado dedica un capítulo a este tema. La memoria natural a diferencia de la superior, se basa en un proceso mecánico de evocación, es decir, mediante una asociación se provocan espontáneamente ciertos estados. La memoria que aquí nos ocupa, la social, la de los factores culturales, la mediada, es la que voluntariamente encuentra las imágenes del pasado en el presente y esto por la utilización de signos. Éstos, sostiene Vygotsky, tienen un origen social y la esencia de la memoria humana es precisamente recordar con ayuda de esos signos; el ejemplo con el que ilustra su argumento es el de la construcción de monumentos "para no olvidar" o el de hacer nudos donde se observa las diferencias entre la memoria humana y la animal. No obstante, reconoce que no siempre ha sido así, sino que esta característica ha sido un producto del desarrollo social.

Finalmente, otra noción que trabajó en el mismo sentido que el anterior fue el de "significado". Éste se refiere a la capacidad de crear ciertos lenguajes como los naturales o

los matemáticos, que a través de representaciones, median la relación de los grupos con su mundo. Son "sistemas simbólicos elaborados" que dan lecturas e interpretaciones de la realidad, es el significado que los sujetos dan a su existencia.

David Bakhurst incluye a Evald Ilyenkov como uno de los teóricos rusos que hace una aportación al tema de la memoria grupal, ofreciendo "una visión de cómo la actividad social humana sirve para preservar el pasado y el presente, constituyendo así una forma de memoria irreductible a los acontecimientos de la mente individual" (1990, p. 222). A pesar de que existen diferencias con los anteriores rusos, entre ellos la época y que no hace referencia a éstos, Ilyenkov se centra en el análisis de la "actividad como fundamento de lo mental", en cómo a través de dicha actividad se transforma la naturaleza, constituyendo en sí un acto semiótico, pues las personas dotan a su realidad de sentido y significación. Esta concepción podría ser el equivalente a "artefacto" planteado por Vygotsky, ya que mediante la manipulación de la materia, se va más allá de lo material, otorgando un significado y su correspondiente inscripción en las prácticas. Como se puede ver, centra su teoría en la idea de la "actividad", la concibe como la raíz de la conciencia, por ello dice que las funciones mentales superiores son capacidades para ser participe de algunas actividades: la negociación de las propiedades y relaciones ideales" (p. 239). Al igual que sus compatriotas, no cree en la capacidad innata para vivir en un mundo "idealizado", sino que es hasta que internaliza esas actividades y es iniciado por los adultos de su comunidad, que se puede afirmar que piensa; el proceso de internalización lo explica al igual que ya lo había hecho Vygotsky, como la "apropiación de patrones de significado social, como asimilación de cultura, y da papel especial en este proceso al aprendizaje de la lengua" (p. 240). Para Bakhurst, esta teoría de lo ideal es una aportación a la concepción de la memoria como un acontecimiento colectivo, ya que mediante las prácticas socialmente significativas se representa "el pensamiento hecho objetivo", esto es, a medida que los niños van adoptando las formas de actividad de su comunidad, van conformando una continuidad de su vida mental y su permanencia depende que se mantenga el significado compartido de sus actividades.

Vygotsky y Voloshinov, al igual que el siguiente autor por analizar, compartían la idea de un pensamiento interno, con la diferencia de que el inglés Bartlett lo llamó "pensamiento constructivo", pero que se refieren al mismo proceso, a ese diálogo interno

que los individuos realizan como una forma de argumentar en silencio algún pasaje de la vida que se vive en sociedad.

I.3 Perspectiva Inglesa

Sir Frederic Bartlett⁶ está catalogado como un psicólogo funcionalista, "con una perspectiva genética y social, que sostiene un enfoque constructivista del sujeto humano, desde una postura de psicología de la acción" (Rosa, 1995, p. 35). Llevó a cabo sus estudios universitarios en Cambridge, dependencia de la Universidad de Londres gracias a que padecía una enfermedad y no fue enviado a la Primera Guerra Mundial, graduándose en Filosofía en 1909 y dos años más tarde, en Sociología y Ética; posteriormente estudia ciencia moral en el St. John's College. Ese ambiente que se vivía en Cambridge, de aires liberales con intercambios de académicos como Russell, Whitehead, Wittgenstein, Wiener, Keynes, entre otros, propiciaron que el trabajo del inglés resultara de gran interés. En esta época se incorporó al laboratorio de esa Universidad, donde también participaban Ward, Rivers y Myers, y del cual, en 1922, se convertiría en director. En este espacio lleva a cabo sus primeros experimentos sobre percepción e imaginación, lo que sirve de inspiración para sus posteriores estudios sobre memoria, ya que le llamaba la atención la forma en que los sujetos utilizaban sus recuerdos. Los experimentos de Jean Phillippe son reproducidos posteriormente por Bartlett para estudiar este fenómeno, haciendo que sus sujetos repitieran distintos materiales y en distintos intervalos de tiempo. Alberto Rosa (1995) quien escribe la introducción a la edición española al libro de Bartlett titulado *Remembering* (1932), asegura que el interés sobre la memoria surge de dos disciplinas: la psicología y la antropología, para "explorar los mecanismos psicológicos del modo en el que una determinada forma cultural [figurativa o narrativa] se transformaba al pasar de un grupo cultural a otro, hasta plegarse a las convenciones del grupo que la importa" (p. 20). A la conclusión que llegó Bartlett es que en este proceso, la representación inicial pierde ese carácter, debido a que llegaba a tener la característica de convencional y arbitrario.

En esta obra titulada *Recordando* utiliza datos de la Primera Guerra Mundial, y además, recoge y sintetiza algunos de sus trabajos anteriores, agregando el concepto de

⁶ Nació en 1886 en Stow-on-the-World (Gloucestershire) en lo que algunos consideran condiciones económicas muy favorables (Rosa, 1995). Muere en 1969.

esquema que había trabajado Henry Head y donde además, cita al francés Halbwachs. Es un estudio que explica cómo las acciones de las personas dan cuenta de sucesos pasados de su vida, tomando en consideración la neurología del movimiento y la antropología social (Rosa, 1995). Al inicio de ese escrito, hace una breve reseña histórica de la psicología y critica los conocidos experimentos de Ebbinghaus, confesando, que al tratar de reproducirlos, sólo había encontrado "frustración y creciente descontento" (Bartlett, 1932, p. 45). Sin embargo, este libro no se centra sólo en el proceso de recordar, sino que toma en cuenta otros aspectos de la actividad mental, como lo son el percibir y el imaginar, de lo que concluye que no existe distinción alguna entre estas tres categorías. El texto en general presenta una estructura peculiar, ya que en la primera parte se presentan los aspectos experimentales y en la siguiente, la base teórica que sustenta todo el trabajo y por sugerencia del autor, el orden de lectura, puede ser arbitrario.

Gracias a un viaje que realizó a África, puede estudiar a un grupo de nativos de la etnia Swazi, de lo que se tiene dos conclusiones, que se refiere a un aspecto teórico y la otra, uno metodológico: la primera es que los factores y las influencias sociales juegan un papel importante en el papel de recordar, rechazando la idea de que el recuerdo sea "la reexcitación, de una forma u otra, de "huellas" fijas e invariables" (*Ibidem*, p. 47); y la segunda se refiere a la importancia de su estudio, "investigación que muestra al psicólogo un tipo de investigación de campo que ha sido descuidada" (p. 46) y que puede servir en gran medida a fortalecer el trabajo de esta disciplina, tanto teórico como práctico. El ejemplo que utiliza es el viaje de un jefe supremo de este pueblo a Inglaterra, donde reportaba que lo que más recordaba era a un policía inglés haciendo una seña con su mano en alto para regular el tráfico. Bartlett interpreta que este hecho le resulta tan significativo porque de esa manera es como las personas del pueblo suazi acostumbran saludar a los que les visitan, por lo que de inmediato reconoció ese gesto y se ajustó a su marco social tan manifiesto, demostrando "que las líneas de un recuerdo preciso y completo realmente son en buena medida, como ocurre entre nosotros, cuestión de organización social, con sus escalas de valor admitidas" (p. 320). Otro aspecto de especial relevancia es que se percata de que una persona es capaz de recordar muchos detalles, por insignificantes que parezcan acerca de este tema, y esto se debe a que es "un hecho digno de atención por su significado dentro del marco social conocido", además que se

recuerdan los detalles de ese tópico porque "tiene una importancia social enorme" (p. 322) y porque la sociedad le ha conferido cierto valor. Lo relevante de estas consideraciones es que son argumentos que bien se pueden extender a cualquier región, ya que las "condiciones sociales del recuerdo" se presentan cotidianamente, las variaciones de los detalles se deben a las influencias sociales y "el estilo del recuerdo" varía "con los cambios del marco social" (p. 323).

Debido a la oportunidad de realizar su estudio con ese grupo nativo, en escenarios colectivos, no sólo en un laboratorio universitario, tuvo un referente muy claro del grupo, estudiaba algunas de sus conductas específicas, propias de su contexto y no a individualidades; en este sentido, no veía al grupo como un cúmulo de personas individuales, sino se refería como "algo que está sometido a un determinado modo de organización, de una organización que nos permite hablar con toda legitimidad de tradiciones, ideales, secretos técnicos, cultura e incluso de un temperamento y carácter" (Blanco, 1997, p. 91). Es esta organización del grupo la que le dota de una "especialización en su función" y en la medida que sea más complejo, las funciones aumentarán. Existe una cierta estabilidad en las prácticas, instituciones, costumbres y tradiciones, lo constituye la base estructuradora de la experiencia de cada sociedad; ésta es, además, la encargada en hacer que una generación se relacione con las que siguen y así sucesivamente, es una manera de garantizar la permanencia del grupo.

Las respuestas y "reacciones humanas" son ubicadas en "un marco o entorno social en el que tienen que encajar" (Bartlett, 1932, p. 326), pero este procedimiento no se da como una fórmula que determine tajantemente la acción por la simple razón de estar ahí, es decir, se da ya sea porque hay una tendencia grupal por preferir unas cosas más que otras o porque la mayor parte del grupo lo acepta, lo cual no interesa ya que el "carácter fundamentalmente social de esa determinación queda como un hecho definitivo" y la transmisión "por medio de una herencia psicológica" (Ídem). Efectivamente, la idea de Bartlett sigue este camino, el que asegura que el recuerdo individual está estructurado bajo las condiciones sociales, que lo que el individuo observe estará determinado por las mismas causas y esto será lo que lo conectará con su vida pasada, por el interés y por los marcos que este proceso le proporciona. Y es que no se puede ignorar, en un trabajo de memoria, la estructura organizativa de cada grupo, porque cuando las personas se reúnen

"sea por deseo, instinto, moda, interés, creencias o por un ideal, este grupo desarrolla enseguida ciertas características peculiares que restringen directamente la conducta de sus miembros" (p. 355).

Los elementos que Bartlett toma en cuenta para concebir al recuerdo como un acto social, es que la memoria, aunque sea considerada como un fenómeno individual, está determinado "directamente por factores sociales, aunque no exija la *presencia* de otros miembros de la misma organización", y que "tanto la forma como el contenido suelen estar determinadas por las influencias sociales" (p. 316), por componentes creados en el seno de cada organización y que son reflejados en cada uno de los que integran el grupo; esa construcción simbólica es la que determina el recuerdo. Explica además, que esta memoria es moldeada mediante la representación de imágenes y en la propia reconstrucción, esto es, a través de factores como "la moda pasajera del grupo, el reclamo social, el interés general aceptado como dominante, las costumbres y lo instituido socialmente por la tradición" (*Idem.*). Las prácticas grupales, al igual que los hábitos individuales, operan bajo el mismo mecanismo psicológico, además que surgen de su combinación, no obstante, "la costumbre sigue siendo una propiedad del grupo y el hábito una característica de la persona" (p. 326). El otro concepto que toma en cuenta para este planteamiento de la memoria, es el correspondiente a lo que llama "convencionalización", que se refiere a materiales culturales, expresando una forma que articula lo psicológico y lo social, es decir, en general existe una tendencia de los grupos a conservar sus formas de organización, tradiciones, prácticas, entre otros, pero también a integrar las formas de otros colectivos que están en contacto con éste. Se trata de un proceso por el que los elementos culturales exteriores se van introduciendo gradualmente "a un patrón relativamente estable y distintivo de ese grupo" (p. 353), hay un trabajo de asimilación por parte del grupo y gracias a las múltiples influencias, puede guardar desde los detalles poco significativos, hasta elementos que sean socialmente muy relevantes. La importancia que adquiere esta noción es que muestra la forma en que el pasado incide sobre el presente, ya que dichos sucesos anteriores, se mantienen gracias a que existen las instituciones, tradiciones y tendencias grupales dominantes.

Bartlett coincide con Halbwachs, Blondel, Voloshinov y Mead, en lo erróneo que es la creencia de un recuerdo fiel, como si se conservara la forma original como se percibió en

el momento de ocurrencia, en la literalidad del pasado, por lo menos no en la vida cotidiana, ya que en el laboratorio, sostiene, se pueden presentar casos. Se inclina más por la idea de que los recuerdos son una construcción y una adaptación, esto es, los ajustes que los colectivos efectúan de su experiencia anterior están completamente relacionados con las condiciones en las que se encuentra ese grupo al momento de esos acomodos; dicha construcción "sirve para justificar cualquier impresión que pueda haber dejado el original" (Bartlett, 1932, p. 242). No obstante, son los detalles los que de cierta manera merodean esa exactitud, es decir, son los que le proporcionan un "contexto razonable" para dar la impresión que el recuerdo es fiel. Además de rechazar la idea de que la memoria sea "reiterativa o reproductiva" y de verla "más una cuestión de construcción que una mera reproducción" (p. 273), le confiere poca importancia al recuerdo literal, ya que asegura que en este mundo donde todo cambia constantemente, no tiene mucha relevancia esta noción. Al igual que los autores antes mencionados, pone como centro al grupo, ya que además de ser una "unidad psicológica", su organización contribuye a un sinnúmero de conductas y pensamientos, y su explicación sólo es posible a partir de éste, por el hecho de "que el grupo organizado funciona de manera única y unitaria a la hora de determinar y dirigir las vidas mentales de sus miembros" (p. 374).

En ese trabajo que nombra *Recordando* (1932), haciendo una alusión al proceso, a la acción, muestra el interés que tiene en demostrar las influencias que ejercen los aspectos sociales sobre la memoria. Para Bartlett, los recuerdos tienen lugar en un contexto determinado, el cual denomina "esquema", que contiene las propensiones y las expectativas de los individuos que se proponen recordar. Sostiene que esta actividad se refiere a una reconstrucción imaginativa, que tiene que ver con la actitud y con la experiencia previa. En este sentido, define al esquema como "una organización activa de reacciones anteriores o de experiencias pasadas que supuestamente siempre tiene que estar funcionando en toda respuesta orgánica aceptada"; lo explica, "siempre que haya un orden o regularidad en la conducta, es posible que se produzca una respuesta particular sólo porque está relacionada con otras respuestas similares que se han organizado de manera serial, y que sin embargo funciona no sólo como elementos aislados uno tras otro, sino como un conjunto unitario. La determinación impuesta por los esquemas es el modo más esencial en el que nos vemos influidos por reacciones y experiencias que ocurrieron

en algún momento de nuestro pasado" (p. 269). Evidentemente, cuando se habla de recordar se está tratando con temas del pasado y aquí el esquema juega un papel central, ya que éste es precisamente "una influencia debida al pasado" (*Idem.*), determinado por los sucesos que encuentran espacio-temporalmente relacionados con éstos. Las costumbres, instituciones y tradiciones constituyen una "línea de unas tendencias persistentes y dominantes en el grupo", y a su vez, son un tipo de "esquema social duradero, sobre cuya base puede darse una gran cantidad de actividad constructiva del recuerdo" (p. 337). Critica a los psicólogos que han concebido a la memoria como un referente puramente individual, pues no toman en cuenta la forma en que los distintos "esquemas" se superponen, entre apetitos, instintos, actitudes, intereses e ideas. Esta noción aparece como una constante, lo que quiere decir que el carácter y el temperamento determinan invariablemente el recuerdo; lo que concluye es que la única seguridad a la que se llega es a que el mecanismo del recuerdo "exige una organización de 'esquemas' que depende de la acción reciproca de apetitos, instintos, intereses e ideales peculiares a un sujeto dado" (p. 383).

Acerca de su concepción de la base del recuerdo social, sostiene que para hacer una teoría de la memoria social, no sólo se debe demostrar que el recuerdo tiene una determinación social, sino que el grupo como tal, como una unidad recuerda, que no es sólo el que dota con estímulos o condiciones por las que los integrantes recuerdan. Toma la noción desarrollada por Halbwachs de "marco social de la memoria" de la obra de 1925, donde toma a la familia, los grupos religiosos y las clases sociales, como marcos locales donde los grupos construyen y reconocen su pasado; admite que para hablar de "memoria colectiva" esta obra tuvo que pasar por la influencia de Durkheim al compartir su idea de que el "grupo social constituye una unidad psíquica genuina y posee casi todas las características del hombre individual" (Bartlett, 1932, p. 368). Esto es, la idea de los marcos se refiere a esos elementos que ayudan a mantener la memoria pasada intacta, como si se tratase de "una especie de armadura familiar tradicional" (p. 369), constituida por hechos e imágenes, que a su vez, participa de las nociones colectivas, que aunque no se pueda establecer su lugar ni momento exacto, establecen un rumbo de dirección. Le llama la atención el tratamiento con el que el francés muestra cómo la vida en colectividad, específicamente en familia, "aporta a la conducta algo que no podría venir de otra fuente"

(p. 370); la forma como se expresa esa memoria, es decir, a través de las palabras o las imágenes que un integrante pueda emitir, serán el reflejo del sentimiento que se genera en el seno de su grupo y será necesario como su forma de expresión, no obstante, esas palabras e imágenes no abarcarán todo el contenido de la memoria. La crítica que hace Bartlett a este texto específico de Halbwachs, ya que evidentemente no alcanzó a leer la de principios de los 40, es que da cuenta de la "memoria *en* el grupo y no de la memoria *del* grupo" (*Idem.*), es decir, que no demuestra firmemente que "el propio grupo social posee capacidad de retener y recordar su propio pasado" (*Idem.*), lo que también reconoce que es una difícil tarea y que están más anclados en la patología o en la idea de "inconsciente colectivo".

A raíz de ello, Bartlett intenta resolver esta polémica. En primera instancia, distingue entre una posible señal de recuerdo de otro tipo de reacciones y concluye, con base en sus anteriores observaciones, que "siempre que un agente, sea hombre, animal o grupo social, actúa como si estuviera determinado predominantemente por algún acontecimiento lejano de su historia, utilizando este acontecimiento directamente para resolver un problema inmediato, puede decirse que dicho agente *recuerda*" (1932, p. 371). A pesar de esta afirmación y de aportar de algunos ejemplos, concluye que resulta imposible una prueba explícita de que existe una memoria de grupo, lo cual no implica que muestre o niegue su posible inexistencia. Culmina esta idea con la incertidumbre de que exista la memoria del grupo, de lo que está seguro es que el temperamento y el carácter funcionan a través de los integrantes del grupo; a lo que se puede llegar es que el recuerdo dentro del grupo tiene una forma específica de ese grupo, pues es prácticamente imposible que un grupo como unidad psicológica pueda hablar, narrar o contar lo que recuerda.

El grupo social, con sus tradiciones, instituciones y convenciones tiene un papel fundamental en la formación de intereses, en el contexto afectivo y en el abasto de elementos para los "procesos contractivos del recuerdo" expresa Bartlett, lo que le representó un inconveniente al utilizar su método de las imágenes, por lo que acude al recurso de la palabra, ya que "son en esencia más explícitamente analíticas que las imágenes: están obligadas a tratar las situaciones fragmento a fragmento", además de que "compensan las deficiencias de las imágenes y, al mismo tiempo, al ser en cierto sentido el opuesto de la particularidad de la imagen, aparecen en los experimentos como una especie

de forma alternativa en el recuerdo" (p. 378). Este instrumento es también, el principal recurso del pensamiento, puesto que tiene la capacidad de tratar con escenarios sin estar en el espacio-tiempo en donde sucedieron. En cuanto a la imaginación, la memoria y el pensamiento, dice que sólo se diferencian en "grado", esto es que "difieren tan sólo en cuanto a la fijeza del detalle del que se ocupan" (p. 386); de acuerdo con el trabajo de Bartlett, los recuerdos están "esquemáticamente" determinados y en su orientación "establecen una actitud" dirigida a esa organización esquemática, y a su vez, la construcción o reconstrucción está en los límites de esa organización y se deriva de esta misma. Termina su escrito reflexionando sobre todos los aspectos de su obra y lo que más llama la atención, por razones evidentes, es que dice que la memoria con todo lo que implica, lenguaje e imágenes, "constituye junto con la adquisición secular de los sentidos y el desarrollo de la imaginación y el pensamiento constructivos, aquello donde a la larga encontramos la evasión más completa de las limitaciones del momento y del lugar presentes" (388).

Debido al ambiente bélico que se vivía en el mundo (1939-1945), Bartlett tiene que dirigir sus investigaciones y sus esfuerzos sobre esta línea, asesorando, investigando y sirviendo al ejército inglés y norteamericano. Después de ser ampliamente reconocido por instancias militares y académicas, publica en 1957 un libro titulado *Thinking*, reflejo de la huella que la guerra ha dejado en él. Abandona el planteamiento que tiene en su obra sobre memoria, ya que el concepto de esquema, en tanto forma de organizar la experiencia pasada, podía extenderse para dar cuenta de otros fenómenos, como los procesos constructivos y predictivos, pero no es tomado en cuenta.

I.4 Perspectiva Estadounidense

En otro país de habla inglesa, Estados Unidos de América, encontramos a George Herbert Mead⁷ como un teórico más, que en algún momento de su carrera, desarrolló el tema de la memoria desde la perspectiva que interesa a este trabajo. Entre 1887 y 1888, se gradúa

⁷ Nace en Massachussets un día de febrero de 1863 en un ambiente religioso, lo que según él, permitió que tuviera cierta sensibilidad con problemas de conducta y pensamiento. Inicia su formación académica en el Oberlin College, el cual por cierto, dirigía su madre; ahí conoció textos clásicos de Literatura, Retórica, Filosofía moral, Matemáticas entre otras. Después de su graduación, ejerce como tutor en esta escuela, pero aparentemente no tiene mucho éxito.

nuevamente en Harvard, pero ahora en Filosofía, teniendo como maestros a William James, George Palmer, Josiah Royce, entre otros, siendo éste último el que deja más huella en Mead, ya que años después, lleva a cabo varios ensayos con relación a la obra de este pensador idealista. De James, le llamaba la atención la forma en que defendía al método científico en la filosofía, influencia de Pierce, sin embargo no se quedaba sólo en este "sincretismo" que se dibujaba desde su psicología, lo cual de una forma, iba poniendo los cimientos de lo que posteriormente sería su visión del pragmatismo. En resumidas cuentas, en esta etapa tuvo contacto con los planteamientos de la teoría evolutiva, el idealismo alemán y la psicología de la conducta (Schellenberg, 1978; Sánchez de la Yncera, 1994)⁸.

En este sentido, para Mead la actividad mental se basa en "una comprensión de los gestos sociales" (Shellenberg, 1978, p. 53), planteamiento inspirado en los trabajos de Wundt y Darwin. Lo que observó fue que no reflejaban una realidad interna, sino una realidad externa, es decir, veía los gestos no como sentimientos individuales, sino más bien como elementos de la interacción social. Los definía como "aquellas frases del acto que operan el ajuste a la respuesta del otro" (p. 54), además de que son utilizados como vehículos en la medida en que se comparten una gran cantidad de significados, que se

⁸ Después de su graduación en Harvard, viaja a Alemania con la finalidad de realizar un doctorado y permanece ahí hasta 1891. La primera mitad de su estancia estudia en Leipzig, donde conoce el pensamiento de Wilhelm Wundt; y la segunda parte la pasa en Berlín. Este periodo no lo concluye debido a que fue llamado a formar parte del claustro de Filosofía de la Universidad de Michigan, donde contribuyó a que la perspectiva entre lo psicológico y lo social se unificaran, además de que en este año, 1891; su tesis doctoral, dirigida por Dilthey, estaba dedicada al estudio del concepto empírico del espacio, la cual tampoco terminó, pero incorporó algunas nociones en sus obras posteriores y algunos autores han rescatado algunas notas de esa época. Charles Horton Cooley y John Dewey están fuertemente relacionados con lo que ocurre en la vida de Mead, a tal punto que durante el resto de su carrera, mantiene contacto directo con sus ideas, razón por la cual, posteriormente, los tres son considerados como piezas fundamentales en la fundación de la psicología social en Estados Unidos. En 1894, Mead es invitado por su amigo Dewey a la recién fundada Universidad de Chicago, donde aunque no tenía el título de doctor, pudo en 1907, llegar a tener el nombramiento de profesor ordinario. Trabajó además con James Tufos y James Angell, conocidos junto con Dewey, como los patrocinadores de la escuela pragmatista. James y Peirce, según dice Sánchez de la Yncera (1994) se les reconoce como los precursores inmediatos. El planteamiento central de esta escuela fue el considerar a las "ideas como parte del devenir de la actividad", y ésta a su vez, como parte de toda la vida, "que se despliega de forma natural y está organizada por objetivos que emergen y cambian en el proceso del devenir mediante el ajuste y el reajuste" (Shellenberg, 1978, p. 49). Mead de alguna forma, se ve influido por las ideas de esta nueva escuela filosófica, ya que en sus primeros años de formación había estado en contacto directo con las ideas de estos dos últimos, es más, hasta algunas veces se le reconoce como miembro de esta escuela. Sin embargo, no se considera que él haya adoptado esta formación filosófica, ya que sus ideas giraron alrededor del tratamiento de la interacción simbólica, por lo que es relacionado directamente como uno de los precursores más significativos del interaccionismo simbólico (Stryker, 1980).

convierten en lo que Mead llamaba "símbolos significantes"; esto sucede cuando se produce una respuesta tanto en el creador, como en los otros. Esos símbolos significantes, en los seres humanos, constituyen la base del lenguaje, así como en la sustancia de su pensamiento, porque considera que el desarrollo de la mente sólo es posible "mediante una conversación interiorizada de gestos" (p. 56). Así es como toma estos gestos como punto de partida para la elaboración de los mecanismos por medio de los cuales la mente, la persona y la sociedad emergen de la interacción simbólica (Stryker, 1980).

En 1900, Mead comienza a impartir su curso de psicología social, cosa que no dejó de hacer hasta su muerte. Cuatro años más tarde, tiene que trabajar independientemente, ya que Dewey se va a otra Universidad, trabajando algunos de sus conceptos más importantes como el *self*, la función del lenguaje, la mente, la conducta social, entre otros. De ahí en adelante se abstiene de utilizar el término "funcionalismo", ya que de alguna manera, quería marcar las diferencias con la psicología funcional anterior porque dejaba de lado la parte social de la conducta, de la mente y el pensamiento (Ídem). Para 1912, se considera que ya tiene desarrollada su teoría de la psicología social, con elementos filosóficos como la percepción, el conocimiento, la verdad, el significado, el origen y la función del lenguaje, entre otros. Uno de sus últimos trabajos, "The nature of the past" (1929), a propósito de un homenaje a su amigo John Dewey, es el ensayo que especialmente interesa para los objetivos y temas del presente trabajo, ya que además de los conceptos filosóficos que toca, desarrolla el asunto de la memoria, poniendo el tiempo como uno de los ejes centrales de la obra (*cf.* Ramos, 1989).

En aras de hacer la realidad comprensible, el tiempo ha tenido que ser dividido convencionalmente en tres partes: presente, pasado y futuro; sin embargo, el contenido de estos tres se encuentra sólo en el primero. En efecto, Mead (1929) le concedía esta cualidad, no obstante, aseguraba que "en este presente hay algo que fluye. Dentro de la duración hay un transcurrir, pero es un transcurrir presente". Esta afirmación, reconoce, corre un riesgo, porque si se intenta alargar la condición actual, dichos sucesos pertenecerán únicamente al presente. Razón por la cual, se tienen que "construir" puentes que unan los "límites anteriores" con los actuales, con la ayuda de "imágenes que rememoran lo que acaba de ocurrir". Estas imágenes, asegura, se encuentran en el

presente, ya que cualquiera que sea, "por muy viva que sea, no deja de ser una imagen de la memoria, que es un mero sustituto de que fue o de lo que será dicho" (p. 52).

Tiene, entre otros tantos, un planteamiento en común, con los autores pertenecientes a las escuelas antes expuestas y se refiere a la idea de que los acontecimientos antes ocurridos no permanecen ahí, en el pasado, como si la memoria funcionara como un enfriador, que puede mantener lo que ahí se deposita de forma congelada, que pueda estar a disposición al momento que se requiera para ser recuperado y que se conservará tal como fue almacenado, esa es, efectivamente, una metáfora alejada de cómo entender el fenómeno. En contraste, para el estadounidense "el pasado surge con la memoria", cuando se rememora, y las imágenes aparecerán con distintos tintes, de diferente forma, representadas de maneras distintas, pero con la característica que están en el presente, porque "no es verdad que lo que ha pasado esté en el pasado" (p. 52).

Plantea esta idea del tiempo como un transcurrir que consiste en saltar de un presente espacioso hacia otro, al igual que lo hace la propia experiencia, es decir, dotando al presente de continuidad porque "no sólo se da una sucesión, sino una sucesión de contenidos". Lo que permite que exista esta continuidad son las características que comparten una etapa con la siguiente, es decir, ese transcurrir al que refiere Mead, es lo que conecta dichas sucesiones de contenidos, porque simplemente no bastaría con que hubiera una yuxtaposición de sucesos para que fuera posible ese transcurso. Lo que involucra esta conexión, explica, es "a la vez identidad y diferencia, y lo implica en la identidad que condiciona lo que sigue"; la condición actual de un "cuerpo en movimiento" dependerá en gran medida de lo que le precedió. Concluye, con relación a la continuidad, que se encuentra "implicada como un presupuesto en el transcurrir de la experiencia" (1929, p. 53). El contraste, tiene la forma de lo nuevo, de dislocaciones, de lo discontinuo, pero finalmente conserva el contenido de lo continuo. Se presenta la necesidad que las posiciones en relación con el espacio y el tiempo, se encuentren en relación con las posiciones previas, con lo que antes ocurrió, con lo que antes se experimentó, porque "el orden en que las cosas ocurren y aparecen condiciona lo que ocurrirá y aparecerá" (p. 54). Dice Mead que no basta con el simple transcurrir, ya que significaría desaparición, razón por la cual, debe de existir una continuidad en esas relaciones. "Lo discontinuo es lo

nuevo" (p. 53), es lo que aparece así, de momento, son esas condiciones que surgen en ese simple transcurrir.

En este sentido es que Mead ubica los sucesos del pasado en un orden temporal. Sostiene que estas "imágenes-recuerdos" están dotadas de ciertas características que las personas tienden a ubicar en el pasado, ya que además dichas imágenes "encajan", es decir, hay una coincidencia con él. El papel que aquí juegan es el de proporcionar algún detalle que posibilite la construcción. Lo que permite que un recuerdo pueda ser reconocido como tal, se da "por un método de expulsión, porque no tiene los rasgos de la fantasía, porque no podemos de otro modo dar cuenta de él. La certeza que asignamos a algo que recordamos proviene de las estructuras con las que concuerda" (pp. 54-55). Para que exista la continuidad necesitamos de esa estructura, esa que da coherencia a los acontecimientos pasados. Esta noción de estructura bien puede ser el equivalente a lo que Halbwachs (1925) denomina como marcos sociales de la memoria (Vázquez, 2001; Huici, 1998; Blanco, 1997), ya que sin este límite, el recuerdo "carecería de fronteras ciertas con la fantasía; nunca se podría saber si estamos ante un recuerdo o ante algo que simplemente imaginamos" (Ramos, 1989, pp. 72-73). Y asimismo, esta estructura completa, por tener una base sólida, resiste los embates de los nuevos procesos, le son irrelevantes, por lo que Mead sostiene que "es un asunto intemporal" (p. 57).

Confirma el planteamiento expuesto con respecto a los anteriores teóricos de la memoria, al afirmar que el pasado es construido con los "materiales proporcionados por los presentes espaciosos", es decir, debido a la continuidad entre el antes y el ahora se integran elementos que hacen falta. Esta tarea se hace desde el momento actual, se trata de "construcciones del pensamiento sobre lo que el presente, por su naturaleza, implica, en las que se encaja un escaso material de la memoria". Las condiciones materiales actuales, la afectividad, pero sobre todo lo que resulta significativo de aquella experiencia pasada, serán decisivas para orientar⁹ la forma en que se da lectura al pasado, porque simplemente éste, "es un desbordamiento del presente" (p. 56); lo que sea relevante, trascendente, así como las "evasiones fantasiosas, tendrán que ver en gran medida lo que cada sociedad reivindique.

⁹ Esta orientación es resignificación, según Halbwachs.

Define al pasado como "aquello que tiene que haber sido antes de ser presente en la experiencia como pasado", son esas condiciones transitadas y vividas que le permiten a cada sociedad ser; y agrega "es la extensión segura que las continuidades del presente demandan" (*Idem.*). En este momento es en el que se redefine muchos de los aspectos anteriores, es donde se decide continuar o romper con los proyectos de cada grupo. Tiene la característica de sentido intemporal, ya que esta estructura completa le resulta irrelevante las nuevas condiciones, la continuidad es lo que permitirá que lo de antes se mantenga, que "fluya de lo que fue", que el acontecer actual esté marcado por las condiciones anteriores, es lo que Mead entiende como lo "inevitable", porque "la inevitabilidad de existencia se revela en su continuidad [...]". Todo transcurso es inevitable desde el momento que los estadios anteriores condicionan los resultados ulteriores", y la muestra clara de ello, es la continuación de este transcurrir. No obstante, plantea una impresión de novedad "en cada momento de la experiencia", ya que la experiencia de continuidad no se puede tener sin más, "sin esta ruptura en el interior de la continuidad, ésta no sería objeto de experiencia" (p. 57). La propia continuidad requiere de las rupturas porque ésta será el fondo para que la novedad exista, la ruptura es "en la continuidad, no de la continuidad" (p. 58).

En este sentido es que, para Mead, la idea de continuidad adquiere gran relevancia cuando se trata el tema de la memoria. Sostiene que desde el presente es que se decidirá el destino de ese transcurrir, porque aunque haya rupturas o lapsos largos, la continuidad subsanará la discontinuidad, remodelará las conexiones espacio-temporales; no obstante que en este proceso no pueden aparecer elementos inesperados, por la distinción de un presente a otros. El papel que juega el pasado en este proceso es el de "conectar lo que no está conectado en la fusión de un presente con otro" (p. 58), y por su parte el futuro tiene un "carácter hipotético" ya que se posibilitará en la medida que hayan sido sanadas las rupturas para poder llegar con cierta seguridad a éste. Esta continuidad se encuentra en un centro, el presente, desde el cual se trazarán los ajustes y particularidades que lo nuevo exige. A pesar de que se trate de una cierta variabilidad en la continuidad, el pasado y el futuro del que los grupos den cuenta, será el que surja de su propia experiencia y es así que cada colectividad decide su transcurrir y "cada generación reescribe su historia". Esta reescritura dependerá del "mundo de que dispone", porque

aunque existan datos que digan algo y tengan un carácter uniforme, "su significado depende de la estructura de la historia tal como cada generación la escribe" (p. 59); en este sentido es que el dato no significará nada para dichos grupos a menos de que se comparta el pasado y se convierta en un acontecimiento. En este punto retoma una de las artes más antiguas como lo es la retórica, ya que por medio de ésta, los integrantes de las sociedades construyen historias acerca de los sitios que habitan.

Para Mead "la validez de esos pasados depende de las continuidades que son constitutivas de su estructura" (1929, p. 60) y asimismo, los acontecimientos deben ser ajustados y ubicados espacio-temporalmente a partir de la propia continuidad, por ello es que considera a esta última más universal que a dicha estructura. La continuidad, y al mismo tiempo la identidad, es revelada en el alcance de los pasados que con los que están relacionados, las historias se reinterpretan, se describen, se reconstruyen, controlando a su vez, esos acontecimientos. El vínculo, que de momento es poco claro, que se da entre la continuidad y el pasado, se da en el sentido de que lo que se construye desde las nuevas condiciones y de los problemas actuales está basado en continuidades que se descubren "en lo que ha surgido y nos sirve hasta que la novedad que surja mañana precise una nueva historia que interprete el nuevo futuro" (p. 61). Para que algo que recién emergió pueda tener el carácter de continuidad, primero debe emerger y es "en el futuro podemos reconstruir lo que ha surgido a partir de las continuidades que le descubramos con todo lo que ha ocurrido anteriormente" (p. 60). La base que propone para esas reconstrucciones, será a partir de que esas nuevas continuidades sean vistas en retrospectiva en la historia y estas historias permitirán a los grupos enfrentar los constantes cambios de la realidad.

La continuidad es un proyecto propio de la identidad, o también se puede entender en sentido opuesto, el punto medular es que debe ser tan fuerte como para soportar el paso del tiempo y sobre todo las nuevas condiciones que emergen. Este proceso sobre el cual el norteamericano centra su atención, establece la relación con los hechos anteriores y la vida del colectivo en sus condiciones vigentes, es la constitución en la memoria de una continuidad, entre la vida anterior y los hechos inesperados que surgen en el seno de los grupos, por esto es que "el pasado consiste en las relaciones de un mundo anterior

con algo emergente, relaciones que consecuentemente han emergido con ese algo" (p. 62).

En resumen, se puede reconocer a George Herbert Mead como un teórico que reconoce el proceso de recordar como un acontecimiento colectivo, por sus planteamientos sobre el tiempo, la idea de estructura, su desarrollada noción de continuidad y principalmente por el camino que toma para explicar cómo se reconstruye la experiencia pasada a través del tiempo.

1.5 La naturaleza del recuerdo: memoria individual o memoria social

La discusión de la naturaleza del recuerdo ha sido extensa y variada. Se refiere a la disputa entre lo que se ha designado como memoria individual y memoria colectiva, a la dicotomía entre la naturaleza del fenómeno, ya que generalmente, para tratar estos temas, se pondera la utilización de sólo una, es decir, se resuelve trabajar desde la memoria a nivel personal o desde la memoria social o colectiva. Hay que reconocer también que, tradicionalmente, la psicología ha acogido a la primera por considerarla la más "científica", como la "verdadera", como la "única", argumentando que la memoria es un proceso que se produce al interior de los individuos, determinado por redes y almacenado en "cajones" de corto, mediano o largo plazos, lejos de la cultura. Esto se debe a que "la modernidad trajo consigo como *sujeto* al individuo, y al querer mostrarse como disciplina científica, la psicología optó por ajustarse a los cánones de esos momentos y fijar un objeto de estudio" (Seminario de Memoria Colectiva y Olvido Social, 2003, p. 2).

Como se ha desarrollado anteriormente, se pueden diferenciar cuatros perspectivas de autores que a principios del siglo XX, alegaban que la memoria no se trata de algo que se desarrolle y se nutra en la cabeza de los individuos; al contrario, defendían la idea de que ésta se encuentra en la sociedad¹⁰, en sus cosas, sus lugares, sus conversaciones, sus fechas, en sus conmemoraciones, en sus relaciones, en su lenguaje y en todo eso que

¹⁰ Cabe aclarar, que lo que se entiende por colectividad es esta relación mantenida por sus integrantes, es decir, para constituirse como un grupo, sociedad o colectivo, los integrantes deben confluir con ciertos elementos, tales como tener elementos en común, significados compartidos, pasado común, objetivos e intereses parecidos, entre otros tantos. Por ello es que cuando se habla de sociedad, se entiende que puede hablarse desde una sociedad de dos personas, como es el caso de la pareja, toda vez que han construido y significado en colectivo una cierta realidad.

hacen las personas en colectividad. Sin embargo e, incomprensiblemente, estos planteamientos han sido olvidados por la psicología.

