

El transcurrir de la memoria colectiva: La identidad

Jorge Mendoza García

INTRODUCCIÓN

Los actuales son tiempos de cambio, de movilidad, de aceleración, algunos los denominan posmodernos. En estos tiempos las dinámicas son muy otras, de mutaciones, de inestabilidad, indeterminaciones. A estos tiempos, en consecuencia, corresponderían nuevas concepciones y conceptos para dar cuenta de lo que en su seno ocurre. Los de la modernidad, no son términos que encajen para describir procesos novedosos, mutaciones o situaciones límite. No obstante, en tiempos revueltos, en circunstancias atenuantes, la mirada suele volver a ese pasado que brindaba cierta estabilidad, permanencia, seguridad. Lo inestable de la posmodernidad, en muchos casos, devuelve a la gente a los tiempos anteriores, de prácticas reconocidas y sitios comunes, donde lo dado permanece y es familiar. Eso parece ocurrir con las identidades y las identificaciones, nociones éstas de la modernidad y posmodernidad, respectivamente. Se habla de identificaciones en estos tiempos de fugacidad, pero al final del camino, o en sus algaradas, se retorna o se busca eso que se conoce, eso que posibilita la tierra firme, eso que brinda estabilidad y seguridad, la identidad. Es lo que, parece, permanece.

I. APROXIMACIÓN A LA IDENTIDAD

“No tengo tiempo de cambiar mi vida”, decía el rupestre mexicano Rockdrigo González, y lo hacía en referencia a las personas que se cuestionaban su propia existencia y un buen día despertaban interrogándose sobre quienes eran. Los cuestionamientos en torno a la identidad emergen cada vez que hay crisis de algo, sea personal o colectiva:

las naciones en crisis, sea ésta económica, social, política o cultural, voltean hacia el pasado para encontrar en él el sentido de su existencia actual. Se vuelve, entonces, relevante la identidad.

La identidad, lo sabía Henri Tajfel (1981), tiene que ver con la categorización social, en tanto que las categorizaciones son clasificaciones y divisiones que operan sobre el mundo social, confiriendo categorías para identificar objetos y fenómenos en una clase¹. Eso opera en los grupos, éstos se conforman por medio de filiaciones, es decir, las personas hacen uso de categorizaciones sociales para definirse y definir a los otros, con los que comparte características (categorías) y con los que se separan (también mediante categorías)². La gente se identifica socialmente y esa identificación permite la definición y reconocimiento de sí mismo, que es lo que se denomina identidad social. En este juego participan los demás, los otros, los grupos, quienes incluyen en una categoría a las personas y al mismo tiempo los excluyen de otras.

La identidad es aquello que se representa como lo que permanece parecido a sí mismo en el transcurrir del tiempo (Candau, 1998), es el conjunto de repertorios culturales, como las representaciones, los valores y símbolos compartidos, mediante los cuales los actores sociales, grupos, colectividades, definen sus contornos y se identifican a sí mismos al tiempo que se distinguen de otros grupos, de otros actores en situaciones determinadas. Ello, en un momento y espacio histórico y socialmente estructurado.

En consecuencia, la identidad en las personas no es otra cosa que la interiorización de la cultura, en los términos que para los grupos se plantea. Es el resultado de un proceso de relaciones sociales. Por tanto, es una construcción

social realizada en el interior de marcos sociales en que se inscriben los grupos y actores, que en cierta medida orientan sus representaciones y acciones (Giménez, 2002). La identidad, en concreto, es el resultado de un compromiso o negociación entre la autoafirmación³ y la asignación identitaria propuesta por actores externos: “ninguna identidad cultural aparece de la nada; todas son construidas de modo colectivo sobre las bases de la experiencia, la memoria, la tradición (que también puede ser construida e inventada), y una enorme variedad de prácticas y expresiones culturales, políticas y sociales” (Said, 2001: 39)⁴.

2. MEMORIA E IDENTIDAD

En el caso de la identidad, “lo que hace que una persona sea la misma a lo largo de la vida es la acumulación de memorias que lleva consigo. Cuando éstas se pierden, cesa de ser aquella persona y se convierte en otra, nueva y, como tal, informe” (Grayling, 2001: 225). Razón por la que Umberto Eco (1998: 263) puede argumentar que cuando se pierde la memoria se pierde la identidad, por eso las sociedades cuentan con sistemas que permitan mantener y comunicar la memoria: “nuestra identidad se fundamenta en la larga memoria colectiva”.