Existe un condicionamiento entre el recuerdo y la colectividad, ya que si bien el grupo es una condición de la memoria, también la memoria es un presupuesto del grupo, por esto es que se puede asegurar que sin vida social no hay recuerdo y sin recuerdo, tampoco hay vida social. Es en este sentido que Halbwachs, utiliza el término de memoria desde una aproximación colectiva, argumentando que "nuestros recuerdos continúan siendo colectivos, y los demás nos los recuerdan aunque se trate de eventos en los cuales participamos solos o de objetos que percibimos cuando estábamos solos" (1950, p. 2), ya que no es necesario que esa experiencia se haya compartido materialmente con otras personas, por que simplemente los medios para rememorar son sociales, "y es que en realidad nunca estamos solos", ya que hemos heredado y reproducido en conversaciones, prácticas y sobre todo en la actividad cotidiana las tendencias generales del grupo de pertenencia, además de que "llevamos en y con nosotros una cantidad de personas que no se confunden entre sí" (*Idem.*), que no necesariamente tienen que estar ahí presentes, ya que se lleva consigo las palabras, los gestos, el pensamiento y otras tantas cosas que los participantes del grupo suelen hacer. Por ello se convierte en un ejercicio complicado distinguir entre lo que se puede considerar como algo verdaderamente "original" y lo que ha permanecido en el imaginario de la sociedad desde hace tiempo, de manera que "lo nuevo y lo viejo forman igualmente parte de la comunicación que se lleva a cabo en cualquier lugar" (Fernández, 1991, p. 20).

La memoria personal no es la que da el sentido de continuidad, de consistencia y objetividad, alegaba Blondel (1928), sino que la participación de elementos sociales, la permanente referencia de la experiencia del grupo y los marcos colectivos es donde ubica ese sentido del pasado, ya que "por una consecuencia natural, nuestros recuerdos están relacionados ante todo con situaciones en las cuales han tenido intervención otros hombres más o menos cercanos a nosotros" (pp. 153-154), lo que funde y confunde con un pasado, con éxitos y frustraciones, con un sentir colectivo, con memorias y desmemorias, con continuidades y rupturas. Ese recuerdo lo que hace es remitir, relacionar "siempre con un grupo definido, con un momento definido de su existencia y de su organización" (*Idem.*), por esto es que resulta difícil separarse de todo eso, del lenguaje, de las prácticas, de esos

momentos que han sido importantes para ellos y que han ido formando lo que ahora se es y la forma en que se piensa el mundo. Resulta clara esta idea de que otras personas están en nosotros y que la posibilidad de un recuerdo compartido se da a partir del grado en que nosotros, como los "testimoniantes" o "acompañantes", formamos parte de un mismo grupo, teniendo un pensamiento común debido a ciertas relaciones que se presentan en éste. De esta manera es como nos vemos reflejados e identificados con una sociedad, confundiendo su pasado con el nuestro (Halbwachs, 1950).

Innegablemente, la vida de una persona, por aislada que parezca, está vinculada, mezclada, tocada por la del grupo, su pensamiento, su ideología, su cultura, en pocas palabras, por la manera de vivir la vida, y esto es gracias al contacto que se tiene con sus prácticas, diálogos, por los recorridos cotidianos que se hacen por los pasillos de la memoria, que hacen que uno tenga noción de lo que fue y de lo que ahora es su sociedad. Ramos es radical al respecto y afirma "no hay recuerdo estricto y aisladamente individual" (1989, p. 70) y aquí, la vida en familia es el ejemplo que está más a la mano, desde el nombre con el que se bautiza a los pequeños, hasta la religión que se profesa, tiene que ver con esa memoria grupal que va determinando en gran medida lo que se hará en un futuro próximo, los gustos comunes, las ideas y nociones que giran alrededor de una sociedad, todo aquello que acompaña a una persona por su peregrinar habitual. La que es descrita como una memoria individual puede, por sí misma, dar cuenta de una serie de comportamientos propios de su grupo, terreno estable para que sus recuerdos se apoyen, tomen fuerza y vida, puesto que "estos recuerdos nos relacionan, pues, siempre con un grupo definido, con un momento definido de su existencia y de su organización" (Blondel, 1928, p. 153). Cuando se vive en comunidad, no sólo se participa de las formas que se utilizan para conservar un pasado, sino que también contribuye a dotar los recuerdos de un significado común y de cierta rigurosidad para que no sean una fantasía o un producto de la imaginación.

Es en este sentido que se sostiene que "los recuerdos del grupo no pueden distinguirse del todo de los recuerdos individuales, puesto que los recuerdos individuales forman parte de las rememoraciones de la colectividad" (Mendoza, 2001, p. 69), se edifican en su seno, se conservan en sus objetos, emplazamientos, prácticas y se reproducen por sus propios afluentes. Mientras las sociedades, con el fin de recordar y reflejarse, se sigan

ayudando de "cositas" que están en los rumbos por los que la sociedad camina, se puede seguir afirmando que la memoria es social, pues los recuerdos habitan ahí, ocupan ese lugar entre la gente, en los acontecimientos que confiere importancia, valora y reproduce habitualmente. Lo que se haga a nivel individual será una representación e impresión de lo que pasó y está ocurriendo a nivel colectivo, las creencias, las ideas, lo que se acepta y lo que se rechaza, lo que se recuerda y se olvida. Finalmente, parece ser que esta disputa se resuelve "si admitimos que las memorias individuales, en lugar de ser la expresión de *una realidad interior*, son construcciones inminentemente sociales" (Vázquez, 2001, p. 74).

Se dice que el recuerdo es social porque en primera instancia, se tiene a una persona perteneciente a una comunidad que ha vivido y conmemora esos hechos, en segunda, la referencia que hace es a eventos en los que tomó participación en común, y en tercera, que el recuerdo remite a otras personas que también son parte de esa sociedad. Se habla de una memoria colectiva y como tal, se debe entender que los integrantes de cada grupo tienen un sentido de lo que vivieron, le conceden un lugar específico a cada hecho, pero sobre todo, hay un significado compartido del pasado. Cuando se "hace memoria" no se habla del traslado de los sucesos del pasado al presente, sino de dotar de un sentido al pasado, de crear significados (Bartlett, 1932), y no sólo a lo que pasó en otro tiempo, sino también a la propia actividad de recordar. En efecto, cuando se dirige la mirada a las ruinas del pasado, se "amuebla nuestras conciencias con significados, nos sitúa en el flujo de eventos y nos hace construir narraciones con una tensión que dirige a una acción futura" (Rosa, 1995, p. 37). Se trata de una concertación de acuerdos colectivos para conservar de forma alguna la integridad del grupo.

La memoria, como proceso, como contenido o como recurso, tiene esta "naturaleza" social, sugerencia que es distinta al de la memoria como un proceso fisiológico que se nutre de impulsos nerviosos, o que se guarda en "cajitas" dentro de las cabezas de las personas. Ya Blondel veía a la percepción, la memoria y la vida afectiva como un proyecto colectivo, como una construcción colectiva de la realidad, sobre todo mediante el lenguaje y las imágenes en comunicación. Ciertamente, cuando alguien recuerda, lo que hace es utilizar una de las herramientas y vehículos más importantes de la sociedad: el lenguaje, y es que hasta "una palabra o una imagen es un artefacto cultural, no reducible a un origen puramente individual o biológico" (Engeström, *et al.*, 1990, p. 159). Para nombrar los

objetos, las personas, los sucesos o las imágenes invariablemente se tiene que hacer uso del lenguaje en sus variadas modalidades y aunque parezca un acto aislado, que lleve a cabo una persona, los lugares y los hombres que se recuerdan obviamente pertenecen a un terreno social; cuando se rememora, lo que está haciendo es pensar en términos de lenguaje, es decir, está hablando en su interior. Para Vygotsky (1930) el pensamiento, en tanto una función psicológica superior, tiene la misma característica que el lenguaje, con la diferencia que el primero se hace al interior, a lo que llama el "lenguaje interiorizado".

Para que se conozcan, se entiendan, permanezcan y no sean olvidados los episodios pertenecientes a la vida de una sociedad, requieren ser transmitidos, comunicados, divulgados y una de estas formas es precisamente el lenguaje en sus múltiples modalidades. Lo que hacen los colectivos al recordar, es mantener vigentes las cosas han sido relevantes, los lugares y fechas que son los vestigios de la sociedad, las prácticas conmemorativas que resguardan la identidad y aseguran la continuidad del grupo. Cuando se nombra y conmemora los hechos que alguna vez formaron parte de ese grupo, se traen al presente esos sitios, actores y escenificaciones que son protagonistas en la vida comunal, se sienten, se festejan, se sufren, y así metafóricamente, se puede afirmar que uno no se encuentra solo, que la compañía es ineludible, que "la existencia de un lenguaje y significación común a los miembros de un grupo hace que éstos vuelvan a su pasado de manera colectiva, es decir dotando de un sentido compartido a los eventos que los han constituido como una entidad" (Aguilar, 1992, p. 5).

Ciertamente, la utilización del lenguaje, en cualquiera de su modalidad, es imprescindible para la memoria, y si bien no se pueden atrapar todos los hechos anteriores por esta vía, revive por medio de las palabras, los gestos y hasta las propias prácticas, aquello que alguna vez le ocurrió al grupo y ahora es digno de rememorar. Caso claro es lo que ocurre con cada fiesta de aniversario, el gusto colectivo por festejar a las mujeres al cumplir sus 15 años, las celebraciones navideñas, las de año nuevo, los reencuentros con antiguos amigos, las festividades religiosas o civiles, los movimientos sociales, el muralismo, los "toquines" callejeros y muchas otras personificaciones de la vida social. Lo que queda al final es un grupo, una sociedad, sin importar la cantidad de personas que la integren, que insiste en recordar, o mejor dicho, en rememorar, que reclama un lugar, en llenar el espacio y el tiempo de memoria, en conmemorar sus triunfos y fracasos, en reír y

llorar por lo que supuestamente ya pasó, pero que para ellos, sigue estando ahí y se mantendrá en la medida en que el colectivo permanezca.

Pese a que la memoria se siga dividiendo en dos, una individual y otra colectiva o social, no parecen ser tan opuestas, no se desechan la una a la otra, no se excluyen, sino que más aún, una pertenece a la otra y de momento la división y sus fronteras son poco claras. Cuando se habla de una memoria individual, no se habla más que de una "participación en las múltiples memorias colectivas que, a lo largo de nuestra existencia, nos rodean" (Ramos, 1989, p. 72); se trata de un punto de vista de una memoria más extensa, es una impresión que está envuelta por una más amplia que corresponde a la de una sociedad. Es en este sentido que los recuerdos de los individuos serán más confusos y dispersos puesto que son un reflejo de las características de cada persona y de su idiosincrásica forma de ver el mundo; cuando la sociedad es la que rememora, la evaluación será más favorable, se encontrará más cerca del sentir grupal y su permanencia podrá ser más duradera (Blanco, 1997).

Para el propio Halbwachs, la distinción entre memoria individual y memoria colectiva se da sólo en el "grado de complejidad de las condiciones que son evocados; es decir, los primeros, los denominados individuales, no se encuentran de forma tan fácil a nuestro alcance, puesto que nuestras relaciones y contactos con los grupos en los que permanece la memoria es muy volátil, intermitente, por lo tanto su accesibilidad no es tan sencilla; hay cierta lejanía con el grupo" (en Mendoza, 2001, pp. 69-70). Caso contrario es lo que ocurre con los recuerdos colectivos, ya que son más accesibles, debido a que son los grupos los que los mantienen y los transmiten, además del contacto relativamente estable que se tiene con ellos. En resumen, la memoria individual es parte de la colectiva, pues no la descarta, la integra. Sin embargo, tampoco se puede hablar de una memoria universal, ya que ésta sólo pertenece a los grupos específicos, quienes la construyen y la sostienen (Halbwachs, 1950, p. 75), a lo que podríamos agregar que hay tantas memorias como grupos existentes.

El mismo francés (1925, 1950) colocaba al grupo como el principal afluente de la memoria, pues decía, que el sustrato, el soporte y el sujeto era el propio grupo. No obstante, la propuesta teórica de la memoria colectiva, no desecha tan tajantemente la idea de una memoria individual, sino que la delimita, la acota, ya que sólo es pensada como un

punto de vista dentro del grupo. En este orden, es que el contenido y el sentido que las integrantes de cada sociedad le den a su pasado, cambiará según el lugar que cada individuo ocupe dentro de éste. Es el grupo el que crea, mantiene y proporciona los elementos con los que significa los recuerdos que se deben mantener por los distintos afluentes de la memoria y, en el último de los casos, se puede decir que la memoria colectiva y la memoria individual "son idénticas en la dinámica de sus relaciones a la conciencia individual y la conciencia colectiva. Ambas se complementan, se apoyan y se penetran mutuamente, pero es la memoria colectiva la que sirve de envoltura de la individual" (Blanco, 1997, p. 89).

Cuando se acude a un encuentro con la memoria lo que se halla es una sociedad, recreada y mantenida por sí misma, recuerdos y significados compartidos, creencias, ritos, tradiciones, identidades, monumentos y artefactos que constituyen una base sólida por la que se transita habitualmente, donde se funde y confunde una sociedad, construcciones de encuentros y desencuentros. Las ruinas del pasado se edifican con este sentir, con uno colectivo, de voces y ecos que reclaman recuerdos, continuidades y rupturas que marcan recorridos, huellas que son resignificadas para que perduren. Lo que permanece en la memoria es el sentir colectivo, sentimientos de una comunidad que no son más que la imagen de esos rastros que han sido recogidos para formar parte de un presente y un futuro, marcas que condensan lo significativo que resulta del mundo.

I.6 La disputa por el pasado: la historia o la memoria

En las ciencias sociales, la Historia como disciplina científica, también se ha ocupado de dar una aproximación, a través de métodos propios, de lo que ha ocurrido en la vida de las personas en tiempos pretéritos. Sin embargo, el pasado del que habla la memoria colectiva y el pasado del que habla la historia son de distintas características. Aparentemente hablan de los mismos acontecimientos, no obstante, en innumerable casos, testimonios insisten en esa diferencia que da pie a este apartado como ejercicio de diferenciación. La distinción en este sentido, al igual que la autoría del término de memoria colectiva, la hace por primera vez Maurice Halbwachs (1950).

La línea de pensamiento promovida por Victor Langlois y Charles Seignobos a finales del siglo XIX ha permanecido como la dominante, que ha dejado huella, y a pesar

de que ha sido duramente cuestionada por los propios historiadores, al pasar de tantos años se ha mantenido vigente (Corcuera, 1997). Se presenta como la narración única y válida ante las demás lecturas que puedan existir del pasado de la sociedad de la que da cuenta; no concede lugar a la interpretación, los actos son claros, se les otorga una lectura y esa es la que debe prevalecer a lo ancho del grupo. Generalmente, lo que ocurre con la historia, es que con el paso de los años esa interpretación será la misma, hasta que desde las más altas esferas del poder se decida que ya no deba ser así, que debe ser rescrita según las exigencias de ese tiempo. La historia se escribe con una finalidad muy clara. Porque como dice Eduardo Galeano "la memoria del poder no recuerda: bendice" (1997, p. 1), es la memoria de unos pocos que se impone a la de muchos otros, no obstante, cuando la memoria de esos muchos otros está viva, hace caso omiso de la historia, alega.

En este sentido es que se puede encontrar una diferencia fundamental entre esta historia y la memoria que aquí se está analizando, y es que mientras de la primera se puede dar cuenta de una sólo una versión, de la segunda se puede hablar de muchas, de múltiples, de heterogéneas y en algunos casos, de versiones contradictorias. En efecto, Halbwachs (1950) expresaba que hay tantas memorias como grupos existentes, versiones, interpretaciones, puntos de vista según la sociedad y las ideas que se compartan, caso contrario con lo ocurre en la historia, pues no acepta vacilaciones al respecto, reconoce exclusivamente a una versión de los hechos, como la única y verdadera. La causa de ello, según lo explica Aguilar (1992) es que la historia "se cierra sobre los límites que un proceso de decantación social le ha impuesto", y la memoria colectiva "se transforma a medida que es actualizada por los grupos que participan en ella" (p. 5), por ello se puede decir que el pasado de ningún modo será el mismo.

En este afán de la historia elaborada por grupos de poder, por confeccionar cortes didácticos, determina claramente cuáles son los límites sobre los que se ubica, mientras que los límites de la memoria resultan ser difusos, irregulares, lábiles (Blanco, 1997). Así, la historia intenta poner énfasis en las diferencias entre lo pretérito y lo actual, ocasionando rupturas, registrando fechas, números; caso contrario con lo que ocurre con la memoria, toda vez que representa un esfuerzo por encontrar un hilo que conduzca desde el pasado al presente, constituyendo puentes entre lo que ocurrió y lo que ahora pasa, estableciendo la continuidad que explica lo que las personas son en tiempos

actuales. De esta manera, la memoria expresa el sentido de las cosas que permanecen, de que no han cambiado al paso de los años, que el pasado se ha conservado con vida a través de la práctica colectiva, mientras que la historia insiste en afirmar que la sociedad se ha transformado y que las cosas ya no son como lo eran antes (Fernández, 1991).

La memoria colectiva da cuenta de los sucesos del grupo, de las vicisitudes, gustos, creencias, tendencias, que de él surgen, se basa en las experiencias y en las tradiciones, es en otras palabras, el grupo visto desde dentro, a diferencia de la historia que se presenta como una corriente de pensamiento artificial, basada en hechos, situada desde fuera de la sociedad para asimilarla de manera artificial y esquematizada. Ciertamente, la experiencia a la que intenta aproximarse esta idea de memoria, es la que está más en las relaciones grupales y con ello, mantener su carácter subjetivo, por lo que el lugar o la fecha puede variar, según el momento y acompañantes de la respectiva rememoración. Tiene la característica de que sus fronteras son un tanto cuanto borrosas (Fernández, 2002), poco claras, ya que como es algo que no está escrito más que en la memoria de las personas será endeble y estará destinada al curso que tome el grupo, si éste desaparece, la memoria se ira con él, pero, si se mantiene, a medida que convenga, cambiarán las características, los personajes, los sitios y las horas, literalmente se estará rescribiendo.

Según Halbwachs (1950), la memoria difiere de la historia no sólo en sus contenidos, sino también en la forma en que se reconstruye y se hace significativo. El pasado de la memoria trata de las experiencias, acontecimientos, personas, costumbres, que un grupo ha edificado, que ha vivido y por ello tiene conocimiento de éstos, es a decir de Ramos (1989), un pasado vivo, mientras que la historia habla de personajes, eventos, procesos, de los cuales el grupo no ha conocido o tenido contacto directo con ellos. Por lo tanto se puede afirmar que el pasado de la memoria colectiva está más entre la gente, entre sus conmemoraciones, sus prácticas, sus usos, sus pláticas, sus contactos, sus lecturas, sus películas, su música, en todo eso que las personas hacen a diario van reproduciendo de alguna manera algo que antes ya se había hecho y a su vez lo van transmitiendo, tendiendo puentes, de generación en generación, fundiendo en un solo ente al individuo y al grupo, confundiendo la vida de las personas con los sucesos comunes a la sociedad. Caso claro es la literatura y el cine, que han servido a sus creadores para

transmitir una versión de lo que ocurrió en algún tiempo y en algún lugar, diferente a lo que alguna vez contó la historia; se colocan a sí mismos como personajes y actores al centro de una narración que da cuenta de una época en la que pasó algo importante y ahora es digno de contarse, como lo hacen Primo Levi o Jorge Semprún al contar lo que ocurrió en un campo de concentración en la segunda guerra mundial, o lo que hace Milán Kundera en sus diferentes obras al narrar lo que ocurría en aquella Checoslovaquia socialista, o bien el caso de Henry Miller y Truman Capote que relatan recorridos por las calles de Nueva York, o como lo hace García Márquez en sus novelas enmarcadas en pequeños pueblos colombianos. Todos estos literatos dan cuenta de ciertos sucesos, no verdaderos ni falsos, sino sólo sucesos con nociones, versiones o interpretaciones de lo que se concibe de la realidad.

Sin embargo, tampoco resulta que la memoria colectiva y la historia no se relacionen, se nutran, se complementen, y que en algún momento estén integradas. En este sentido, bien se puede encontrar que la memoria hace uso de datos históricos como punto de apoyo y referencia, y de igual manera, la historia toma de la memoria "elementos mínimos de verosimilitud para ser aceptada por el grupo o grupos sociales a que hace referencia" (García, 2002, p. 5). En este sentido, para Charles Blondel (1928) la memoria no contradice tan categóricamente a la historia, sino que expresa que esas fechas procedentes de la historia "nos sirven en su totalidad de puntos de referencia para situar el detalle de nuestro pasado" (pp. 149-150), esto es, utiliza como marco de la memoria al tiempo.

CAPITULO II. LA MEMORIA COMO PROYECTO

"Los hombres quieren ser dueños del futuro sólo para poder cambiar el pasado"
Milan Kundera

"La memoria no es más que otra manera de inventar"
Eduardo Mendicutti

El término proyecto, etimológicamente nos remite a una actividad que se dirige hacia delante, que se refiere a extender, prolongar, de echar lejos de sí (Gómez de Silva, 1985), eso es precisamente lo que intenta la memoria colectiva, dar un sentido de permanencia y a su vez, una de movimiento y extensión hacia al frente, toda vez que no sólo mira hacia atrás, pues también se piensa y se ve un futuro. Ya Enrique Florescano (1999) veía a la memoria como el proceso principal por el cual el grupo se identifica y asegura su continuidad, lugar simbólico donde encuentra un sentido de existencia, un pasado común, una vida compartida. Como es la esencia de este recuerdo social, se trata de reconstruir una serie de sucesos que son vistos desde el presente como relevantes o importantes, a partir de un tránsito, de saltos, viajes y recorridos por senderos que han visto su nacimiento en el propio seno grupal, con el propósito de que algo se mantenga, se comunique, se entienda, se conozca, se perpetúe, se conmemore, que se quede en la memoria o que también se olvide.

Estos dos proyectos parecen claros, sin embargo, para entenderse cómo se despliegan a través de la memoria, es importante la exposición de la idea de los "marcos sociales", categoría utilizada por vez primera también por el francés Halbwachs, para dar cuenta de los senderos por los que transita, se contiene y mantiene el recuerdo colectivo. Asimismo, el de la idea de la naturaleza del pasado, con la intención de acotar y pensar esa reconstrucción a partir de un presente, que viste al mundo de novedad, pero que de alguna manera defiende mucho de lo que han hecho y construido generaciones anteriores. Las llamadas "prácticas sociales de conmemoración" son precisamente esto, una serie de costumbres, ritos, hábitos destinados a la rememoración de un acontecimiento o personaje que han formado parte de la vida de una comunidad, que encaminan a sus integrantes a habitar un mundo común, a significar los recuerdos, a apropiarse de un pasado, a sentir como lo han hecho sus padres, sus abuelos y así sucesivamente. Como es evidente, cada

uno de estos temas da pie a una amplia discusión, por ello en el siguiente apartado se indaga más de cada uno de ellos.

II.1 Naturaleza del pasado

Como ha sido expuesto, la configuración de mundos y realidades, desde el punto de vista de la memoria colectiva, se hacen posibles gracias a la utilización de elementos como el lenguaje, las prácticas, las tradiciones, los trazos urbanos, por medio de todo eso que las sociedades hacen para estar vigentes, para seguir vivas. Esta interpretación de la vida se hace desde el punto de vista del presente, con sus impresiones, sus ideas, sus estilos, sus formas, sus atmósferas, fundidas con las relaciones y las condiciones generales de los grupos; éstos serán puntos fundamentales a tomar en cuenta en el escrutinio y el análisis de la experiencia pasada. La velocidad con la que se vive da la impresión de novedad, de que a cada momento se está dejando atrás lo que ya se hizo, lo que se utilizó, lo que ya no sirve y es hora de desecharlo. No obstante, lo que se hace es retomar esos sucesos anteriores, voces que se aún se escuchan, sombras que persiguen, fantasmas que interpelan, letras que aún se leen, olores que aún penetran, rastros que se siguen, trazos que se recorren para ser reinterpretados y asistir al encuentro con la vida actual. Es ahí precisamente donde la memoria colectiva dirige sus esfuerzos, a resignificar esas vivencias, llevarlas al presente, mantenerlas y reproducirlas, pero a partir de la situación que se viva actualmente, si se requiere olvidar, eso es lo que el grupo decidirá que se debe hacer, pero si éste decide que se necesita recordar y saldar algunas cuentas pasadas, eso es a lo que deberán dirigir sus energías y lo que se consideraba como pasado, en el sentido de superado, no será más así, ya que deberán reconstruir y traer al presente nuevamente lo ocurrido.

Hacer memoria alude exactamente a esto, a la formación de materia mnémica a partir de un proceso de reconstrucción de lo experimentado por un grupo específico; pero esto no tiene ninguna novedad, ya los anteriores autores expuestos (Halbwachs, 1925; Blondel, 1928; Mead, 1929; Bartlett, 1932) lo habían dicho, pues no creían en un pasado objetivo o literal, en un almacenamiento al que se pudiera acceder de forma mecánica y permaneciera así a través del tiempo. Alain Finkielkraut (2000) expresa al respecto que "ninguna mirada es virginal ni soberana. [...] Ningún dato se presenta sin que haya cobrado

forma. Toda visión supone un punto de vista. Todo montaje, una selección y un desecho" (p. 33), y es que efectivamente, cada vez que se mira hacia la vida pasada, las personas y sus instituciones le dan un sentido, una lectura, una interpretación distinta de cómo ocurrieron las cosas, de esta manera es que el pasado va sufriendo mutaciones, cambios, añadiduras u omisiones, por ello es que se dice que la memoria es una construcción y reconstrucción de lo vivido. Es una mezcla entre los recuerdos y los conocimientos (Blondel, 1932), entre las nuevas condiciones y las cosas que se hicieron, pero que aún están, que se han mantenido con un significado específico, que se les ha dotado de ciertas propiedades, que se observa a través del lente de la cultura y muestra rostros, huellas, estampas que se han conectado para que desde el presente se les interprete y provoquen una impresión distinta a la primigenia.

Ahora bien, la tan mencionada reconstrucción del pasado se lleva a cabo desde el punto de vista de los momentos actuales, desde el presente, desde las condiciones vigentes, desde el grupo de referencia, desde la condición social, desde la posición que se ocupa dentro de la comunidad, no es una actividad que se lleve a cabo fuera de la situación que se vive. La forma en que las personas leen lo sucedido "están orientadas desde el presente" (Vázquez, 2001, p. 104), hay claros puntos de referencia que dirigen el rumbo de lo *rememorado*, expresiones que dan sentido a eso que se hace al recordar. Los puntos de vista que se tienen de algo o alguien es diferente cada vez que se revisa, esto es, se dice comúnmente que las primeras impresiones son las importantes, no obstante, éstas se irán modificando y transformando a partir de todos los cambios que sufra una sociedad, los fracasos de algunos, la frustración, los tropiezos, los triunfos, las victorias, por todas esas cosas que una comunidad construya y la haga moverse de posición. Al paso de los múltiples acontecimientos que se den en el seno de una colectividad, se irá alterando la forma en cómo se percibe la realidad y sus elementos, las opiniones del mundo tomarán renovados senderos, se seguirá un camino erigido para que por ahí siga el grupo, porque justamente, "todo recuerdo tiene siempre una dirección" (Garzón, 1998, p. 19).

Este mantenimiento y reconstrucción puede realizarse gracias a la existencia de un presente, por ello es que se entiende al pasado como algo volátil, endeble, que es susceptible a ser alterado conforme cambie algo en la sociedad. La reivindicación y reconocimiento de un suceso o personaje que ha sido parte de una comunidad opera en

este sentido, cuando conviene que algo se olvide, se omita o silencie, simplemente se va dejando de lado y la referencia que se haga al respecto, será con esa intención, con la de dar un sentido condenatorio y se le califique de negativo. El asunto de la llamada "conquista española" es un buen ejemplo, pues Hernán Cortés nunca ha sido visto como un gran civilizador, que trajo consigo el comercio, los ganados, el cristianismo, entre otras cosas, sino como en este país con lo que se identifica es con un pasado indígena, se le ha tachado de tirano, sanguinario, invasor, calificativos que exaltan la idea de lo nacional (Martínez, 2003). Y casos como este podemos encontrar varios más: ex presidentes como López de Santa Anna, Porfirio Díaz o Carlos Salinas por mencionar de los más notables, primero grandes personajes, héroes que llevaron a México a un gran momento y después tiranos y villanos, destinados a una condena de rechazo "por haber vendido al país", "por haber obedecido a intereses extraños". Imágenes, sucesos, ídolos, protagonistas, fechas, prácticas, lugares, "cositas", que se les significa de forma distinta cada vez que se les recuerda, no de forma tan radical evidentemente, pero sí en un sentido específico, el que sirva a la sociedad a mantenerse a pie firme, a no desvanecerse en los estragos que el tiempo causa habitualmente.

Cuando se recuerda algo, los que lo hacen no se instalan en el pasado, sino que operan de forma inversa, se hace desde el presente, esto es, traen a la actualidad hechos que la comunidad ha decidido conservar, guardar en su memoria mediante el trazo de puentes, con extensión tan largas como se requieran edificar. La frase "remontar al pasado" da la impresión de ir por este camino, ya la definición etimológica de remontar lo dice, subir de nuevo, dirigirse al origen (Gómez da Silva, 1985), volver a un punto que ya fue, pero que se está repasando nuevamente. Esa es la esencia del recuerdo, hacer presente una cosa que en apariencia está ausente (Ricoeur, 2002), hablar por los muertos (Semprún, 1995), dar vida a lo que se supone no está más, otorgar un valor, sentir "en carne propia"; y aquí es donde se puede asegurar que un pasado ha dejado huella, que aún se preserva, que se reconoce su existencia a pesar de su ausencia. La profundidad que hayan dejado esas marcas y estelas, está relacionada con el tiempo que persistan en ese paisaje colectivo, esto es, mientras tenga más sentido la vivencia, permanecerá durante más tiempo en la memoria, será más fácil recordarlo, basta con mencionar independencias, revoluciones, guerras sucias, masacres, devaluaciones o temblores como

ejemplo; pasarán los años, pero mientras que para cierto grupo siga teniendo algún sentido y lo signifique de alguna forma, se mantendrá a pesar de la vicisitudes del tiempo.

Con todo, esta reconstrucción, no se dirige exclusivamente hacia atrás, al pasado, sino que esta actividad que se hace desde el presente, también va hacia delante, al futuro, posibles escenarios, supuestos sucesos, mundos imaginables, interpretaciones que se piensan en ese tan mencionado "puede ser". Cada que se *hace memoria* se la dotan de un sentido al pasado, pero no opera sólo en el caso de la realidad, sino que también ocurre lo mismo con la posibilidad (Vázquez, 2001), con lo que pueda ocurrir en lo que depara, con las intenciones venideras. Se toman en cuenta esos elementos que le permitirán al grupo poderse mantener, para que no muera como colectividad, para que se sigan haciendo las cosas que se hacen y sus esfuerzos estarán dirigidos a esta tarea. Anécdotas, vivencias o hechos se rescatan de los escombros del pasado para ser utilizados, resignificados y orientados hacia adelante, esencias, ideas, sentimientos que coexisten en el tiempo para ayudar o también para ponerle obstáculos al futuro (Virilio, 1997). En virtud de lo cual, el italiano Remo Bodei (1998) escribe el *Libro de la esperanza y el olvido* para formar parte de esta búsqueda, la de puentes, hilos y secuencias que unan al pasado y el futuro, con el fin de rescatar y orientar al presente, que sea como una posibilidad de vivir, de seguir, de aclarar, de liquidar cuentas a partir de que se considere al futuro como un escenario accesible.

Cabe reconocer que no sólo lo que se recuerda sirve al futuro, sino también lo que se olvida, lo que no se menciona, lo que se omite, lo que se separa y aparta de la actualidad, pues si mirar al horizonte es plantear la posibilidad de recorrer ese camino, se debe eliminar lo que impida consumir esta encomienda. Persecuciones, masacres, golpes, devastación de sociedades, violaciones, catástrofes, atentados, sucesos que aún duelen, que lastiman, que laceran la memoria de grupos y que no se pueden olvidar pues todavía hay moretones, costras, cicatrices, heridas que no sanan e impiden transitar hacia al frente. Por esta razón es que algunos autores (*cf.* Erri de Luca en Virilio, 1997; Augé, 1998) han planteado al olvido como la posibilidad de dejar esto atrás, ya que haciendo a un lado ciertos sucesos, una sociedad tiene la oportunidad de liberarse de esos "fantasmas del pasado", pueda continuar viviendo y se dirija por renovados rumbos. El estar anclados permanentemente al pasado y a su respectiva veneración, lo que provoca es que no se

pueda seguir viviendo, y según Todorov (1995) lo que se generará son esclavos del pasado que son incapaces de construir un momento propio. Por ello es que para Joaquín Sabina (1994) este escenario debe ser evitado, pues la dicotomía no es deseable, por eso corea el "más vale que no tengas que elegir entre el olvido y la memoria".

La forma en como se reconstruye también es un tema recurrente cuando se trata el tema de la memoria colectiva, ya sea a través de la conversación, el discurso o la retórica (Billig, 1990; Middleton y Edwards, 1990), de las prácticas colectivas organizadas (Engeström, *et al.*, 1990; Schwartz, 1990) a través de artefactos (Radley, 1990) o del propio olvido (Shotter, 1990) se da cuenta de este proceso, como una actividad que se realiza en y por las distintas comunidades, que se erige y dirige hacia una meta específica: recordar. En la convivencia, en las relaciones, en las prácticas, en "nuestras más frágiles y caprichosas facultades" (Yerushalmi, 2002, p. 2) se van manteniendo, reconstruyendo y reproduciendo esas pistas, marcas, recuerdos de una sociedad, y ello gracias al diálogo entablado entre generaciones, porque en efecto, "el pasado le habla al presente. Se dirige a nosotros. Nos interpela" (Finkielkraut, 2000, p. 86). Da la impresión de que el grupo tiene claro que debe mantener un espíritu, pues además de conservar de diversas formas el pasado (conmemoraciones, fiestas, visitas a museos, panteones, monumentos, entre otras muchas más) sigue trabajando en favor de su propio recuerdo, en que no sean olvidados, por ello en cada celebración (que es en sí, un acto de memoria), ya sea para festejar la presencia o la ausencia, tratan de imprimir en pequeños objetos un sentir, una pasión, un interés. Si se afirma que el grupo es el que conserva la memoria, entonces en la medida que se sostenga en pie firme, es que se preservarán los recuerdos, es decir, si una sociedad desaparece, su pasado, su presente y su futuro, se irán con ella. Y para no ser tan radicales, se puede entender que ocurre lo mismo cuando una persona deja de pertenecer a una colectividad específica, lo que sucede en dicho caso, es que ya no hay proyectos comunes, se da un alejamiento en las ideas, esencias y actividades que solía hacer, por lo que los rumbos tendrán que cambiar y para él será más complicado mantener los recuerdos de lo vivido como comunidad, pues los principales afluentes por los que ese grupo recordaba, ya no los compartirá más.

Los recuerdos no son lo único que se modifica y se les da un nuevo significado al paso del tiempo, también las formas en como se rememora algo se van transformando, se

pueden mantener de nombre, pero no será un asunto de fidelidad. De hecho, los acontecimientos anteriores, por sí mismos, no representan el pasado; lo relevante son los sistemas que los hace ser sucesos de la memoria, las prácticas organizadas, las conmemoraciones, la tradición oral, los ritos, la comunicación, las ceremonias, las formas en que cada comunidad ha construido, muy a su modo, cómo recordar y hasta cómo olvidar. Los recuerdos más interesantes para los grupos, son aquéllos que han pasado por su propia experiencia, de los que ha sido protagonista o actor y al parecer aquí la cercanía merece una notable distinción, pues la precisión y riqueza de la memoria, está anclada en "el ambiente colectivo en el cual vivimos y, a través de él, de los ambientes colectivos en los cuales hemos vivido anteriormente y cuya influencia permanece tanto más marcada cuando fue más durable y más penetrante" (Blondel, 1928, p. 160).

El pasado no es, ni fluye en el pasado, aparece con la memoria. En primera instancia, esto se da, en virtud de que se enlazan los límites anteriores con los actuales, hay una unión que implica una impresión desde el presente, posteriormente, a partir de que hay un grupo que está dispuesto a recordar y reconstruir, y finalmente, gracias a la existencia de ciertas condiciones que permiten que lo hecho, siga causando sentido y por ello valga la pena retenerlo y transmitirlo durante más tiempo. Cuando la memoria trabaja se extiende una continuidad que abarca ciertos periodos que pertenecen al pasado, es un movimiento desde un "presente espacioso", que está ocurriendo, que está pasado en ese momento, pero que abarca unos ya pasados, por ello se dice "es el desbordamiento del presente" (Mead, 1929, p. 56).

La memoria no es estática, cambia junto con el grupo en la búsqueda del presente, por ello lo que se desea, lo que anhela, lo que es trascendente y significativo para una sociedad, por pequeña que ésta sea, orientan las rutas y trayectos que se continúan, la forma en cómo se interpreta el mundo y la manera en que se rescribirá la memoria de este colectivo. La presencia de ciertos usos y hábitos se justifican en este escenario, su mantenimiento y su difusión se posibilitará en tanto que sigan causando sentido, que se encuentre en éstas una forma de vivir, de aguantar las durezas, de curar heridas, de proteger un futuro, un gusto y una satisfacción.

II.2 Marcos sociales

Ahora bien, la memoria colectiva en su enunciación de reconstrucción y transmisión del pasado, necesita tener un cierto equilibrio, de una estructura que contribuya como punto de referencia donde ubicar los recuerdos. Maurice Halbwachs, en su obra de 1925, hablaba de unos marcos sociales para dar cuenta de esos elementos que encuadran y estabilizan las vivencias anteriores, de unas coordenadas que aportan unas mínimas fronteras a esa experiencia colectiva (Ramos, 1989; Blanco, 1997; Vázquez, 2001; Huici, 2002). Para recordar se necesitan esas nociones, conocimientos y referencias comunes que proporcionan los marcos, ya pertenezcan a un grupo desaparecido o uno actual, pero que muestren lo que alguna vez fue. Es en este sentido que asume que las distintas sociedades no almacenan sus recuerdos en cualquier sitio para presentarse súbitamente en la conciencia, sino que son encontrados en un marco social definido, habiendo tantas representaciones de éstos, como grupos existentes.

Al parecer, la memoria no puede valerse sólo con el esfuerzo que realicen los integrantes de un grupo para recordar, hace falta algo más. En la medida de este planteamiento, es que Halbwachs (1925) veía en la impresión del pasado un vacío "en la medida que hace falta la adaptación de la comprensión social de nuestra vida consciente personal anterior" (p. 34); se requiere que esos huecos sean llenados con vivencias, como sucede en las rememoraciones que se hacen de ciertos periodos como lo es la niñez, la época de escuela o el cumpleaños anterior, que se requiere que el marco sea llenado con recuerdos. Por ello, sostiene que dicho entendimiento puede ser resuelto colmando con ese recuerdo que se creía tener perdido y esto gracias a los marcos sociales, a la permanencia que proporcionan, a que se transite nuevamente por éstos, a que los estados anteriores y actuales se reencuentren, a que se "recupere ese pasado sin cambio alguno, porque nos recordamos a nosotros mismos en el estado en donde lo atravesamos" (*Idem.*). Aquí hace una diferencia, pues lo que está en posibilidad de revivirse es lo que se hizo en estado de vigilia, ya que existen los "marcos de espacio y tiempo, donde ordenamos nuestras percepciones y nuestros recuerdos" (p. 72) y donde se pueden ubicar claramente estas vivencias, en cambio, las imágenes que se producen en los sueños, que si bien se relacionan con eventos que se vivieron en un momento lejano, carecen de toda referencia espacio-temporal.

El propio Bartlett (1932) reconocía esta idea, en virtud de lo cual aseguraba que "casi todas las reacciones humanas importantes y también la mayoría que no lo son, tienen un marco o entorno social en el que tienen que encajar" (p. 326). En efecto, para ubicar un recuerdo se necesita tener más o menos clara la fecha o el lugar donde ocurrió, que dota a esa evocación de coherencia, de firmeza, de consistencia, de sentido, que se preserva en las fronteras de esta construcción simbólica y material que se ha convenido llamar tiempo-espacio y, sobre todo, el lenguaje. Así, cada lugar o cada fecha dialogan de una vivencia, que conservan una carga afectiva, que contienen manifestaciones simbólicas, que hablan y dan cuenta de una construcción que se ha gestado en el seno de un grupo. Naturalmente, y sin caer en un pleonasma, los marcos sociales son construcciones que encuentran su origen en lo colectivo y no sólo se trata de conceptos abstractos, pues sirven para darle cierta coherencia y persistencia al recuerdo, enmienda que se logra gracias a la firmeza que proporcionan ese entramado espacio-temporal. Cuando se recuerda de esta forma, apoyándose de los cuadros, no sólo se apela al lugar y el tiempo de lo ocurrido, sino que el grupo también es traído consigo, pues fue éste el que edificó esas nociones y esa forma de concebir las experiencias.