Cierto, la memoria funda la identidad; se halla indisolublemente unida a la identidad (Wiesel, 1999); así, por ejemplo, en la Alemania de finales de la Edad Media, cuando los campesinos se resistían o rebelaban frente al poder señorial, se decía que se “olvidaban”, que “se habían desconocido”, olvidando “quienes eran”; es decir, se negaban identitariamente ante los otros, no reconocían su condición de sometimiento. Y de otra manera, “si la memoria es ‘generadora’ de la identidad, en el sentido de que participa en su construcción, esta identidad, por su parte, da forma a las predisposiciones que van a conducir al individuo a ‘incorporar’ ciertos aspectos particulares del pasado, a realizar ciertas elecciones en la memoria” (Candau, 1998: 16)⁵.

En efecto, es la memoria del pasado la que “nos dice por qué nosotros somos lo que somos y nos confiere nuestra identidad” (Eco, 1999: 185). Pero, asimismo, la propia identidad va delineando qué hay que mantener en la memoria, y eso es lo que resulta significativo, y así, al caso, en ciertos lugares de África quizá sus habitantes mantengan los momentos de la colonización e independencia de su patria; los sudamericanos los momentos de los golpes de Estado por parte de los militares, y así sucesivamente, según se pertenezca a un sector o posición política. En tal caso, en el proceso identitario, las personas y los grupos

“seleccionan” determinados hitos, y otros los excluyen, y los conjugan con los de otros más, con la intención de darle una cierta coherencia y continuidad y reconocerse en ellos, para proporcionar, de esta forma, sentimiento de identidad. Ciertamente, “el recuerdo del pasado es necesario para afirmar la propia identidad tanto la del individuo como la del grupo”; y es que “sin un sentimiento de identidad con uno mismo, nos sentimos amenazados en nuestro propio ser y paralizados... el individuo necesita saber quién es y a qué grupo pertenece” (Todorov, 2000: 199)⁶.

En uno de sus tantos paseos Rousseau narra que una caída le hizo perder la conciencia y al volver en sí no recordaba nada, y al respecto señala: “no tenía ninguna noción clara de mi individualidad” (en Candau, 1998: 57), es decir, no sabía nada de sí, su identidad se encontraba diluida en ese momento. Indudablemente, sin memoria las personas se hunden, la identidad se desvanece. Por eso se entiende que cuando Proust (1913: 11), el de *En busca del tiempo perdido*, despierta en su habitación de Combray en medio de la noche, sin reconocer su entorno, narra: “como no sabía en dónde me encontraba, en el primer momento tampoco sabía quién era”, lo cual lo hace sentirse “más desnudo que el hombre de las cavernas”, y sólo el recuerdo vendrá a “sacarlo de la nada, porque yo sólo nunca hubiera podido salir”.

El despojo y la desnudez no sólo se plantean de manera metafórica; puede ser literal, pues para ir despojando a la gente de su identidad, hay que ir desnudando, quitarle sus pertenencias, aquello que lo identifica. Primo Levi (1958) narra que a su llegada a un campo de exterminio nazi les despojaban de todo: pañuelos, cartita vieja, fotos de familiares, porque estos posibilitan el recuerdo. Se sabe que quien pierde todo, se pierde a sí mismo, y es eso lo que se llama crisis de identidad. El despojo de los objetos de memoria, de los artefactos, que traen los recuerdos de la vida fuera de esos campos era una forma de despojo de la identidad. Después de eso ya prácticamente nada quedaba.

3. COLECTIVA ES LA MEMORIA, TAMBIÉN LA IDENTIDAD

La memoria es condición del grupo. La representación que los grupos tienen de su memoria y el discurso que expresan, es lo que comunica la sensación de una afirmación identitaria que se cimienta en la permanencia y la comunidad, y la permanencia y comunidad de tal discurso es lo que otorga un cierto contenido a la aserción identitaria⁷.

La identidad se arraiga en la conciencia que los participantes de una comunidad tienen con respecto a un pasado común, sea por experiencia o significación: hay un “nosotros”. La

identidad, entonces, rebasa los límites de la individualidad y del presente: “el grupo es lo que le ha ocurrido; en esos acontecimientos se contienen las claves por las que se auto-comprende y es comprendido por los demás; su ‘historia’ muestra su identidad y es, a la vez, su identidad” (Ramos, 1989: 77).

Baste señalar que la memoria se interesa en lo que permanece, en lo semejante y, al interesarse en ello, la memoria colectiva plantea su continuidad e identidad: “en el momento en que considera su pasado, el grupo siente claramente que ha seguido siendo el mismo y toma conciencia de su identidad a través del tiempo” (Halbwachs, 1950b: 98). Y es que el grupo “vive primero y sobre todo para sí mismo, aspira a perpetuar el sentimiento y las imágenes que forman la sustancia de su pensamiento” (: 99).

La memoria no hace sino “presentar al grupo un cuadro de sí mismo que, sin duda, se extiende en el tiempo, porque se trata de su pasado, pero de modo que se reconozca siempre en esas imágenes sucesivas”; la memoria colectiva “es un cuadro de semejanzas y es natural que se persuade de que el grupo permanece, ha permanecido idéntico, porque ella fija su atención en el grupo y lo que ha cambiado son las relaciones o contactos del grupo con los otros. Ya que el grupo sigue siendo el mismo, es necesario que los cambios sean aparentes” (: 100). Razón por la cual, continuidad e identidad sólo son posibles por la memoria: “por el recuerdo nos es dado trazar continuidad en la experiencia y dotarnos de identidad” (Ramos, 1989: 68).

En efecto, hay una especie de simbiosis entre identidad y continuidad, entre ésta y la memoria, en tanto que ésta sirve a los intereses del grupo, instaura sus valores, imposibilita de alguna manera el caos y la incertidumbre, le otorga cierta armonía: “la memoria colectiva es el grupo visto desde adentro”;⁸ la memoria “presenta al grupo una pintura de sí mismo que transcurre en el tiempo, puesto que se trata de su pasado, pero de manera que el grupo se reconozca en ella, siempre” (Halbwachs, 1950a: 75). Luego entonces, la memoria es una especie de mecanismo cultural que permite fortalecer el sentido de pertenencia a una comunidad. La identidad se encuentra ligada al sentido de permanencia a lo largo del tiempo y del espacio: “poder recordar y rememorar algo del propio pasado es lo que sostiene la identidad” (Jelin, 2002a: 24-25)⁹.

La identidad se ancla en el devenir, y remite a un origen para reconocerse en un principio. De eso están al tanto las sociedades, por eso saben de dónde vienen, por eso tienen presente un momento primero, un primer acontecimiento, un momento fundacional, el cual es más significativo que

empírico o comprobable; se da más como sensación, es más emotivo que racional, porque difícilmente se puede explicar (asunto que saben las parejas al momento de “explicar” cómo sucedió) y por eso se conmemora (Fernández Christlieb, 2002)¹⁰.

Asimismo, cada civilización, cada sociedad encuentra su identidad “cuando un poeta compone su mito fundador... cuando, en una sociedad, una censura cualquiera borra una parte de la memoria, sufre una crisis de identidad” (Eco, 1998: 236), y entonces hay que reinventar los momentos fundacionales¹¹. Sino, se pierde el principio y termina por perderse el rumbo. No se sabe a dónde se va. Por eso es que puede afirmarse que “la actividad de la memoria que no se inscribe en un proyecto presente carece de fuerza identitaria e incluso, con mayor frecuencia, equivale a no recordar nada” (Candau, 1998: 146)¹². Consiguientemente, no hay acto de memoria que no se encuentre inscrito en los rieles del presente.

Puede advertirse que “las identidades y las memorias no son *cosas* sobre las que pensamos, sino cosas *con* las que pensamos” (Gillis, en Jelin, 2002a: 25). Y por ejemplo pensamos con palabras, en algunos casos, con nombres. El nombre también convoca a la identidad. Hay una fuerte relación entre nominación, memoria e identidad. No importa si se es ilustre o de la calle, todos llevamos nombre y, por caso, en la Grecia antigua los hombres ordinarios que desaparecían en el olvido, se convertían en *nónumnoi*, es decir, “anónimos” (Candau, 1998). Durante siglos el nombre signa una buena parte de la identidad de la gente. En el medio rural se comienza a diluir dando paso al apodo. El apodo después forma parte del mundo marginal: a artistas, bohemios, prostitutas y criminales se les adjudica (Corbin, 1987).

El apodo llega a convertirse en algo más referencial de lo identitario que el nombre, cuestión de entender los tiempos en que la razón de Estado imponía prudencia y silencio, de ahí el apodo de Guillermo *el silencioso*, “hombre tan voluble” (Burke, 1993: 167), pero que lo refiere fielmente. Para la actualidad puede argumentarse que no da lo mismo llamarse Lenin o Fidel que Teófilo o Hernán: hay nombres que pesan, unos más que otros, pues tienen un pasado inscrito en la nomenclatura, y de esto se sabe porque alrededor de ellos giran relatos, por la sencilla razón de que así también se conforma la identidad.

Bruner (2002: 107) dirá que la identidad se mueve más en una esfera pública que privada, y que es un evento verbalizado: “el relato del Yo en general es provocado por episodios ligados a algún interés de más largo aliento”; nos

“seguimos construyendo a nosotros mismos por medio de narraciones... creamos y recreamos la identidad mediante la narrativa”, y el Yo termina por ser un producto de nuestros relatos. Eso queda claro en lo siguiente: “sin la capacidad de contar historias sobre nosotros mismos no existiría una cosa como la identidad” (: 122), y la identidad, aunque se ponga en términos del Yo, está inscrita en lo social, en tanto que “ya desde el principio somos expresiones de la cultura que nos nutre” (: 124); indudablemente, la cultura prescribe nuestras ideas de lo habitual¹³. “Los conceptos de (los tipos) cosas individuales dependen lógicamente de las interpretaciones narrativas (identidad). Por tanto: la identidad precede a la individualidad” (Ankersmit, 1994: 90).