En la versión introductoria de la psicología colectiva, Blondel (1928) apreciaba a los marcos sociales de la memoria como la primera gran "condición eficaz del recuerdo" (p. 161), toda vez que "la experiencia pasada, como la experiencia presente, se consigue a través de los marcos y de las nociones que nos han sido suministrados por la colectividad" (p. 158). Así, en esos componentes, experiencias colectivas y referencias comunes, encuentra la consistencia, la objetividad y la continuidad, por lo que cuando alguien trata de encontrar y reconstruir la experiencia colectiva, tendrá que ubicarse en alguna de las coordenadas que la sociedad ha pactado que la regirá. Lo que implica también, es la intervención de la colectividad en esta labor, pues el proceder requiere necesariamente de un conocimiento, de acuerdos, de sentimientos, de entendimientos provenientes del medio en que cada persona está inmersa¹¹. Estos saberes, sostiene, no son cajas que se están

¹¹ Blondel reconoce claramente que hay una confusión entre el recuerdo y el conocimiento pertenecientes a un grupo. Ambos sistemas los ve inmersos en lo que se sabe del pasado, lo que los hace diferente es que los primeros sólo aportan las certezas de que alguna vez existió, como tener claro que alguna vez asistimos a la universidad, sin que de ello se guarde el recuerdo; la memoria lo que guarda son significados de esos hechos, lo que se ha construido alrededor de esos periodos.

almacenados en la parte más recóndita de la conciencia, sino que son elementos que se encuentran inmersos en la sociedad, en su forma, en su pensamiento, en su configuración, y a partir de que la gente se sirve de éstos para recordar, es que se puede afirmar que hay una memoria de marcos.

La categoría que utiliza Mead (1929) para explicar cómo los grupos pueden tener cierta certeza del pasado es la de *estructura*, término que bien puede ser el equivalente a marcos por su caracterización. Una forma de diferenciar un hecho que tuvo lugar en la existencia de un grupo, de algo que se encuentra en el terreno de lo imaginario o de la fantasía, es esta estructura que "comprueba y verifica" que ciertamente estos recuerdos se encuentran dentro de las fronteras trazadas por el espacio y el tiempo, y que además, están atravesados por la experiencia del grupo. Los recuerdos no pueden ser arbitrarios o modificados a voluntad, se necesitan de esos marcos, reglas y nociones independientes de las personas donde se contrastan los recuerdos propios y ajenos, componentes que provienen del medio que se habita. El vivir en sociedad proporciona este elemento, ya que no sólo ayuda a reencontrar los recuerdos, sino que también a darles cierto rigor para que no habiten con lo imaginario. De este modo es que se le asignan ciertas propiedades a los recuerdos para reconocer en qué momento y en qué sitio han ocurrido, pues a falta de estos mínimos referentes, los recuerdos serían débiles y el trabajo de la memoria sería en cierto grado imposible.

En resumidas cuentas, la estructura o marcos, lo que hacen es que permiten a los colectivos poder ubicar sus vivencias, para que cuando se transmitan se tenga un referente que contribuya como contexto del desarrollo de las mismas. Sin embargo, también cabe aclarar que el uno no implica el otro, es decir, que tener los marcos de la memoria no significa que implícitamente estén ahí los recuerdos, ni tampoco que al tener el recuerdo se sepa inmediatamente el marco en el que habita; decía Halbwachs (1925) que esta relación es muy cambiante y, en cierto sentido, endeble, pues en algunas ocasiones se tiene la impresión de tener la época o el periodo de un tiempo pretérito sin tener claro qué ocurrió, pero también existe la posibilidad de tener un recuerdo y no saber exactamente dónde o cuándo aconteció (*cf.* Ramos, 1989). Para que esto no ocurra, las personas tienen que valerse de recursos que su propio grupo de referencia le brinda para recordar y mantener o reconstruir los eventos de su pasado.

Argumentaba Halbwachs (1950) que los movimientos y los mismos grupos debían tener ciertos límites, cierta demarcación que los distinga y los reconozca, y uno de estos bien puede ser lo que propone como *marco temporal* de la memoria colectiva. Esta temporalidad que ha sido privilegiada socialmente desde épocas antiguas, ha servido para separar épocas, generaciones, períodos, días, semanas, meses, años, horarios, jornadas de trabajo que tienen un significado especial para cada colectividad. Son períodos que señalan, que dan pistas, que indican y organizan la vida de la sociedad, se puede tratar de la temporada del año para trabajar la tierra, de la hora de la siesta, de los días de asueto, de los domingos como día de asistir a la iglesia o de las temporadas que indican la llegada de la feria o el circo a algún poblado, entre innumerables más. Los grupos echan mano de dichas divisiones temporales para ubicar sus actividades, esto es, para encontrar y reconstruir su pasado tienen que hacerlo en términos de esas convenciones que se han hecho con respecto al tiempo, siendo "lo bastante amplio como para ofrecer a las conciencias individuales un marco lo suficientemente rico como para que puedan encontrar en él sus recuerdos y disponer de ellos" (p. 129).

Este marco hace alusión a esas divisiones que se han acordado a propósito del tiempo, días y fechas que merecen una mención especial en la vida de una sociedad, y por consiguiente, se han convertido en pieza importante en la edificación de los calendarios y de los momentos de trascendencia de cada grupo. Este tiempo se traduce en aniversarios, conmemoraciones, fiestas, onomásticos, épocas, ceremonias, celebraciones que bien pueden tener un día fijo y recordarse el mismo día, como es el caso de los cumpleaños, el día del psicólogo, de la madre, de la Constitución, que pueden celebrarse con cierta regularidad, o algunas otras que no se ubican en una fecha exacta como las bodas, los bautizos o primeras comuniones, "que funcionan como punto de referencia, como hitos a los cuales hay que recurrir para encontrar los recuerdos: las fechas y periodos que son socialmente significativos siempre tienen un recuerdo construido" (Fernández, 1992, pp. 6-7). Ha sido una de las formas privilegiadas de organizar la vida de las sociedades, donde se contextualizan, se coordinan y encausan las acciones, ya que "sin esta dimensión la vida carecería de sentido para los seres humanos" (Vázquez, 2001, p. 103).

Una de las formas más comunes de ubicar los recuerdos que son de interés, es situarlos en un marco cronológico, en esa condición que ha sido institucionalizada con respecto al tiempo, así, se completa eso que falta, esos detalles que son compartidos con la sociedad. Es una forma de organización del tiempo que está más relacionada con las convenciones habituales con el fin de hacer más entendible el tiempo, es decir, esta dinámica cotidiana a lo que ha obligado es a que las personas utilicen un sistema cronológico para que rija la vida de los colectivos: días, semanas, quincenas, meses o años, de lo que se sirven para situar las vivencias por remotas que sean, pues a decir de Blondel (1928) "no hay día, por lejano que se encuentre en el pretérito o en el futuro, al cual no pueda fijar su fecha nuestro calendario gregoriano" (p. 147). No obstante, la noción del tiempo no opera de igual forma para todas las personas, porque resulta ser que también se ha concebido como un constructo colectivo donde la exactitud es lo que varía de unos grupos a otros. Halbwachs (1950) argumenta que no hay un tiempo social único no obstante su origen común, toda vez que toma un significado distinto en cada grupo y lo ilustra con el caso de los viejos amigos o los familiares lejanos que se dicen "nos veremos algún día" y en esa ambigüedad se encuentra la relación que sostendrán en próximos reencuentros, pues ese día, se hará un recuento del tiempo que ha pasado sin importar tanto la fecha exacta. Esto se debe a que se es parte de distintos grupos sociales, de contextos diferentes, definidos por la unión entre lo que se hace y lo que se comunica (Ramos, 1989), razón por la cual, el tiempo se concibe de manera diferente, como ocurre en vida del campo y el de la ciudad, ya que mientras en el primero da la impresión de ir más lento por la poca relevancia que se le presta al reloj; en las segundas, se vive con más rapidez, todo el tiempo se hace tarde y las manecillas persiguen insistentemente las actividades que se realizan.

Las fechas que se graban en nuestra memoria bien pueden ser las que incumben al grupo en general, o aquellas que competen a una sola persona y para lo que sirven es para situar un detalle del pretérito. Las primeras regularmente se relacionan con acontecimientos políticos contemporáneos, que "hacen que los recordemos a menudo y repitamos su fecha" (Blondel, 1928, p. 150), como el asesinato de algún presidente o un golpe de Estado; históricos como el día que se reconoce como el inicio de alguna Guerra Mundial; o religiosos, como fue la última visita del Papa a México o la canonización de

Juan Diego; o bien, de carácter social, como fue el temblor de 1985 o las "olimpiadas" de 1968; las segundas competen a un menor número, como la familia, el día de la boda o del divorcio, o como ocurre con las parejas cuando recuerdan el día del primer beso o del día que decidieron no estar más tiempo juntos. Estas fechas se quedan plasmadas en la memoria, en el pensamiento, en el actuar de los grupos, y que aunque no se hayan vivido de manera directa por las personas que las recuerdan, son tan significativas, que son consagradas para fijarlas de forma permanente; lo que las hace ser características de cada sociedad, es la importancia que les refieren cada una de éstas y la elección que se hace para distinguirlas del resto de las vivencias, cosa que obliga a regresar a ellas y a relacionarlas con hechos definidos.

Algunas fechas llegan a ser tan significativas, que dejan fuertes huellas en la memoria, que son tan importantes que pueden llegar a marcar a un colectivo como el momento que se inicia, que indica un antes y un después de, a lo que se ha dado a llamar el "primer acontecimiento". Al respecto, dice Fernández (2002) que "no hay presente ni pasado: lo que hay es un último acontecimiento y un primero" (p. 9), donde lo cronológico no tiene mucho que ver, sino "el último momento que verdaderamente tuvo importancia en la vida de una sociedad, y allí donde se detiene el significado es también donde se detiene la historia" (*Idem.*). En otras palabras, ese último evento puede convertirse en el primero por la importancia que tiene, como resulta tener un significado tan intenso que se llega a consolidar como el momento inicial, que funda una sociedad, que inaugura, que da pie a que se empiece desde ahí, es el origen que se merece el mote de momento fundacional, pues ha dejado marcas tan profundas, que irremediablemente tiene que remitirse a éste para entender lo que pasa en el acontecer de experiencia, es la referencia obligada. La naturaleza de dicho suceso puede ser múltiple, toda vez que puede tratarse de algo que involucre a naciones enteras como bien lo ilustra la llamada "conquista española", la Independencia o el día de la aparición de la Virgen de Guadalupe en el caso mexicano, o bien, esos hechos que están anclados en una sociedad más reducida, que su significado está en evaluaciones más de tipo grupal, como fue para algunos el exilio de sus patrias, la estancia en la cárcel, la muerte de algún familiar, los tiempos en la escuela o hasta el abandono del amor de su vida. El significado penetra tanto, es tan fuerte, tan agudo, que se convierten en acontecimientos que marcan un antes y un después, que para reconstruir

las vivencias se tiene que hacerlo en términos de ese momento, de lo que le precedió y lo que le prosiguió.

Pero no sólo se requiere del tiempo para situar ciertos eventos, también es necesario disponer de un sitio, de un escenario donde hallan tendido lugar éstos; cuando las personas recuerdan un momento, no lo hacen únicamente utilizando las fechas, sino que también llevan a cabo esta operación con la asistencia de los lugares, de aquellas partes donde se vivió dicho acontecimiento, de ahí que sea complicada la separación de estas dos coordenadas. Precisamente, Halbwachs (1950) proponía que éste debía ser el *marco espacial* de la memoria colectiva, toda vez que “los movimientos de un grupo pueden traducirse en términos espaciales, y el lugar ocupado por este grupo no es más que la reunión de todos los términos” (p. 130). Dicho planteamiento ubica a la memoria en un terreno material, en un mundo en términos empíricos, de edificaciones y construcciones que no sólo tienen que ver con lo simbólico de cada colectivo. Esta instancia, al igual que el tiempo, contribuye a estabilizar las experiencias pretéritas, a que estén enmarcadas en el terreno de lo sucedido, que se diferencien de las fantasías y la imaginación.

Este marco da cuenta de esa parte donde han tenido lugar algunos acontecimientos de especial interés para la existencia de un grupo, a saber, plazas, callejones, parques, pasillos, bares, ciudades, caminos, terrenos y construcciones donde habita un pasado, donde pueden ser encontrados y reconstruidos algunos recuerdos. En efecto, los espacios resguardan sentimientos, recogen fragmentos de la memoria, en ellos está depositado una parte del pasado de un grupo, por ello, cuando se defiende un edificio, lo que se está defendiendo es una memoria, se están protegiendo todas esas cosas que se han dejado impresas, las emociones, las vivencias, la gente que confluía en ese lugar y que pide que no se destruya, pues con él, se irá el recuerdo. Cuando se pide que se conserve un lugar o que se reconozca una fecha como aquel día que ocurrió algo significativo, lo que se pide es que se conserve y que se reconozca un pasado, un recuerdo, una vivencia, que exista la posibilidad de un espacio en la sociedad, que aunque el andar sea veloz, la gente se detenga y pueda decir “aquí ocurrió” y se asista a conmemorar lo que otros han hecho, lo que los otros han ganado o han perdido, el caso no importa, pues la celebración no es exclusiva de las alegrías, también las tristezas se rememoran. Halbwachs (1950) decía que cuando se derrumbaba un edificio, se iba junto a él nuestro recuerdo, por ello es que

los días y lugares se defienden, se resisten, se protegen, para que así, se ampare su memoria. Los familiares de los fallecidos en el ataque a las "Torres Gemelas" saben bien de esto, por ello exigen que no se remuevan escombros, que no construya nada encima de la llamada "zona cero", que el lugar quede intacto, pues así, la memoria de sus familiares también permanecerá indemne y el asunto no será olvidado.

Sucede también, que cuando las personas regresan a algún sitio abandonado algún tiempo atrás, les da la impresión de no haber cambiado, de conservarse, de no envejecer, de hallar el pasado en el presente, de mantenerse con los atributos que alguna vez le fueron endosados (Halbwachs, 1950). Es en este tenor que este marco resulta ser el más estable, pues además de no ser construido de forma discursiva, es más durable, toda vez que está cimentado sobre la base de lo material, por lo que es muy probable que rebase y supere a sus creadores, que se conserve más años. Contrariamente a la inercia de este planteamiento, cabe aclarar que la idea que se genera del espacio no es la misma para todas las personas; cada agrupación, como tal, ostenta una manera de ver el mundo, de relacionarse, de mantener y conservar el pasado, de significar las vivencias, de conferirle una importancia específica a cada hecho, a tal grado de que "existen tantas maneras de representarse el espacio, como grupos existentes" (p. 166).

Los grupos han dividido y organizado su espacio de tal manera que se pueda construir como "un marco fijo en el que guarda y encuentra sus recuerdos" (*Idem*), y ello, desde las épocas remotas, como sucedía con los griegos, que consideraban a la memoria como un arte y para dicha enmienda, entre otras cosas, depositaban sus recuerdos en los llamados "loci" que se refieren a los lugares, en esos magnos palacios empleados "como sistema de lugares mnemónico" (Yates, 1966, p. 15) de tipo arquitectónico, que conservaban el orden de los hechos, o bien, como lo hicieron por su parte las comunidades prehispánicas, que utilizaron ciertas zonas como sagradas, dedicadas exclusivamente a conservar la memoria de esa comunidad (*cfr.* Florescano, 1999). No obstante el paso de los siglos, algunas culturas contemporáneas han recogido algo de ese sentido y han vuelto propios esos sitios de culturas primigenias, para ser vistos y resguardados como parte esencial de un pasado, para entender el surgimiento de un pueblo, lugares de confluencia pública como los centros de las ciudades, sus zonas arqueológicas, sus catedrales, que son tan relevantes para su memoria y por ello son los

sitios más visitados por los viajeros, ya que aunque no entiendan su significado colectivo, se esfuerzan por tener algo de esa cultura, razón por la cual, optan por mejor llevarse una postal, una foto, una artesanía o un "recuerdo" (Augé, 1977). Halbwachs (1950) concluye finalmente que no se requiere ir con el pensamiento por fuera del espacio para recordar, sino que por el contrario, "es sólo la imagen del espacio que, en razón de su estabilidad, proporciona la sensación de no cambiar a través del tiempo y de encontrar el pasado en el presente: es así como se puede definir la memoria; únicamente el espacio es lo bastante estable para poder durar sin envejecer" (p. 167).

Como fue expuesto, tanto el marco temporal, como el espacial, son componentes de la memoria que no deben escindirse, toda vez que el uno deviene en el otro, se superponen, se funden y confunden con la misma sociedad, con sus épocas y sus objetos, "de ahí que, en la memoria, evocar un tiempo se convierta en evocar un espacio o viceversa" (Ramos, 1989, p. 74). Dice Fernández (2002) que "el tiempo, para quedarse, debe convertirse en otra cosa, en espacio" (p. 5), y es que efectivamente, no se trata del mero transcurrir, de la inmovilidad que representa la temporalidad plana, pues las cosas también hablan y dan cuenta del pasar de los días y los años, de las transformaciones y también de los regresos al pasado, es "la presencia acumulada de la sociedad en los objetos" (p. 6), por ello aún se pueden ver iglesias del siglo XVII o de tipo medievales, sillas de la época de la Colonia, en los segundos pisos del periférico o hasta en el viejo ropero de la abuela. El tiempo que ha vivido un grupo puede verse reflejado en sus espacios, en sus vestigios, en las cosas que permanecen y que tienen mucho que ver con sus artífices; las vicisitudes también se reflejan, en lo gastado, en sus trozos caídos, en lo sucio, en lo deteriorado, como sucede con las vecindades y las viejas casas del Centro Histórico.

Ahora, si la memoria cuenta con esas coordenadas espacio-temporales donde se sitúa, se debe tener en cuenta también, la dimensión que bien sirve de base para las anteriores. En este sentido, es que el lenguaje se ubica como el marco central de la memoria colectiva, tratase de su versión oral, escrita, pictográfica o musical, tal como lo mostraba Halbwachs (1939) en la memoria de los músicos, toda vez que construye significados, mantiene y transmite lo que la memoria es para algunos. En efecto, Halbwachs (1925) afirmaba que la memoria depende del lenguaje, pues señalaba que

"estas convenciones verbales constituyen el marco más estable y elemental de la memoria colectiva: marco singularmente flojo, ya que deja pasar todos los recuerdos un tanto complejos y no retiene más que detalles y elementos discontinuos de nuestras representaciones" (p. 111).

El lenguaje es una condición del pensamiento, pues además de darle sentido a la experiencia, trae consigo recuerdos, pues al tratar de explicarlos, de comunicarlos, primero son puestos en términos de palabras y posteriormente se le otorga un sentido que contribuye a la reconstrucción (Halbwachs, 1939). Ciertamente, para que exista algún elemento de la realidad, inicialmente hay que nombrarlo, ponerlo en términos del entendimiento, otorgarle un sitio desde las palabras y sus múltiples interpretaciones, "es el marco dentro del cual lo real es cognoscible, reconocible, comunicable y constatable" (Fernández, 1994, p. 88); es así que para que se puedan nombrar los objetos, sucesos o sentimientos que se experimentan en el seno de algún grupo, se tiene que echar mano del lenguaje, porque ciertamente, se está hablando de una "cosa social" (Blondel, 1929, p. 96). Ese es uno de los principales caminos de la memoria, no es el único, pero finalmente los acuerdos de las experiencias, son llamadas y modeladas, desde estos términos.

El lenguaje le da a la realidad un sentido de reconocimiento, coloca sus fenómenos en el terreno de lo conocido, lo ubica en el dominio y acuerdos de las personas, le endosa ciertas propiedades a sus objetos, en otras palabras, "domestica la realidad" (Fernández, 1994, p. 90), ya que para que un episodio pueda ser transmitido, lo primero con lo que se debe contar es con las palabras para nombrarlo, caracterizarlo y diferenciarlo, es el marco en el cual se organiza la experiencia en términos de lenguaje. No obstante, las palabras en sí mismas y de manera aislada, resultan ser algo vacío, algo sin sentido, y sólo lo adquieren en "la medida que las empleamos al relacionarnos; en la medida que aseguran el intercambio humano" (Vázquez, 2001, p. 90). El lenguaje es el marco a través del cual las palabras evocan vivencias, donde también se puede ubicar el pasado, donde los recuerdos alcanzan su significado (Rosa, *et. al.*, 2000a), pues lo que hace, es fundir la experiencia en términos del entendimiento humano, esto es, designa atributos y propiedades que se combinan con las situaciones que se viven cotidianamente y las convenciones lingüísticas de su medio social.

Efectivamente, para ubicar y dar coherencia a la memoria se requiere de un tiempo que pueda devenir en espacio o viceversa, sin embargo, estos marcos empíricos no son suficientes para completar esta reconstrucción, pues se requiere de ese marco simbólico que representa el lenguaje, toda vez que "lo primero es la palabra, después la idea [...], después la cosa" (Blondel, 1928, p. 112), ya que finalmente, no se tendría algo que no se tiene la posibilidad de ser nombrado. Así, el lenguaje remite a un grupo, a unas vivencias, y obviamente, a un pasado, la pronunciación de sus palabras remite a un recorrido en el tiempo, a ciertos recuerdos que corresponden con lo que se dice, lo que se siente y lo que se vive. En las palabras también hay sucesos, vivencias o experiencias que pueden ser evocadas, despertadas, traídas al presente en el momento de mencionarlas bajo ciertas condiciones, porque también son depositarias de la realidad; en virtud de lo cual, se concluye que "el lenguaje contiene una memoria, que puede decirse que es la memoria del pensamiento y las formas de pensar colectivos, en el sentido de que cada palabra contiene una etimología, una metáfora, una historia, una evolución, varios referentes, múltiples contextos, un lugar y función en la gramática, que en un momento dado pueden ser reencontrados y reactualizados" (Fernández, 1994, p. 95).

Como se mencionó, Halbwachs además de los tres marcos generales de la memoria, proponía tres más como marcos locales o específicos, a saber, la familia, la religión y la clase social. Encuentra en ellos, el elemento más relevante en la construcción de la memoria, pues constituyen referentes claros donde, tanto los individuos, como los grupos, pueden encontrar, reconstruir y articular sus vivencias pretéritas, en la medida que representan lo que en los rincones de cada colectividad se ha grabado.

El *marco familiar* que exponía Halbwachs (1925) da cuenta de esas reconstrucciones que son posibles gracias a un criterio genealógico, que a la vez, no está determinado estrictamente por la consanguinidad, sino por "la cohabitación habitual con los hermanos y hermanas" (p. 201). Es un marco donde las personas pueden reconocerse, al que pertenecen y diferencian de otras agrupaciones de la misma naturaleza; ciertamente, se trata de una memoria familiar, donde las personas están inmersas, de la que participan, es una dependencia que constituye otro enlace colectivo. Estos lazos se hacen cada vez más estrechos con la convivencia cotidiana, con el lugar que se ocupa, con lo que se comparte, con las impresiones y opiniones que se generan

alrededor de su genealogía, a tal grado que "sus gestos, sus movimientos, su forma de hablar, se relaciona con el grupo con el que se identifica" (p. 200); en tal caso no importan las distancias mantenidas, pues en cada integrante, están tatuadas esas reglas y costumbres, que existen independientemente de ellos. Cuando sucede el caso que hay un matrimonio y se funda una nueva familia, ambas personas llevarán consigo esas "reglas familiares que han tomado inconscientemente de su familia" (p. 202), ese espíritu propio, que a su vez, ha permeado desde fuera, lo cual, dejaran como una herencia a sus hijos, como pueden ser los domingos con los abuelos, la hora de la comida, las vacaciones, los festivales escolares, entre tantas otras cosas que se hacen en familia.

Al igual que el seno de la familia se pueden crear y reconstruir recuerdos, en el caso de la religión, según Halbwachs ocurre algo parecido, en el sentido que proporciona un límite para diferenciarse de otros grupos de esta envergadura y también de los que no lo son, esto es, constituye un *marco religioso*. En esta creencia, la gente ha encontrado una manera de ver el mundo, una práctica y una tradición, una fusión de grupos y cultos, una forma de relacionarse con las divinidades, con los muertos, y sobre todo, una manera de explicar y significar sus vivencias, razón por la cual, se puede concluir que "la memoria religiosa [...] obedece a las leyes de la memoria colectiva: no conserva el pasado, pero lo reconstruye con la ayuda de trazos materiales, de los ritos, de los textos, de las tradiciones que ha dejado, pero también con la ayuda de atribuciones psicológicas y sociales recientes; es decir con el presente" (p. 300).

Y por último, el caso del marco social relacionado con la *clase social*. Halbwachs centró su estudio especialmente en la clase dominante, como esa nueva división del trabajo que posibilitó el surgimiento de la burguesía, que advino a su vez, en una forma una memoria colectiva que se posesionaba como la base fundamental del resto de las memorias de la colectividad. En este sentido, para Halbwachs, esta división del trabajo formó en gran medida, las diferentes memorias colectivas, es decir, la memoria de las sociedades estaba fuertemente influida por el pensamiento de las clases dominantes, sobre todo en el caso de la nobleza, toda vez que se posicionaba como el soporte de la memoria del resto de la sociedad.

III.3 Recorridos de la memoria

Este apartado se titula *los recorridos de la memoria* pues la noción de “recurrere” precisamente a lo que apela es la vuelta al pasado, es un medio para lograr algo, es mirar hacia alguna parte, es pedir ayuda, son suministros y medios de subsistencia (Gómez de Silva, 1989), que en este caso sirven como un apoyo al recuerdo. En efecto, si bien los marcos sociales sirven para estabilizar y dar coherencia a las actividades realizadas en un tiempo pretérito, la memoria también cuenta con ciertos recursos y herramientas a los que tiene recurrir para conservar, recuperar y transmitir ciertos acontecimientos que vivió un grupo y que ahora resulten de interés, sean relevantes o de utilidad para los nuevos habitantes de una sociedad. El caso del lenguaje resulta ser de particular jerarquía, pues no sólo funge como uno de los marcos de la memoria, sino que también es uno de los principales recursos de la memoria, toda vez que es una de las formas más acabadas de transmisión de la memoria. Cuando se menciona algo, inmediatamente se desprenden una serie de referentes que implican una vuelta al pasado, por lo que se dice que el lenguaje sirve como herramienta y al mismo tiempo, como un vehículo de comunicación de la memoria. Como se mencionó antes, si lo que se pretende es que algún evento anterior no desaparezca, no sea olvidado u omitido, lo que se requiere es que sea transmitido, que otras personas se den por enteradas y sea contado lo que en otro tiempo ocurría.

Existen múltiples formas para reconstruir el sentir y los rasgos que caracterizaron una época, y para ello se pueden hacer uso de diversas herramientas como recursos útiles a la memoria. Para lograr dicha enmienda, el lenguaje no debe asociarse únicamente con su versión oral, sino que otras expresiones como lo escrito, las gesticulaciones que están ancladas en lo corporal y algunas expresiones pictóricas que se encuentran en el terreno de lo visual (Mendoza, 2001). El ejercicio que lleva a cabo Robert Darnton (1984) sirve perfectamente para ilustrar la manera en que el lenguaje, en su versión escrita, es retomada para reconstruir y dar cuenta de las características, del pensamiento, de la estructura familiar, de las costumbres, de las clases sociales, entre otras cosas que se gestaron en la vida de aquellos pobladores del siglo XVIII en Francia y en otros países de Europa, recurriendo al cuento, pasando por un anecdotario, un texto, unos archivos, una enciclopedia, hasta algunos libros escritos en aquella época. Pese a esta referencia, también existen otros medios que son testigos que cuentan lo sucedido y que pueden ser

considerados para hacer un ejercicio de memoria, como son los reportajes, los diarios personales, los periódicos, las novelas, los testimonios y en general escritos que relaten lo que en la vida de una colectividad ocurrió. En lo que al lenguaje corporal se refiere, se trata de modismos, posturas, movimientos y gesticulaciones que se pueden traducir en bailes o representaciones teatrales que comunican expresiones de un grupo, como por ejemplo las pastorelas o la conocida "pasión de Cristo", ritos comunes en la tradición cristiana. Con distintas pretensiones, algunas otras personas se han inclinado por llevar en el cuerpo marcas que son propias de ciertos grupos y que también recogen sentimientos colectivos, como los tatuajes, las perforaciones y, en un nivel un poco más difuso, la ropa. En lo que respecta a las imágenes que se presentan en la esfera de lo visual, se piensa de igual manera como una forma de lenguaje, ya que en éstas se hayan las impresiones de algún período, baste con pensar en las pinturas que se plasmaron en las cuevas donde habitaban grupos humanos antiguos que mostraban la forma en que se obtenía el alimento, o los grandes murales en plazas centrales que forjaron la identidad de alguna nación, o más entrados en épocas "modernas", los llamados "grafiteros" que hacen uso de cualquier pared como lienzo para poner sus mensajes cifrados y que son propios de cientos de jóvenes que habitan las urbes (Ramírez, 2003).

Asimismo, han sido estudiados otros elementos para ser considerados como herramientas de la memoria como lo es la literatura, la música o las películas, en tanto que "han permitido el acceso a diversas perspectivas sobre acontecimientos significativos del pasado, y su recuperación por sectores que se sienten aludidos y que de alguna manera mantienen con vida tales eventos" (Seminario de Memoria Colectiva y Olvido Social, 2002, p. 23). Son recursos que versan sobre épocas específicas, de una sociedad definida, que dan cuenta de temáticas religiosas, culturales, económicas o sociales, y su valor radica en el alcance que tienen, pues "lanzan luz" sobre ciertas cuestiones de las que la historia niega o que simplemente ignora y tiene la posibilidad de llegar a un mayor público. Para ser más ilustrativo el asunto, baste con pensar en las películas de la llamada "época de oro del cine mexicano", que inmediatamente nos traslada a una época de mediados del siglo XX, a un blanco y negro que habla de situaciones y problemas que se vivían cotidianamente en la Ciudad de México, los viejos barrios, las disputas entre pobres y ricos, el tranvía, los vendedores callejeros, las grandes familias, los trazos urbanos, las calles aún transitables,

los llantos por dramas de la moral, todo ello da un punto de vista, una visión, una muestra del pensamiento de un cierto grupo habitante de aquel tiempo. En cuanto a la música, hay una modalidad muy peculiar y aún difundida, a saber: los corridos, esos cánticos que ostentan estrofas fáciles de aprender y recitar, y que fueron parte principalmente del período de la Revolución Mexicana, que relataban las vicisitudes de los "alzados", de las "adelitas", de la "bola", de los trenes, de las batallas, de los comandantes, entre otras tantas cosas que se escenificaban en este episodio tan significativo para la cultura mexicana; en la actualidad, este tipo de música se mantiene pero en la modalidad de "narco-corrido", que como su propio nombre lo expresa, comunica la vida soterrada y perseguida de los vendedores de droga de este mismo país. La literatura muy a su manera hace lo propio, como muestra valgan esas obras que narran sus vivencias de antaño, al estilo Marcel Proust (1919), o el recorrido por Nueva York según Truman Capote (1965), o como las de Mario Benedetti (1997) que cuenta de los extremos a los que puede llegar una dictadura, o a Salvador Castañeda (1980) que conversa de la guerrilla en México, todas valiosas por tratar temas poco recurrentes, de difícil acceso y por lo tanto, de conocimiento; en esta antigua práctica encuentran una forma idónea para sacar, echar a la luz, hacer público esos sucesos que por ser incómodos para algunos han estado en la clandestinidad y que ahora se pueden recuperar por medio de estos artefactos de la memoria.

Para entender cómo es que los recuerdos se mantienen y se transmiten a otras generaciones, es conveniente analizar también la categoría de *artefactos de la memoria*. Se podrían definir como todos esos objetos que las distintas sociedades han dotado de un significado y se apoyan en ellos para recordar, caracterizados por tener tres de las propiedades más importantes de la memoria: el mantenimiento, la recuperación y la comunicación de vivencias. En efecto, en éstos se guarda la memoria, o más bien, un significado específico, un sentir que corresponde con la constitución del grupo. Etimológicamente, la noción de artefacto a lo que alude es a un "objeto producido por el hombre" (Gómez de Silva, 1985, p. 81), a cierta habilidad de hacer, de construir, pues a eso es precisamente a lo que apelan los artefactos, a una construcción pero en un sentido simbólico, a una significación con el auxilio de ciertos objetos. Es Vygotsky (1930) el que alude a los objetos materiales como guardianes de significados, como un medio para "dominar la naturaleza", como herramientas que sirven de "mediadoras" entre las personas

y su entorno; en otras palabras, lo que intenta explicar es que los individuos construyen estímulos artificiales, herramientas¹² que sirven para conducir y dominar su mundo, como el ejemplo que utiliza de los indios peruanos, que ponen un pañuelo con un nudo en la perilla de una puerta con el objetivo de que no se olvide algo. Pero aquí el tamaño es poco relevante, ya que bien se puede tratar de "cositas" como el álbum familiar, recaditos de viejos pretendientes, postales del primer viaje, boletos de conciertos, timbres postales, videos caseros, pétalos de rosas, o bien algunos que competen a un mayor número de personas como son los monumentos, los panteones, los museos, las galerías, las zonas arqueológicas, las placas en el metro, las fechas y los días del calendario, cosas que se entremezclan entre el espacio y el tiempo, construidas con la finalidad de hacer más fácil la rememoración.

Cuando se habla de este tipo de edificaciones, como las catedrales, los castillos, las pirámides, a lo que se alude es a unos "almacenes de objetos que existen como artefactos especiales y en referencia a los cuales se puede interpretar y entender las épocas pasadas" (Radley, 1990, p. 64). Dichas construcciones sirven como testigos de lo acontecido, rastros y huellas que han dejado anteriores sociedades, que se les ha dotado de un sentido específico y que en el presente son retomados para otorgarles nuevas propiedades, ello en el caso de las pistas que resultan estar más a la mano; los vestigios, esas marcas que ha dejado alguna comunidad en un nivel más oculto, más soterrado y escondido, también pueden dar cuenta de la vida de una sociedad, de sus hábitos, sus gustos, de su experiencia, sólo que no están tan a la mano y su recuperación podría ser más complicada que las anteriores. No obstante, un elemento importante a considerar en este punto es el de la intencionalidad. Por supuesto que a algunos artefactos se les confiere ciertas propiedades de manera deliberada, con toda la intención y finalidad de que sirva como un artificio y se vea reflejado en la posteridad, que trascienda a las personas que lo "crearon". Pero, por otra parte, también puede ocurrir que se le confiera a una cosa cierto significado que aparece posterior a su creación y que ha rebasado todo primer

¹² La diferencia que Vygotsky hace entre herramienta y artefacto es que el primero lo que hace es transformar la naturaleza humana, en cambio, el segundo no intenta alterar los objetos, sólo los utiliza en un nivel simbólico. No obstante, estos términos son utilizados aquí de manera arbitraria, pues se trata de una metáfora que ilustra de buena forma el recurso que constituye la utilización de medios externos y que ya ha sido explicada en el primer capítulo de este trabajo.

designio, como ocurre con las vasijas, máscaras o collares que se utilizaron en civilizaciones ancestrales que en el presente se recuperan, con el propósito de ser depositadas en los museos y que la gente que los admire pueda reconstruir lo ocurrido en aquellos tiempos. En última instancia, lo que es sobresaliente en ambos casos, es que dichos objetos, que se traducen en estelas del pasado, dan cuenta de una sociedad, relatan y pueden comunicar vivencias. Lo que también queda claro es que el objeto no cambia, salvo su posible destrucción, lo que se transforma es la percepción que se tiene de él, las ideas que se generan, las opiniones e impresiones que deja en cada agrupación.

Los artefactos constituyen puentes y lazos que unen a una generación con otra, que le transmiten, que le cuentan y refieren simbólicamente lo que sus propias relaciones han mantenido y entendido de la vida. Asimismo, existe una tradición y una costumbre de recurrir a este tipo de elementos para transmitir la memoria de un pueblo, mismas formas que han sido inculcadas por antepasados con la finalidad de dar a conocer a sus herederos su relación con otras comunidades, con su dios, con su medio (*cfr.* Florescano, 1999). A partir de éstos, es que las personas se pueden hacer una idea de lo que fue e imprimirle un sentido que vaya con los nuevos tiempos, esto es, no sólo se recuperan los significados anteriores para mantenerse tal cual, sino que son reinterpretados y dotados con constancias que van de acuerdo con el grupo de estancia vigente. Bien se puede tratar de grandes construcciones erigidas en el centro de una nación o de un trofeo que se luzca en la sala de una casa, pero lo que cabe recalcar en este punto, es que recordar utilizando este tipo de herramientas opera lo mismo para las personas que para los colectivos, pueden insinuar tanto un afecto de una sociedad de dos personas, hasta de uno que corresponde a comunidades enteras (*cfr.* Lowenthal, 1985; Fernández, 1994).

Efectivamente, las diferentes sociedades han optado por guardar sus recuerdos en cosas, donde la magnitud y el tamaño son poco relevantes, en tanto que conserven uno de tantos significados que se les confiere al pasado. En un primer momento, "en los albores de la vida humana, la tarea más urgente fue satisfacer las necesidades que aseguraban la existencia colectiva" (Florescano, 1999, p. 13), para ello, utilizaron este procedimiento de heredar a sus sucesores sus vivencias a través de los artefactos, objetos que se almacenaban con toda la intención de que el grupo sobreviviera. Precisamente, de ahí surge la idea de que los objetos tienen memoria, las casas, las fotos, las cartas, los libros y

un sin fin de artefactos que al momento de encontrarlos se puede ver lo que fue de aquel tiempo. Al igual que ocurre con las personas, al cabo de los años su memoria va cambiando y van arrastrando consigo un sinfín de recuerdos, lo que ocasiona que el sentido que provoque cambie, que se desgaste y se diluya lo que se pensaba, por tanto, se tienen que apoyar de estas cosas para que "les refresque la memoria". Se puede tratar de cualquier cosa, la condición será que esté dotado de un significado compartido socialmente. Kundera (1984) lo explica al respecto de un sombrero que se aparece: "un mismo objeto evocaba cada vez un significado distinto, resonaban [como un eco, como una comitiva de ecos] todos los significados anteriores" (p. 94). Notoriamente, en esta parte resulta un tanto ilógico considerar la idea que los objetos hablen, porque evidentemente eso no ocurre, sino que los grupos son los que hacen que esas cosas conversen, que interpelen, que objeten, que expresen el sentir de una organización, que den cuenta de una parte de la experiencia, que guarden lo que en algún tiempo significó por la simple razón que han sido escogidos para ese fin.

Si hay algo en común entre los artefactos y los marcos sociales es la estabilidad, esa persistencia que proporcionan las cosas que perduran y sobreviven a sus creadores (Radley, 1990). Esta es una de las propiedades más destacables de este tipo de herramientas, su permanencia, su duración, el aguante que tienen a los embates del tiempo, que rebasan a quien depositó en ellos su vida. Si bien las generaciones dejan de existir en cierto intervalo de tiempo, su herencia puede resistir, tiene la posibilidad de mantenerse y desarrollarse en otras más, toda vez que sea transmitida y que cause sentido a otras personas, razón por la cual se afirma que a partir de los artefactos es que se puede reinterpretar y reconstruir el pasado, las versiones, los sentidos y las visiones, transformándose, pero a la vez conservándose.