Cuando se “hace memoria”, se coloca la reconstrucción del pasado en el plano de las prácticas sociales. Se prescinde de la noción de la memoria como un proceso individual y personal, y se considera más en el terreno de las relaciones, lo cual supone conceder el carácter intersubjetivo de la memoria, asimismo, que lo que decimos “sobre el pasado son producciones contextuales, múltiples versiones creadas en circunstancias comunicativas concretas, donde el diálogo, la negociación, el debate son componentes fundamentales, lo que implica considerar la memoria como *acción social*” (Vázquez, 2001: 163). Esa acción no es otra cosa que prácticas, formas que cobra la memoria para comunicarse y reproducirse.

4. LAS PRÁCTICAS DE LA MEMORIA

Las prácticas conmemorativas tienen su función: cohesionar, tender a la formación de identidades. Hay una especie de tendencia a la “glorificación del pasado”, por eso se dice que “todo pasado siempre fue mejor”; pero en realidad esto lo que intenta es generar un espíritu de continuidad. A ello contribuyen los aniversarios¹⁴, las fechas por celebrar marcadas en los calendarios, que tienen el propósito de unificar las memorias. Manteniendo la ilusión del mejor tiempo. No obstante, puede advertirse su sentido sensato: la idea de la permanencia, el sentimiento de una cultura común, de un pasado compartido, la revitalización y la fortaleza cuando la identidad se siente amenazada. Y a la inversa, ahí donde el sentido de las conmemoraciones no da más, donde se disuelve, se avizora una crisis de identidad.

El tiempo social se manifiesta en las prácticas conmemorativas de acontecimientos significativos, fiestas familiares, celebraciones civiles, religiosas, de resistencia, sobre eventos que se convocan del pasado. Sobre el tiempo, dice Shotter:



Lápiz pastel / papel de algodón, 130 x 98 cm

Paloma Porraz 2006

es “el medio psicológico esencial; es a través del tiempo como nos expresamos” (en Vázquez, 2001: 135). Por eso, para Bartlett (1932) las conmemoraciones, así como ciertas prácticas y rituales, constituyen la base sobre la cual se edifica el recuerdo social. Y tales prácticas tienen puntos de apoyo; uno de ellos es el tiempo, otro el espacio y otro el propio lenguaje. Por eso Halbwachs (1925) escribió un libro sobre el tiempo, el espacio y el lenguaje como marcos sociales de la memoria. Son precisamente estos medios los que, enclavados en el origen de las prácticas y ritos de conmemoración, difunden y reviven las memorias organizadoras y generadoras de identidades.

Las prácticas permiten mantener con vida cierta memoria, cierta tradición¹⁵. Eso puede verse en múltiples casos, como en el de los negros que fueron traídos como esclavos a América, y que a pesar del desarraigo, de estar lejos del terruño donde significaban sus actuaciones, las mantuvieron con vida en el nuevo mundo y las desplegaron de tal forma que en la actualidad siguen realizándose, como las tradiciones que se plasman en las festividades sobre el fandango (Carrasco, 2006).

En otras culturas, como en los mayas mexicanos “las prácticas tradicionales son el recuerdo de una memoria colectiva antigua que permanece en el presente, mediante técnicas y manifestaciones míticas de un tiempo sagrado, que se manifiesta en el tiempo actual cada vez que es necesi-

rio, y cuya transmisión se logra mediante la correspondencia oral dejada de generación en generación. Y así el pasado siempre se convierte en el elemento sagrado que permite al presente establecer una continuidad y la armonía entre el hombre y la naturaleza” (Pérez-Taylor, 1996: 21-22). Podría pensarse en una especie de esquema más o menos así: memoria-tradición-prácticas-identidad-saber-conocimiento¹⁶.

“Cuando *hacemos memoria*, conferimos continuidad a las discontinuidades de nuestra experiencia y de la sociedad”; es mediante la memoria que conectamos el pasado con el presente y el futuro, y con ello “producimos nuevos sentidos y tratamos de establecer nuevas coherencias a esos pasados, presentes y futuros” (Vázquez, 2001: 165). Por eso es que Mead apuntaba que lo que conecta a lo que ha ocurrido (pasado) y lo que está ocurriendo (presente) es la memoria: “el pasado es la extensión segura que las continuidades del presente demandan” (Mead, 1929: 56). En efecto, lo inevitable de la existencia se revela en su continuidad: “lo que sigue fluye de lo que fue” (*Ibid.*: 57), de ahí que se advierta que lo discontinuo es lo nuevo¹⁷. La memoria nos permite comprender lo que antes era incomprensible, porque establece la continuidad.

5. CONTINUIDAD E IDENTIDAD

La memoria colectiva funciona como mediadora entre la cultura y la identidad de los grupos y diversos actores sociales, considerando a la primera como un conjunto de formas simbólicas situadas en contextos sociohistóricos estructurados. En cuanto a la segunda, la identidad, es el reconocimiento de uno mismo en el devenir del tiempo, que algunos denominan autobiografía, en los recuerdos y las reconstrucciones de acontecimientos de los que se ha participado, y que enlazamos para crear una estructura coherente y no pocas veces armoniosa en la cual encontramos una imagen en la que basamos la identidad.

En la identidad se entremezclan memorias autobiográficas con memorias sociales, siendo las primeras producto de la manera en que el grupo o grupos de los que formamos parte se representan: la identidad no radica sólo en la autoimagen, sino en el sentido de pertenencia a una entidad mayor a nosotros, la colectividad, la sociedad. Y es que, efectivamente, la forma concreta que adquiere este “yo mismo” estará determinada en buena medida por las formas simbólicas que la comunidad usa para referirse a sí misma, en la medida en que la gente interactúa en distintos grupos o comunidades, “la identidad se convierte en la encrucijada

de los diversos moldes simbólicos a los que ellos se exponen, diversificando y volviendo más compleja su propia auto-representación” (García y Sánchez, 2004: 116).

Cuestión que había ya argumentado Halbwachs al señalar cómo la memoria personal bien podría ser el producto de la memoria colectiva, *i.e.* la identidad denominada personal no es sino fruto de la identidad colectiva: la autodefinición, entonces, refleja no sólo las vivencias estrictamente internas, sino el pensamiento de los diferentes grupos a través de los cuales se internaliza el simbolismo cultural de la sociedad en que vivimos, como advierte Umberto Eco (1998): cuando se pierde la memoria se pierde la identidad, por eso las sociedades cuentan con sistemas que permiten mantener y comunicar los contenidos de sucesos pasados, para que la colectividad se sienta sabedora de sí misma. Enrique Florescano (1987: 9) lo expresa así: “cualquiera que sea el motivo que suscita la recuperación de lo vivido, ésta siempre se manifiesta como una compulsión irreprimible, cuyo fin último es afirmar la existencia histórica del grupo, el pueblo, la patria o la nación”. La memoria, en consecuencia, es la herramienta por la cual todos esos significados, asociados a las vivencias que ocurrieron en fechas y lugares determinados, son integrados a nuestra visión del mundo y a la visión de nosotros mismos en ese mundo.

Pero ello requiere de continuidad, cuestión que no aparece de la nada, sino como producto, también, de la memoria. Ciertamente, si a la memoria en un inicio se le planteó como intención la sobrevivencia del grupo, y la identidad como forja, la continuidad entre presente y pasado se edifica por el despliegue y la actividad de ésta. De ahí que se advierta que “una sociedad requiere antecedentes”, recuerdos, pues de no tenerlos, ésta se mira a sí misma como nueva, es decir, cuando el pasado no está “naturalmente” presente, “cuando una comunidad es nueva o se ha reagrupado después de un prolongado intervalo de dispersión o sometimiento, un decreto intelectual y emocional crea un tiempo pasado necesario a la gramática del ser” (Steiner, 1971: 18), porque de lo contrario carece de sentido su existencia.

Y eso lo permite la memoria: por sí solos, pasado y presente, no lo tienen: es un ejercicio humano, ejercicio de la memoria que llena vacíos que se encuentran sobre lo que en el pasado ha ocurrido, brinda “continuidad a los fenómenos que se presentan como inconexos, para estructurar procesos aparentemente aleatorios o arbitrarios” (Calveiro, 2001: 21-22). En tal caso, la memoria nos permite comprender lo que antes era incomprensible, por la sencilla razón que la continuidad entre pasado y presente posibilita que lo acontecido resulte familiar, que lo distante

se vuelva cercano. Cabe indicar que tanto en la identidad como en la continuidad, las prácticas de conmemoración son especialmente relevantes.

Las conmemoraciones son los escenarios donde se da la pugna por fijar los significados públicos de ciertos símbolos y sucesos que se pretende queden inscritos en la memoria colectiva como ejes de cierta identidad, a la vez que se intenta enviar al olvido otros, ya sea mediante la descalificación abierta o el mero silencio. Uno de los productos comunes que aparecen en las prácticas sociales del recuerdo, tales como las conmemoraciones, es la narración del pasado: “cualquier narración implica una moral, señala una utopía que hay que alcanzar o un peligro a evitar, de manera que incluye un componente ideológico” (Rosa, *et al.*, 2000: 69).