Así es, existe un gusto generalizado por guardar el pasado en los rincones más ocultos de cada persona, es decir, los objetos que nos recuerden ciertos hechos, personas, sentimientos, son conservados para que más tarde sean rescatados y se pueda reconocer en ellos un pasado. No se quiere olvidar, no se permite que se termine en ese instante sólo cuando está sucediendo y lo que se busca es que permanezca, que quede vivo el suceso, que en el momento que se quiera o se necesite, pueda ser traído al presente tan sólo viéndolo de nuevo y recordando eso que fue tan significativo. Por ello es que es tan común

que cada persona tenga un "baúl de los recuerdos" donde conserva su pasado, cartas de antiguas parejas, vestimenta de la infancia, fotografías de viejos amigos, papeles con cualquier cosa escrita, diarios de la infancia, cadenas y múltiples curiosidades que no quiere desechar, porque con ellas, se iría una parte de lo que ahora es. Cuando se decide eliminar alguno de estos artículos, se está desprendiendo de un trozo de su memoria, de un tiempo, de unas personas con las que compartió y construyó el significado que ahora ya no será más. Primo Levi, italiano que sobrevivió a uno de los campos de exterminio alemán durante la segunda guerra mundial, sabe perfectamente de lo valioso de los artefactos, sobre todo en épocas difíciles, y que no se puede deshacer de ellos por insignificantes que sean: "un pañuelo, una carta vieja, la foto de una persona querida. Esas cosas son parte de nosotros, casi como miembros de nuestro cuerpo; y es impensable que nos veamos privados de ellas, en nuestro mundo, sin que inmediatamente encontremos otras que las substituyan, otros objetos que son nuestros porque custodian y suscitan nuestros recuerdos" (1958, p. 28).

Ciertamente es que la memoria se apoya y se nutre de lo que llamamos los "artefactos de la memoria", de esas cosas que la colectividad ha dotado de un significado, de una importancia considerable para que el pasado de éstos permanezca ahí hasta que nuevamente se requiera reexaminar el patrimonio social. Si las personas no se encuentran en contacto con la sociedad con la cual fundó ese pasado, difícilmente podrá reconstruir y recuperar el sentido o los afectos de aquel ayer, ya que para que se posibilite esta tarea, se requiere de alguien más con quien recrear y rearmar este rompecabezas que es la memoria. Por ello cuando la metáfora habla de "hacer memoria" lo que literalmente se está llevando a cabo es una construcción y reconstrucción, será un producto de las relaciones que hasta ese momento mantengan los habitantes de la comunidad en cuestión; lo que se conseguirá de ese recuento será una versión poco fiel, con algunas omisiones y con algunas otras invenciones, a lo que en aquellos días fue, se le otorgará una nueva visión y tal vez hasta se le agregue o se le quite actores.

II.4 Prácticas sociales de conmemoración

Ahora bien, ya está expuesta una de las formas por las que la memoria opera: el recuerdo a través de objetos, pero también hay otra, que está muy relacionada con la anterior y tiene

que ver con las conmemoraciones, con ese proceso que se refiere a la actividad de recordar pero a través de ciertas actividades, de ciertos usos cotidianos o periódicos. Si bien tanto los recorridos, como las prácticas conmemorativas, son recursos de la memoria que sirven para transmitir, mantener y reconstruir un pasado, los primeros a lo que apelan es a rememorar a través de los objetos, lo cual no implica inmovilidad, pero las segundas, a lo que aluden es a hacerlo por otras vías: la de la actividad, al proceder, al movimiento cotidiano.

Conmemorar, etimológicamente, nos remite a la acción de recordar, de hacer memoria, de honrar el recuerdo, de hablar y mencionar algo (Gómez de Silva, 1985), de insistir en tener a alguien presente. Esa es la esencia de la memoria, nombrar lo ausente, otorgar un sitio a algo que ha pasado en la vida de alguna sociedad, por pequeña que ésta sea. Una forma de lograr esta enmienda es mediante ese recuerdo que tiene la forma de habitual, de familiar, que ocurre con cierta regularidad, que está inmerso en las actividades que caracterizan a un grupo. Ésta es la característica de las prácticas, de lo que se hace, de lo que se transmite, de lo que queda y reproduce a fuerza de repetirse, que se trata de eventos generados en el seno de los grupos, que se apuesta a un futuro a través del presente, que se emplaza a que algo perdure, ese momento, ese suceso, esa persona, ese lugar que ha sido importante y se ha ganado un espacio dentro de la colectividad. A decir de Elizabeth Jelin (2002) a lo que nos remite son a "esas fechas en que el pasado se hace presente en rituales públicos, en que se avivan sentimientos y se interrogan sentidos, en que se construyen y reconstruyen las memorias del pasado" (p. 1), por lo tanto, es que la forma en que se lleve a cabo también es una propiedad grupal, pues son las diferentes sociedades las que con formas propias, han cultivado el manejo del pasado, para conservarlo y resguardarlo con el fin de continuar proyectos, estilos y visiones.

Las *prácticas sociales de conmemoración* se refieren a esto, eventos colectivos como los ritos, celebraciones, tradiciones, costumbres, homenajes, ceremonias o festividades, donde lo que se honra y lo que se recuerda a través de éstas, "no es el hecho de que ya no existe más, sino el hecho de que alguna vez existió" (Ricoeur, 2002, p. 28), que formó parte importante de la existencia de los antepasados y que ahora se extiende hasta el momento que se rememora, para que las nuevos integrantes, por medio de esa identificación, se apropien de algo que ocurrió y le restauren con elementos novedosos, en

virtud de que lo que persiste es el significado y no un recuerdo fiel (Mead, 1929). Ciertamente lo que se conserva es una sociedad, y cada vez que se recuerda se traen nuevamente esas cosas que otros han edificado, que han concebido y ahora se lucha por que ocurra lo mismo en un futuro. Y es que la memoria no sólo ve hacia atrás, a lo que ya pasó, sino que a través de ejercicio del presente, observa una posibilidad, una oportunidad, una aspiración a ocupar también un sitio en el futuro. En esta instancia es donde habitan las expectativas, las esperanzas, las apuestas, en cambio, en lo que ya ocurrió, en lo anterior, es donde los grupos encuentran lo que agrada, lo que enorgullece, lo que irrita, lo que choca, lo que hace reír y hasta a veces llorar, por ello lo que se quiere es mantenerlo, guardarlo, retocarlo o destruirlo tal como si fuese una fotografía.

Los actos conmemorativos son una forma de recuerdo conjunto (Middleton y Edwards, 1990), sociales en esencia, en su sentir, en su propia forma de ser, pues en primera instancia lo que se recuerda tiene la característica de ser colectivo, se trata de otras personas, sitios, días, eventos que son propios de una sociedad; en segunda, utiliza un lenguaje que no se refiere estrictamente a lo dicho, al discurso o la producción oral, sino que se refiere también a todos esos gestos, actos, señas, esculturas, videos, fotos, escritos, danzas, pinturas, que se han construido con la finalidad de enterar, de comunicar, de transmitir vivencias e impresiones del mundo. Estas marcas que han erigido los habitantes de anteriores sociedades grabarán en buena medida lo que ahora se es, lo que ahora se hace y la forma en que la vida es interpretada, toda vez que a todo recuerdo se le endosa esto, una impresión, un cierto significado, una visión e interpretación que tiene que ver con las condiciones y particularidades que detente la comunidad. Las prácticas que conmemoran son una forma de reconstrucción, de interpretación e impresión colectiva, centrada en actos que se repiten con cierta regularidad, producto de los acuerdos y convenciones que emanan de la confluencia de los tres tiempos: pasado, presente y futuro. Son actividades con las que los miembros han tendido que convivir por los días y los años de su existencia, rasgos con los que han estado en contacto y en relación directa: estas prácticas religiosas, sus tradiciones, sus instituciones, su arte, su pensamiento, su cultura, que determinan en buena medida, la manera en que se mira y define la vida, y al mismo tiempo, es lo que los enlaza con la vida pretérita de su grupo. También cabe la aclaración de que no es condición que alguna persona haya sido testigo presencial de algún evento

para que se conozcan, se entiendan y se tenga la noción del significado colectivo; precisamente y gracias a la existencia de esas resonancias, es que se permite esa incorporación a la vida propia, que provoque emociones y que se mantenga adherido a las personas durante algún tiempo (Blondel, 1928).

La memoria colectiva es definida como la reconstrucción de acontecimientos que han ocupado un lugar en la vida de un grupo (Halbwachs, 1950) y esta forma de recordar hace precisamente eso, revivir viejos usos para darles un nuevo sentido, una reinterpretación y una lectura que va con los escenarios en que se representa la vida actual. Se retoman esos elementos que ya han sido considerados por otros, para incorporarlos a su vida, a su caminar, a sus impresiones, a su memoria, no obstante, tampoco se trata de una operación que se dé de manera "automática", sino que son los padres, los abuelos, los antepasados, los que van mostrando y dejando como un legado lo que han concebido y entendido en su propio recorrido. Los ejercicios conmemorativos, escribía Durkheim (1912), es lo que nos une con el pasado, con los antepasados, con una sociedad, manteniendo vínculos con generaciones que ya no están, pero que aún se conservan. Cuando se da esta comunión, se está apostando a un proyecto de continuidad, a que lo que otros hicieron no desaparezca junto con ellos, a que generaciones futuras se identifiquen y hagan suyo cada proyecto, lo sigan y lo prolonguen durante algún tiempo más. Pero también, así como hay menciones, transmisiones, legados, también hay silencios, omisiones, cosas que se han desvanecido, prácticas que han disuelto en el andar, eventos que han sido olvidados, vivencias que han dejado de causar sentido; no existe la garantía absoluta de que todo lo construido en un tiempo pretérito quepa en la memoria, en tanto que las discontinuidades conviven también en ésta (Mead, 1929), lo que desaparece, lo que se ha dejado de hacer por ser incómodo o inadecuado para que una colectividad funcione.

Las conmemoraciones lo que intentan, además de recordar, es resaltar eso importante, lo que es significativo y notable para una sociedad, con lo que se identifica, con lo que siente, con lo que va de acuerdo. Se busca que los días importantes no pasen desapercibidos, de hacerlos notar, que los que no saben se enteren, que sientan el rechazo o el agrado por algo o alguien, que el día o el lugar se reconozcan y se participe de un evento que merece notable distinción del resto de las experiencias grupales. Por ello,

es que las distintas sociedades, han optado por hacer de sus conmemoraciones actos públicos, lo han llevado al terreno de lo conocido, para lo cual, han erigido ciertos espacios para reunirse y recordar, preservar, contemplar un pasado: panteones, monumentos, bibliotecas, espacios dedicados especialmente para conservar una memoria u otras como las zonas, paseos y plazas que han sido erigidas propiamente para que la gente se reúna, se funda con el sentimiento, sufra con el peregrinar de la sociedad: plazas de la revolución, de la independencia, de la constitución, de las Américas. Las prácticas no son sólo un reflejo de lo que ha sido una sociedad, sino también lo que se es en el presente cada persona, a los lugares que se asiste, de los acuerdos que participa, los objetos y las prácticas que auxilian la memoria. Es claro también, que para la memoria no importa el grado de institucionalización, si sean legítimas o no, que ostenten un proyecto, lo que es relevante es que expresen un mundo, que resguarden las experiencias, que su sentido sea "apropiado y resignificado por actores sociales diversos, de acuerdo a sus circunstancias y al escenario político en el que desarrollan sus estrategias y proyectos" (Jelin, 2002, p. 2).

Una forma en que los colectivos han optado para conservarse y mantenerse vigentes, es por medio de algunas prácticas que se han consolidado a base de repetirse, y sobretudo, de trasmitirse, como son las tradiciones, los usos o los hábitos. Decía Halbwachs (1925) que "la historia antigua de los pueblos vive en las tradiciones de las personas" (p. 243), porque precisamente, con lo que tiene que ver es con un asunto de transmisión, de legado, de herencia, de una enseñanza que ha sido inculcada por algunas generaciones, de dejar esos elementos que una sociedad ha considerado de relevancia y no quiere que desaparezcan; ello, a lo que nos remite, es a una costumbre cultural, a un pensamiento social, a una memoria que se dice colectiva por viajar en senderos que corresponden a grupos y sociedades. Se trata de vivencias y conocimientos que no están escritos en la historia, en manuales de buena conducta, en almanaques, ni en la guía turística del lugar; es una forma de sociedad, y como tal, se disuelve y se funde con el propio andar cotidiano, con los lugares y días comunes, con los significados compartidos. Es mediante estas actividades que se puede afirmar que hay una memoria social, que construyen tendencias y esquemas dentro de la organización grupal (Blanco, 1997).

Tampoco resulta ser que la tradición¹³ sea algo novedoso, que apenas se esté explorando, pues ha sido una de las prácticas más antiguas, llevada a cabo desde sociedades ancestrales con la finalidad de dejar un legado, una transmisión, una enseñanza. Explica Florescano (1999), a propósito del mundo Mesoamericano, que la primer forma, y por lo tanto la más antigua, de llevar a cabo esta enmienda, fue a través de un lenguaje oral, corporal y visual, para que algunos siglos más tarde, se incorporará el lenguaje escrito como la manera de explicar el mundo, su creación y su rumbo. No obstante, la tradición no sólo se refiere a lo oral o a lo escrito, sino que también las conmemoraciones como los cánticos, reuniones, flagelaciones, vía crucis, sacrificios, ceremonias, peregrinaciones que se han realizado por cientos de años, carnavales y bailes que se rinden a un ser supremo (Quiroz, 2000), ilustran claramente cómo algunas prácticas han perdurado y se han constituido como una forma de heredar a las generaciones siguientes una memoria propia de una comunidad.

Una forma común por la que se han mantenido las tradiciones, son las que han sido transmitidas por medio de lo oral, del relato, de lo dicho, de lo escrito. En efecto, también se habla de la narración como una herencia ancestral con el efecto de contar, de construir, reconstruir y también de inventar episodios de la vida pretérita (Bruner, 1991); se configuran retóricamente anécdotas dotadas con un valor simbólico por ser parte medular en la edificación de la sociedad actual, así como por haber sido protagonista, o bien, por ser parte de la sociedad involucrada en dichas vivencias. Los orígenes de la narrativa se remontan, según Victor Turner (en Bruner, 2002), a la vida del hombre primitivo en ritos relacionados con cosecha, la siembra y la medicina; en algunas comunidades se ha mantenido este sentido, la tierra y la salud, pero en algunos otros grupos más, se ha conservado la práctica narrativa con otros motivos: el del cuidado, la fertilidad, la abundancia y a últimas fechas, salir de las crisis económicas, atravesados por los distintos sentimientos populares, que se obtienen de ese clamor de los ancestros y de los rasgos con los que se mezclan correspondientes de la vida actual.

¹³ La tradición no sólo se adscribe a un ámbito de una cultura primigenia, de una etapa específica de la vida de la humanidad que podría significar lo tradicional (Rowe y Schelling, 1991), sino que es tan rico el concepto que significa también una práctica, una modalidad, una manera de actuar que remite a la transmisión y a la costumbre cultural, basada en el conocimiento de generaciones pasadas.

Uno de esos clamores está anclado en lo religioso, en lo sagrado, no obstante, la práctica no es la esencia de la religión, es más bien un "sistema de ideas cuyo objeto es expresar el mundo" (Durkheim, 1912, p. 439), en tanto ostentan una cosmología, una forma de ver e interpretar la vida. A través de este tipo de prácticas, donde se guarda un sentido, una identidad, un proyecto, se une el pasado con el presente, pero no para quedarse inmóvil ahí, sino que se enlaza con la finalidad de tener ciertas aspiraciones, a no desaparecer sobre todo, por lo que, a su vez, se pone la vista en un futuro, se apuesta a la posibilidad, a la esperanza, porque "un pensamiento sin memoria, es un pensamiento sin proyectos" (Fernández, 1994b, p. 123). Justamente, se reivindica un pasado a partir de que las personas se vean reflejadas e identificadas en un proyecto, en que le encuentren sentido a un pasado, a un pensamiento colectivo, para así, adoptarlo, enarbolarlo, sentirlo y hacerlo suyo. Estos lazos que se consolidan en esta relación, son la esencia de la persistencia del grupo, son tendencias sociales de alto poder que generan opiniones y que a su vez, le proporciona coherencia y aspectos de relevancia para la vida, mecanismo psicológico que lo mismo opera para la vida de la sociedad, que para los hábitos personales (Bartlett, 1932).

Los distintos grupos se han inclinado por hacer de sus conmemoraciones actos donde se mezcle la festividad, el recuerdo, la solemnidad o el homenaje, no importa el motivo ni la envergadura, pero hay una cierta inclinación por la fiesta, práctica que también se remite al mundo prehispánico. En la actualidad, por lo menos en el caso de México, se puede ubicar un sinnúmero de celebraciones a propósito de distintos grupos, familias, parejas, pueblos, agrupaciones de trabajadores y hasta del país entero, donde se le va trazando a la memoria, un camino y un rumbo a seguir, marcado por los múltiples sincretismos por los que ha pasado su cultura. Es de esta forma que "la gente recuerda y celebra hechos y personas que forman parte de una identidad y concepción cultural y generacional común reconocida por todos" (Middleton y Edwards, 1990, p. 24), pero no sólo a los que ya no están, sino también los que están y vale la pena rendirles o rendirse a sí mismo, un homenaje que alude a un festejo por la presencia o la ausencia.

Al celebrar, no importa si se trata de un asunto local o uno de mayor envergadura, si lo que reivindica es el momento fundacional de una sociedad o algún otro acontecimiento que no sea exactamente el primero, si tienen un día específico para celebrarse o puede ser

cualquier sábado del año, lo que es destacable es que mediante estas prácticas la gente significa su mundo, lo construye, lo entiende, lo comunica y lo trasmite. Hay una singular mezcla característica de los festejos, que van de lo familiar a lo religioso, de lo civil a lo político y de todas éstas a lo laboral; por ello, y sin el afán de hacer una clasificación definitiva, se pueden distinguir cinco tipos de prácticas: familiares, laborales, cívicas (Zarauz, 2000), religiosas y políticas, que si bien existe una mezcla que hacen que algunas se fundan, se mezclen y se confundan, hay un rasgo que las caracteriza y las hace distinguir del resto. Las primeras a lo que hacen alusión es a esos homenajes que se hacen a propósito de los lazos familiares, de parentesco, días que son sagrados para una cultura como el 10 de mayo, el día del padre, del abuelo, los cumpleaños, los aniversarios de bodas y también de novios, los quince años en el caso de las adolescentes, entre otras tantas. Las siguientes, versan sobre los lazos que se han construido alrededor del trabajo, al oficio, de las cosas que se hacen cotidianamente y que se ha acordado, merecen que un día para recordarse, como el día del maestro, del psicólogo, del albañil, del trabajo, y que paradójicamente, se celebran con un día de asueto. Las conmemoraciones cívicas lo que recuerdan son esos grandes personajes y sucesos que se han consolidado en el imaginario colectivo como grandes hazañas, como es el día de la Independencia, de la Revolución, de la Batalla de Puebla, de la bandera, el natalicio de Juárez, entre muchos otros que tampoco se sabe con certeza si ocurrieron en esas fechas, ni hicieron lo que se dice que hicieron, pero que finalmente se recuerdan y son importantes para que la gente se aglutine en el Zócalo, se emborrache y grite de alegría. Las celebraciones religiosas con lo que están relacionadas es con el culto, con las creencias, con la adoración a figuras de índole religiosa, como ocurre en México, que además de ser una de las prácticas más arraigadas, es una de las más significativas, y para muestra baste tan sólo ver el 12 de diciembre todo lo que se genera alrededor de la que es considerada la madre de los mexicanos: la Virgen de Guadalupe, o el 25 de diciembre que se celebra el día del nacimiento de la figura más importante para el cristianismo, pero no sólo éstas que tienen mayor alcance, sino que decenas de Santos, Vírgenes, Niños milagrosos y otros más, son homenajeados en pequeños pueblos y en comunidades más restringidas. Finalmente, las prácticas políticas a lo que hacen referencia es a esa insistencia en reivindicar cierto suceso pretérito, aunque se diga que algunas de las anteriores también pueden tener este

carácter, lo que las hace diferentes es que se centran en la demanda, la protesta, la denuncia y su fin es político, como el 2 de octubre que se rememora la matanza de cientos de estudiantes en una plaza de la Ciudad de México, o el 8 de agosto día del natalicio del "Che" Guevara, o el 8 de marzo que se recuerda como aquel día que fueron quemadas cientos de obreras en Nueva York y por eso, actualmente se conmemora como el día de las mujeres.

Las prácticas conmemorativas son una mezcla entre la memoria y la historia, entre lo que algunos prefieren olvidar y otros insisten en recordar, entre el habitual andar y las grandes fechas y los extraordinarios sucesos. El pasado asalta al presente, se crean lazos y puentes que dan sentido de continuidad, se asumen hechos, irrumpen versiones, se confronta la pretendida verdad. Se siguen las huellas y los rastros de una sociedad que aún siente, que aún sangra, que no sana y su único consuelo es el recuerdo, pues lo que se pide no es un castigo, sólo un reconocimiento, un lugar en la memoria y tal vez en la historia. Efectivamente, la memoria es selectiva y por propia naturaleza desecha, pero no por ello festeja solamente la alegría, el triunfo o la conquista, sino también lo que lastima, las tristezas, los moretones que no desaparecen, las heridas abiertas, los dolores sociales dirían algunos, acontecimientos fatales que se resisten a ser olvidados y se recurre a las prácticas conmemorativas para no llegar a desvanecerse y bien saben de eso los que marchan cada año por las calles de México, con el clamor unánime de un "no se olvida", pues así es, unos ya se encargaron de transmitir lo ocurrido y ahora toca el turno de otra generación de contagiar con sus bailes, gritos y cánticos a los que vienen detrás.

Ciertamente, en el pasado hay algo que parece ser conocido, que resulta ser familiar, donde uno bien puede identificarse y reflejarse, donde la gente puede encontrar un origen y a la vez un rumbo. Se dice que "todo pueblo, parroquia, gremio, actividad, fecha célebre o acto social tiene su fiesta" (Zarauz, 2000, p. 11), cada una con rasgos propios, de gran magnitud o muy discreta, pero tienen la propia forma de la sociedad, su origen, su pensamiento, su creer. No importa la carencia, la limitación, la restricción, y para eso México se pinta sólo, es un país que celebra, que homenaja, que sufre y llora, pero no para de bailar, de beber y celebrar, basta con ver el calendario para percatarse de qué tan amplio es el calendario festivo. Celebraciones cívicas, familiares, laborales, religiosas o políticas habitan la agenda de los mexicanos, con el designio de recordar, de hacer un

homenaje al pasado y a sus protagonistas, e impedir con ello, que se releguen las hazañas de alguna comunidad. En el pasado se encuentra algo familiar, es lo familiar del pasado, son esos sucesos que han sido tan profundos que conquistan, que encantan y que por ello se repiten, el mole con pollo, el pulque, el vals familiar, las mañanitas, el "bolo", los cuetes, la peregrinación, la marcha, los bailes y rituales, el "sí se puede", que a su vez constituyen rastros del pasado y materia del presente. En un sentido, estas prácticas cotidianas dirigen los rumbos y rutas de la memoria, estos "esquemas empíricos", en palabras de Blondel (1928), que determinan en gran medida la manera en que la gente se conduce en sociedad, la forma en como se relaciona, el modo que se erige como una sociedad con rasgos propios. Son las características comunes de un grupo, lo que justifica, lo que argumenta, lo que regresa a la propia forma de ser de cada colectivo. Finalmente, se puede concluir que las prácticas sociales de conmemoración indican de alguna forma qué se recuerda, cómo se hace y el significado que debe tener.

II.5 Funciones del recuerdo

Las prácticas rememorativas sirven como un escenario idóneo para que esos elementos importantes de una sociedad sean transmitidos, mantenidos e interpretados. Ahora bien, esta categoría también sirve perfectamente para entender la principal función de la memoria colectiva, a saber, la identidad, toda vez que las prácticas que se asumen y se apropian, muestran en cierto grado lo que cada persona es, con el proyecto que siente lo representa, donde se ve reflejado y sobre todo, identificado. Una categoría intermedia que es importante para concebir el funcionamiento de la identidad, es la noción de continuidad.

Es nuevamente el francés Halbwachs (1950) quien plantea la existencia de la identidad y la continuidad sólo a partir de la memoria, de que las sociedades recuerden, de que el propio grupo sea mirado desde dentro, desde donde se refleja y desde donde encuentra su naturaleza. La memoria es lo que permanece, lo que se mantiene, lo que subsiste a pesar de los avatares que en el acontecer del tiempo se presentaron; esto es lo que ciertamente concierne al recuerdo, lo que aún queda de otras épocas, esas cosas que han resistido a sus artífices y también las que no lo han hecho, en su constitución, en su esencia, en sus concepciones, en su propia forma de ser. Estas estelas que subsisten dan sentido a lo que los siguientes integrantes de una sociedad serán, y también lo que no,

donde se verán reconocidos, donde se traza su continuidad, donde encontrarán los detalles de su pasado y de su vida en sí. De esta forma, el encargado de conservar, transmitir y resignificar los viejos acontecimientos es el mismo grupo, ya sea mediante el recursos de sus prácticas o de sus objetos, pero deja sellos, resonancias, pistas que indican a agrupaciones posteriores los rumbos por los que su existencia debe viajar, esto es, qué es lo que se debe atesorar y defender en la memoria. Este vínculo que se sostiene con cierto grupo anterior es lo que permite que seamos "capaces de identificarnos con él y de confundir nuestro pasado con el suyo" (p. 6), tomando posición, utilizando nociones comunes y formando puntos de vista a propósito del medio que se habita, por lo cual, la cercanía y la relación que se tiene con otras comunidades es de suma importancia para la afirmación de la identidad.

Etimológicamente, la palabra *identidad* remite a ciertas características por las que una persona se reconoce, es una conjugación entre la noción de "lo mismo" y de "entidad", esto es, alude al reconocimiento de la misma entidad a través del tiempo (Gómez, 1985), razón por la cual, es que la identidad puede definirse como "el reconocimiento de uno mismo a través de las vicisitudes de uno mismo" (Fernández, 1994, p. 100), es la afirmación de lo que se es, y también de lo que no, es el sitio donde se reconocen los caminos transcurridos. Ahora bien, para que se pueda tener un autoreconocimiento se requiere una representación de sí mismo, una idea de lo que cada quien es, que remite tanto a su imagen, como al conjunto de vivencias pasadas que se poseen, pero en un sentido de orden, "los recuerdos son en lo primero en lo que nos tenemos que fijar" (Rosa, *et. al.*, 2000, p. 43). En efecto, el lugar donde se reconoce lo que se es, son en las cosas que se han construido en el pasado, es decir, en aquella instancia que nos indica que es lo que se ha hecho, qué es lo que ha permanecido y en qué medida se ha cambiado, con la intención de "asegurarse que es la misma de siempre y luego poder estar interesada en hacer algo con vistas al futuro" (Fernández, 1994, p. 100).

Lo que plantea la noción de identidad es la idea de lo que somos y también de lo que no, de que las cosas permanecen o han cambiado, todo ello en el escenario colectivo, toda vez que "la conexión implica a la vez identidad y diferencia" (Mead, 1929, p. 53), porque en efecto, la idea de "uno mismo" no puede existir sin la idea del "otro"; se requiere de alguien más que esté presente para que se pueda decir que se es igual o diferente que

éste, pues si bien la identidad se refiere a lo que uno es, también alude a lo que no, por ello es que se dice que es un proceso de diferenciación (Páez, *et. al.*, 2000). Ciertamente, lo que las personas y los grupos son, es en función de los otros, de su historia personal y colectiva, y a decir de Hall (1999), hasta "las transformaciones del sistema internacional" (p. 215), porque en efecto, la conformación de la identidad rebasa fronteras. En virtud de lo anterior, se puede observar a la identidad como una forma particular de construcción social, donde el mundo exterior es convertido en uno interior. Es una forma por las que las personas y los mismos grupos se cohesionan, se organizan y se diferencian de otros, asegurando así, un operable funcionamiento social; dicha organización está relacionada fuertemente con las expectativas, los afectos, las impresiones y la propia memoria de cada integrante, proceso que se lleva a cabo, en el terreno social, "en el sentido de que surge y se desarrolla en la interacción cotidiana con los otros" (Giménez, 1992, p. 188). Por ello es que para delimitarla resulta de vital importancia hacerlo en esos términos, como lo apunta Castells (1999): "proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido" (p. 28).

En el terreno de la memoria colectiva, la identidad y la continuidad, se posicionan como "la función inicial de la memoria" (Florescano, 1999, p. 13), y es que efectivamente, para que las sociedades antiguas pudieran sobrevivir a las vicisitudes que se les presentaron, tuvieron que transmitir sus conocimientos de las distintas actividades, peligros o aciertos por los que tuvieron que pasar, para que las siguientes generaciones sortearan con dicho conocimiento el tiempo venidero.¹⁴ Cuando un grupo recuerda, lo que hace es edificar puentes que unen, que vinculan, que relacionan, que funden y confunden una colectividad, una vida, un pasado; son retomadas esas formas de pensar, la manera como se mira al mundo, los proyectos a continuar, con la intención de no perderse en caminos que conduzcan a terrenos poco concurridos o deseados, como lo es el olvido. Esta es una de las aspiraciones de la memoria, relacionarse con lo que simbólicamente no ha

¹⁴ Es difícil acertar en qué momento la gente comenzó a recordar, ya que sería tanto como tratar de explicar el propio nacimiento del hombre en sociedad o en qué momento surgió alguna de las comodidades que hoy en día gozamos; además, en todo caso, ésta sería una tarea de la historia en su versión clásica, ya que a la memoria colectiva lo que le concierne, lo que le resulta notable, es la forma en que los grupos se mantienen y con ello, sus rituales, sus usos, sus vicios, sus costumbres y la infinidad de cosas que los grupos van conservando a través de los años.

desaparecido, lo que ha durado a pesar de que las vivencias lo hayan desgastando, con lo que se ha transmitido por años y generaciones, y metafóricamente, se desempolva algo que ahí se había quedado, se le pule para darle un nuevo uso. El caso del pasado mesoamericano puede ayudar para ilustrar cómo la constitución de puentes de sociedades a otras, pueden contribuir a la formación y consolidación de una identidad, que en este caso abarca a un número considerable de mexicanos, pues "históricamente" se ha mantenido esa exaltación de las comunidades que existían antes de la conquista, razón por la cual, la llegada de los españoles es considerada como una "invasión, una destrucción de los antiguos modos de vida y un sojuzgamiento de la población indígena" (Martínez, 2003, p. 12), a pesar de que algunos lo vean como un acto civilizador, que posibilitó la apertura de la cultura. Al parecer, con lo que se identifican los mexicanos es con un pasado indígena y no con los conquistadores que llegaron de tierras europeas, por ello, es complicado o prácticamente imposible escuchar a alguna persona decir "cuando los conquistamos" o "cuando llegamos", recurrentemente se hace alusión a que "nos invadieron", "nos conquistaron" o "cuando llegaron...", ello gracias a que existe "una tradición indigenista muy arraigada" (*Idem.*)¹⁵. Este elemento de identificación también ha sido utilizado por los gobernantes e intelectuales sobre todo en el periodo de Independencia, con la finalidad de crear y consolidar una conciencia, un sentido que abarcara todo el territorio fraccionado, a lo que se le llamó identidad nacional (Paz, 1956).

Hasta la fecha aún se discute la pertinencia y la propia existencia de la "identidad nacional", no obstante, esta parece ser una disputa meramente académica, pues en las calles, en los gremios, en las cantinas, en las sociedades de dos, esos que están fuera de las aulas, parece no importarles si exista ese elemento que cohesione a toda la población, porque además de ser un asunto que compete al grueso de una nación, da la impresión de ser un factor homogeneizador (Baumann, 1999). Lo que sí es claro es que hay una identificación relacionada con el espacio, con el territorio, pues a decir de Portal (2001) "no sólo es una determinante geográfica, es fundamentalmente una constitución histórica y una práctica cultural significativa, en donde la identidad social encuentra sustento" (p. 18),

¹⁵ No obstante, con este planteamiento y con la constante discriminación a los indígenas, también da la impresión que esta idea de la identificación con el pasado indígena, es en el afán de homogeneizar y expresar los intereses de una nación, en función de un solo proyecto.

como suele ocurrir con la etnia, la región, el poblado y muy remotamente el país (Giménez, 2000); también otra que está anclada en las actividades cotidianas, como la profesión, la escuela, las compañías, los clubes, las asociaciones y muy efímeramente los compañeros de penas o "parrandas"; hay otra más que se encuentra más centrada en las relaciones, como el género, las preferencias sexuales o las de etapas de la vida como los llamados "adultos mayores", lo cual indica que en los colectivos existe una identificación pero más reducida, que genera a la vez, una gran cantidad de grupos en torno a los cuales la gente se cohesionan. La identidad tiene un amplio margen de operación, es decir, abarca buena parte de la vida compartida, "desde las facies hasta la memoria común, la devoción común a algún Santo Cristo, la ocupación solar ancestral y el modelo de relación familiar; más que nada supone un idioma común distinto del de otros grupos" (Lafaye, 1995, p. 543).

Si bien la identidad es la que da cuenta en qué medida las personas se encuentran activas o pasivas en lo que ocurre, la continuidad es la encargada de "establecer los lazos temporales y de sentido entre las impresiones y los acontecimientos" (Ramos, 1989, p. 65). En efecto, la continuidad es lo que posibilita que los grupos tengan identidad, que se trascienda, que lo que se haga no se pierda, que no se trate acontecimientos aislados, que existan lazos que unan las experiencias anteriores con las actuales y que las personas estén enteradas de ello. Esta idea de continuidad es bien dibujada por el psicólogo George Herbert Mead (1929), ya que al abordar el tema del tiempo, invariablemente recurre a esta noción. Afirma que la realidad está siempre en el presente, en "el paso de un presente a otro", ya que es desde aquí, desde donde se salta al pasado y al futuro, además de ser la temporalidad donde se encuentra el contenido del pasado, porque efectivamente, "pertenecen a algo que está ocurriendo" (p. 52). Este transcurrir se caracteriza por la relación, por las similitudes, por las condiciones en las que coincide un presente con el otro. Tiene que haber una dirección por la que fluya lo que está pasando, con contenidos sucesivos, con similitudes, con conexiones, con puentes que den paso a las siguientes etapas, porque no basta con que hayan sido contingentes. Así, esta conexión posibilita el devenir de la identidad y a su vez de la diferencia, porque en gran medida determinará lo que está por venir, porque hay una unión entre lo que fue y lo que ahora es, y esto es gracias a la continuidad y la identidad. Los marcos espacio-

temporales tienen que estar conectados por la continuidad, por posiciones precedentes para que se puedan establecer dichos lazos.

La continuidad bien puede ayudar a entender posibles inesperadas dislocaciones y se dice esto, pues lo que implica esta noción es una serie de conexiones espacio-temporales que condicionan y relacionan con lo anterior, dan una cierta coherencia a las posiciones, pues "la novedad puede emerger, pero en el marco de las condiciones dadas" (Mead, 1929, p. 53). Esas discontinuidades son lo que surge en el paso de los años, son esos elementos novedosos que se van presentando, que están ahí en el presente y que hay que enmendar para tener certezas en un futuro, por ello es que "hay un sabor de novedad en cada momento de la experiencia" sin la cual, "no sería objeto de experiencia" (p. 57). En las rupturas es donde se constata la continuidad y ésta será, a su vez, el fondo de la novedad. No obstante, no sólo se construye el pasado para conservar la continuidad, para evadir esas rupturas, sino que también se hace para llenar eso que hace falta en el acontecer. En efecto, lo nuevo visto como posibles discontinuidades, como rupturas, puede ser sanado desde la misma continuidad, y es que efectivamente, lo novedoso también está lleno de recuerdos, de pensamientos, de formas que han visto su nacimiento en el grupo. Lo nuevo no puede fundir por sí mismo a las sociedades pasadas y presentes. Existe una continuidad que es lo que permite que los nuevos problemas sean interpretados desde cierto punto de vista, por ello "todo lo que emerge tiene continuidad, pero sólo tras emerger" (p. 61), así, se podrá reconstruir en un escenario futuro, lo que "ha surgido a partir de las continuidades que le descubramos con todo lo que ha ocurrido anteriormente" (*Idem.*). Cuando sólo está lo nuevo, lo que acaba de surgir, no se puede hablar de una continuidad, tienen que existir otros acontecimientos anteriores para que pueda haber una relación con esas condiciones, es una relación "entre un mundo que emerge y condiciona" (p. 62), pues precisamente, el pasado es la relación de esas vivencias anteriores y esas emergentes.

Cuando los grupos reconstruyen episodios de su vida pasada, lo que se busca es saber de sí mismos, tener un conocimiento de lo que eran, para así, saber lo que son, "de manera que se logre una solución de continuidad e identidad frente al tiempo y al espacio" (Aguilar, 1992, p. 6). En este proceso se verifica el sentido que se tiene de identidad, de regresión o de renovada realización, pero todo ello, sobre la base del pasado, de lo lejano

que han llegado las voces pasadas, de las expectativas generadas, porque invariablemente, "una sociedad requiere antecedentes" (Steiner, 1971, p. 18). Por tal motivo, es que la memoria colectiva puede viajar en tres sentidos, pues puede considerarse como una propiedad de la identidad, como una forma de construcción de la identidad o como un proceso que refleja la identidad (Páez, *et. al.*, 2000).

Para que pueda haber un arraigo con un pasado, se requiere que los partícipes sean conscientes de que ese algo se comparte, que eso que les pasa no es un suceso aislado, sino que les ha ido ocurriendo de forma conjunta, de esta forma, el grupo accede así a una identidad que supera los estrechos márgenes del presente y vence la entropía del tiempo" (Ramos, 1989, p. 77). Estos hechos mostrarán lo que el grupo es, muestran cómo se comprende y cómo lo comprenden los demás. Sin embargo, la identidad como una propiedad de la memoria, no se presenta como un elemento que esté indemne, que conserve su literalidad, por que también se reconstruye y se resignifica cada vez que las personas recuerdan, que reconstruyen, que narran, que son atacadas con las omisiones que conducen al olvido, porque ciertamente, "continuidad e identidad no son datos ni originarios ni firmes; se trata más bien de construcciones posibles y siempre precarias" (p. 65).

En este sentido, la memoria colectiva se convierte en parte esencial en la vida de los actores sociales, ya que es la que confiere la identidad que el grupo ostentará. Para que una sociedad tenga identidad, necesita recordar, necesita tener presente aquello que les sucedió a sus padres, a sus abuelos, a sus bisabuelos y así sucesivamente; las vicisitudes, las aventuras, los tropiezos y triunfos que vivieron sus antepasados y que ahora les permiten ser lo que son. Se trata de darle continuidad, vida a eso que otros hicieron, trazando un puente, con fronteras difíciles de determinar, entre lo que aquellos pobladores consideraron que era importante recordar y la forma como se resignifique eso en el presente. Es por ello que desde las más remotas civilizaciones el pasado adquirió un papel central en el acontecer del presente y es que la actualización dificulta la inmovilidad de la práctica grupal. El que se reivindique un pasado u otro, estará sometido al examen que las personas lleven a cabo en el presente, en lo que convenga, en lo que valga la pena, en donde se vea menos amenazada la colectividad, sus relaciones y su propia persistencia

en el tiempo. Lo que verdaderamente importa es que el grupo permanezca, que literalmente esté vivo.

La idea de pasado que el grupo tenga, mantenida por sus prácticas, sus tradiciones, sus costumbres, sus conversaciones, es en donde se encuentra mezclada la identidad, y es la que posibilita que el grupo se mantenga. Se trata de un proceso bidireccional, ya que en la medida que los grupos cultiven sus prácticas, se cultivarán ellos mismos, y por otra parte, las propias prácticas funcionan como uno de los medios para que se sostenga una sociedad en pie. Así como otros sucesos han tatuado la vida de los que habitan el momento actual, las cosas que se construyan en el presente, dejarán marcas y pistas para que las generaciones que vienen sepan dirigir sus rumbos, sigan aspiraciones y den continuidad a un proyecto. La memoria *per se* es una proyección, hacia el pasado y el futuro, regresiones y avances en un mismo tiempo, en un mismo momento: el presente, por ello el epígrafe de Kundera (1978) de que "los hombres quieren ser dueños del futuro sólo para poder cambiar el pasado" (p. 40), pues ahí está depositada la esperanza, el anhelo de que las cosas se transformen o que perduren por un tiempo más extenso.