En este elemento ideológico narrado se incluyen argumentos o explicaciones que además de pintar una visión del mundo, tratan de convencer, implícita o explícitamente, de la conveniencia de cierta lectura del pasado, pretendiendo así forjar un determinado tipo de identidad. No obstante habrá otros relatos, marginales o a la par que intenten argumentar otras lecturas del pasado y forjar otras formas identitarias, quizá minoritarias pero que pretenderán mostrarse como justas, y son las que alimentan las memorias colectivas. En todo caso, esta memoria no implica solamente la constitución de identidades estables y sólidas, sino la coexistencia de múltiples versiones del pasado que ayudan a redefinir constantemente la identidad a partir de las necesidades del presente.

6. PAUSA: DE LAS IDENTIDADES A LAS IDENTIFICACIONES

Hoy, ante la ausencia de los grandes relatos, debatidos desde la posmodernidad, las identidades parecen cuestionarse (Schröder, 2001)¹⁸. Ciertamente, si “los tiempos cambian”, como reza el lugar común, la manera de aproximarse a eso dinámico y cambiante debe, en consecuencia, modificarse. Nociones como “identidad” que encajan en los relatos amplios, duraderos, modernos, que se conservan, no ensamblan en estos posmodernos momentos, dadas sus nuevas configuraciones. Habrá que buscar nuevos términos, conceptos, para explicar lo “nuevo”, lo “inédito”.

Existen factores que inciden en el cambio de identidad, como por ejemplo, la posición social, el estatus, el propio papel de los actores. Cuando los cambios son abruptos e imprevistos, las identidades se ven alteradas, un ejemplo de ello lo constituye la migración. Y los actuales, son tiempos de cambios, argumenta Maffesoli (2002), de ahí que hable de un “retorno a lo arcaico”, manifestado en grupos con

características tribales, como el rechazo o la no aceptación de residencia fija, cuestión denominada como nomadismo (Maffesoli, 1997). Jóvenes en diferentes puntos del planeta prefieren la errancia en distintos niveles, como la elección de pareja, de trabajo, de habitación.

Las referencias ideológicas fijas se desvanecen: los compromisos residenciales y de pareja se diluyen (Bauman lo ha denominado *Modernidad líquida*). Es el síntoma de la posmodernidad. Su pulso se expresa en formas de socialización que, vistos desde la modernidad, resultan “arcaicos”, viejos, como la tribu, la comunidad. Los valores orientadores de la modernidad se han desgastado, están en desuso. Si antes se tenía un sólo sexo, una religión, una tendencia política, una ideología, ahora se traspasan muros sexuales, religiosos, políticos e ideológicos. A ello hay que agregar un signo más: antes la gente se moría de hambre, ahora también lo hace de aburrimiento. La migración tiene un factor más que económico, el de movilidad y vagabundeo: la reanimación del cuerpo social. Es entonces que reaparecen fenómenos arcaicos, esos que se creían erradicados y que sólo pertenecían a formas primitivas de la humanidad: la errancia.

En la tribu pueden encontrarse modos de resistencia ante la calamidad; se crean nuevas formas de vínculos de solidaridad, que tienen que ver más con las emociones y los afectos que con la conjetura racional. En las denominadas tribus urbanas el territorio, el estilo de vestir (la facha), la imagen, el discurso, son importantes simbólicamente para la conformación de estas nuevas identificaciones (Chihu, 2002). Ciertamente, para describir fenómenos actuales Maffesoli elige metáforas que han sido usadas para designar fenómenos pertenecientes a épocas pasadas, y ello porque cree que comprender lo nuevo de la vida social implica modificar la perspectiva con que miramos la historia. Dejar atrás la visión lineal y anteponer la visión en espiral o cíclica, como en otros tiempos y culturas se concebía. De ahí el retorno de viejas formas, pero en otro nivel, en lo nuevo. En el tribalismo se encuentran dos formas, una que conjuga lo arcaico con lo juvenil, y ahí se inscribe la solidaridad de las tribus; otra, que el tribalismo posee una dimensión comunitaria. Los posmodernos no son tiempos de la individualidad, sino del comunitarismo (Maffesoli, 1997; 2002)¹⁹.

En las sociedades posmodernas las tribus se caracterizan por el retorno de la socialidad²⁰ y se deposita el énfasis en el goce del instante presente y menos en el porvenir. No hay una preocupación por alcanzar un objetivo, como ocurría en la modernidad, no hay interés por los proyectos económicos y políticos, más bien se dedican a gozar el momento

y a estar juntos. El hedonismo es su valuarte. El cuerpo es una de sus expresiones, el habla otra, junto a la moda.

La cultura es hedonismo desplegado, de ahí que no se consideren distintos o distanciados de la naturaleza, más bien se entienden y gozan con ella, contrario al carácter destructivo que la modernidad impuso, en parte por esa separación con que se miraba al hombre y la naturaleza. Contrario, también, al mito judeocristiano que avizoraba un paraíso en el más allá, en otro tiempo, la cultura tribal nomadista reivindica el paraíso en el presente.

El individuo no es una entidad fuerte, sólo opera dentro de las redes sociales. Sólo, nada puede. Y es que el sentimiento de individualidad y soledad se experimenta cuando se es parte de un grupo, no cuando tejen distintas redes en las que puede desplazarse. En consecuencia, no hay ya más identidades fijas, sino identificaciones, sean éstas sexuales, ideológicas, profesionales, políticas, religiosas. Las identificaciones parecen ser lo de hoy.

7. ÚLTIMAS CONSIDERACIONES

En *El tiempo de la literatura*, Hans Meyerhoff señala: “las generaciones anteriores *sabían* mucho menos que nosotros acerca del pasado, pero quizás tenían un mayor *sentido* de identidad y de continuidad con respecto a él” (en Yerushalmi, 2002: 94). Los tiempos posmodernos llegan con la crítica a los grandes relatos y también a las identidades fijas. Pero la identidad parece ser que resiste grandes embestidas. En tiempos de globalización la respuesta ha sido lo local²¹. Eso lo saben bien los antropólogos. Pero lo local ha estado en todo momento, salvo que el proyecto Estado-nación, ahora en entredicho, intentó imponer una identidad: la nacional²². La expresión de la diversidad ha estado presente y manifiesta, así sea en el margen social. Y muestra de ello es que ha permanecido, ha tenido continuidad. Blondel lo afirmaba: “hay tipos de existencia que varían de grupo a grupo, pero que en el seno de cada grupo, conservan cierta fijeza” (1928: 143).

Lo que se dice del grupo opera para la sociedad: están manufacturados con el mismo material cultural. Esa es la identidad, que se afirma con diversas prácticas y sus distintos ritmos, esas prácticas que son repetitivas en el tiempo, y que generan sentido, por eso quizás es que Bachelard (1932: 66) ha señalado que la identidad “está hecha de reiteraciones”. Indudablemente, no hay identidades culturales que aparezcan de la nada; al contrario, éstas son construidas de manera colectiva sobre la base de las experiencias, de la memoria, de las tradiciones, y de una gran variedad de prácticas y

expresiones culturales, políticas y sociales: “la identidad en la sociedad moderna va entendida como un proyecto” (Chihu, 2002: 23).

No es que se conciba a la identidad como un conjunto de propiedades y atributos específicos y estables sin variaciones en el tiempo, pero lo cierto es que la identidad remite a “lo mismo”, “lo igual”, lo que de alguna manera se parece, permanece, permite estabilidad, muy distante de la volatilidad de las identificaciones posmodernas, nomadistas y tribalistas que así como aparecen, desaparecen. Por eso se dice de los adolescentes, en sus constantes mutaciones, que están en busca de identidad.

En ese sentido, es cuestionable hablar de “identidades emergentes” o “nomadistas” como algunos autores señalan. Por otro lado, un rasgo característico de las “emergentes identidades”, llámese tribus, tribales, góticos, dark, graffiteros, es que en los estudios que se realizan en torno a cómo conforman sus “identidades”, se despliegan una amplia cantidad de términos y nociones denominadas posmodernas, como “códigos”, “fronteras”, “identidades de género”, “liminalidad”, “nomadismo”, “tribalismo”, lo cual requiere, por sí mismo, para ser entendidas, un glosario que explicita los acuerdos que esa comunidad de estudiosos posmodernos ha tomado para el análisis de los fenómenos que plantean, es decir, qué entienden por esas “nuevas” categorías. Al respecto puede verse Chihu (2002: 243-249).

Puede reconocerse que un elemento fundamental en la identidad es “su capacidad de perdurar”, real o imaginariamente, en el tiempo y en el espacio. Esto es, que hablar de identidad “implica la percepción de ser idéntico a sí mismo a través del tiempo, del espacio y de la diversidad de las situaciones” (Giménez, 2002: 42). De ahí que la identidad mantenga una cierta estabilidad y consistencia. Por eso es que Lipiansky advierte: “los otros esperan de nosotros que seamos estables y constantes en la identidad que manifestamos”; esto es “que nos mantengamos conformes a la imagen que proyectamos habitualmente de nosotros mismos (de aquí el valor peyorativo asociado a calificativos como inconstante, voluble, cambiadizo, inconsistente, ‘camaleón’, etcétera); y los otros están siempre listos para ‘llamarnos al orden’, para comprometernos a respetar nuestra identidad” (en Giménez, 2002: 43).