CAPÍTULO III. EL GUADALUPANISMO

"El pueblo mexicano, después de dos siglos de experimentos y fracasos, no cree ya sino en la Virgen de Guadalupe y en la Lotería Nacional"
Octavio Paz

Si se busca un elemento que identifique, que cohesione, que refleje al mayor número de mexicanos, indudablemente tenemos que aludir a la Virgen de Guadalupe, esa que está en el cerro del Tepeyac y que se le celebra cada 12 de diciembre. Y no sólo porque el día establecido para conmemorar su aparición millones de personas la visiten y le rindan innumerables muestras de devoción, sino que es algo que se encuentra mezclado en la vida de todas las personas, en la mayoría de las iglesias, en las esquinas de cada calle, en los automóviles, en los camiones, en las carteras de los devotos, en calendarios, en cadenas, en posters, en fotografías, en llaveros, en playeras, en discos compactos, en algún reloj y en innumerables objetos con los que se vive y convive cotidianamente; pero no sólo en todos éstos, sino también en las prácticas sociales, en las celebraciones, las tradiciones, en las conmemoraciones religiosas en general y en el andar común. Para empezar, se entiende al guadalupanismo como todas aquellas muestras de devoción a la Virgen de Guadalupe de México, de las formas en que la gente le rinde culto, le reza y le festeja, desde las fiestas, las peregrinaciones, los bailes, hasta actos más de carácter personal, como el de agradecer, solicitar algún "milagro" o, simplemente, "un favor".

Se trata de un elemento en la cultura mexicana, y también en cierta parte de la extranjera, de enormes magnitudes, y es que siglos de rendir culto no pueden ser ignorados ni olvidados tan fácilmente. Por ello es que son cientos los libros, las documentales, los cánticos, los artículos que se han realizado a propósito de este elemento tan característico de tantas culturas, polémicas, discusiones, demostraciones, enfrentamientos académicos por lo polémico que resulta ser un componente de esta dimensión. En efecto, esta imagen colectiva ha transitado por diferentes terrenos, los de la religión, el arte, la ciencia, la filosofía y sobre todo, el del sentido compartido que resultan ser las creencias, entre lo universal y lo particular, entre el mito y la realidad, entre el pasado y el presente, pues no se trata sólo de la madre de Dios, sino también de hombres, astros, hormigas, del maíz y del maguey, es "una madre natural y sobrenatural, hecha de tierra americana y teología europea" (Paz, 1974, p. 22).

De todas las formas de dar cuenta de un fenómeno como el guadalupanismo, sobresalen y se pueden identificar claramente dos interpretaciones, antagónicas en algún momento y con coincidencias en otro. La primera, es la lectura de la Historia, esa que en su versión más clásica trata de explicar el pasado a partir de una versión única e indiscutible, como si se tratara de un pasado objetivo, dispuesto a ser rescatado de igual forma por todas las personas, en conclusión, no da pie a interpretaciones. La segunda versión es aquella que la Iglesia Católica mantiene a propósito de este fenómeno del Tepeyac, el cual se ha encargado de difundir, en sus boletines, en sus mensajes dominicales, en pinturas y esculturas, en la versión propagada ampliamente por sus voceros, tratando de responder de alguna forma a los "ataques" que algunos estudiosos del tema han hecho con el afán de demostrar la inexistencia de la Virgen del Tepeyac.

III.1 La versión de la Iglesia

La versión de la Iglesia que se presenta como la más constante, habla de un indio mexicano como personaje central, de una Virgen que se aparece y exige que se le dedique un sitio, de un obispo incrédulo, de intelectuales y letrados que dejaron constancia de ello. La narración que a continuación se muestra precisamente da cuenta de ello, principalmente del inicio de una tradición que ha sido sostenida por casi cinco siglos, que ha sido contada en innumerables ocasiones y en muy diversas modalidades, recurriendo a documentos que se tiene poca certeza de su origen, pero que finalmente, son parte de toda esta versión.

Se trataba de hombre humilde de Cuautitlán, bautizado según la tradición cristiana como Juan Diego hacia 7 años atrás, mismos que dedicó a estudiar y difundir esta religión; asistía diariamente a misa a la iglesia de Tlatelolco, caminando todos los días por el cerro del Tepeyac, con la finalidad de ser instruido por personajes tan célebres como fray Bernardino de Sahagún. En una de esas ocasiones, era la mañana del 9 de diciembre de 1531, cuando él se dirigía a la iglesia con la finalidad de orar por la salud de su tío Bernardino, el cual tenía algún tiempo con una enfermedad que no podía curar, cuando escuchó un alegre cantar de unos pajarillos, convirtiéndose posteriormente en una femenina dulce voz que le pedía que se acercara; cuando finalmente lo hizo, lo que vio fue a una mujer, con un vestido brillante. Ella le preguntó a dónde se dirigía, a lo que él

contestó que al templo de Santiago de Tlatelolco, en ese instante le declaró que ella era la "Madre del Verdaderísimo Dios", que buscaran en ella el consuelo en tiempos difíciles, pues ella era la madre mediadora entre Dios y los hombres, que deseaba que lo anunciara y que le construyeran un templo en ese mismo lugar. El indio se dirigió con el entonces Obispo de la Catedral Metropolitana, el vasco Fray Juan de Zumárraga, y después de escucharlo atentamente, lo despide con la promesa de recibirlo tiempo después; cuando al anochecer regresa a su casa, se encuentra nuevamente con la Virgen, le cuenta lo ocurrido en el encuentro con el Obispo, poniendo énfasis en que sería mejor que una persona importante fuera la que llevara el mensaje para que le dieran crédito, a lo que la imagen de la Virgen le reitera que es él quien debe comunicar su mensaje para que se llevara a cabo su voluntad. Era la mañana de un domingo 10 de diciembre, cuando después de haber escuchado misa, se presenta nuevamente con Zumárraga, éste le hace una serie de preguntas, acerca del lugar, de los detalles de la imagen, del mensaje, lo cual no lo dejó completamente convencido, por lo que le pide una prueba de dicho testimonio, una señal que constatará que lo enviaba la "Reina del Cielo". El obispo al ver lo convencido que se veía el indio al narrar la aparición, manda a unos allegados de su casa para que lo siguieran y a su regreso, dieran cuenta del rumbo y de las personas con las hablaba; no obstante, en las proximidades del cerro, Juan Diego se les pierde de vista pues asiste nuevamente al encuentro con aquella imagen, y a pesar de su búsqueda no lograron encontrarlo, por lo que regresan inmediatamente a la casa obispal para informar que no se creyera todo lo que antes éste había contado, pues era producto de su imaginación. Al día siguiente, lunes 11 de diciembre, día que tenía que mostrar alguna prueba de su narración, la enfermedad de su tío Juan Bernardino se agravó, por lo que se dispuso salir a buscar a un médico que sanara el padecimiento, sin embargo el tío presentía que la muerte lo acechaba, así que solicitó la presencia de un sacerdote; es entonces que aún en la madrugada del martes 12, el indio decide ir en su búsqueda pero por otro rumbo, pues sabía que era muy probable que se le apareciera nuevamente la Virgen, que lo detendría para darle la señal exigida; no obstante su intención, nuevamente la vio descender del cerrito y acercándose a su encuentro, lo llamó y le cuestionó sobre su destino, él en un tono reiterativo y respetuoso propio de la época, le explica de la urgencia de su familiar, a lo que ella le responde que está enterada y que no debía temer, ni

perturbarse, pronunciando las tan conocidas palabras: "¿Acaso no estoy aquí, yo que soy tu madrecita? ¿Acaso no estás bajo mi sombra, y en resguardo? ¿Acaso no soy la razón de tu alegría? ¿No estás en mi regazo, en donde yo te protejo? ¿Acaso todavía te hace falta algo?"¹⁶; en ese momento su tío sanó, ocasionando que la confianza en ella creciera. Es entonces que le ruega que lo mande como mensajero con el testimonio de su existencia, a lo que ella le indica que dicha señal debe hallarla en la cumbre del cerrito del Tepeyac, ahí donde la había encontrado con antelación, para asistir al encuentro de algunas flores, las cuales debía cortar y juntar para llevárselas al prelado y mientras tanto, ella lo estaría esperando en este mismo sitio. Al llegar al lugar indicado efectivamente encontró bellas flores frescas, pero lo sorprendente era que en esta temporada del año, difícilmente se podrían dar este tipo de flores y mucho menos en la punta de un cerro, que se colmaba sólo con nopales, mezquites o abrojos; al terminar de cortarlas las colocó en su ayate y las mostró a la Virgen que ya lo esperaba pacientemente, ella le indicó que esa era la prueba que tenía que llevar ante la autoridad eclesiástica. Cuidando que no derramara alguna por el camino, las abrazó a su pecho fuertemente y se aposentó a la entrada de la casa de Zumárraga; los ayudantes del obispo que ya sabían de sus intenciones, fingían no entenderle y alegaban que era muy temprano para que lo recibieran, por lo que tuvo que esperar pacientemente; los que sospechaban de él, le pidieron que mostrara lo que llevaba envuelto en el ayate, a lo que quedaron sorprendidos, pues también sabían que difícilmente se podían tener esos retoños en esa época del año, los que intentaron tocarlas simplemente no pudieron desprenderlas de la ropa, pues estaban prendidas de ésta, como una pintura, lo que hizo que fueran a avisarle al obispo de la presencia del ya conocido indio. Cuando Juan Diego se encontraba frente a Zumárraga, le comunicó nuevamente la voluntad mariana y que la prueba la traía en su tilma; al momento de extender el ayate, es entonces que aparece la imagen de la ahora conocida como Santa María de Guadalupe, detrás de un montón de flores que el indio llevaba en su ropa a petición de ella. Todos se sorprendieron ante tal manifestación, incrédulos se arrodillaron frente aquella imagen, Zumárraga con lágrimas en los ojos, clamó perdón por no haber realizado su voluntad y la colocó en su oratorio. Ese día Juan

¹⁶ La traducción del náhuatl puede variar, pero el sentido y esencia es la misma, esta fue hecha por el historiador Miguel León Portilla (2000, p. 133) en la versión que presenta en castellano del Nican Mopohua.

Diego se quedó en el palacio a invitación del obispo y al día siguiente fueron al lugar donde se debía edificar la casa de la Virgen recién aparecida, algunos otros, acompañaron al indio a su casa para ver a su tío, quien les dijo que él también había visto aquella imagen, que había sido ésta quien le había dado salud y que se la había revelado como Santa María de Guadalupe. Ambos fueron hospedados en el palacio del obispo después de rendir testimonio de todo lo ocurrido y mientras fue edificado el templo dedicado a la Virgen, la imagen estuvo en la Catedral de México, donde el pueblo reconociera su origen divino y le presentara plegarias (Centro de Estudios Guadalupanos, s/f).

Este relato es el que aparece en el documento titulado *Nican Mopohua*, escrito en náhuatl entre 1555 y 1556, que significa "aquí se refiere...", considerado como la fuente más extensa y detallada de la devoción mariana (Noguez, 1993). A últimas fechas, se toma como una de las evidencias más fuertes, como un apoyo fundamental relacionado con las apariciones guadalupanas, en tanto se presenta como un documento escrito (cfr. Gonzáles, *et. al.*, 1999). Los especialistas aseguran que dicho relato fue elaborado por un gran conocedor "del antiguo pensamiento náhuatl con el propósito de dar cuenta de por qué y cómo surgió en el Tepeyac la cada vez más grande atracción ejercida por la Señora de Guadalupe" (León Portilla, 2000, p. 14). Su publicación fue hecha hasta el año de 1649 por el bachiller Luis Lasso de la Vega, sin traducción alguna, sin mencionar las fuentes, presentándose como la sección principal del *Hueitlamahuizoltica*, no obstante, es Carlos de Singüenza y Góngora quien adjudica su autoría al noble indio Antonio Valeriano, colaborador de fray Bernardino de Sahagún, poniendo fin a la controversia de la paternidad literaria de la pieza guadalupana más importante (O'Gorman, 1986; Noguez, 1993). Ciertamente se trata de un hermoso relato, que da cuenta de ciertos personajes, lugares, momentos e ideas de aquellas épocas, el cual se ha mantenido gracias a que en cada catedral, en cada iglesia, en cada capillita, ha sido transmitido a los creyentes que acogen a la Virgen de Guadalupe y ven en ella a una madre, asimismo, han sido utilizados otros recursos como pinturas, esculturas, pequeños libros en forma de historietas, que a su manera narran y dan cuenta de las apariciones y el origen de esta imagen, porque además, el documento original ya no está a la mano de los creyentes mexicanos, sino en la Biblioteca Pública de Nueva York.

Pero no sólo es utilizado el documento antes nombrado, sino que son otros más de los que se echa mano como testimonio de la existencia, de los milagros y de lo legítimo que resulta ser esta devoción mariana por tener un origen divino, y que aparecen principalmente en el llamado Semanario Católico de Información, *Desde la Fe*, emitido por el Arzobispado de México. La información elaborada en el contexto indígena son: el *Nican Motecpana*, otra parte del mencionado *Hueitlamahuizoltica*, donde se narran primordialmente los primeros milagros realizados por Santa María de Guadalupe a españoles e indígenas, así como la procesión que se realizó para trasladar la imagen de la Iglesia Mayor o Catedral de México a la capilla construida en el cerro del Tepeyac, además, se informa del famoso Pocito, esa fuente que se encuentra al oriente del cerro que es considerada como fuente de aguas curativas. Otro que es muy significativo, es el llamado *Inin Hueitlamahuizoltzin*, conocido posteriormente como *Primitiva Relación Guadalupana*, escrito a finales del siglo XVI y principios del XVII, adjudicado a Juan González, intérprete de las conversaciones mantenidas entre Juan Diego y Juan de Zumárraga, debido al desconocimiento de este último del idioma náhuatl; en este documento se narra el origen sobrenatural de la imagen venerada en el Tepeyac, sin mencionar fechas, ni protagonistas específicos. Otra fuente más es la llamada *Teponazcuicatl*, también conocida como *Cantares Mexicanos* escrita en lengua náhuatl, atribuida al gobernador indígena Francisco Plácido, se trata de un cántico entonado el día que fue trasladada la imagen de la Virgen de la Catedral a su recién erigida capilla el 26 de diciembre de 1531. Existe otro escrito indígena elaborado por el historiador San Antonio Muñón Chimalpahin bajo el título de *Relaciones Históricas o Diferentes Historias Originales*, es un intento por incluir la vida indígena en la historia del mundo cristiano, abarcando un amplio ámbito cronológico, desde los principios bíblicos de la humanidad hasta la temprana historia colonial novohispana; en la parte de la *Sexta Relación* es donde hace mención de manera accidental de las apariciones del Tepeyac, pero fechada en el año de 1556. Asimismo existen otros anales, testamentos y crónicas indígenas, algunos anónimos, procedentes de distintas ubicaciones de Mesoamérica, que muestran una desigual cantidad de información relacionada con acontecimientos de la época prehispánica y que de alguna forma versan o narran las apariciones a Juan Diego, el amor que se le tiene a la Virgen o el culto que surgió en el Tepeyac, como ocurre con el propio

testamento de éste o el de su parienta, no obstante, se consideran copias de originales ahora inexistentes. Pero no sólo son los documentos los que sirven de evidencia de la existencia de la tal figura mariana, sino que son otros elementos de lo que se echa mano como los códices coloniales o manuscritos pictográficos elaborados después de la conquista, a saber, *Códice Saville*, *Códice Techialoyan de Santa María Calacohuayan*, *Códice de Tlatelolco*, la *Tira de Tepechpan* y el *Mapa de Santa Cruz* (Noguez, 1993).

La información recogida por autores novohispanos o españoles, religiosos y seculares, que de alguna manera hicieron referencia a la aparición o al culto que se daba en el Tepeyac, son testamentos como los de Bartolomé López, cartas como la del Virrey Martín Enríquez de Almanza a al Rey de España, controversias como la del segundo arzobispo de México Alonso de Montúfar, descripciones de la Ciudad de México, obras compuestas como la de Salvador Bernal del Castillo, las citas elaboradas por Fray Bernardino de Sahagún en su famosa obra de *Historia general de las cosas de la Nueva España* o la escrita por Fray Juan de Torquemada titulada *La Monarquía indiana*, pinturas como la que ilustra el traslado de la imagen de la Virgen de Guadalupe a su primera ermita o testimonios como el que aparece en el documento llamado *Informaciones de 1666*, que son entrevistas de viejos de Cuauhtitlán. La que es considerada como la primer referencia de una intelectual escrita en castellano ofreciendo una "versión oficial" en extenso, es la *Imagen de la Virgen María*, elaborada por el bachiller Miguel Sánchez publicada en 1648. La *Relación de Miles Philips*, es un testimonio único, ya que se trata de una referencia guadalupana procedente de una fuente europea no ibérica, impresa en 1600 y elaborada en 1567 por el pirata John Hawkins, en un incidental encuentro con españoles en Veracruz (Centro de Estudios Guadalupanos, s/f; Noguez, 1993). Se pueden mencionar otra lista más extensa de documentos escritos que son estimados como fuentes importantes, como testimonios "históricos" de la existencia y el origen divino de la Virgen de Guadalupe, elaborados en los dos primeros siglos después de la llamada aparición, pero sólo se señalan los que resultan ser más "difundidos" y significativos para dar cuenta de tal fenómeno.

Es evidente también, que a pesar de la existencia de todos estos documentos, sin lugar a duda, el suceso es conocido y difundido, principalmente, a través de la tradición oral, ya que poco se conoce de éstos. No obstante, desde la aparición del culto a esta

Virgen ha habido embates por parte de antiaparicionistas (García-Icazbalceta, 1883), de esas personas que no ven un origen divino en la figura de la guadalupana y lo hacen público, obligando a que la Iglesia aluda y recurra a estas fuentes para tomarlas como base y sostén de lo que ahora es conocido como el guadalupanismo, como lo hizo el Cardenal Norberto Rivera el domingo 2 de junio de 1996 en su homilía llevada a cabo en la Basílica de Guadalupe. Asimismo, esta misma instancia ha tenido que apelar a otro tipo de formas de ver el mundo, como la ciencia, con la finalidad de “demostrar” que las aseveraciones sostenidas por los que no creen que la Virgen que se venera en el Tepeyac sea producto de una creación sobrenatural son erróneas. Por tal motivo, el manto donde está impresa la imagen de la Virgen Morena, ha sido objeto de un sin fin de estudios llevados a cabo por especialistas por encargo de autoridades religiosas, como el realizado por el alemán Ricardo Kuhn ganador del Premio Nobel de Química en 1938, que analizó unas fibras pertenecientes a la tilma concluyendo que no hay colores vegetales, colorantes animales ni minerales; o el llevado a cabo a mediados del siglo pasado por el especialista en arte pictórico Francisco Campos Rivera, que asegura no haber encontrado huellas de pincel, ni que la tela hubiese sido preparada para pintar, considerándolo “un misterio que para la fe de la tradición es un milagro” (Romero, 2001, p. 22). Y estudios como este podemos encontrar muchos otros más, de los ojos, de la retina, de la proporción áurea, de la textura del lienzo, de las constelaciones del manto, de los pigmentos, entre otros más que para los investigadores eclesiásticos dan cuenta de una imagen aparecida milagrosamente, de una historia extraordinaria, de la contundencia en los argumentos de que el origen de la Virgen María de Guadalupe es divino (Centro de Estudios Guadalupanos, s/f).

Después de más de cuatro siglos, a principios del año 2002, el Papa Juan Pablo II, máxima autoridad del Estado del Vaticano, decide nombrar Santo a uno de los protagonistas de esta historia, Juan Diego beatificado 12 años antes, y la causa principal por la que se tomó esta decisión es porque le atribuyen un milagro: salvar de morir por ruptura de cráneo al toxicómano Juan José Barragán de la Ciudad de México. La versión del Arzobispado de México es que este joven, bajo los efectos de marihuana, se desangró frente a su madre para posteriormente tirarse de cabeza del balcón de su casa, a una distancia de 10 metros; inmediatamente fue trasladado al hospital donde se le diagnosticó

rotura de cráneo por el neurólogo Homero Hernández Illescas, la madre en ese momento se encomendó a Juan Diego para que su hijo sanara. Después de tres días, "inexplicablemente" el joven se curó completamente, sin sufrir secuelas neurológicas ni psíquicas, por lo que los médicos definieron su curación como científicamente inexplicable (Alba, 2002). Esta decisión de canonizar a este personaje, fortalece de alguna manera una visión, la de la fe religiosa, pues el mensajero e interlocutor no será más un simple indio al que casualmente se le apareció la Virgen, sino que ahora se trata de un Santo que sí existió y que dedicó buena parte de su vida a servir a la venerada como Madre de los mexicanos.

Finalmente, se puede ver también cómo se van tomando variados discursos y recursos para armar un rompecabezas que coincida con la tradición y la creencia. Por ello es que además, algunos objetos son considerados como muestras claras de la existencia del ahora Santo mexicano, como la piedra encontrada en el año 2001 en la iglesia de Santiago Tlatelolco, donde está inscrito el nombre de Juan Diego de forma inversa, o la placa hallada en el norte del estado de Georgia, Estados Unidos, donde aparece la imagen de la Virgen de Guadalupe que, según la Iglesia Católica, "confirma sin lugar a dudas la existencia de Juan Diego" (Arrieta, 2002, p. 2).

III.2 La versión de la Historia

La canonización del ahora Santo Juan Diego, fue el momento ideal para que se reavivaran algunas versiones de la historia que consideran el acto guadalupano, como un mito que ha existido desde hace cuatro siglos en la vida de los mexicanos. Efectivamente, este debate no es un tema nuevo en la agenda de los historiadores, pues desde el origen del culto, se ha gastado una buena cantidad de tinta por parte de esos personajes que ponen en tela de juicio el origen divino de la imagen, así como la existencia del entonces indio Juan Diego, para dar pie a una buena cantidad de debates y disputas al respecto. La primera gran polémica pública registrada al respecto, fue en el año de 1556, cuando el provincial de los franciscanos Francisco de Bustamante censura a Alonso de Montúfar, arzobispo de la Ciudad de México, por alentar en un sermón el culto a la entonces nueva imagen con sede en el Tepeyac, pues le parecía idolátrico que la gente le ofrendara con comida, limosnas y flores (Florescano, 1999; Brading, 2001).

La cuestión guadalupana ha sido objeto de apasionadas discusiones históricas y se tiene rasgo de ello desde finales del siglo XVII, cuando el académico español Juan Bautista Muñoz (1820), elabora el primer ensayo que se conoce escrito por un especialista donde se niega la supuesta aparición. El argumento que utiliza es que no existe, hasta mediados del siglo XVII, publicación alguna de lo que llama "tan extraordinario suceso" (p. 78), por lo que considera que la versión de la Virgen aparecida en el Tepeyac apareció entre los años 1629 y 1634, después de la publicación de las obras de Fray Luis de Cisneros y del cronista franciscano Juan de Torquemada, y gracias a la invocación que se hizo de la imagen de Guadalupe con motivo de la gran inundación en la Capital, por lo que se tuvo que construir un lugar dedicado exclusivamente a dicha imagen. Finaliza señalando que la devoción nació de una acalorada y entusiasta fantasía por parte de los indios, que se inclinaban por tener visiones imaginarias en su embriaguez.

De los primeros historiadores más reconocidos de la época colonial que trataron el tema, fue Fray Servando Teresa de Mier y posteriormente, Joaquín García-Icazbalceta en 1883, considerado en aquel momento como la autoridad más reconocida en el mundo sobre historia eclesiástica mexicana, a petición del entonces Arzobispo de México, Pelagio Antonio de Labastida. A pesar de considerarse un creyente, este especialista hace un análisis de las fuentes, con la finalidad de "poner sencillamente a la vista de Vuestra Señora Ilustrísima lo que dice la historia acerca de la Aparición de Nuestra Señora de Guadalupe a Juan Diego" (Icazbalceta, 1896, p. viii); la primer referencia que encuentra de una "versión oficial" es la hecha por el bachiller Miguel Sánchez en 1548 en su obra titulada *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe*, pero en las obras de años atrás, "no se encuentra mención alguna de la aparición de la Virgen de Guadalupe a Juan Diego" (Icazbalceta, 1883, p. 17), y dice que simplemente no lo hicieron porque no pasó, porque "sería absurdo exigir que los contemporáneos tuvieran don de profecía y adivinando que más adelante se inventaría un suceso de su tiempo, dejaran escrito con antiaparición que no era cierto ni se diera crédito a quienes lo contarán" (*Idem.*). Uno de los argumentos que califica de "negativos", que "desmienten", es la inexistente referencia por parte de Zumárraga, siendo que él debería de ser el principal testigo de tal acontecimiento y teniendo la oportunidad de hacerlo en alguno de sus documentos escritos no lo hizo; pero no sólo eso, sino que tampoco encuentra alusiones en las obras

de personas que eran cercanas a este Obispo, como fue Fray Bartolomé de las Casas, que en dado caso de que hubiese vivido un hecho tan extraordinario, inmediatamente se lo hubiera comunicado, para que éste escribiera al respecto, indica. Y al igual que hace esta exploración, lleva a cabo otras muchas más de autores que escribieron en esta época, pero que hicieron caso omiso al milagro guadalupano. Dadas estas alusiones aparecidas en su análisis, decide nunca volver a tratar el tema y pide que su *Informe* sea conservado en privado, pues se declara afecto amigo y obediente servidor de Santa María de Guadalupe, por lo que prefiere mantenerse al margen de las controversias entre aparicionistas y antiaparicionistas.

El especialista en fuentes indígenas del siglo XVI, el mexicano Francisco del Paso y Troncoso (1988) elaboró un catálogo donde hace un recuento de las evidencias que según él, desmienten la aparición de la Virgen de Guadalupe, a partir de que su amigo García Icazbalceta le muestra el análisis de las obras de las autoridades eclesiásticas próximas al acontecimiento de las apariciones. Al igual que su amigo, examina la que considera la fuente más relevante, a saber, las obras publicadas por Fray Juan de Zumárraga y las elaboradas bajo su encargo, donde no encuentra mención alguna de la aparición que lo coloca como uno de los protagonistas; la siguiente es la carta elaborada por Fray Julián de Domínguez dirigida al Papa Paulo III, donde trata de probar la capacidad de los indígenas y su aprovechamiento de la religión cristiana, que a pesar de su intención, no localiza referencia a las sucesos del 1531, que bien le podrían haber servido de muestra; en las innumerables obras de Fray Bartolomé de las Casas en defensa de los indígenas, tampoco encuentra alusión alguna al tema, que le podrían haber ayudado a su causa; ni siquiera carta del propio Hernán Cortés dirigida al Emperador, en 1532, hace la más leve indicación de un acontecimiento tan extraordinario, ni mucho menos en las cartas de los siguientes años. Como las anteriores, menciona otra larga lista de personajes importantes para los nuevos evangelizadores, que en sus documentos, actas, herencias y cartas de esa época, no hacen alusión a la Virgen venerada en el Tepeyac, algunos de ellos son el entonces Arzobispo Alonso de Montúfar, el primer Virrey Antonio de Mendoza, el segundo Virrey Luis de Velasco, los obispos que asistieron a los tres Concilios Provinciales, franciscanos como Motolinía, Bernardino de Sahagún, Juan Bautista, Alonso Ponce, dominicos como Diego Durán, Alonso Fernández, Antonio de

Remesal, agustinos como Juan de Grijalva, Juan de Mijangos, jesuitas como los Padres Alegre, Acosta o Francisco López de Gómara, quien además era capellán de Cortés, como tampoco está mencionado en la llamada *Crónica Mexicana* escrita por Hernando de Alvarado Tezozomoc, ni mucho menos los historiadores regulares anteriores a 1648, entre otros muchos clérigos y seculares. La omisión que hacen de la Virgen de Guadalupe todos estos protagonistas del período posterior a la llegada de los españoles a América, es el argumento central que utiliza Francisco del Paso y Troncoso para desmentir las apariciones y asegurar la inexistencia de un milagro que merezca tal devoción.

A lo largo de estos siglos se han registrado no pocos historiadores y especialistas en la época que niegan la autenticidad histórica de la Virgen de Guadalupe. Edmundo O’Gorman (1986) y Jaques Lafaye (1974) son algunos autores que en la segunda parte del siglo XX retoman la discusión de la legitimidad de las fuentes, concluyendo que este acontecimiento era producto de las condiciones de la época y no de una creación divina. En los albores de la canonización de Juan Diego, el historiador Miguel León-Portilla (2000) reaviva esa discusión y a partir del análisis del *Nican Mopohua*, documento donde, se dice, aparece relatado el acontecimiento, concluye que la Virgen de Guadalupe es una invención de la Iglesia Católica con el fin de evangelizar a los indígenas de aquella época, poniendo elementos de la nueva cultura para crear en ellos una identificación; ya O’Gorman (1986) había sentenciado que dicho documento había sido escrito con la clara finalidad de “identificar materialmente la imagen de la Virgen cuya aparición se relata en este texto, con la imagen que había sido colocada en la ermita del Tepeyac en 1555, para arbitrarle a éste un origen sobrenatural” (pp. 145-146).

Efectivamente, la lectura que hacen algunos especialistas es que se edificó una creencia sobre la base de un firme propósito: evangelizar a los indios de esta época y borrar vestigios de la cultura anterior. Según Ernesto de la Torre (1985) se requería de un “elemento catalizador” de la población novohispana y se encontró precisamente en esta creencia mariana, esas personas que habían sufrido vejaciones y que podían encontrar un sentido de vida en este culto, fundiéndose en anhelos comunes como lo era la protección y la veneración, razón por la cual, “conforme la nación mexicana fue fundándose, el culto guadalupano fue creciendo” (p. 21) para difundirse por todo el territorio y hasta fuera de las fronteras de este país. Lo se trata es demostrar que indudablemente el evento que

ahora es considerado divino, no es más que una creación humana propia de las condiciones y características de este periodo en la ahora Ciudad de México.

Enrique Florescano (1987) relata que el culto a la Virgen de Guadalupe, a partir del siglo XVI, era "poco articulado, desde el punto de vista religioso, concentrado en la población indígena de los alrededores del cerro del *Tepeyac* y de la ciudad de México, sin la carga apocalíptica, providencialista y patriótica que le infundirían más tarde los predicadores criollos de los siglos XVII y XVIII, y sin la maravillosa historia de las apariciones de la Virgen a Juan Diego" (p. 395). Sostiene que principalmente el culto estaba dirigido a una Virgen extranjera: a la Guadalupe de la Extremadura en España, de hecho, inicialmente la fiesta se hacía igual que la de la Virgen de la Natividad: el 8 de septiembre, al igual que en la península Ibérica; no fue sino hasta 1600 que la fiesta de la Guadalupe del Tepeyac se pasó al 10 de septiembre y años más tarde al 12 de diciembre. García-Icazbalceta (1883) narra que el hecho de haber escogido este día como el de la aparición de la Virgen, "provino sin duda de que el mismo día pero de 1527 fue presentado el señor Zumárraga al Obispado, lo que en aquellos tiempos equivalía a un nombramiento formal" (p. 68).

Existe otra coincidencia en aceptar el hecho de que en el cerro del Tepeyac se adoraba a otra deidad, a saber, *Tonatzin*, *madre tierra*, la cual era considerada por los religiosos de esta época como una "divinidad pagana" (González, *et. al.*, 1999). No obstante, no fue la única antes de la llegada de la ahora venerada Virgen de Guadalupe, sino que antes existía otro culto cristiano "establecido por los primeros misioneros con el propósito de desarraigar la idolatría" (Miranda, 2001, p. 239) que se le brindaba a aquella diosa azteca. Esta labor de evangelización después de la conquista, llevada a cabo principalmente por franciscanos y jesuitas, trajo como consecuencia la sustitución de cultos y dioses, dando lugar a sincretismos religiosos muy peculiares. Según Francisco de la Maza (1953), en esa época no existía la versión de la aparición de la Virgen, por lo que los indígenas simplemente tenían la creencia de que la imagen había sido pintada por un indio y que hacía milagros, razón por la cual, en el cerro del Tepeyac, ahora los indios iban a visitar a una pintura, tabla o imagen de la Virgen de Guadalupe y le rendían pleitesía. En opinión de este mismo historiador, no fue casual el que se hubiera elegido este lugar como escenario de las apariciones, pues de por sí era un sitio muy visitado, principalmente los

domingos, donde solían pasear los habitantes de huertas cercanas, pero después también encontraban un lugar donde escuchar misa. Es más, ni siquiera era bien visto por el clero de estos tiempos, pues la forma de culto hacia la imagen, era "llevándole limosnas y ofrendas, sobre todo ofrendas de comida, cosa que le pareció idolatría" (p.15) al primer obispo. Y es que, en esta época, dentro del pensamiento católico, a la Virgen no se le ofrendaba, sólo se le rezaba; la ofrenda corresponde más a una tradición del mundo mesoamericano que a una tradición católica.

Según el especialista en religiones, Mircea Eliade (1991) hubo una ruptura muy fuerte que marcó el inicio de otros cultos, pues con la conquista, los indígenas de América Central tuvieron que asimilar la lengua y la religión de la nueva cultura que llegaba de Europa, obligando a desaparecer las anteriores tradiciones. No obstante, los datos del censo realizado por Alejandro de Humboldt a finales del siglo XVIII, muestran que aún en estas fechas, la mayoría de la población eran indios o indígenas, por lo que después de tres siglos de colonización la gente aún conservaba la naturaleza "mexicana" y por dicho motivo, muchas de las prácticas heredadas siglos atrás, se mantuvieron con ciertas transformaciones, como lo muestra la concurrencia de devotos al cerro del Tepeyac (Lafaye, 1974).

A decir de David Brading (1973), no fue sino hacia 1600 que se empieza a legitimar la aparición de la Virgen de Guadalupe, por un grupo de criollos letrados, buscando dotarle identidad a la Nueva España. Y es hasta 117 años después de la mencionada aparición, en 1648, que se publica el primer relato de la aparición de la Virgen a Juan Diego, y es sólo hasta entonces que también se obtiene el reconocimiento oficial del Vaticano y de la Corona Española. A partir de los siglos XVII y XVIII, la versión de la aparición de la Virgen de Guadalupe a Juan Diego en las nuevas tierras empieza a tomar fuerza como suceso verdadero, única e incuestionable, porque da un sentido de identidad a las nuevas castas, consecuencia de la conquista, inicialmente a los criollos y después a los mestizos (Camacho de la Torre, 2001).

Pero no sólo el origen de dicha imagen ha sido cuestionado, sino que la propia existencia del indio Juan Diego ha sido motivo de debates que ponen en tela de duda la misma figura guadalupana. Para León-Portilla, son débiles las evidencias de la existencia de este personaje y por lo tanto de las apariciones que tuvieron lugar en el cerro del

Tepeyac ya que, como concluye, no existe rasgo histórico de Juan Diego, cuya figura está actualmente en los altares. Y agrega que "sólo tenemos testimonios indirectos, [...] hay aparte algunos testimonios de algunos viejos de Cuautitlán que dicen que sí existió, pero son testimonios tardíos, hechos más de un siglo después de que se dio la supuesta aparición" (en Vera, 2001, p. 40). Para Brading (2001), la canonización de Juan Diego sólo fue por el miedo a la distancia que tiene la Iglesia con respecto al pueblo, así como es un instrumento para no perder el poder. Otro dato que agrega González de Alba (2002) es que en el supuesto milagro de la salvación del joven Barragán se omitió que el médico que diagnosticó la gravedad del accidente no sólo es parte del cuerpo médico de la Clínica Londres, sino que también es integrante desde hace 20 años del Centro de Estudios Guadalupanos, además de que no se mencionó que como médico sabía perfectamente que 10% de quienes sufren este tipo de fracturas tienen la posibilidad de sanar, por lo que también se piensa que este médico "indujo el milagro que lleva a los altares a Juan Diego" (p. 39).

Pero el asunto no se detiene ahí, sino que ahora se dice también, que a partir del "análisis científico", llevado a cabo en 1982, se descubrió que la imagen de la Virgen de Guadalupe "es la obra de un artista anónimo del siglo XVI, y está pintada no en un ayate, sino en una tela de algodón" (Vera, 2002, p. 28). Estas observaciones fueron enviadas por el entonces abad de la Basílica de Guadalupe Guillermo Schulenburg a las autoridades del Vaticano; no obstante, según el historiador y catedrático de la Universidad Pontificia Olimón Velasco (2002), éstas optaron por ignorarlas. He aquí otra "muestra" más utilizada por los denominados antiaparicionistas que se esmeran en demostrar que la Virgen del Tepeyac es una obra pictórica humana y no una imagen de origen sobrenatural.

Según la tradición cristiana, cuando se aparece en algún sitio alguna imagen, la costumbre es ponerle el nombre de ese lugar, por lo que esta imagen debía bautizarse bajo el nombre de Tepeyac, no obstante, se le llamó Virgen de Guadalupe, ello gracias a que anteriormente a los relatos de las apariciones, se colocó la imagen de la Virgen que lleva este nombre pero que habita en Extremadura, España, y que fue tan reverenciada por los conquistadores (Maza, 1953). La última noticia que se tiene hasta el momento de este asunto tiene que ver con esto, y es que historiadores y autoridades eclesiásticas españolas, han declarado que el culto a la Virgen de Guadalupe, fue traído a la Nueva

España por lo primeros evangelizadores, no obstante, fue desligada de la que se venera en Extremadura por medio de leyendas como la "preciosa narración" donde dice que se le apareció en el cerro del Tepeyac al tan mencionado indio. El alegato se centra en el argumento de que la Virgen de Guadalupe de la provincia española tiene más antigüedad, siete siglos de ser adorada, y que la que se encuentra en México está inspirada en ésta (Martínez y Vera, 2003).

III.3 La versión Colectiva

Se puede ubicar el culto guadalupano como una tercera versión del acontecimiento, ya que como expresan los propios fieles "no importa que se canonicen a Juan Diego, igual nosotros vamos a seguir viniendo", y es que, ciertamente, lo que diga la Historia o lo que diga la Iglesia sobre el manto, de los ojos de la Virgen, de las evidencias de las apariciones, de los testimonios de los viejos de Cuautitlán, del *Nican Mophúa*, del lienzo como obra de arte, y de todas las controversias que han girado alrededor de la madre, no importan tanto para la creencia. En efecto, no importa que los historiadores expliquen que en un principio el culto estaba dirigido a otra Virgen, pues para los actuales creyentes las cosas siempre han sido así y han permanecido al paso de los siglos. Porque justamente, ellos veneran a la madre mexicana y no consideran la posibilidad de que se estén dirigiendo a una deidad ajena a la que suponen su patria, a lo que les han inculcado es su país. Todo ello no cobra relevancia, toda vez que el culto es uno de los eventos que se ha mantenido en el tiempo y el acontecer de los mexicanos durante más de cuatro siglos, y su importancia radica en la posición que ocupa en la vida de los devotos, en su cosmovisión, ya que "ha logrado permear todos los campos de la vida de los mexicanos, desde lo religioso hasta lo civil; desde lo real hasta lo mágico" (Camacho de la Torre, 2001, p. 11).

Para los especialistas, como el Padre Francisco Miranda (2001), es en los mapas, cartas o códices de mediados del siglo XVI donde se encuentran los indicios del inicio del culto; sin embargo, es depositado nuevamente sólo en manos de unos cuantos letrados con acceso a dicha información un acontecimiento que vivía y era parte de cientos de devotos más. El suceso que se toma como inicio del culto fue el año de 1556, cuando Francisco de Bustamante, el 8 de septiembre en la capilla de San José de los Naturales,

censura a Alonso de Montúfar, arzobispo de la ciudad de México, por "alentar en un sermón el culto a la imagen de la Virgen" (Brading, 2002, p. 41), pues le parecía idolátrico que la gente llevara limosnas, flores y comida. Sin embargo el culto ya estaba difundido entre los indígenas y esa polémica resultaba poco importante para los creyentes, muestra de ello, fue el testimonio de la indígena Juana Martín de una aparente curación milagrosa o las tantas representaciones sacras de misterios a los que los indígenas eran aficionados (*cf.* García Icazbalceta, 1883). Se puede dar cuenta del año de 1622 cuando se acrecienta el fervor guadalupano con la construcción de una nueva capilla y la referencia que hacen intelectuales como Miguel Sánchez al llamado "símbolo nacional", además de los tantos legados testamentarios y donaciones que se hacían a favor de la guadalupana (Miranda, 2001). A pesar de que en esta época la mayoría de la población era indígena y el recinto dedicado a esta Virgen se ubicaba en la principal entrada a la Ciudad y en un lugar ya de por sí sagrado para la cultura prehispánica, no sólo eran éstos los que veneraban la imagen donde está impresa la figura de la Virgen, sino que eran también las familias españolas y principalmente las señoras, las que iban a pie a rezar frente a aquella imagen (Maza, 1953). Por ello es que las fiestas se convirtieron en una mezcla entre danzas indígenas y procesiones españolas, enmarcadas por el color y el fervor de la música y entretenidas por los concursos de poesía que se realizaban en su honor. En virtud de lo anterior, el culto se propagó rápidamente y, en opinión de Cristina Camacho de la Torre (2001) "bastó menos de un siglo para que el culto a la verdadera imagen lograra expandirse por territorios mexicanos; otro más, para salir y continuar su propagación por tierras europeas" (p. 175), y dos más por otras partes del mundo. Se convirtió en una fiesta permanente, ya que mientras unos van otros vienen, pero siempre se le recuerda y se le conmemora de alguna manera.

Esos antiguos santuarios donde la llamada Virgen Morena ha sido visitada por sus tantos reverentes, con el paso de los años han llegado a ser insuficientes, por lo que se ha tenido que buscar un espacio cada vez más grande, donde se pudiera dar asilo a los cada vez más peregrinos que año con año se agolpaban en el atrio para agradecer, cumplir una manda o simplemente celebrar a su madre, a su patrona. El dato de la primera ermita construida a la Virgen aún es ambiguo, pues supuestamente ya habría alguno antes de la llegada de Guadalupe (Miranda, 2001), algunos dicen que fue en 1561 (Quiroz, 2000), no

hay acuerdo, pero lo que sí está claro es que el número de peregrinos, creyentes y visitantes, ha obligado a ampliar el espacio para que se dé asilo a todos ellos, como ocurrió por primera vez en 1695 que se demolió aquella que se edificó en 1622, con la finalidad de construir una iglesia "más imponente" (Brading, 2001). También pasó lo mismo con la antigua basílica construida en 1709, que fue remplazada el 12 de octubre de 1976, 267 años después de la construcción de la primera, por una edificación más moderna con una capacidad de albergar hasta 10,000 fieles. Y es que las cifras indican cierta afluencia multitudinaria, pues según propios números de las autoridades de la Basílica, actualmente, se reciben 16,000 personas por semana, incrementando el número hasta en un 100% los fines de semana, para recibir hasta 240,000 asistentes entre sábado y domingo; durante los días 11 y 12 de diciembre el santuario tiene una afluencia de 150,000 personas por hora, lo que da un total de casi 20 millones de asistentes al año (Monrroy Ponce, 2002).

Para la tradición católica, sólo hay una Virgen María, sin embargo, "se ha permitido la propagación de diferentes advocaciones (diferentes nombres y atributos con los que se la conoce) para los cultos locales" (Camacho de la Torre, 2001, p. 17). La llamada Virgen Morena es uno de esos casos, ya que su importancia radica en que ha sido parte esencial en la vida de los creyentes desde pocos años después de sus apariciones, pues de cierta forma ha dado remedio y ha confortado a las personas que a ella se encomiendan, como ocurrió con la soberbia inundación de principios del siglo XVII en la Ciudad de México, que según el intelectual Miguel Sánchez, fue gracias a los rezos y la devoción que "bajaron poco a poco las aguas, dejando seca la Ciudad" (Miranda, 2001, p. 340). Da la impresión de que el reconocimiento a su grandioso alcance es unánime, hasta de los que reniegan de su existencia, por ello en el año 1747 fue jurada como Patrona de la Ciudad, en 1895 fue coronada como Reina de México, en 1910 fue nombrada Patrona de Hispanoamérica, y en 1938, Emperatriz de América. En el año 1952 se amplió el atrio de la Basílica, siendo bautizado como Plaza de las Américas, que es el sitio principal donde se reúnen los visitantes y creyentes, lugar donde también han desfilado personajes de amplio reconocimiento popular como Cantinflas, Pedro Infante o Jorge Negrete (Camacho de la Torre, 2001).

Ciertamente, la peregrinación ha sido el acto devocional por excelencia, por lo menos en el caso de la Virgen de Guadalupe, pues miles de personas se trasladan desde distintos puntos de la República para ver y agradecer a la que representa la madre de los mexicanos, la que da consuelo y alivio (Paz, 1974). Los días más concurridos son los cercanos al día que se reconoce como el de la aparición y que se festeja como su onomástico, es decir, los días 11 y 12 de diciembre, son los momentos de mayor apoteosis, pues las principales avenidas de ingreso a la Ciudad de México se ven repletas de gente que camina, que se dirige al cerro del Tepeyac ya sea en autobús o en bicicleta, la forma de trasladarse no importa, pues lo que es relevante es llegar a los pies de esta figura que se ha constituido como la artífice de la idea de lo nacional (Quiroz, 2000). Es un acontecimiento al que prácticamente recurren todos los sectores de la sociedad, ya que bien se puede tratar de peregrinaciones de familiares, deportistas, académicos, cirqueros, voceadores, empresarios, policías, narcotraficantes, chóferes, religiosos u obreros; los estratos económicos, las preferencias sexuales, las tendencias políticas, los tantos crímenes cometidos no interesan, pues en algún momento se asiste al cobijo de la madre. Evidentemente, la Basílica en los días que se celebra como el día de la aparición, no puede albergar a todos los creyentes que quieren festejar la existencia de la Virgen, por tal motivo, las distintas peregrinaciones se organizan a lo largo del año para asistir al mencionado recinto, como el "víacrucis" proveniente del estado de Toluca, la segunda más grande de México iniciada en 1938, a mediados del mes de febrero, 70 mil personas recorren 45 kilómetros a pie, largas filas de peregrinos caminan por varios días, sin importar la fatiga y la enfermedad, simplemente se asiste con la firme convicción de llegar a los pies de la que ven como una madre, a agradecer, a cumplir una manda, o simplemente a visitarla (Cuenca, 2003).

Estas expresiones multitudinarias son un claro reflejo de lo que ocurre en México. Si la crisis económica es extrema, el número se multiplica, como fue el caso de 1995, después de una de las crisis más grandes que ha tenido México en toda su historia: 4 millones de mexicanos al final del año pidiendo trabajo y salud. Los últimos registros demuestran que aún no se supera del todo: alrededor de 20 millones de personas visitan la Basílica en todo un año, número mayor de visitantes al Vaticano (González y Llanos, 2000; Guillén, 2003). Pero no sólo se trata de una madre que da cobijo a sus hijos

mexicanos, como fue la peregrinación proveniente de Chiapas en 1998, con la finalidad de rezar por la paz en esta zona; sino que también se le ruega por conflictos de ámbito internacional, como fue el caso de la celebración religiosa que se llevó a cabo el domingo 23 de marzo de 2003, con la finalidad de abogar por el fin de la guerra entre Estados Unidos e Irak. Y ello no es un elemento que ocurra únicamente en tiempos actuales, pues en la vida de México no son pocos los personajes que se ampararon al consuelo de la Virgen para tomarla como estandarte de lucha, baste citar el caso de Miguel Hidalgo quien utilizó la imagen como bandera, o José María Morelos quien atribuía sus victorias a la Virgen, o bien, la sociedad denominada Señores de Guadalupe, quienes ayudaron con recursos materiales y humanos a los insurgentes que combatían por la Independencia de México, o el propio Emiliano Zapata, que al entrar a la Ciudad de México triunfante era acompañado por una imagen guadalupana, o como paradójicamente lo hizo Benito Juárez, al decretar el 12 de diciembre como fiesta nacional (*cf.* Torre, 1985).

Aunque la televisión y el clero tratan de convertir la fiesta en un espectáculo haciendo que se presenten los cantantes famosos, la pasión religiosa de un pueblo se les escapa a ellos y pertenece al culto del resto de los mexicanos. La Virgen, para sus creyentes, no sólo es lo luminoso, la divinidad misma. Ella es la patria, ella es México, ella es América, su sola imagen dice lo inexpresable, por ello es que se considera que su mayor milagro fue haber unido y cohesionado a los mexicanos, razón por la cual desde el año 1737 fue decretado, por el entonces Ayuntamiento de la Ciudad, el 12 de diciembre de cada año para que se guardara como día festivo (Torre, 1985). Dice Fernando Benítez que esa "sacralización admirable" se encuentra "por encima de la historia, de la ciencia, de la razón, porque finalmente no es la invención de una iglesia, sino la del propio pueblo" (en Torre, 1985, p. 13), por ello es que ve en esta figura algo sagrado, algo que está sostenido por la propia historia del pueblo, de las colectividades y de aquellos grupos que han encontrado en la Guadalupana un cobijo y un alivio.

Efectivamente, lo que interesa desde el punto de vista de la psicología y de la memoria colectiva es esta tercera versión, la de la gente, la de las conversaciones, la de las relaciones, la de las prácticas de conmemoración, la de las peregrinaciones, la de los rezos, la multitudinaria. Las discusiones entre aparicionistas y antiaparicionistas pueden ser interminables y hasta en cierto sentido estériles, ya que a la gente no le interesa eso;

es más, en la mayoría de los casos no se enteran. Y aunque patenten y se pretenda hacer negocio con la imagen, vendiendo sus derechos a altos costos, todos saben que no le pertenece a nadie más que a la gente que le reza todos los días, los que se encomiendan, los que cada año organizan su peregrinación a la Basílica, los que le cantan las mañanitas en la madrugada del 12 de diciembre, los que van a agradecer que sus hijos nacieron sanos, los que llevan flores, veladoras, dinero, los que inculcan a sus hijos a venerar a la Virgen, los que piden, los que caminan, los que se persignan cada mañana ante su figura, los que depositan en ella su fe y su propio futuro, en todos ellos es donde permanece el guadalupanismo, no en los libros de historia, ni en los folletos dominicales de cualquier diócesis, ni mucho menos en la televisión con Lucerito o los efímeros artistas de La Academia cantando las mañanitas en programas previamente preparados y grabados. El culto es y está entre la gente.

III.4 La devoción y las fiestas

La Virgen de Guadalupe es uno de los elementos que se encuentra en prácticamente todos los terrenos de la vida de los mexicanos. La imagen está representada en cada esquina o en nichos por las calles, en las paredes pintadas por *grafiteros*, en los rincones de cada hogar, en los calendarios aposentados en carnicerías, talleres mecánicos, fábricas, carpinterías, hasta grandes vitrales pintados en algunos restaurantes, en compañía del chofer del transporte público, en las tantas Marías y Guadalupe que llevan por nombre indistintamente hombres y mujeres, y principalmente en cada iglesia, por muy humilde que ésta sea, en fin, "dondequiera que haya una concentración de personas, está ella, y los fieles se sienten maternalmente vigilados por sus ojos verdecillos que se percatarán del momento en que necesiten su abrigo y protección" (Camacho de la Torre, 2001, p. 17). Y la devoción es tal, que aparece por todos lados, en la corteza de un árbol, en el fondo de aquella famosa cubeta, en el piso del metro Hidalgo y hasta en helados derretidos, es una Virgen milagrosa que siempre está presente, por ello es que a la gente que se le "aparece" intenta conservar estos objetos, no abandonarlos, para que posteriormente, se le pueda rendir tributo, llevarle flores o ponerle una veladora a sus pies.

A pesar de los embates de las ideas socialistas, de iglesias protestantes y hasta en algún momento de un atentado directo, la devoción guadalupana ha persistido al paso de

más de cuatro siglos (Camacho de la Torre, 2001), toda vez que se ha mantenido como un acto cotidiano, que resulta ser tan fuerte que no se puede borrar de la memoria, que brinda lealtad, afecto, dedicación, y es que es una Virgen que se encuentra aposentada no sólo materialmente en cada casa y cada calle, sino que también está en el pensamiento de las personas que depositan en ella su fe, su pasado, presente y futuro, lo que se es y lo que se pretende ser. Pueden ser múltiples las formas en que se le recuerda, en que se le rinde tributo, rezándole, encomendándose, dedicándole fiestas, asistiendo a su casa la Basílica, dejando de beber, haciendo sacrificios, pero lo que es relevante es que es una figura que siempre está ahí, entre la gente, entre los recuerdos de pequeños grupos y hasta en la historia de todo un pueblo.

Si bien la peregrinación es la máxima expresión de la devoción Guadalupana, las fiestas en los pueblos, barrios y colonias, también conmemoran mediante este tipo de festejos la existencia de la *Madre de los mexicanos*. Es una celebración colorida y ruidosa, llena de un fervor popular, expresiones públicas que se preparan con varios meses de antelación, ostentosas y masivas; es una práctica que se ha mantenido por tres siglos, donde no puede faltar el baile, los cuetes, la comida y principalmente, bebidas como el pulque o la cerveza. Cuando cae la noche y la llegada del 12 es cada vez más cercana, en algunos barrios populares de la Ciudad de México, se cierran las calles, se impide el paso de los autos, las diferentes "bandas" olvidan momentáneamente su rivalidad para fundirse en un baile, se portan ropas de acuerdo a la ocasión: el cumpleaños de su madre, se recolectan fuertes cantidades de dinero para pagar los servicios de los "sonidos" y los enfrentamientos, en cierto momento, no parecen ser extraños. El acto de una conmemoración religiosa se convierte en todo un acontecimiento social, como ocurre notoriamente en algunos de los pequeños pueblos de la República Mexicana, que se nombra año con año a un integrante de la comunidad con el título de *mayordomo*, el cual es el encargado de organizar y financiar la celebración que se le dedica a la Virgen del Tepeyac, además, de alojar durante cierto tiempo en su hogar dicha imagen para que la gente asista a rezar cada noche el rosario; se gastan miles de pesos en los preparativos y en la fiesta en sí, personas de pueblos vecinos arriban con el propósito de compartir comida y bebida, de escuchar la misa y de paso, quedarse un "ratito" a convivir con los originarios de aquel sitio. La conmemoración a la Guadalupana, aunque no sea 12 de

diciembre, es un suceso de gran relevancia para innumerables colectivos, es el lenguaje de la gratitud, de la admiración, es el argumento que se utiliza para que la sociedad se funda en un sentimiento, se reúna, baile, coma, beba y se embriague, es una celebración que se repite y se reproduce cada vez que se recuerda de esta forma a la "Virgencita". Es la fiesta de la memoria.

III.5 El culto en el extranjero

La conmemoración no ha sido exclusiva de los mexicanos, toda vez que, al paso de los siglos, se suman las manifestaciones de devoción en otros países del mundo. Se pueden encontrar en la bien conocida tradición que guardan los migrantes latinos radicados al otro lado de la frontera norte del país; o también en la isla de Cuba impulsadas por un obispo mexicano; o al sur del continente donde aparecen muestras de una devoción similar; e incluso hasta en el viejo continente donde, según lo documenta Camacho de la Torre (2001), "en algunas naciones europeas se pueden encontrar imágenes de Guadalupe, y aunque la fiesta de los días 12 de diciembre no sea tan colorida y espontánea como en México, si llegan a existir ciertas celebraciones, apoyadas por devociones piadosas como el rezo del rosario, o el ofrecimiento de flores" (p. 151). Esta expansión del culto por parte de los devotos mexicanos es la razón por la cual algunos la han bien llamado la *Virgen peregrina mexicana*. Sin embargo, es en México donde, se dice, hizo su aparición y por ello, donde se le rinde mayor reverencia.

Indiscutiblemente, la Virgen de Guadalupe ha rebasado las fronteras del territorio que la vio nacer. Lo que ocurre en Estados Unidos es un claro ejemplo de cómo esta creencia ha sido mantenida por los fieles y llevada con ellos adonde se dirijan, por ello es que año con año la llamada "antorcha guadalupana" recorre el ancho del territorio, desde la Basílica, para llegar finalmente a su última morada: la Catedral de San Patricio en Nueva York. En el año 2003, tuvo a Alex Lora, vocalista del legendario grupo de rock mexicano llamado *El TRI*, y al gobernador de Oaxaca, uno de los estados con la mayor población indígena en el país, José Murat, como los encargados de portar la llegada final de ese fuego que recorrió el territorio por 60 días, pasando de mano en mano por 24 estados de la república mexicana y 33 de la unión americana (Herrera, 2003), y que representa el arribo de la madre a una tierra extranjera, habitada por más de 25 millones

de mexicanos, que simboliza el fortalecimiento y la ayuda para hacer frente a los problemas propios de inmigrantes, de los que se mueven en la ilegalidad para poder vivir. Empero, este fervor guadalupano no tiene poco tiempo, pues además de que hasta mediados del siglo XVIII constituía parte del territorio mexicano, se tiene registro de esbozos del culto a la guadalupana a principios de esta etapa con la construcción de una parroquia en el estado de Texas, bautizada bajo el nombre de Guadalupe, así como los festejos que se le rinden en el mes de diciembre, dejando de lado demás festividades para arrojarse con los cuidados de la denominada *Virgencita Chicana*, como una forma de defensa ante los embates xenófobos de la población, en ese momento, mayoritariamente blanca. En la otra punta del continente, en América Latina, existen asimismo, demostraciones de creencia y devoción, por la labor inicialmente de evangelizadores y mantenida por el culto que le rinden los fieles. Lugares como La Habana, Bogotá, Guatemala, Lima Perú, Santa Fe Argentina, El Salvador, Canelones Uruguay, y otras ciudades más donde se tienen noticias de la devoción guadalupana, ya sea por santuarios, capillas o por simplemente festejar el día de su cumpleaños. Para esta región ha sido tan relevante el significado de la Virgen del Tepeyac, que fue nombrada la encargada de la evangelización de todo el continente y razón por la cual, el atrio que alberga su imagen, fue nombrado "Plaza de las Américas" (Quiroz, 2000).

Pero no sólo en esta parte del mundo, sino que en el "viejo continente" también se pueden encontrar muestras de devoción y de la creencia que despierta la Virgen del Tepeyac, pues hasta en el santuario más visitado de París, la iglesia de Notre-Dame, le dedica un altar especial a esta imagen, para que la gente le ofrende, poniéndole velas, le rece y le pida milagros, lo mismo que ocurre en el Vaticano. Y es que el culto en estas tierras tiene poco más de dos siglos, desde las monjas salesianas de Roma que tenían un altar dedicado a la imagen guadalupana otorgada por el pontífice Benedicto XIV; algunos jesuitas también hicieron lo propio, principalmente en Bolonia donde se cuenta, cientos de fieles presenciaron cómo la Virgen abría sus ojos, cosa que propició que se expandiera el culto en dicho sitio. Ciudades como Burdeos, Elvas en Portugal, Bilbao, Madrid, Reus, Durango, Navarra, Balmaseda en España, Geertruidenberg en Holanda, y otros sitios más, ahí ha llegado la imagen de la *Morenita* para ser venerada e instalarse en la creencia de fieles de esas latitudes.

Así como ocurre en Europa, también en África y Asia se dan muestras de fe y devoción, como en China que existe una "asociación guadalupana" y en algunas sacristías se pueden ver réplicas del ayate donde está su figura. Aunque en la India o en Israel no practiquen la religión católica, en algunos tapices árabes se encuentra plasmada su imagen, y hasta en este último, hay un centro católico llamado "Lupita Hall"; en Jerusalén, también hay una imagen de mosaico. En algunas ciudades, como Hong Kong, se celebra su cumpleaños, se ofician misas, se llevan a cabo procesiones, se hacen celebraciones con convivencias donde la gente se deleita con comida mexicana, se hace muy a modo de la cultura oriental, pues la gente recurre más a la meditación que al sacrificio como ir de rodillas, pero de cierta manera se le tiene presente, se le conmemora y se le recuerda. En Nairobi, ciudad africana, también hay un santuario dedicado exclusivamente a la Virgen del Tepeyac erigido por mexicanos; en Soweto no hace mucho se construyó una capilla donde se congregan buena cantidad de fieles, y en Kenya, niñas de algunas tribus llevan el nombre de Guadalupe (Camacho de la Torre, 2001).

No importa que hayan sido los evangelizadores o los propios devotos los encargados de la expansión del culto, lo que es notorio es que ha rebasado las fronteras del país que lo vio nacer, que se ha mantenido a pesar de las distancias, que resulta ser una fuente sólida de cohesión e identificación colectiva, que remite a una cultura y una nación.

CAPÍTULO IV. MÉTODO

"Evidentemente, la herramienta no hace la ciencia,
pero una sociedad que pretende respetar la ciencia
no debería desinteresarse de sus herramientas"
Marc Bloch

Existen discursos especializados acerca del tema del guadalupanismo, como bien puede ser el arte, la filosofía, la religión y la propia ciencia discutiendo la pertinencia, la veracidad y la validez de dicho fenómeno. Sin embargo, el universo de lo familiar, de lo común, de lo conocido, parece viajar de manera paralela, pues poco ha podido permear ese discurso en el andar cotidiano de los creyentes. Se puede encontrar, en un primer momento, la postura de la historia en su versión más clásica; sin embargo, se entra en un terreno que, para empezar, no abarca la psicología, además de tratarse de "una corriente de pensamiento artificial que obedece a una esquematización de corte didáctico" (Blanco, 1997, p. 93); por otra parte, el punto de vista religioso, que intenta entablar un diálogo en terrenos que no domina, como lo es el científico, a partir de pruebas y de comprobaciones históricas. En este intento por estudiar al propio grupo, a esos colectivos que se han aglutinado alrededor del suceso guadalupano, sin fronteras artificiales, desde su amplitud, desde su pensamiento, desde sus tradiciones, sus relaciones, su continuidad, en pocas palabras, al grupo visto desde dentro, se encuentra la teoría de la memoria colectiva, esa que estudia la forma en que se reelabora y reinterpreta el pasado a través de la práctica y materia del presente (Halbwachs, 1950).

De acuerdo con todo esto, el propósito del presente estudio fue dar cuenta de la forma en que los mexicanos devotos mantienen y transmiten la tradición del culto a la Virgen de Guadalupe desde la propuesta de la memoria colectiva, es decir, mediante las diversas formas de devoción que se han perpetuado durante poco más de cuatro siglos, la forma en que ha permanecido en el pensamiento colectivo y cómo, a pesar de todo lo que se dice al respecto, en contra y a favor, se sigue creyendo en algo que el conocimiento especializado aún no tiene la certeza exacta de que ocurrió.

En este caso, se entiende al guadalupanismo como todas aquellas muestras de devoción a la Virgen de Guadalupe de México, de las formas en que la gente le rinde devoción, le reza, se encomienda, conmemora sus apariciones y la festeja, desde el propio culto, las fiestas, las peregrinaciones, los bailes, hasta el simple acto de solicitar algún "milagro" o, simplemente, "un favor".

IV. 1 Objetivo

❖ General

Dar cuenta de la forma en que los mexicanos devotos mantienen y transmiten la tradición del culto a la Virgen de Guadalupe desde la propuesta de la memoria colectiva, es decir, mediante las diversas formas de devoción que se han perpetuado al paso de varios siglos.

❖ Especificos

Explorar las diferentes manifestaciones festivas, donde se conmemore colectivamente a la Virgen de Guadalupe.

Analizar la continuidad entre pasado y presente que posibilita la tradición guadalupana, bajo los afluentes de la memoria colectiva.

Examinar el elemento de identificación que se genera alrededor del fenómeno del guadalupanismo.

IV.2 Participantes

Se aplicaron 45 cuestionarios a aquellas personas que se encontraban los días 11 y 12 de diciembre en la Plaza de las Américas, patio central de la Basílica de Guadalupe, ubicada en el norte de la Ciudad de México, en el cerro del Tepeyac, las cuales fueron audiograbadas. La muestra que se utilizó fue al azar, es decir, arbitrariamente se fueron eligiendo personas para que se les hicieran las preguntas de esta guía, con el único criterio de ir eligiendo equitativamente entre hombres y mujeres, asimismo, considerando a personas de todas las edades. De los 45 cuestionarios aplicados, 35 de ellos son los que se consideraron para el presente trabajo, ya que el resto no fueron tomados en cuenta por estar incompletos, por falta de claridad en el audio o por ser ambiguas las respuestas.

IV. 3 Instrumentos

Para alcanzar los objetivos planteados, se utilizaron dos instrumentos: un cuestionario y una guía de observación etnográfica, especificados en el Apéndice A y B, respectivamente.

IV.4 Procedimiento

Para dar cumplimiento a los objetivos planteados, se llevó a cabo un trabajo de corte etnográfico, que a su vez se dividió en dos etapas: la primera consta de sesiones en donde se aplicó una guía de observación; la segunda comprendió el diseño y la aplicación de un cuestionario.

Como se mencionó, este trabajo de campo se dividió en dos etapas: en la primera, se elaboró una guía de observación a partir de la revisión documental y una visita previa a la Basílica de Guadalupe, y posteriormente, se utilizó dicho instrumento en las tres visitas hechas al mencionado recinto, con la intención de llevar a cabo observaciones de corte etnográfico. En la segunda parte, se aplicó el cuestionario a 45 informantes en los mismos escenarios que se realizó la observación. Este instrumento se elaboró con base en la revisión documental y una primera observación etnográfica.

El trabajo etnográfico, según lo explica Jesús Galindo (1987), está dividido en dos partes: la primera es la que se ocupa del trabajo de campo, la segunda, es la que corresponde a un trabajo de gabinete. En otras palabras, lo que se plantea en primer momento, es recabar cierta cantidad de datos a partir de la observación, registrar la información que sea valiosa para después, entrar en ese segundo momento, ese en donde se entabla un diálogo y una conversación con las personas que se ha establecido este contacto.¹⁷

La guía de observación como se señaló, se elaboró con base en una primera visita al recinto del Tepeyac, se recabaron la mayor cantidad de elementos que se observaban formaban parte de este escenario, para después, ordenar la guía por cualidades. El primer punto fue el de la participación, con la intención de rastrear la forma en que la gente asistía a la denominada Villita, si lo hacían de manera individual o grupal, ya sea acompañados de padres, abuelos o hijos. El segundo es el medio en que la gente hace su arribo, pues bien puede ser caminando, de rodillas, en bicicleta o en autobús. El tercero lo que buscaba era encontrar la afiliación de las personas devotas, su grupo de procedencia y el número de años que tenía su peregrinación. El cuarto punto, da cuenta de los artefactos y objetos devocionales que se ofrecen y que la gente adquiere en su visita a dicho lugar, a saber, los rosarios, imágenes, playeras, esculturas, veladoras y flores. El quinto, está muy relacionado con el anterior, con la

¹⁷ Se dice que este trabajo está elaborado sobre la base de una propuesta de trabajo de corte etnográfico, pues no se toman al pie de la letra el proceso de exploración, descripción y estudio a fondo que constituye todo un método etnográfico.

diferencia que se trata de todos esos objetos que se ofrecen como parte de la actividad comercial. El sexto, da cuenta de los objetos con los que los creyentes ofrendan a esta imagen, ya sean flores, dinero, comida o veladoras. Finalmente, el punto siete, examina los rastros festivos de esta práctica religiosa, los juegos pirotécnicos, los bailes y la música que enmarcan las peregrinaciones.

Después de elaborada esta guía, se asistió nuevamente a dicho sitio en un par de ocasiones más, y con instrumento en mano, se fue registrando cada uno de los objetos, acontecimientos y relaciones que se mantenían entre los peregrinos devotos. Se hizo un registro de los elementos antes mencionados, se fue marcando cada uno de los puntos que correspondieran entre la guía y lo que se estaba viendo, se hicieron anotaciones de otros elementos como los servicios públicos, así como de algunos detalles y sucesos los cuales no estaban considerados inicialmente en la guía. Posteriormente, se llevó a cabo el trabajo de gabinete, es decir, se fueron ordenando y capturando toda esta información recabada para quedar como se muestra en el siguiente capítulo de esta obra.

El cuestionario fue elaborado con base en la revisión teórica de la memoria colectiva, así como en la mencionada primera visita a la Basílica, identificando algunos elementos planteados como objetivos del trabajo. Los contenidos que se rastrean en este cuestionario son asuntos de tradición, de transmisión, de significado, de afiliación colectiva, de regularidad de asistencia, de sacrificio, las formas de culto y de ofrendar, así como la importancia y la pertinencia de mantener una celebración de esta envergadura.

Las respuestas se fueron dividiendo en subcategorías, a saber, tradición, religioso, espiritual y de culto, como fue el caso de las preguntas 2, 6, 7 y 9; en primer lugar se hizo esta clasificación con la finalidad de entender en qué sentido gira cada una de las respuestas, en segundo, para facilitar el reporte de éstas. El criterio que se utilizó para considerarlas como elementos de tradición es que son prácticas que guardan un sentido de pasado, de conmemoración, que se ha hecho durante varias generaciones y que se han transmitido para que se sigan haciendo por más tiempo. Las respuestas que fueron consideradas como religiosas fueron aquellas que aludían claramente a la práctica devota, tales como asistir a misa o rezar. El juicio que se utilizó para clasificar las contestaciones como espirituales, es que se utilizan palabras abstractas que hacen referencia a una incorporeidad, a algo abstracto, a un estado de

ánimo, como es el caso de la alegría o el amor. En último lugar, las respuestas que se clasificaron como parte del culto fueron aquéllas que aludían a una ofrenda, a formas de expresión que se brindan como parte de un homenaje.

La pregunta número tres, que trata de explorar la regularidad con que la gente asiste a la Basílica, se ordenó según las veces que se asistía: primera vez, segunda vez, cada 8 días, cada dos o tres meses, cada año, dos veces al año, cada que se puede, no tan seguido o no específico.

La cuestión que trata de indagar la pregunta número cuatro es desde cuándo se asiste al recinto sede de la Virgen de Guadalupe, para dar cuenta de alguna forma desde que etapa de la vida han comenzado con esta muestra de devoción a dicha figura religiosa. Inicialmente, se hizo una división arbitraria entre dos rubros: los que habían asistido por primera vez antes de los 20 años, y los que lo habían hecho después de esta edad. A su vez, estos primeros, fueron divididos en cinco respuestas: desde hace mucho, desde que me acuerdo, antes de los 10, antes de los 15 y antes de los 20 años.

La pregunta número 5, examina en qué medida es considerado asistir a la Basílica un sacrificio. Aquí únicamente se dividieron las respuestas entre los que expresaron que sí o que no, y se especifica en que sentido es considerado de esta forma.

CAPÍTULO V. RESULTADOS E INTERPRETACIÓN

"En México no todos somos católicos,
pero sí todos somos guadalupanos"
Francisco de la Maza

Dado que se trata de un trabajo de corte etnográfico, es que en el presente capítulo no se muestra de forma exhaustiva lo recabado en este proceso. Es una integración de la exploración etnográfica, tanto de la guía de observación, como de los cuestionarios. En el Apéndice C se presenta de manera resumida la información obtenida de la aplicación del cuestionario.

Se puede fácilmente referir un tiempo y un espacio central en el culto a la Virgen del Tepeyac: 12 de diciembre en la Basílica de Guadalupe, ubicada al norte de la ciudad de México. Miles de peregrinos se abren paso por las vías cercanas al recinto sagrado: Calzada de los Misterios, Calzada de Guadalupe, Paseo Zumárraga, Avenida Cantera y decenas de pequeñas calles que han sido testigos del transitar de los hijos que van a pie, corriendo cargando la antorcha, en bicicletas, en bicitaxis, en autobús o hasta en algún auto prestado, con entusiasmo a ver a su madre desde sus lejanos pueblos de procedencia y, aunque expresen que el camino les resulta largo y tedioso, lo hacen año con año. Algunos otros llevan kilómetros avanzando con pasos cortos, padeciendo de hambre, calor, frío, enfermedades, otros han sufrido desmayos o atropellos. Su ropa es testigo viviente de los días de camino: está sucia y rota, lo cual no impide que se cargue orgullosamente la imagen de la Virgen en la espalda de un integrante del grupo peregrino. Las banquetas y ejes viales también dan cuenta de ello, repletas de basura, restos de comida, periódicos que una noche antes han servido para cubrir del frío de invierno; el pasto de los parques también sufre junto con el penitente, y se mira visiblemente seco, ya que ha albergado durante la noche a decenas de fatigados devotos que han decidido descansar un poco para al día siguiente continuar con su peregrinar.

Peregrinaciones provenientes de diferentes poblaciones de algunos estados como Puebla, Morelos, Estado de México, Tlaxcala, Querétaro, Guanajuato, Guerrero, Veracruz y Chiapas. Algunas de ellas llegan caminando y el regreso lo hacen en un autobús previamente alquilado, otras más, lo hacen en bicicletas o en "bicitaxis"; unas llegan corriendo cargando una antorcha de fuego que se enciende desde el lugar de procedencia y que se pasa de mano en mano hasta la llegada al Tepeyac. Al llegar al recinto, varias personas deciden terminar el trayecto de rodillas, recorren el atrio

rodeados por familiares o por miembros de la peregrinación formando un círculo, ya sea humano o con lazos, ambiente enmarcado con música de banda que especialmente se ha contratado para el arribo final. Algunas peregrinaciones acuerdan vestir de cierta manera, para ello elaboran playeras que visten los integrantes, con la imagen de la Virgen indicando el lugar de procedencia y el número de años que llevan asistiendo, o bien, se engalanan con trajes típicos mexicanos.

Efectivamente, una de las partes centrales del culto está en las peregrinaciones. La danza que las encabeza esta compuesta por los llamados "Matlachines", conocidos en todo el país con rasgos bien definidos de cada región. Algunos devotos viajan solos, pero se funden entre ese río de personas que atestan las calles y las plazas de aquellos rumbos del norte de la ciudad; el común denominador es hacerlo codo a codo con familiares, amigos, parejas, vecinos y en otros casos, hasta la comunidad entera como parte de la peregrinación que es organizada año con año por la comunidad que se habita. El significado que les representa asistir a la Basílica es diverso, razón por la cual las personas que descansan en la plaza dicen que han llegado hasta ahí "a visitarla", "a verla", "a saludarla", "a pedir bendición", pero sobre todo a "agradecer a la madre de todos"; para algunos peregrinos ir a ver a la Virgen es un acto difícil de explicar, pues son diferentes cosas las que les inspira este acto, tales como respeto, fe, devoción, alegría, amor, algo de corazón, esperanza, paz, voluntad y sacrificio. Puede tratarse de un asunto de tradición, religioso o espiritual, pero lo sobresaliente es que son miles de personas las que año con año se aglutinan en las cercanías del Tepeyac para poder ver unos minutos a aquella figura que se ubica, simbólica y literalmente, en lo más alto de este sitio.

La manera en que los devotos peregrinan es diversa, ya que si bien algunos van platicando, algunos otros lo hacen de manera solemne, rezando, ahora que si les ataca el hambre, pueden recibir algún alimento de un vecino de la zona y continuar su andar comiendo. No importa la edad, el nivel económico, ni el estado de salud, personas en muletas, sillas de ruedas, ancianos, hombres, mujeres, infantes que aún no emprenden su andar, pero en su mayoría jóvenes, pobres, indigentes, obreros, campesinos, chavos "banda", encorbatados, acaudalados, deportistas, delincuentes, honestos, se funden en esa muchedumbre que circula y recorre las calles de la Ciudad de México con un solo destino: el cerro del Tepeyac. Tienen días, semanas, años o hasta algunos siglos caminando, manteniendo esta práctica, este gusto que alude a un milagro, ese

que se conserva y que a la vez se renueva año con año, cada 12 de diciembre. Efectivamente, es un centro al que los fervientes devotos en su mayoría asisten y regresan en periodos de un año, específicamente en peregrinaciones, empero, hay personas que asisten con mayor frecuencia, esto en el caso que vivan cerca del recinto o que tengan que pagar varias mandas o agradecer favores durante este tiempo; las personas de avanzada edad expresan que lo hacen en el caso de que se tenga la oportunidad, cada que estén en buenas condiciones de salud o, bien, que algún familiar los lleve, y es que dicen "la subidita está pesada". Definitivamente, la regularidad con la que asistan a la Basílica no es relevante, puede ser cada ocho días, cada mes, cada año, dos veces al año, cada que se puede, lo sobresaliente es que se trata de un lugar que nunca está solo, no importa si es fin de semana, día festivo, año nuevo, día de la Independencia, pero siempre hay alguna persona que está transitando por estos espacios, rezando, tomándose una foto, avanzando de rodillas, entrando al recinto o comprando cierta imagen, con la convicción de que ahí está ella, es su casa, y por lo tanto, "no se puede dejarla sola".

Algunas personas llevan cargando una ofrenda: flores, velas, cuetes, una imagen, un rosario, una escultura o una playera que se portan con todo orgullo porque hacen alusión a la *madre de los mexicanos*. En algunas comunidades, cuando una persona asiste por primera vez a la peregrinación, se le corona con una aureola de espinas, cosa que para ellos es de gran orgullo. Y es que el sacrificio también está relacionado con el culto, a tal grado que las personas se golpean la espalda con látigos de cuero, se crucifican o se sangran los pies y rodillas siendo, paradójicamente, tales expresiones, parte del amor que manifiestan. Asimismo, es evidente en sus rostros el hastío, el agotamiento. Centenares de hombres y de mujeres pagan un favor arrastrándose de rodillas por algunos metros; en algunos casos los padres inician el recorrido solos, pero a medida que van avanzando, sus hijos se inclinan para colocar las rodillas junto al suelo y de esta forma acompañarlos, es dicen, "para no dejarlos solos". Los familiares los observan y piden ayuda a los enfermeros que acuden con camilla en mano al auxilio del penitente que rompe en sollozos. Al llegar a la puerta su mirada se transforma, ha pagado su manda, en medio de las miles de personas voluntarias que se abren al paso del desfile de los peregrinos que acuden en la noche fría.

A las afueras del mencionado recinto se venden distintos objetos devocionales como rosarios hechos de madera, de hilo y de plata, imágenes donde se muestra la figura de la Virgen de Guadalupe, las apariciones o la última cena, ya sea en grandes posters litográficos o en pequeños llaveros, playeras donde está la imagen de Cristo, de Juan Diego, del Papa Juan Pablo II y por supuesto la perteneciente a la Virgen, esculturas elaborados con yeso, ojos de venado, veladoras, relojes, discos compactos, paliacates, escapularios, plumas y calendarios con la respectiva réplica de la pintura que yace en lo más alto del recinto sagrado del Tepeyac. Existe una fuerte actividad comercial en el sentido que se vende cualquier cantidad de objetos que no necesariamente están relacionados con la devoción y la tradición que concibe la creencia, pues bien se puede encontrar desde guitarras, portallaveros, cámaras fotográficas, audifonos, reproductores de casetes, discos "pirata", pelotas, percheros, lentes oscuros, playeras de fútbol y gorras, hasta taladros, sillas y artículos para la labor casera. También se ofrece una amplia gama gastronómica: "hotdogs", hamburguesas, pan, sopas, fruta, tacos de canasta, carnitas, gorditas de nata, sopas instantáneas, comidas corridas, dulces típicos, cigarros sueltos, café, refrescos y agua embotellada.

Cuando las personas logran ingresar a dicho santuario, aquellos que llevan flores las colocan a los pies de la cruz colgante, lugar hasta el que se permite llegar. Miles de personas circulan por el barandal eléctrico, lugar más cercano al ayate donde está impresa la figura de la Virgen, le rezan, le dedican palabras, se persignan. A las afueras, la gente le ofrenda con veladoras de vaso, debido a que desde hace algunos años no se permite introducir este tipo de artefactos, por lo que se dedicó un lugar específico exclusivamente para que se coloquen las velas que se ofrecen a la Virgen, cosa que se hace, no sin antes cargar a los niños para que se alcance el vidrio que resguarda una de las tantas imágenes y formar una cruz; empleados de la Basílica limpian el llamado "quemador de veladoras" quitando los vasos vacíos, muestra que la cera se ha consumido, con la clara intención de dejar espacio para los peregrinos que van arribando y desean ofrendar en este sitio.

Cientos de pequeños grupos duermen sobre el suelo envueltos en sarapes, y a pesar de las vicisitudes que han tenido que pasar, generalmente no lo consideran un sacrificio y rematan diciendo "al contrario, venimos con mucho gusto"; para los pocos que no es así, señalan que el asistir a la peregrinación les resulta un sacrificio

principalmente físico, pues caminar por tantas horas bajo las inclemencias del tiempo y soportando las vicisitudes del camino no es cosa fácil; asimismo, el gasto económico que representa realizar el trayecto y el dejar de hacer algunas cosas, es parte de eso que se rinde como tributo.

Se ofrecen servicios públicos como sanitarios, médicos de la cruz roja (vigilancia y epidemiológica), policía preventiva de la Secretaría de Seguridad Pública, módulo móvil de la Procuraduría General de Justicia del Distrito Federal, módulo de la Secretaría de Turismo, auxilio vial, teléfonos móviles, bomberos, protección civil, grúas, camiones de basura, tinacos con agua potable, escritorios públicos, Alcohólicos Anónimos (AA), Neuróticos Anónimos (NA) y decenas de tiendas que ofrecen artículos de primera necesidad. Los encargados de la seguridad a las afueras del recinto son los granaderos, miembros de la Policía Federal Preventiva, así como personal de la Delegación Gustavo A. Madero. Aunque existan estos servicios y espacios diseñados para el transitar y la asistencia de los peregrinos, la gente va trazando sus recorridos por cuenta propia. Pequeñas calles aledañas son habitadas temporalmente por las miles de personas que desean descansar o dormir un poco y que la llamada "casa del peregrino" no puede albergar; banquetas, cajeros automáticos, parques y plazas, son acondicionados de manera provisional como un buen lugar para aligerar el cansancio que el viaje les ha provocado. Asimismo, a pesar de que existan baños móviles, se puede percibir ese olor característico que emana de las calles, consecuencia de que algunas personas han decidido no hacer uso de este servicio y satisfacer en este espacio sus necesidades fisiológicas.

La peregrinación al recinto guadalupano es todo un acontecimiento, pues pocas son las miradas que se muestran indiferentes ante tal expresión. El 11 de diciembre, buena parte de la Ciudad permanece despierta, familias enteras salen a las calles a ver pasar a los peregrinos que forman largas filas por todos los rumbos de la ciudad, provenientes del oriente, sur, poniente y norte; las personas que van en sus autos o en el transporte público hacen lo propio, los puentes sirven también para poder tener una mejor vista de la larga cadena de creyentes que se ve andar por las avenidas, esa muchedumbre que se confunde, que se nota pintoresca y que su propia heterogeneidad impide una descripción exacta. Algunos peregrinos tienen que pagar los costos del viaje y la fe, pues además de gastar los pocos pesos que poseen, algunos son asaltados, otros atropellados, estafados, accidentados y algunos llegan

hasta perder su empleo por los días que faltaron a trabajar por el afán de formar parte de la peregrinación. Cuando finalmente logran llegar al atestado atrio, en medio de apretones y empujones, se aposentan en un sitio donde puedan contemplar aquella imagen que hace que algunos se les "ponga la piel chinita" o que no contengan las lágrimas y se embriaguen de melancolía; los que logran llegar hasta el frente, utilizan el moderno pasillo eléctrico que permite ver a unos cuantos metros la tan anhelada imagen. Vienen de todas partes del país, pero sobre todo del sureste, estudiantinas de instituciones privadas cantan las mañanitas, otros bailan en grupos de *concheros*, bailes de todas las regiones del territorio, algunos llegan con una cinta en la cabeza con la creencia de que con ésta, pueden cargarse de energía, o con una guitarra para cuando llegue el momento entonar las mañanitas; tampoco faltan las banderas o estandartes que llevan al centro, no el águila devorando a la serpiente, sino la imagen de la Virgen de Guadalupe. Pero no sólo los pueblos se organizan para llegar en peregrinación a este recinto, sino que también los grupos gremiales, como los "microbuseros", vendedores, sindicalistas, obreros, emprenden un andar colectivo rumbo a tan sagrado sitio.

La llamada Plaza de las Américas, sitio donde se encuentra el atrio, y convergen la antigua y el nuevo santuario, es el lugar central de confluencia de las principales avenidas que llevan a la Basílica, se ondean a toda asta las banderas de esta región de mundo y a sus pies, es difícil la circulación, pues el espacio se encuentra repleto de danzantes, los conocidos como "concheros" ofrecen danzas que datan de épocas prehispánicas, otros más, brindan una muestra de la llamada "12 de pares de Francia" o de la denominada "danza de rayados y franceses", otros más, efectúan actos de equilibrismo. El tránsito en este espacio es complicado, pues además de las tantas agrupaciones que hacen su arribo la noche del 11 y la mañana del 12, son decenas de pequeños grupos de danzantes, generalmente conformado por hombres, los que ocupan este patio central. Son personas de todas las edades, desde niños, hasta ancianos, ofreciendo a través del baile y la danza, una muestra de cariño, es una ofrenda que se brinda, es una manera de demostrar el cariño y el respeto que les inspira la Virgen del Tepeyac. Es un espectáculo multicolor, paliacates, máscaras de luchadores como "Blue Demon" o "La Parca", caras de diablos, cabelleras, capas, pequeñas conchas, cuetes, bastones, guaraches, tambores, trompetas, se funden en una vista y un eco que dibujan un paisaje particular de festividad. En algunos casos,

estas representaciones son encabezadas por la persona que tiene más años asistiendo a la peregrinación.

En otro edificio, que se conoce como la capilla del *Pocito*, construcción del siglo XVII exponente del barroco novohispano por sus cúpulas revestidas de azulejos de talavera azules y blancos, lugar donde se dice la Virgen hizo su cuarta aparición, la gente lleva monedas para arrojarlas al pozo acompañadas de un deseo. Los niños son cargados por sus padres para que puedan ver el fondo de esa antigua fuente y lancen aquel dinero que se brinda simbólicamente como una ofrenda, arrojando a esa agua visiblemente sucia la esperanza de esas nuevas generaciones de un futuro mejor, son una de tantas miles de personas que creen que el milagro guadalupano puede cambiar su vida. Es un colorido recorrido por un sitio que conserva una memoria, la de un pueblo, un sentimiento que es compartido por muchos mexicanos y extranjeros que encuentran en el Tepeyac, eso que da un sentido a su vida, a su cotidiano andar.

En este sentido es que se puede afirmar que el guadalupanismo es un asunto de memoria, pues son los padres quienes están mostrando de esta forma lo que sus hijos deben de hacer, de creer, los pasos que deben seguir, las tradiciones que han de mantener, por ello es que, invariablemente, las personas que están en las afueras de aquel recinto afirman con toda seguridad que las siguientes generaciones continuarán con las peregrinaciones, con la devoción y, sobre todo, mantendrán el culto que durante tantos siglos se ha mantenido en pie firme, a pesar de que se cuestione su autenticidad. De igual manera, como lo han hecho sus padres, sus abuelos y así sucesivamente, la gente que le rinde culto a la Virgen, entiende que debe continuar con esa tradición, pues si sus antepasados ya venían en peregrinación desde lejanas tierras, ofrecían ofrendas de flores y velas, la tenían siempre presente, la dedicaban fiestas, le cantaban las mañanitas, le danzaban, le rezaban y asistían a misa acompañados de la familia, ahora toca lo propio a nuevas generaciones con la enmienda de que se conserve eso que se ha hecho durante varios siglos. Asimismo, la misma gente considera que una forma en que sus padres le han rendido culto a la Virgen, es a través de esa herencia cultural, es decir, inculcando eso a lo que llaman "bonita tradición", pues finalmente constituye un vehículo por el cual la mantienen viva, la recuerdan, la veneran y le renden tributo.

Se funde el sentir colectivo, por ello es que en varios casos responden que la primera vez que se asistió a la Basílica no corresponde a ellos, sino a la primera vez

que la comunidad asistió. Es la memoria de su sociedad, de su familia, de los tantos años que han asistido al encuentro con la que consideran su madre, es la tradición que les dice que ellos también deben hacerlo, por lo que en varias ocasiones se responde que "desde que me acuerdo" o "desde que tengo uso de razón", pues desde los pocos años de vida se les ha ido inculcando un sentir, un gusto y, sobre todo, un actuar, que debe corresponder con la del grupo que se comparte. Ciertamente, es una práctica que se ha cultivado desde los primeros años de vida de los fieles, por ello es que es desde temprana edad que asisten por primera vez a la Basílica, ya sea con sus padres y familiares, o con los miembros de la comunidad a la que pertenecen; pocos son los fieles que al llegar a una edad adulta no han tenido contacto con este tipo de manifestaciones populares.

Por otra parte, son cientos los artefactos que son adquiridos en las cercanías de la Basílica, con la finalidad de tener algo de la Madre, de poderla llevar consigo a donde quiera que se vaya, no importa la lejanía, las distancias sobran, pues se tiene la cadenita que lleva impresa la imagen de la Virgen, que les recuerda su visita a la Basílica, que les remite a un tiempo y un espacio recorrido: ese que los condujo hasta el Tepeyac donde tenían un asunto de mucha importancia. Cualquiera de esos objetos pueden ser consumidos en tiendas o puestos ambulantes de otras partes de la ciudad, no obstante, no contienen la misma carga afectiva que tienen las que se ofrecen en las faldas del Tepeyac: están cerca de la Madre, tienen una parte de ella, significan mucho más que un simple objeto. Las playeras con la imagen impresa es la prenda que más comúnmente se porta, es el signo que bien identifica a los peregrinos, y aunque no la usaran, de cualquier forma, su mirada, su caminar, su ropa, dicen mucho de quienes son y al sitio al que dirigen sus pasos.

El guadalupanismo ha servido para que, desde el punto de vista de las convenciones colectivas, algunas personas "enderecen el rumbo", pues a cambio de un favor, prometen dejar de beber, de fumar, de drogarse y hasta de ser polígamos, muestra de ello son las tantas pequeñas pinturas mejor conocidas como exvotos, donde se relata el recuerdo de algún milagro personal concedido, de esta forma es como las personas agradecen, quedando un testimonio más de la benevolencia de la madre con sus creyentes. Por ello es que prácticamente se le recuerda todo el año, si bien la celebración de los días cercanos a su onomástico es la máxima expresión del guadalupanismo, se pueden encontrar múltiples manifestaciones de devoción, de

cariño, de fe, mezcladas en el cotidiano andar y esos días en que se le festeja única y exclusivamente. Así, para algunas comunidades resulta complicado acudir el día que comúnmente se le festeja, por ello es que organizan fiestas, misas o peregrinaciones locales como un homenaje a la llamada *Patrona de México*. En efecto, es un elemento que se tiene siempre presente, pues aunque no se asista a visitarla hasta sus pies algún día del año o en una peregrinación de diciembre, la gente le rinde culto de otras formas, ya sea organizando alguna fiesta, cantándole las mañanitas, en bailes "sonideros", en celebraciones locales, lanzando cuetes, bailando y danzando, ofreciéndole flores, poniéndole veladoras, rezándole en su altar, asistiendo a misa, pidiendo protección, o como bien lo expresan los penitentes, "acordándose diario de ella" y hasta "portándose bien".

Es una celebración de enormes magnitudes para la sociedad de fieles, pues además de haber construido puentes entre cantidad de generaciones, ha permeado prácticamente en todos los ámbitos de la vida cotidiana. Por tal motivo es que para los devotos resulta de vital importancia mantener esta celebración, toda vez que constituye una herencia cultural, una tradición y costumbre mexicana, una enseñanza y legado que van dejando a sus hijos, una forma de agradecer por los favores, milagros y días de abundancia, es una manera de tener contacto con el pasado y sus raíces, alude a lo inexpresable, a lo que las palabras no puede dominar, frases como "muy bonito", "grande", "alegría", "orgullo", "principios", son expresiones recurrentes que aluden a ese sentir inspirado por la nombrada *Jefita de los Barrios*.

Efectivamente, para las personas que están inmersas en esta práctica el día que se conmemora a la Virgen de Guadalupe o como algunos la llaman *Niña Celeste*, ya sea el día de su cumpleaños o el que haya acordado la comunidad, es uno diferente, uno distinguido, que merece una notable distinción del resto de los días comunes, por ello es que son tantas e innumerables las muestras de cariño y devoción que se brindan. Dicen que "es una verdad" y por eso ha prevalecido, por lo que es, por lo que representa en estos tiempos y por lo que ha sido a lo largo de los siglos desde su aparición, toda vez que, según lo expresan, es algo que "viene desde nuestros abuelos", es una costumbre propia de los mexicanos, algo que sostiene no sólo a esta cultura, sino también la del ser latino. Es una celebración que viene de muchos años atrás, que continúa dejando huellas, estelas y resonancias, las cuales son captadas por los descendientes, por los pequeños que de esta forma van creciendo y asimilando la

memoria de este grupo, o en propias palabras de peregrinos: "es un ejemplo que dejamos porque es lo que aprendimos de nuestros padres". Es claro que esta caminata, literal y metafóricamente hablando, es considerada como una herencia, como un legado, como una manera de que permanezca en otras personas eso que ha sido significativo para los antepasados, es una vía por la que se ha posibilitado el mantenimiento de un culto, de muchas expresiones colectivas, de un pensamiento y una forma de ver e interpretar lo que ocurre en la vida de los fieles.

Opina un joven "las cosas prevalecen por lo que son", y ciertamente en este sentido viajan muchos de los afectos de estos piadosos, pues para éstos, ese retablo no representa en ningún momento una obra pictórica, significa la historia de un pueblo, la memoria de infinidad de milagros, el testimonio de tantos sucesos, lo maravilloso que es la protección y el velo de la madre, la benevolencia, el patrimonio cultural, la satisfacción de estar cerca de ella, la bendición para momentos difíciles y dóciles, la tradición de un pueblo, el sacrificio como ofrenda y, como lo expresa el sentir común, "es lo más importante". Es uno de los argumentos más fuertes de la fe, por tal motivo resulta complicada la idea de que este culto pueda en algún momento llegar a desaparecer.

CAPÍTULO VI. LA FIESTA DE LA MEMORIA

"Y los milagros, cómo no,
hay que celebrarlos"
María Cristina Camacho

VI.1 La memoria guadalupana

Existe un significado de este fenómeno guadalupano, e innegablemente es uno de carácter colectivo. Ya Halbwachs (1950) expresaba que el sentido del pasado se configura socialmente, es decir, que tanto el proceso, los afluentes y el propio contenido de lo que se recuerda, tienen un carácter compartido, están anclados en las reglas y convenciones de la sociedad en cuestión. Ciertamente, este el rumbo que ha seguido el guadalupanismo, pues se trata de un elemento en la cultura mexicana que fuertemente arraigado, en su pensamiento, su andar cotidiano, sus prácticas, sus creencias, sus contactos, sus relaciones, en todo eso que ha sido posible gracias a la permanencia de un grupo, de un sentir colectivo. Por ello es que se puede afirmar que el guadalupanismo está ahí, entre la gente, en las tantas generaciones que han decidido adoptar esta manera de vivir, que se han vinculado con comunidades de antaño, que han encontrado en esta práctica un sentido, que se han visto reflejados e identificados con esta figura, que han buscado en el pasado el significado de la existencia actual. Esta es la memoria de un pueblo.

Esta memoria constituye un argumento que pesa, uno colectivo, que corresponde a no pocas generaciones, y que indiscutiblemente tiene mucho sentido, por ello es que se ha podido conservar y, en la actualidad, se sigue transmitiendo, a pesar de que en su recuento se cuantifiquen tantos años de existencia. Efectivamente, lo que se tiene como punto de referencia es a la sociedad, donde según Halbwachs (1950), se encuentran, se sitúan, se reconocen y se manifiestan los recuerdos, por eso es que es posible sostener que el grupo es el principal afluente de esta memoria guadalupana, toda vez que son sus integrantes quienes van cambiando, adoptando y haciendo suyas las nociones y las impresiones que lo caracterizan, por este motivo es que, para algunos, el ser mexicano es el equivalente a ser guadalupano. Este contacto con la sociedad es uno de los factores que ha posibilitado que las nuevas generaciones tengan conocimiento de la existencia de cultos como este, es lo que hace que se enteren de las distintas formas de vinculación con el pasado, que participen de los rituales públicos donde se pone de manifiesto todo ese bagaje y que se interprete de manera compartida los sucesos que comúnmente se presentan.

Desde esta perspectiva, el planteamiento de L. S. Vygotsky (1930) con respecto a la memoria en tanto función psicológica superior, adquiere singular relevancia, pues lo que ha mostrado este asunto guadalupano, es que este sentir compartido del pasado, surge de las concepciones colectivas y no así, de la cabeza de alguna persona. En otras palabras, todo lo que gira alrededor del culto guadalupano se encuentra en primera instancia en el terreno de lo colectivo, para posteriormente, mediante lo que Vygotsky denominó "internalización" y la utilización de "signos externos", los hombres se apropien de esos elementos simbólicos, que vayan haciendo suyas esas prácticas que le ha comunicado su comunidad, y lo que ocurre en este caso, que las personas incorporen esa creencia de que la Virgen de Guadalupe es la Madre de todos y que por ello hay que brindarle muestras de cariño y respeto. Por todo esto, es que se puede afirmar que la memoria guadalupana no se trata de algo personal o íntimo, sino que es algo que va mucho más allá, que remite a una sociedad, a la historia mantenida por los mismos grupos, al camino recorrido por padres y abuelos, y así sucesivamente. Es el sentir de un pueblo, por ello es que en los estudios del mexicano¹⁸, invariablemente se hace referencia a la Virgen de Guadalupe, actividad que concuerda con el planteamiento de V. N. Voloshinov (1927), al expresar que para entender lo que ocurre con las personas primero había que entender lo que ocurre a su alrededor.

Ciertamente, el guadalupanismo es un evento en la vida de los mexicanos que se ha mantenido por no pocos años, y que se ha hecho presente cada vez que se recuerda, que se reza, que se encomienda, que se ofrenda, que se habla de Ella; no obstante, también la memoria colectiva habla de una reinterpretación, de que el pasado no es un asunto de fidelidad (Halbwachs, 1925; Blondel 1928), pues a medida que la gente va recordando, se va reelaborando lo que ocurrió en el tiempo pretérito para dotarle con nuevas propiedades, con elementos que van de acuerdo con la sociedad que está reelaborando dicho pasado, para de esta forma, actualizar su significado, pero eso sí, conservando la esencia que posibilitó su estancia en la memoria. La escena del 12 de diciembre es muy ilustrativa de esta idea, pues si bien se conservan rasgos de las antiguas conmemoraciones, tales como la ofrenda, la peregrinación, la danza, el rezo, se le va dotando de elementos que van más acorde con un tiempo actual, como

¹⁸ Un ejemplo de ellos es el elaborado por Roger Bartra en su radiografía del mexicano, titulado *La jaula de la melancolía* (1996).

lo es la música de banda, las máscaras de luchadores, los servicios públicos, los "toquines" callejeros, los objetos devocionales, así como la propia convivencia de los devotos. Se mantiene el culto pero no así forma literal, cada sociedad le va agregando y quitando elementos que van de acuerdo a tiempos e ideas del mundo.

Una de la forma en que se ha mantenido es a través de la transmisión, de la comunicación que desde el seno de las familias se ha realizado. Si bien esta memoria podría ser ubicada desde el punto de referencia o como un marco local familiar, como Halbwachs (1925) lo denominó, es una memoria que va más allá, que rebasa las propias fronteras de esa instancia, que abarca y que da cuenta de una colectividad más extensa, que remite a una concepción y una creencia que va de acuerdo con toda una sociedad: la mexicana. Por todo esto, es que se dice que el guadalupanismo es un asunto de memoria colectiva, pues ha sido la sociedad creyente la que por medios propios se ha encargado de mantener y transmitir el culto a esta figura que les resulta ser tan significativa. Efectivamente, son esos elementos considerados como importantes los que prevalecen, los que se conservan al paso de los años, los que se mantienen a pesar de las tantas episodios que en la vida se presentan (Yerushalmi, 1982), como bien lo ilustra la figura del Tepeyac.

VI.2 La discordia de dos fuegos

A pesar de la existencia de discursos como el religioso o el de la historia elaborado desde el punto de vista académico, parece ser que la gente que ha formado parte de este culto por estos casi cinco siglos, y de otros acontecimientos colectivos más, se mueve de manera independiente, esto es, no toma mucho en cuenta lo que se discuta, lo que se polemice, lo que se niegue o se afirme con respecto a la existencia de la Virgen, pues dichas disputas permanecen al margen de su caminar, de su creer, de su devoción por la que durante tanto tiempo se ha considerado la madre de los mexicanos. Aunque por una parte, se insista en la santificación de uno de los actores principales en este episodio, y por otra, se exprese la falta de evidencias que comprueben el origen divino de la Virgen, los devotos continúan rezando, creyendo, ofrendando, caminando días y semanas con la intención de estar lo más cerca posible de aquella imagen, brindando innumerables muestras de afecto, transmitiendo a sus descendientes los milagros concedidos.

La fe no está acompañada de la verdad, pues no necesita de ella. En este sentido es que se puede afirmar, que el asunto de la tradición resulta ser más resistente que los debates emanados del discurso especializado. Es un asunto de transmisión, de legado, de herencia, de inculcar, de una enseñanza de padres, abuelos, de esos antepasados que han dedicado buena parte de sus esfuerzos para mostrar a los que vienen detrás lo que ellos saben, lo que para ellos es importante, lo que vale la pena que se conserve (Halbwachs, 1950). Es un patrimonio simbólico que se ofrece a las siguientes generaciones, son las voces provenientes del pasado, son los recuerdos que se comunican por todo lo que significan, es la memoria de una sociedad, es un legado que no tiene valor material alguno, que se distingue del resto por conservar la esencia de las comunidades, de las familias.

Efectivamente, lo que interesa desde el punto de vista de la psicología social y de la memoria colectiva es esta tercera versión, la de la gente, la de las conversaciones, la de las relaciones, la de las prácticas de conmemoración, la de las peregrinaciones, la de los rezos, la multitudinaria. Aunque exista un discurso experto, ya sea religioso o científico, parece ser que esta manifestación viaja de manera independiente, pues es mediante la transmisión de ese pasado, de ese significado, de ese sentir, de ese gusto, de esa apuesta, que las generaciones presentes y futuras de creyentes, se van apropiando de esas prácticas que caracterizan a tantas familias mexicanas.

Las personas que son fieles a la Virgen, reivindican el pasado de la memoria, el del auxilio divino, el de la maravilla, el de la madre que se le aparece al hijo, el del prodigioso milagro, no así con el de las evidencias, los personajes evangelizadores, los códices, las demostraciones, las pruebas históricas. Cuando la gente reivindica un pasado, lo que está haciendo es retomar a una sociedad, darle continuidad (Mead, 1929), reconocer en ésta sus orígenes, retornar a ella, recuperar su sentir, mantenerla viva y, definitivamente, no lo hace desde el punto de vista ni científico, ni de la oficialidad religiosa; lo hace desde el propio grupo, desde su memoria, su pensamiento, y aunque de alguna forma esta manera de interpretar la realidad lo penetra, es el punto de vista colectivo el que impera y prevalece.

De esta forma, las discusiones entre aparicionistas y antiaparicionistas pueden ser interminables y hasta en cierto sentido estériles, pues para los devotos no resultan ser de tanta relevancia, toda vez que año con año la gente continúa asistiendo a

demostraciones de devoción y continúa transmitiendo a las siguientes generaciones el sentido de la fe a la Madre. El culto es y está entre la gente, por eso no requiere de comprobación científica, qué más prueba que la imponente manifestación de cada 12 de diciembre, que las lágrimas, que la sangre, que el sudor de cada peregrino que emprende año con año su propio vía crucis. Los creyentes sufren, porque saben que también la Virgen lo ha hecho, por tal motivo ofrendan su caminar, su padecer, su cansancio y todo lo que tienen que abandonar para llegar hasta el regazo de su madre, de cierta forma reviven y reproducen lo que ellos consideran como el sufrimiento y la congoja de su progenitora. Es una manera de estar cerca, de representar esos gestos ejemplares, de estar en contacto con lo que considera divino y por lo tanto superior. Y es que ciertamente, sacrificio viene de sagrado, por ello se crean fuertes lazos entre el sufrimiento y el culto mediante la ofrenda, entre el peregrinar y lo divino, y de esta manera, están mostrando que son fieles devotos de la Virgen de Guadalupe.

Por todo esto es que, en momentos de crisis, se recurre a esa figura protectora que es la madre, en la que se puede fiar, pues a través de los años, los gobernantes mexicanos han demostrado que no son ellos los que solucionan los problemas, por lo menos esa es la impresión que dejan. Existe un gusto por regresar, por volver a un pasado, a una memoria que ha funcionado, que ha dado frutos, que brinda cobijo, que da alivio, que salva de muerte, que auxilia para sobreponerse del abandono, que cura, que detiene los desastres naturales, que socorre para superar la amargura y la miseria, que ayuda a resistir la explotación, que cuida y por ello de ninguna manera debe olvidarse. Podrán decir que Juan Diego nunca existió, que Zumárraga no escribió nada de una Virgen, que se le festejara en el mes de septiembre, que la imagen haya sufrido cambios y alteraciones, porque al final de cuentas eso no es lo que se recuerda, pues no interesa en este andar, lo que es sobresaliente es lo que esta imagen ha representado a los mexicanos, la magnitud de las manifestaciones de cariño, lo que hace por sus creyentes, por los que le rezan y, en el último de los casos, hasta por los que no se consideran devotos.

Lo que se tiene aquí es que, tanto la memoria como la historia, se nutren, se penetran, se condensan y se complementan (Fernández, 2002), toda vez que se ha adoptado el día 12 de diciembre como el día que se debe conmemorar a la Virgen pues corresponde supuestamente al día que hizo su aparición. Esa es una versión que cuenta la historia, pero finalmente el asunto no importa, ya que no es relevante que

según la versión religiosa, las apariciones hayan empezado desde días antes, o que siglos atrás se conmemorara en días diferentes, o que se diga que se trata de un culto importado desde otras tierras; lo relevante es que para la gente existe la Virgen de Guadalupe, y aunque se le celebre en este mes, no se pierde oportunidad para rezarle, para pedirle, para nombrarla, para construirle un altar y hasta emborracharse a su salud. Ese es el día que se adoptado como el momento que fundó una sociedad: la mexicana, ese primero que ha sido tan significativo, que indica un antes y un después (*Idem.*), que ha dejado una marca tan profunda que invariablemente se tiene que recurrir a él para entender lo que ocurre en el presente, es la referencia en la se encuentra la explicación de la propia experiencia.

VI.3 El recorrido guadalupano

Efectivamente, se puede decir que hay un momento fundacional, donde confluyen la memoria y la historia, ese último que se ha convertido en primero por la relevancia e importancia para la cultura y es precisamente el 12 de diciembre de 1531, el día que "oficialmente" aparece en el cerro del Tepeyac esta imagen. La memoria se instala en el primer acontecimiento de una sociedad, en su momento fundacional, dejando de lado todo lo que ha sucedido antes y después, en el afán de admitir que las cosas se mantienen como en aquel momento, por eso es que esa voz de principios del siglo XVI que decía "¿Acaso no estoy aquí, yo que soy tu madrecita?", se ha escuchado y ha dejado ecos en el presente, para mantenerse y dejar claro que aquella imagen que hacía su aparición en el cerro del Tepeyac, era la de la madre de los mexicanos. Y es que las sociedades en crisis no recurren a la historia sino a la memoria "para darse ánimos" (Fernández Christlieb, 2002, p. 24), y esto es poco más o menos lo que ha sucedido con las peregrinaciones a la Basílica de Guadalupe, otrora cerro del Tepeyac, pues al asistir a su casa y al encomendarse a la que siempre ha sido su madre, se instalan en el primer acontecimiento de esta sociedad, cuya fecha exacta no es relevante, pues aunque se celebre cada 12 de diciembre no se tiene la certeza, ni la exactitud, que siempre haya sido así, ni del año que hizo su aparición o en el que se le reconoció públicamente.

Como se ha expuesto, esta devoción guadalupana se ha mantenido durante más de cuatro siglos, se ha visto enmarcada por los períodos más significativos de este país, desde la resignificación del mundo prehispánico, la fase criolla, la etapa colonial,

hasta lo que se conoce ahora como el México contemporáneo; ha visto los grandes acontecimientos que han marcado el curso de la memoria mexicana, la denominada conquista española, los múltiples sincretismos culturales, la Independencia de la Corona ibérica, pérdidas de territorio, reformas constitucionales, el nacimiento y la muerte o asesinato de los grandes próceres, la Revolución de inicios del siglo XX, grandes batallas que se ganaron y otras tantas que se perdieron, luchas por tierras, devaluaciones, crisis sociales, temblores, entre otros tantos episodios. Todos estos acontecimientos y cortes temporales bien podrían ser materia de la historia en su afán de ilustrar cómo hemos cambiado, por ello, lo que concierne desde el punto de vista de la memoria colectiva, es esto que permanece, esto que no ha cambiado, esto que ha trazado puentes que unen a las generaciones de antaño con las actuales, esto que le ha dado continuidad a la vida de los mexicanos durante algunos siglos.

La Virgen de Guadalupe, indudablemente, ha sido uno de los elementos de cohesión más fuerte en la cultura mexicana, de identidad, de reflejo, de arraigo, de identificación con lo nacional, no importa la inclinación ideológica, política o sexual, pues como bien se puede ilustrar, tanto liberales como conservadores de la época del siglo XIX se unificaron alrededor de Ella, fue estandarte de la lucha de Independencia, y más entrados en épocas actuales, ha sido parte de la práctica reivindicativa del denominado orgullo lésbico-gay. La propia Virgen ha sostenido su propia batalla, contra los que han negado su existencia, los que dudan de su origen, los excesos cometidos en su nombre, las nuevas religiones en busca del reconocimiento oficial, y contra el propio olvido; también por ello se le reconoce y se le valora. A pesar de las tantas vicisitudes que se puedan mencionar, el guadalupanismo se ha conservado de cierta manera, ha formado parte del recorrido cotidiano de una buena cantidad de mexicanos, su santuario es de los dos primeros a nivel mundial en cuanto número de visitantes, es uno de los símbolos más fuertes que representan el ser mexicano, ha inspirado infinidad de estudios y la literatura en la que aparece es muy vasta.

Difícilmente alguien cuestionaría su importancia, es una cosa que queda clara, pues está en prácticamente todos los ámbitos de la sociedad, desde lo que se podría considerar lo más íntimo, lo familiar, lo regional, lo nacional y, de alguna forma, lo internacional, motivo por el cual, Octavio Paz señalaba que el 12 de diciembre era la fecha central en el calendario emocional del pueblo mexicano. Es un culto que ha rebasado fronteras entre naciones, la raza, el estrato económico, las edades, las

tendencias políticas, las preferencias sexuales; su dimensión es masiva y no discrimina. Por todo esto es que la Virgen de Guadalupe no sólo es la "Niña Celeste", la que intercede por los hombres ante Dios, sino que también es la "Águila de México", la "Patrona", la "Madre de todos", la "Jefita de los Barrios". Todo esto es lo que se ha transmitido desde hace muchos años, es el contenido de esta memoria, es lo relevante de todo este asunto, es lo significativo del pasado, es lo considerado más importante y por ello es que no ha desaparecido y difícilmente algún día lo hará.

La memoria de los espacios, bien puede ser la de una sociedad, guarda un espíritu, una construcción que corresponde con la del grupo que la edificó, que marcó de manera propia su andar por esos lugares, que la acomodó de tal forma que encontrara allí sus recuerdos, que reconociera su pasado, que hiciera posible su transitar y su estancia en éste. La Basílica de Guadalupe es uno de estos casos, en varias ocasiones se ha tenido que ampliar, hacer modificaciones, hasta el momento actual, que se decidió erigir una nueva con un diseño que correspondiera más con las necesidades y con las características de los tiempos modernos. Sin embargo, aún se conservan las edificaciones anteriores, desde la Capilla del Cerrito, ubicada en lo más alto del cerro del Tepeyac y es la primera iglesia, construida en 1622 y ampliada en 1695, o la conocida como la Antigua Basílica de Santa María de Guadalupe, que data de 1709, o bien, como la Capilla del Pocito, que data de 1791. Cuando se mantienen estas edificaciones, se está conservando una memoria, la de una época, la de otros miles de peregrinos, los de antaño, que en su tiempo atestaron el recinto, ese sitio que ha sido testigo del transitar de una multitud de fieles, a los que la Virgen de Guadalupe dio cobijo durante casi tres siglos, a esos que se encomendaron, a aquellos que la consideran más que una simple pintura; por eso mismo no pueden derrumbarse, pues se estaría demoliendo su memoria, se estaría derrumbando un pasado que aún resulta ser muy significativo para muchos. Lo mismo ocurre con la estatua del Papa Juan Pablo II, esa monumental estructura de tres metros ubicada en la parte central de la Plaza de las Américas, colocada en este sitio con la clara intención de conmemorar la visita de este personaje a México en el año 1979. Es una manera de comunicar a las generaciones que no vivieron directamente dichos sucesos lo que en aquel tiempo ocurrió, lo que para las antiguas colectividades era significativo y por ello, decidieron materializarlas para que en un futuro se conociera, pues efectivamente, los artefactos rebasan a sus artífices. De esta forma es que se dialoga con el pasado.

Y de igual manera como puede concebirse en este tipo de espacios, también en algunos más reducidos, ya sea la capilla de la esquina, el altar en la casa, o bien, la imagen en la pared, en el parabrisas del auto o en la cartera de algún devoto. En todos esos pequeños objetos las personas van guardando los recuerdos que se relacionan con la Virgen de Guadalupe, en la imagen adquirida para hacer la promesa de dejar de beber, en el rosario comprado en la última visita a la Basílica, o en la playera que se portó en la peregrinación de hace algunos años, en los exvotos, o en la escultura que se adquirió para colocarla y rezarle todos los días en el altar colocado en algún rincón de la casa. Se utilizan estos objetos como un apoyo para el recuerdo, es donde se colocan las vivencias, donde se contiene la experiencia, es lo que Vygotsky (1930) llamaba "signos" o "estímulos artificiales", por ello es que resulta de vital importancia conservarlos, pues de lo contrario una parte se iría junto con ellos. En la actualidad, estos objetos, han sido denominados "artefactos de la memoria" (*cf.* Radley, 1990), que sirven como herramientas de las cuales echar mano para ubicar algún episodio de la vida pretérita, por ello es que se puede ver a en las cercanías del Tepeyac una cantidad innumerable de objetos que son adquiridos por los visitantes, con la finalidad de recordar aquél día que visitaron la Basílica de Guadalupe.

Actualmente, con la santificación de Juan Diego, lo que se pretende es que éste se convierta en un elemento de identificación al igual que lo ha constituido la *Patrona de México*, como el propio Papa Juan Pablo II lo expresó aquel día que ofreció su homilía con motivo de la canonización; empero, a lo que remitió fue a un pasado indígena, encontrando en este tiempo un origen, un comienzo, un nacimiento, pasando por alto que el culto se inició casi un siglo después de la llegada a Mesoamérica de aquellos exploradores europeos. Pues efectivamente, uno de los elementos que posibilitó la expansión del culto entre los indígenas de aquellas épocas fue que la supuesta aparición de la Virgen de Guadalupe, se escenificó en un sitio donde ya existía una práctica de devoción, es decir, el guadalupanismo se alimentó en buena medida de una creencia prehispánica, retomando muchos de los elementos del fervor que les motivaba la Diosa Azteca: el cerro del Tepeyac, las peregrinaciones, las ofrendas, y sobre todo, que se trata de una madre. Fray Bernardino de Sahagún, para el año 1576, escribía: "en este lugar [los indígenas] tenían un templo dedicado a la madre de los dioses que llamaban Tonantzin, que quiere decir Nuestra Madre [...] y venían [...] de muy lejas tierras, de más de veinte leguas, de todas estas comarcas de

México [...] y ahora que está allí edificada la Iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe también la llaman Tonantzin [...] y vienen ahora a visitar a esta Tonantzin de muy lejos, tan lejos como de antes, la cual devoción también es sospechosa, porque en todas partes hay muchas iglesias de Nuestra Señora, y no van a ellas, y vienen de lejanas tierras a esta Tonantzin, como antiguamente" (p. 352). En este sentido, lo que hicieron los españoles, precisamente fue reinterpretar el pasado, sobreponer esos nuevos elementos de los que hablaba Halbwachs (1950), unos que fueron importados desde tierras europeas con la finalidad de colonizar, de imponer una visión y un punto de vista, utilizando un espacio que de por sí ya era sagrado, tomando rasgos de la antigua deidad que en este sitio se veneraba, echando mano de un sentir ya arraigado. No obstante, esta pretensión no fue del todo fructífera, pues también los indígenas de aquellas épocas interpretaron el suceso muy a su particular manera de entender el universo, toda vez que al culto le fueron dotando de rasgos propios de su pensamiento, como es lo ilustra el que le ofrendaran con dinero o comida (Florescano, 1999).

Y es que, efectivamente, Tonantzin, la Madre Tierra de los aztecas, ya era un símbolo y la convocatoria del cerro del Tepeyac aglutinaba una inconmensurable cantidad de creyentes cuando los españoles conocieron tierra Azteca y aunque para algunos, la Virgen de Guadalupe no fue más que el pretexto idóneo para la evangelización, lo cierto es que esta figura ha pasado por múltiples reformulaciones, inicialmente era sólo una imagen que correspondía a pretensiones de la Iglesia colonial, posteriormente pasa a ser la figura que da alivio y consuelo a los indígenas, para convertirse en la Virgen India, después es reconocida como la Patrona de la Ciudad, a continuación se consolida como la madre criolla protectora en la lucha de Independencia, posteriormente, se le considera la Madre de los mexicanos, para finalmente, ser la Emperatriz de América. Por todo esto es que, en 1979, el Papa Juan Pablo II pone en sus manos el futuro de la evangelización en América Latina. Para la visión oficial de la Iglesia Católica la Virgen de Guadalupe es, por lo menos desde hace un par de siglos, el eje central sobre el que se asienta la hegemonía del catolicismo en América y desde su sede oficial, la Basílica de Guadalupe, ubicada en la otrora gran Tenochtitlan, extender su dominio al resto del continente, por eso la canonización de Juan Diego en julio de 2002 constituye el pretexto ideal para que el *Papa peregrino* insista en dicha labor desde el recinto del cerro del Tepeyac.

Ahora le corresponde el turno al Santo Juan Diego de emprender su lucha por cuenta propia, buscar su lugar, edificar su espacio, trazar su recorrido, escribir su memoria; oficialmente ya se le atribuye un milagro, pero lo que queda pendiente es que las personas se apropien, lo hagan suyo, que depositen en él su confianza, lo adopten en su caminar, lo transmitan, se identifiquen con esta figura y forme parte de este pensamiento colectivo. El camino es largo, dirían algunos, y la puerta está abierta, dirían otros, pues después de tantos años que permaneció en el olvido, sin reconocimiento y sin que se le rindiera el correspondiente tributo, se debe aguardar pacientemente a que milagros como el del albañil Barragán, se vuelvan más comunes, que la gente los funda con su transitar, les reconozca, les conceda un sitio, y principalmente, los comunique a futuras generaciones.

VI.4 El pasado familiar

La memoria es lo que permanece, lo que queda, lo que continúa y lo que se mantiene a pesar de las vicisitudes del tiempo. Es por esta permanencia que se puede afirmar que el guadalupanismo es un asunto de memoria colectiva, pues este mantenimiento ha sido posible gracias a que se ha sostenido viva esa sociedad de devotos. Parecería que las cosas no han cambiado desde 1531, por lo menos esa es la impresión que les queda a los devotos, desde ese primer momento que hizo su aparición y que dio pie a la majestuosa manifestación colectiva que se encuentra en cada rincón de las calles de México, en cada santuario y en cada morada de los devotos. Es un pasado que no está en las enciclopedias, en almanaques, en la historia, ni los discursos oficiales, sino que es fácilmente ubicable entre la gente, en sus prácticas, sus conversaciones, sus rituales públicos, sus caminatas, sus objetos, sus monumentos, en sus relaciones.

Se dice que es el pasado familiar, pues es un pasado que le pertenece al grupo, que les resulta ser conocido, uno reconocible; son los recuerdos de aquellas vivencias de los antepasados, es la constancia de que algo relevante ocurrió, y por tal motivo, es importante que los hijos tengan conocimiento de ello. Este proceso es posible gracias a las formas habituales que tienen las sociedades para recordar, ya sea mediante la transmisión vía oral, las prácticas conmemorativas, los artefactos y herramientas, pero se hace uso de los afluentes de la memoria para comunicar y enterar a otras personas de lo que a algunos les ocurrió. Con ello, se mantiene en el presente esos eventos pasados, conservando así, no únicamente dichos eventos, sino también a los

personajes, fechas, lugares y cosas que formaron parte de éstos. Mediante esta transmisión de generación en generación, de siglo en siglo, es que este culto se ha conservado vigente, que no ha desaparecido, pues al ser una forma tan arraigada, tan profunda, tan significativa, va dejando estelas, huellas que indican a los futuros habitantes por donde deben seguir caminando, hacia donde dirigir sus esfuerzos, por los rumbos que son fiables andar, en otras palabras, lo que deben recordar. En otras palabras, es un emplazamiento de la memoria.

Para que una sociedad tenga identidad, necesita recordar, necesita tener presente aquello que les sucedió a sus padres, a sus abuelos, a sus bisabuelos y así sucesivamente, las vicisitudes, las aventuras, los tropiezos y triunfos que vivieron sus antepasados y que ahora les permiten ser lo que son. La Virgen de Guadalupe es precisamente eso, una pieza fundamental en las múltiples etapas que ha sufrido este país, todos los cambios relevantes, los pequeños detalles y rumbos que ha modificado en cada grupo, las permanencias que los colectivos han decidido dignos de recordar y rememorar, es en el pasado donde los creyentes se ven reflejados y por lo tanto, identificados. Se han mantenido y trazado puentes desde casi cinco siglos a la fecha, con fronteras borrosas, dotando de continuidad y vida a eso que otros hicieron, ya sea una invención o no. Lo que ahora queda claro es que ahí está y no importa qué se diga, pues lo sobresaliente es que produce un fuerte sentimiento de identificación con una madre protectora, la cual da consuelo a todos, desde homosexuales, feministas, revolucionarios, chicanos, grupos marginados y comúnmente a los movimientos sociales, hasta una simple madre que pide porque sus hijos regresen con vida de los Estados Unidos o el futbolista que festeja el gol anotado mostrando la playera con la imagen de la Virgen.

Cada vez que se reza, que se pide, que se agradece, que se venera, el religioso está manteniendo el culto, como una tradición, porque "siempre ha sido así". Lo que verdaderamente importa es que el grupo permanezca, que literalmente esté vivo, es a lo que Amalio Blanco (1997) llama "signo de identidad de grupos, comunidades y sociedades" (p. 89). Recordar es mantener las cosas presentes, conservar una memoria y un pasado, caso contrario a lo que ocurre en la ahora muy nombrada "globalización", que tiene como eje central el consumo, lo rápido, lo instantáneo, lo efímero y superfluo, donde mientras más rápido se acaben las cosas, mejor, porque así irás corriendo a comprar una nueva para una "satisfacción total", terreno al que

Fernández Christlieb llama olvido. Y es que hay muchas personas interesadas en que la memoria sea mínima o nula, como por ejemplo los gobernantes de muchos países, que les fascinaría que nadie recordara lo que en algún momento hicieron porque no les deja en muy buen sitio o los grandes inversionistas que defraudan y dejan con grandes apuros económicos a países enteros. No obstante a su omisión en reportes oficiales o en la propia historia, siempre habrá alguna persona que lo tenga presente y dé su versión de lo ocurrido de forma alguna.

El guadalupanismo es un fuerte soporte para interpretar lo que ocurre con la tradición, con las prácticas que recuerdan, con lo que no se olvida y por ello se conmemora, con la transmisión de ciertas costumbres, con los puentes generacionales, con el sentir colectivo. Bien se puede entender el fenómeno como uno de carácter religioso, no obstante, ha ido mucho más allá de las fronteras de la propia cristiandad, del mundo de las creencias, toda vez que ha servido para unir pensamientos y cosmovisiones, como fue lo que ocurrió con las culturas del viejo continente y el prehispánico, fundiéndose pensamientos, cosmovisiones, prácticas, para dar paso a un mestizaje que ha tenido como esencia un culto al pasado. Efectivamente, si se puede afirmar que el guadalupanismo guarda ciertos usos del mundo prehispánico, es en este sentido, en el del culto fervoroso a las cosas existentes en un tiempo pretérito, a lo que materialmente ha desaparecido, pero por su notabilidad, se ha conservado simbólicamente entre las personas que recuerdan que alguna vez existió. Cuando se recuerda de esta forma, se está trayendo al presente esas cosas de antaño, se están reviviendo y, al mismo tiempo, se está renovando con nuevas interpretaciones y visiones que corresponden a puntualizaciones del tiempo actual.

En todas esas manifestaciones públicas, en los espacios del transitar guadalupano, en las fechas del 12 de diciembre y 10 de mayo, en los nichos de cada esquina, en el rezo habitual, en las ofrendas, en todos estos componentes del actuar conmemorativo se encuentra el guadalupanismo, es el momento en que se funde el pasado con el presente, donde se encuentran generaciones de antaño con las actuales (Mead, 1929), donde confluyen las múltiples memorias e interpretaciones de este fenómeno, donde se viaja al pretérito con la clara intención de buscar un lugar en el futuro, de ocupar un sitio a la posteridad.

La Virgen de Guadalupe ha sido un fuerte lazo de unión no sólo para los que viven en México, sino también para los que por alguna razón han tenido que abandonar

su país para radicar en tierras extranjeras. Es un elemento que cohesiona, que hace que la gente se reúna por lo menos una vez al año a conmemorar una entidad, que a su vez, les recuerda su lugar que los vio nacer. El mariachi cantando las mañanitas, entonar canciones de José Alfredo Jiménez, beber tequila y cerveza, comer mole y sopes, ponerse el sombrero de charro, todo ello, por un momento, hace que se olviden esas cosas que hacen tan complicada la existencia, para fundirse en una melancólica celebración que remite a su cultura: la mexicana. La Catedral de San Patricio en Nueva York bien ilustra la afluencia de inmigrantes que conmemoran el milagro de la Virgen, esa que hace que miles de personas que viven en un país tan diverso culturalmente, se sientan fusionados a partir de ese fuerte elemento que los identifica, que los hace diferentes de los inmigrantes procedentes de distintos pueblos y que invariablemente le inculcarán a sus hijos, aunque sean ya oriundos de ese otro país.

Es un gusto por traer al presente ese tiempo antiguo, por rendirle culto, pues así como lo hicieron las culturas prehispánicas (Florescano, 1999), los actuales pobladores han optado por demostrar que aún existen tradiciones que han resistido el paso de los años, el deterioro del tiempo. En él se encuentra algo de conocido, que resulta familiar, por eso es que se inclinan por conservarlo y, de esta forma, transmitirlo a los descendientes, como una manera de mostrar lo que son y lo que deben continuar siendo; es una apuesta al futuro, es un emplazamiento a conservar un sitio en un tiempo por venir. Es, de esta forma, que se va trazando un rumbo, que se muestra un trayecto, que se marca una dirección, y una ruta, la de la memoria, el de las conmemoraciones, el del recuerdo habitual.

Cuando la gente le rinde culto a la Virgen de Guadalupe, lo que haciendo es reivindicar un pasado (Ilyenkov en Bakhurst, 1990), una práctica, una sociedad, un camino, están aludiendo a muchas otras generaciones que han hecho lo propio, que asimismo han recibido este legado, que lo han mantenido y que lo han trasmitido a sus hijos por la simple razón de que "así me lo inculcaron mis padres", argumento que pesa y sobre todo en la cultura mexicana. De esta manera es que el guadalupanismo está en la memoria colectiva, pues se trata de un asunto de conservación del pasado a través de la práctica presente, de que se recuerde, de que se reinterprete, que se actualice, que se le dé nueva forma, que se apropie de ella con la finalidad de que se comunique y no desaparezca. Las formas en que se ha mantenido pueden ser diversas, mediante las prácticas sociales de conmemoración, la tradición oral, los artefactos de la memoria o

los escritos que den cuenta del suceso, entre otros, lo sobresaliente es que es en la sociedad mexicana es un acontecimiento de inconmensurables magnitudes, dignas de estudiar desde la psicología social.

VI.5 La celebración del nacimiento

Una forma de reactualizar ese pasado es mediante una serie de rituales periódicos, esto es, a través de aquella manifestación primigenia, a ese momento que fundó el nacimiento de una sociedad y el cual está incluido en el calendario como una fecha a la cual se debe festejar con cierta regularidad. En este sentido dice Eliade (1957) que "una fiesta se desarrolla siempre en el tiempo original" (p. 65), porque efectivamente, a través de este tipo de prácticas se revive ese primer momento, se reinterpreta ese tiempo original, esos días que la Virgen de Guadalupe hizo su aparición en el cerro del Tepeyac, ese 12 de diciembre cuando finalmente se reconoce la existencia de la *Madre* que pretende dar consuelo y alivio a las penas por las en aquél momento atravesaban a sus hijos. Es un tiempo festivo que remite a otro momento, a un tiempo sagrado que muestran y transmiten lo que representa esta figura en el país. "los participantes se hacen contemporáneos del acontecimiento mítico" (p. 67), se extraen de su propio tiempo, para posicionarse y enlazarse con ese primer tiempo.

En efecto, una de las formas por las que se ha mantenido este culto es por las prácticas sociales de conmemoración, esas actividades que están encaminadas a mantener vivos los recuerdos, esas que regularmente se visten con un carácter festivo, de alegría, de canto, de vino, de baile (Jelin, 2002). Ésta ha sido una de las vías de transmisión de memoria, por lo menos aquí en México, pues mediante la fiesta, esa reunión colectiva destinada a celebrar, las personas están conmemorando, recordando, conservando presente ese tiempo pretérito, ese acontecimiento sagrado. Ciertamente, la fiesta tiene una dimensión sagrada, pues se está experimentando en carne propia ese momento de inicio y de creación divina, por eso se dice que el 12 de diciembre y el 10 de mayo, día de la madre, son sagrados. Es una celebración familiar, civil, religiosa y hasta reivindicatoria, es un paisaje que en pocos lugares del mundo se vive con tanta intensidad, con tanto fervor, con tanta alegría; se bebe, se baila, se canta, se come, se hacen todas esas cosas que cotidianamente se suelen hacer, pero con la diferencia de que es un homenaje a alguien más, a alguien sobresaliente, a la Virgencita.

Estas prácticas traen consigo un pensamiento, una manera de ver el mundo, una forma de interpretar lo que está ocurriendo en la vida de los grupos. Precisamente, el culto a la Virgen de Guadalupe ha representado un modo de vida para los mexicanos, un andar colectivo que ha dado continuidad a lo antes hecho, que vincula con otras sociedades (Mead, 1929), que da sentido a lo que se realiza en el presente; es un acontecimiento que ha marcado en buena medida el caminar de sus devotos, que invariablemente les remite a Ella, al respeto, a la fe, a la esperanza de que lo que se hace en la actualidad sirva para la posteridad.

Tanto Halbwachs (1925), Blondel (1928), Mead (1929), como Bartlett (1932) ya expresaban que el pasado no es un asunto de literalidad, pues a medida que los grupos van recordando, van reconstruyendo y reelaborando lo que ha pasado, pero eso sí, conservando un significado, uno compartido, uno que se comunica, uno, ese que se conserva. Por ello es que se puede afirmar que el guadalupanismo conserva su esencia, lo que significa, lo que despierta, lo que expresa, pues a pesar de que las celebraciones cada vez tengan distintos tintes, que ahora se emborrachen más, o como dice la abuelita asistente a una peregrinación: "ya no respeten", el sentimiento hacia la madre de los mexicanos es lo que cuenta, el que haya traspasado los límites de la propia religión, su majestuosa convocatoria, su presencia en prácticamente todos los ámbitos de la vida diaria, su figura universal, su poder de unir, su bondad, su magnificencia, todas esas cosas que la han llevado a ser la Emperatriz de América.

Es indudable que, de pretenderse, tardaría mucho tiempo en desaparecer el homenaje a la Virgen que durante tantos años ha sido símbolo de los mexicanos, testigo de un sincretismo de culturas: la europea y la indígena, pues como lo expresa un peregrino: "es muy difícil que desaparezca porque está muy dentro del ser humano". La memoria colectiva, como proceso de reconstrucción del pasado del grupo, juega un papel central en esta conservación, ya que año con año, mes tras mes y día a día, los devotos van transmitiendo a sus hijos y nietos esta tradición. Por eso las intenciones de los devotos de ahora es inculcar estas creencias a sus hijos, llevándolos a las peregrinaciones, inculcándoles lo que a ellos les enseñaron, lo que sus padres les mostraron que era importante, lo que durante tanto tiempo se ha hecho, por eso es difícil pensar que en momento alguno pueda desaparecer.

Finalmente, se puede concluir que el valor del presente estudio, es interpretar el fenómeno del guadalupanismo desde otro punto de vista, no desde el que ha sido

abordado por la mayoría de los estudios, cuestionando su autenticidad, debatiendo su historicidad, buscando una verdad, tratando de indagar en los rastros de la historia como muestra de que se trata de una farsa, sino haciéndolo desde el mismo sentir colectivo, desde el peregrinar habitual de las personas devotas, desde las propias relaciones y contactos cotidianos que han posibilitado el mantenimiento de dicha tradición. Esto es lo notable de ver este tipo de sucesos desde la memoria colectiva, pues se reconoce a una sociedad, espacio simbólico donde las personas adquieren sus recuerdos, los sitúan, los manifiestan y los reconocen. Constituye un esfuerzo por interpretar a una sociedad desde ella misma, desde su espacio, sus recorridos, sus recursos, sus gustos y tendencias, no cuestionado la presencia de sus prácticas, pues sería tanto como cuestionar su propia existencia.

REFERENCIAS

- Aguilar, M. A. (1992). Fragmentos de la Memoria Colectiva de Maurice Halbwachs. *La Revista de Cultura Psicológica*, Vol.1, [1], pp. 5-13.
- Alba, J. (2002). El Papa aprueba el Milagro de Juan Diego. *Desde la Fe* (255), pp. 4-5. [13 a 19 de enero].
- Arrieta, C. (2002). Un testimonio más de la existencia de Juan Diego. *Desde la Fe* (274), p. 2. [26 de mayo a 1 de junio].
- Augé, M. (1977). *El Viaje Imposible*. Barcelona: Gedisa. 1998.
- Augé, M. (1998). *Las Formas del Olvido*. Barcelona: Gedisa.
- Báez-Jorge, F. (2001). La Virgen de Guadalupe, pp. 179-188. En: Florescano, Enrique (comp.): *Mitos Mexicanos*. México: Taurus.
- Bakhurst, D. (1990). La Memoria Social en el Pensamiento Soviético, pp. 221-243. En: Middleton, David y Edwards, Derek (comps.): *Memoria Compartida. La Naturaleza Social del Recuerdo y del Olvido*. Barcelona: Paidós.
- Bartlett, F. (1932). *Recordar. Estudio de Psicología Experimental y Social*. Madrid: Alianza, 1995.
- Bartra, R. (1996). *La Jaula de la Melancolía. Identidad y Metamorfosis del mexicano*. México: Grijalbo.
- Baumann, G. (1999). *El Enigma Multicultural. Un Replanteamiento de las Identidades Nacionales, Étnicas y Religiosas*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Bautista Muñoz, J. (1820). *Memorias sobre las apariciones y el culto de Nuestra Señora de Guadalupe de México*. México: Ediciones del Milenio, 2002.
- Benedetti, M. (1997). *Andamios*. México, Alfaguara, 1999.
- Billig, M. (1986). *Thinking and Arguing*. (Conferencia inaugural pronunciada en la Loughborough University of Technology).
- Billig, M. (1990). Memoria Colectiva, Ideología y la Familia Real Británica, pp. 77-96. En: Middleton, D. y Edwards, D. (comp.): *Memoria Compartida. La Naturaleza Social del Recuerdo y el Olvido*. Barcelona: Paidós.
- Blanco, A. (1995). *Cinco Tradiciones en la Psicología Social*. Madrid: Morata.
- Blanco, A. (1997). Los Afluentes del Recuerdo: La Memoria Colectiva, pp. 83-105. En: Ruiz-Vargas (comp.): *Claves de la Memoria*. Madrid: Trotta.
- Blondel, Ch. (1928). *Psicología Colectiva*. México: Editorial América/Compañía Editora Nacional, 1945.

- Blondel, Ch. (1934). *Las Leyes Generales de la Actividad Mental*, pp. 421-474.
En: Dumas, G.: *Nuevo tratado de Psicología*. Buenos Aires: Kapeluz. (1951).
- Bodei, R. (1998). *El Libro de la Esperanza y el Olvido*. Buenos Aires: Losada.
- Brading, D. (2002). La construcción guadalupana. *NEXOS*, 291, Marzo de 2002, pp. 41-51.
- Brading, D. (1973). *Los Orígenes del Nacionalismo Mexicano*. México: Era, 2000.
- Brading, D. (2001). *La Virgen de Guadalupe. Imagen y Tradición*. México: Taurus, 2002.
- Bruner, J. (1991). *Actos de Significado. Más allá de la Revolución Cognitiva*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- Bruner, J. (2002). *La Fábrica de Historias. Derecho, Literatura, Vida*. Buenos Aires: FCE, 2003.
- Calveiro, P. (2002). *Desapariciones*. México: Taurus.
- Camacho de la Torre, Ma. C. (2001). *Fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe*. México: CONACULTA.
- Capote, T. (1965). *A Sangre Fría*. Barcelona: Biblioteca de la Literatura Universal, 2000.
- Castañeda, S. (1980). *¿Por Qué No Dijiste Todo?* México: Grijalbo.
- Castells, M. (1999). *La Era de la Información: Economía, Sociedad y Cultura. El poder de la Identidad*. Tomo 2. Madrid: Siglo XXI.
- Centro de Estudios Guadalupanos (s/f). *Juan Diego y Juan Pablo II*. Videoteca C.E.G.
- Consejo de Redacción, Asociación Española de Neuropsiquiatría. *Charles Blondel y la Conciencia Mórbida* [En red], consultado: julio 21, 2003. Disponible en: http://www.pulso.com/aen/51_63.htm.
- Corcuera, S. (1997). *Voces y Silencios en la Historia. Siglos XIX y XX*. México: FCE, 2002.
- Cuenca, A. (2003). Por fin, ante la Morenita. *El Universal. El Gráfico* (25,698), p. 23. [20 de febrero].
- Darnton, R. (1984). *La Gran Matanza de Gatos y otros Episodios en la Historia de la Cultura Francesa*. México: FCE, 2002.
- Duncan, M. (1973). *Historia de la Sociología*. Madrid: Guadarrama.

- Durkheim, E. (1895). *Las Reglas del Método Sociológico*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- Durkheim, E. (1912). *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. México: Colofón, 2002.
- Eliade, M. (1957). *Lo Sagrado y lo Profano*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- Eliade, M. y Couliano, I. P. (1991). *Diccionario de las Religiones*. Buenos Aires: Paidós, 1992.
- Engeström, Y., Brown, K., Engeström, R., Koistinen, K. (1990). Olvido Organizacional: Perspectiva de la Teoría de la Actividad, pp. 157-186. En: Middleton, David y Edwards, Derek (comps.): *Memoria Compartida. La Naturaleza Social del Recuerdo y del Olvido*. Barcelona: Paidós.
- Fernández Christlieb, P. (1991). *El Espíritu de la Calle. Psicología Política de la Cultura Cotidiana*. México: Universidad de Guadalajara.
- Fernández Christlieb, P. (1992). Nota del Comité Editorial sobre el Concepto de Memoria Colectiva de Maurice Halbwachs. *La Revista de Cultura Psicológica*. Vol. 1, [1], pp. 6-7.
- Fernández Christlieb, P. (1994a). *La Psicología Colectiva un Fin de Siglo más Tarde*. Barcelona: Anthropos/Colegio de Michoacán.
- Fernández Christlieb, P. (1994b). Bibliografía Intelectual, en *Suplementos Anthropos. Materiales de trabajo intelectual*, no. 44, junio, pp. 122-124.
- Fernández Christlieb, P. (2002). *Memoria Colectiva. Psicología Histórica. Olvido Social*. Manuscrito.
- Finkelkraut, A. (2000). *Una Voz Viene de la otra Orilla*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- Florescano, E. (1987). *Memoria Mexicana*. México: FCE, 2000.
- Florescano, E. (1999). *Memoria Indígena*. México: Taurus.
- Florescano, E. (2001). *Mitos Mexicanos*. México: Taurus.
- Galeano, E. (1997). Memorias y Desmemorias. *Le Monde Diplomatique*, ed. española, julio-agosto. [En red], consultado: julio 21, 2003. Disponible en: <http://membres.lycos.fr/jes/boo-galeano-es.htm>
- Galindo, J. (1987). Encuentro de subjetividades, objetividad descubierta. La entrevista como centro del trabajo etnográfico. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Vol. 1 (3), Mayo 1987, pp. 151-183.
- García, L. A. (2002). *¿En Dónde Está la Memoria Colectiva?*. Manuscrito.

- García-Icazbalceta, J. (1883). *Carta acerca de la Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México al Ilmo. Sr. Arzobispo de México D. Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos*. México: Ediciones del Milenio, 2002.
- García-Icazbalceta, J. (1896). *Juan Diego y las Apariciones del Tepeyac*. México: Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones, 2002.
- Garzón, A. (1998). Prólogo. Individualismo Psicológico y Memoria Colectiva, pp. 17-27. En: Páez, D., Valencia, J. F., Pennebaker, J. W., Rimé, B., Jodelet, D. (Eds.) (1998). *Memorias Colectivas de Procesos Culturales y Políticos*. Bilbao: Servicio Editorial. Universidad del País Vasco/Euskal Eriko Unibertsitatea.
- Giménez, G. (1992). La identidad social o el retorno del sujeto en sociología. *Versión*, no. 2 abril, UAM-X. Identidad cultural y producción simbólica.
- Giménez, G. (2000). Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural (pp.19-52). En: Rosales Ortega, R. (coord.): *Globalización y Regiones en México*. México: Miguel Ángel Porrúa / UNAM.
- Gómez de Silva, G. (1985). *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española*. México: Fondo de Cultura Económica/Colegio de México, 1988.
- González de Alba, L. (2002): El Affaire Juan Diego. *NEXOS*, 291, Marzo de 2002, pp. 39-40.
- González, F., Chávez, E. y Guerrero, J. L. (1999). *El Encuentro de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego*. México: Porrúa.
- González, S. y Llanos, R. (2000). Recibe la Basílica hasta nueve millones de peregrinos; 408 personas extraviadas. *La Jornada* (5849), p. 37. [12 de diciembre].
- Guillén, G. (2003). La Basílica, la más visitada en el mundo. *El Universal. El Gráfico* (25,993), p. 4. [12 de diciembre].
- Halbwachs, M. (1925). *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*. París: PUF, 1954.
- Halbwachs, M. (1939). La Memoria Colectiva de los Músicos, pp. 35-62. En: Ramos, R. (comp.): *Tiempo y Sociedad*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1992.
- Halbwachs, M. (1941). *La Topographie Légendaires de Evangiles en Terre Sainte. Etude de Mémoire Collective*. París: PUF.
- Halbwachs, M. (1950). *La Mémoire Collective*. París: PUF, 1968.

- Hall, R. G. (1999). *National Collective Identity. Social Constructs and International Systems*. New York: Columbia University Press.
- Herrera, C. (2003). Para defender sus derechos, migrantes organizarán carrera por 24 estados. *La Jornada* (6862), p. 14. [4 de octubre].
- Huici, V. (1998). *Tiempo, espacio y memoria: Actualidad de Maurice Halbwachs*. En: Actas del IV Congreso Vasco de Sociología, Bilbao, 1998, vol. I, pp. 438 -441. [En red], consultado: julio 21, 2003. Disponible en: <http://www.uned.es/ca-bergara/ppropias/vhuici/Temmh.htm>
- Huici, V. (2002). *Biografía intelectual de Maurice Halbwachs*. Bergara: UNED. [En red], consultado: julio 21, 2003. Disponible en: <http://www.uned.es/ca-bergara/ppropias/vhuici/mc.htm>
- Jelin, E. (2002). Introducción, pp. 1-8. En: Jelin, E. (comp.): *Las Conmemoraciones: Las Disputas en las Fechas "in-felices"*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Kundera, M. (1978). *El libro de la Risa y el Olvido*. Barcelona: Seix Barral, 2000.
- Kundera, M. (1984). *La Insoportable Levedad del Ser*. México: Tusquets, 1996.
- Lafaye, J. (1974). *Quetzalcóatl y Guadalupe: la Formación de la Conciencia Nacional en México*. México: FCE, 2002.
- Lafaye, J. (1995). Ambigüedad de la Identidad, Fluctuaciones de la Nación, Avatares de lo Mexicano, pp. 540-557, Conferencia Magistral del a cátedra Julio Cortazar, Universidad de Guadalajara. En: Lafaye, J. (2002). *Quetzalcóatl y Guadalupe: la Formación de la Conciencia Nacional en México*. México: FCE.
- Lasen Díaz, A. (1995). Nota de Introducción al Texto de Maurice Halbwachs: Memoria Colectiva y Memoria Histórica. *REIS*, N° 69, pp. 203-208.
- Le Goff, J. (1977). *El Orden de la Memoria. El Tiempo como Imaginario*. Barcelona: Paidós, 1991.
- León-Portilla, M. (2000). *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento Náhuatl y Mensaje Cristiano en el Nican Mopohua*. México: FCE/El Colegio Nacional, 2001.
- Levi, P. (1958). *Si Esto es un Hombre*. Buenos Aires: Raices, 1988.
- Lowenthal, D. (1985). *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Luria, A. (1978). Nota Bibliográfica sobre L. S. Vygotsky. En: Vygotsky, L. (1930): *El Desarrollo de los Procesos Psicológicos Superiores*. México: Grijalbo, 1979.
- Martínez, J. L. (2003). El Nudo Cortesiano, en *Letras Libres*, Año 5, No. 57, Septiembre 2003.
- Martínez, S. y Vera, R. (2003). Las Guadalupanas: la Mexicana, hija de la Española. *Proceso*, 1414, 7 de Diciembre de 2003, pp. 36-45.
- Maza, F. de la (1953). *El Guadalupanismo en México*. México: FCE/SEP, 1981.
- Mead, G. H. (1929). La Naturaleza del Pasado. *Revista de Occidente*, no. 100, septiembre, 1989, pp. 51-62.
- Mendoza, J. (2001). Memoria Colectiva, pp. 67-125. En González, M. A. y Mendoza, J. (comps.): *Significados Colectivos: Procesos y Reflexiones Teóricas*. México: Tecnológico de Monterrey.
- Middleton, D. y Edwards, D. (1990). Recuerdo Conversacional: un Enfoque Sociopsicológico, pp. 39- 62. En: Middleton, D. y Edwards, D. (comps.): *Memoria Compartida. La Naturaleza Social del Recuerdo y del Olvido*. Barcelona: Paidós.
- Middleton, D. y Edwards, D. (comps.) (1990). *Memoria Compartida. La Naturaleza Social del Recuerdo y del Olvido*. Barcelona: Paidós, 1992.
- Miranda, F. (2001). *Dos Cultos Fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*. México: El Colegio de Michoacán.
- Molina, H. (2003). Los costos de la fe. *El Universal. El Gráfico* (25,993), p. 4. [12 de diciembre].
- Monrroy Ponce, D. (2002). Santa María de Guadalupe, Forjadora del Pueblo Mexicano. *Desde la Fe* (302), pp. 4-5. [8 al 14 de diciembre].
- Noguez, X. (1993). *Documentos Guadalupanos. Un Estudio sobre las Fuentes de Información Tempranas en Torno a las Marifanías en el Tepeyac*. México: FCE/El Colegio Mexiquense, 1995.
- O'Gorman, E. (1986). *Destierro de Sombras. Luz en el origen de la imagen y el culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- Olimón Velasco, M. (2002). *La Búsqueda de Juan Diego*. México: Plaza & Janés.

- Páez, D., Valencia, J., Basabé, N., Herranz, K., González, J. L., (2000). Identidad, Comunicación y Memoria Colectiva, pp. 385-428. En: Rosa, A., Bellelli, G. y Bakhurst, D. (Eds.): *Memoria Colectiva e Identidad Nacional*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Paso y Troncoso, F. (1888). *Catálogo de Autores que desmienten la aparición de la Virgen de Guadalupe*. México: Ediciones del Milenio, 2002.
- Paz, O. (1956). *El Laberinto de la Soledad*. México: FCE, 1986.
- Paz, O. (1974). Prefacio. Entre Orfandad y Legitimidad, pp. 11-26. En: Lafaye, J.: *Quetzalcoatl y Guadalupe: la Formación de la Conciencia Nacional en México*. México: FCE, 2002.
- Portal, A. (2001). "Territorio, historia, identidad y vivencia urbana en un barrio, un pueblo y una ciudad habitacional de Tlalpan, Distrito Federal." pp. 15-33. En: Portal, A. (coord.): *Vivir la diversidad: identidades y cultura en dos contextos urbanos de México*. México: CONACYT.
- Proust, M. (1919). *En Busca del Tiempo Perdido. Por el Camino de Swann*. Madrid: Millenium, 1999.
- Quiroz, H. (2000). *Fiestas, Peregrinaciones y Santuarios en México*. México: CONACULTA/Culturas Populares.
- Radley, A. (1990). Artefactos, Memoria y Sentido del Pasado, pp. 63-76. En: Middleton, D. y Edwards, D. (comps.): *Memoria Compartida. La Naturaleza Social del Recuerdo y del Olvido*. Barcelona: Paidós.
- Ramírez Cuevas, J. (2003). La Ciudad es un Lienzo. *Masiosare* (302), pp. 6-8. [5 de Octubre].
- Ramos, R. (1989). Maurice Halbwachs y la Memoria Colectiva. En *Revista de Occidente*, no. 100, septiembre, pp. 63-81.
- Ricoeur, P. (1998). Definición de la Memoria desde un Punto de Vista Filosófico, pp. 24-28. En: Barret-Ducrocq, F. (dir.): *¿Por Qué Recordar?* Barcelona: Granica, 2002.
- Romero, J. (2001). *La Virgen de Guadalupe. ¿Legado divino o pintura humana?* México: Ediciones Paulinas.
- Rosa, A. (1995). Remembering y la Obra de Frederic C. Bartlett, pp. 9-43. En: Bartlett, F. (1932): *Recordar*. Madrid: Alianza Editorial.

- Rosa, A., Bellelli, G. y Bakhurst, D. (2000a). Introducción, pp. 19-39. En: Rosa, A., Bellelli, G. y Bakhurst, D. (Eds.): *Memoria Colectiva e Identidad Nacional*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Rosa, A., Bellelli, G. y Bakhurst, D. (2000b). Representaciones del Pasado, cultura Personal e Identidad Nacional, pp. 41-87. En: Rosa, A., Bellelli, G. y Bakhurst, D. (Eds.): *Memoria Colectiva e Identidad Nacional*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Rossi, P. (1983). *Claves Universalis. El Arte de la Memoria y la Lógica Combinatoria de Lulio a Leibniz*. México: FCE, 1989.
- Rowe, W. y Schelling, V. (1991). *Memoria y Modernidad*. México: Grijalbo/CONACULTA, 1993.
- Sabina, J. (1994). *Esta boca es mía*. España: BMG Ariola.
- Sabina, J. (2002). *Donde habita el olvido*. España: BMG Ariola.
- Sahagún, B. (1576). *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. Tomo III, Ap. 7. México: Porrúa, 1956.
- Sahagún, B. (1576/1956). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa.
- Schellenberg, J. (1978). *Los Fundadores de la Psicología Social*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- Schwartz, B. (1990). La Reconstrucción de Abraham Lincoln, pp. 97-123. En: Middleton, D. y Edwards, D. (comps.): *Memoria Compartida. La Naturaleza Social del Recuerdo y del Olvido*. Barcelona: Paidós.
- Seminario de Memoria Colectiva y Olvido Social (2002). *El Cine como Artefacto de la Memoria Colectiva: el Caso de la Represión en Latinoamérica*. Ponencia presentada en el I Congreso Internacional de Psicología Social.
- Seminario de Memoria Colectiva y Olvido Social (2003). *Perspectivas Históricas de la Memoria Colectiva*. Manuscrito.
- Semprún, J. (1995). *La Escritura o la Vida*. Barcelona: Tusquets, 2002.
- Shotter, J. (1990). La Construcción Social del Recuerdo y el Olvido, pp. 137-155. En: Middleton, D. y Edwards, D. (comps.): *Memoria Compartida. La Naturaleza Social del Recuerdo y del Olvido*. Barcelona: Paidós.
- Steiner, G. (1971). *En el Castillo de Barba Azul. Aproximaciones a un nuevo concepto de cultura*. Barcelona: Gedisa, 2001.

- Stryker, S. (1980). *Symbolic Interactionism. A social Structural Version*. Menlo Park, Ca.: The Benjamin-Cummings Publishing Company.
- Todorov, T. (1995). *Los Abusos de la Memoria*. Barcelona: Paidós.
- Torre, E. de la y Navarro, R. (1982). *Testimonios Históricos Guadalupanos*. México: FCE.
- Torre, E. de la (1985). *En Torno al Guadalupanismo*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Vázquez, F. (2001). *La Memoria como Acción Social. Relaciones, Significados e Imaginario*. Barcelona: Paidós.
- Vera, R. (2001). Juan Diego sin rastro histórico. *Proceso*, 1310, 9 de Diciembre de 2001, pp. 40-42.
- Vera, R. (2002). Manos humanas pintaron la guadalupana. *Proceso*, 1332, 12 de Mayo de 2002, pp. 28-31.
- Virilio, P. (1997). *Un Paisaje de Acontecimientos*. Buenos Aires: Paidós.
- Voloshinov, V. (1927). *Freudismo. Un Bosquejo Histórico*. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- Voloshinov, V. (1929). *El Marxismo y la Filosofía del Lenguaje*. Madrid: Alianza Universidad, 1992.
- Vygotsky, L. S. (1930). *El Desarrollo de los Procesos Psicológicos Superiores*. México: Grijalbo, 1979.
- Wertsch, J. (1999). Prefacio, pp. 9-22. En: Voloshinov, V. (1927): *Freudismo. Un Bosquejo Histórico*. Buenos Aires: Paidós.
- Wundt, W. (1912). *Elementos de Psicología de los Pueblos. Bosquejo de una Historia de la Evolución Psicológica de la Humanidad*. Barcelona: Alta Fulla, 1990.
- Yates, F. (1966). *El Arte de la Memoria*. Madrid: Taurus, 1974.
- Yerushalmi, Y. (1982). *Zajor. La Historia Judía y la Memoria Judía*. Barcelona: Anthropol/Fundación Cultural Eduardo Cohen, 2002.
- Zarauz, H. (2000). *México: Fiestas Cívicas, Familiares, Laborales y Nuevos Festejos*. México: CONACULTA/Culturas Populares.
- Zavala, I. (1991). Prologo, pp. 11-20. En: Voloshinov, V. (1929): *El Marxismo y la Filosofía del Lenguaje*. Madrid: Alianza Universidad. 1992.
- Zerón-Medina, F. (1995). *Felicidad de México*. México: Editorial Clío.

APÉNDICES

A. Cuestionario

1. ¿Viene sólo o en grupo?
2. ¿Qué significa venir hasta aquí (para usted/para la comunidad)?
3. ¿Qué tan seguido viene?
4. ¿Desde cuándo lo hace?
5. ¿Representa el asistir a la Basílica algún sacrificio?
6. ¿Recuerda cómo sus padres le rendían culto a la Virgen?
7. Aparte de venir aquí ¿De qué otras maneras le rinde culto a la Virgen?
8. ¿Cree que sus hijos continuaran viniendo?
9. ¿Qué tan importante es para usted mantener esta celebración?

B. Guía de observación etnográfica.

1. Participación
 - A. Individual
 - B. Grupal
- a) Padres
- b) Abuelos
- c) Hijos

2. Medio
 - a) Caminando
 - b) De rodillas
 - c) En bicicleta
 - d) Autobús

3. Afiliación/Identidad
 - a) Grupo de procedencia
 - b) Número de peregrinación

4. Artefactos / Objetos devocionales
 - a) Rosarios
 - b) Imágenes o cuadros de la Virgen
 - c) Playeras
 - d) Esculturas
 - e) Veladoras
 - f) Flores

5. Actividad comercial
 - a) Devocionales
 - b) Consumible
 - c) Ofrenda

6. Ofrendas
 - a) Flores
 - b) Veladoras
 - c) Dinero

7. Fiesta
 - a) Cuetes
 - b) Bailes
 - c) Música

C. Tabla de cuestionarios

Folio	Sexo	Edad	Solo o en grupo	Significado	Frecuencia	Desde cuándo	Sacrificio	Padres	Otras formas de culto	Continuidad	Importancia
1	M	38	G	Agradecer	No seguido	Infancia	No	Si	Rezar, pidiendo protección	Si	Muy importante, enseñanza
2	H	52	G	Paz, fe	Cada año	7/8 años	No	Si	Portarse bien, misa	Si	Muy importante, enseñanza
3	H	49	G	Agradecer, fe, religioso	Cada año	5 años	No	Si	Misa, altar, mañanitas	Si	Muy bonito
4	M	52	G	Alegría, gusto, respeto, madre	Cada que puedo	Hace mucho	No	Si	Altar, rezar	Si	Herencia
5	M	60	G	Lo más importante, gusto, verla	Cada año	Hace mucho	No	Si	Altar	Si	Muy importante
6	M	23	G	Fe	Cada año	Infancia	No	Si	Peregrinación, tradición local	Si	Tradición, orgullo
7	H	48	G	Agradecer	Cada año	Hace poco	Si	Si	Rezar, misa	Si	Muy importante
8	H	27	G	Gusto, voluntad	No específico	11 años	No	Si	Flores, veladoras	Si	Muy importante
9	H	26	S	Lo más importante	Cada año	4/5 años	No	Si	Rezar, pidiendo protección	Si	Muy importante
10	H	51	G	Algo muy grande, satisfacción	Cada año	a los 50	No	Si	Rezar	Si	Tradición de generaciones
11	H	22	G	Visitar	Cada 2/3 meses	a los 18	No	Si	Rezar, flores, Velas	Si	Muy importante
12	M	24	G	Agradecer	Cada año	Hace mucho	No	Si	Misas	Si	Muy importante, raíces
13	M	13	G	No sabe	Cada 8 días	2 años	No	No	Rezar	Si	No sabe
14	H	17	G	Saludar	Cada 8 días	13 años	Si	No	Rezar	Si	Muy importante
15	H	26	G	Algo de corazón, creencia	Cada año	7 años	No	Si	Mañanitas, fiesta, baile sonidero	Si	Muy importante, herencia
16	H	15	G	Agradecer	Cada año	13 años	Si	Si	Fiesta, cuetes, velas, flores	Si	Muy importante, tradición
17	M	22	G	Agradecer	2 veces al año	19 años	No	Si	Misas	Si	Costumbres mexicanas
18	M	64	S	Agradecer, madre	No seguido	Infancia	No	Si	Acordándose	Si	Muy grande
19	P	21	G	Peregrinación, creencia, religioso	Cada año	17 años	Si	Si	Rezando, pidiendo protección	Si	Herencia
20	H	62	G	Creencia, devoción	1a vez	59 años	Si	Si	Veladoras, flores	No sabe	Muy importante
21	H	15	G	Respeto, agradecer	Cada año	Infancia	No	Si	Danzando	Si	Herencia
22	H	17	G	Saludar	Cada año	12 años	No	Si	Veladora	Si	Muy importante
23	H	16	G	Sacrificio, agradecer	2 veces al año	14 años	Si	Si	Rezando	Si	Muy importante, por principios
24	M	69	G	Esperanza, amor	Cada 2/3 meses	4/5 años	No	Si	Altar, rezar	Si	Bonita
25	H	27	S	Visitar	Cada año	24 años	No	Si	Portarse bien	Si	Muy importante
26	M	16	G	Devoción	2a vez	16 años	Si	Si	Portarse bien, rezar	Si	Muy importante
27	M	15	G	Verla, madre	Cada año	12 años	Si	Si	Acordándose, rezar, portarse bien	Si	Muy importante
28	H	48	G	Pedir bendición	Cada año	45 años	Si	Si	Flores, veladoras	Si	Muy importante
29	H	14	S	Alegría	Cada que	Infancia	No	No	Rezar	Si	Alegría

30	H	33	G	Pedir bendición	Cada año	28 años	No	No	Flores, velas, rezar, pidiendo protección	Si	Muy importante
31	H	57	G	Tradición	Cada año	42 años	Si	Si	Altar, fiesta, flores	Si	Tradición, costumbre mexicana
32	P	23/21	G	Agradecer, saludarla	Cada año	Infancia	No	Si	Rezar, flores	Si	Muy importante
33	M	47	G	Agradecer	Cada año	Hace mucho	No	Si	Altar, flores	Si	Muy importante, agradecer
34	M	62	G	Verla, bendición	Cada que puedo	Hace mucho	No	Si	Acordándose, rezar, pidiendo protección	Si	Muy importante, agradecer
35	H	54	G	Agradecer, madre, tradición	Cada año	Hace mucho	No	Si	Rezar, flores, altar	Si	Muy importante, tradición, herencia