No obstante, también puede señalarse que más que permanencia, ahora podría hablarse de continuidad en el cambio, pues se mantienen y se adaptan al contexto, recomponiéndose sin ser distintas. Puede entenderse, entonces, que haya una variación de acuerdo al contexto, pero la esencia, una especie de núcleo duro de las identi-

dades, permanece, no se modifica. Por eso se ha llegado a reconocer que a pesar de algunos cambios culturales en los grupos, sus identidades no se alteran. Claro ejemplo de ello lo constituyen los denominados fenómenos de “aculturación” y de “transculturación”, que no necesariamente llevan a la pérdida de identidad, pues puede operar solo una recomposición para adaptarse a nuevas circunstancias.

En consecuencia, Birulés (2002: 145) señala que en virtud de la expansión por el interés hacia el pasado se producen más memorias colectivas: “son las nuevas subjetividades las que pugnan laboriosamente por heredar, por aprender a contarse de otra manera, para decir la propia identidad”²³ o, más bien, de las identidades, y que se logran mediante prácticas sociales²⁴, sean celebraciones o rituales cívico-religiosos que en México en el mes de diciembre son muy acentuados. Ahora parece toda una institución el denominado “Maratón Guadalupe-Reyes” (que no es otra cosa que celebrar las festividades del 12 de diciembre al 6 de enero), que algo ha de aportar a la identidad.

Podemos concluir parafraseando una reflexión que desde la crítica de la cultura se realiza: el fin de milenio planteó la necesidad de ser original, en muchos ámbitos, desde las opiniones, en el habla, en las artes y hasta en las costumbres; no obstante tal imposición, la cita, la referencia, la imitación, la repetición han seguido manteniéndose como prácticas en distintos ámbitos de la vida social. Batman surge de un viejo cómic, Umberto Eco en sus trabajos de divulgación sigue el esquema de la novela policíaca, Tom Wolf pone al día la novela decimonónica, Tracy Chapman canta baladas como las de siempre y tiene éxito, los Rolling Stones vuelven triunfales en los últimos años a los escenarios en buena medida porque se siguen pareciendo, y mucho, a sí mismos. •

Notas

¹ En efecto, la identidad se concibe como un proceso de construcción simbólica de identificación-diferenciación que se efectúa en puntos de referencia, como el territorio, la cultura, la clase, la etnia, el sexo, y la edad.

² Un grupo está constituido, más que por personas, por cuestiones que se comparten, con percepciones semejantes, con pensamientos comunes, con categorías sociales. Al introducir en una categoría a las personas, éstas ya nos están diciendo algo sobre esa gente, es decir, mediante las categorías conocemos a las personas. La identificación se da con los grupos con los que tenemos sentimientos compartidos: nos sentimos parte de él. La filiación trae consigo la pertenencia: somos en parte lo que el grupo es, y en este sentido, el “nosotros” opera contrario al “ellos”, somos parte del grupo y pensamos como el grupo piensa. No es gratuito que se llegue a percibir la realidad de una manera semejante y se emitan juicios como los que el grupo expresa en torno a ciertos fenómenos. Por ejemplo, seguramente los integrantes de un grupo de izquierda, verán negativamente las

matanzas de estudiantes y condenarán las guerras. Lo cual no habla de homogeneidad, sino de comunalidad en el pensamiento y en la manera de mirar la realidad. De ahí que uno llegue a concebirse como lo conciben los demás. Un grupo es visto desde adentro, por sus integrantes, pero también desde fuera. En este caso, los otros definen a esta grupalidad y a partir de ahí pueden definirse a sí mismos, porque, ciertamente, hay una manera de mostrarse ante los demás, la denominada imagen pública que se proyecta. Un grupo, en todo caso, lo es en virtud de que sus integrantes se miran y se sienten como similares; en tal caso, lo colectivo implica que lo común impera, lo compartido es lo que logra que permanezcan ahí y no en otro sitio.

³ Un elemento característico de la identidad es el valor. Regularmente los grupos valoran positivamente su identidad, de ahí que haya resistencias a la introducción de elementos externos que alteren esa armonía. Percibirse negativamente identitariamente puede generar frustración. Por otro lado, son elementos que afirman la identidad, la distintividad, la demarcación y la autonomía. Para tener existencia social, la identidad requiere ser reconocida por quienes se inscriben en ella y por los demás. Bourdieu al respecto es claro: “el mundo social es también representación y voluntad, y existir socialmente también quiere decir ser percibido, y por cierto ser percibido como distinto” (en Giménez, 2002: 39).

⁴ De la identidad nacional puede hablarse en los tiempos modernos, cuya pretensión es crear una identidad en grupos sociales dispersos. Suelen ser los grupos de poder los que intentan imponer un tipo de identidad nacional para regularla y manipularla. Algunos factores tienden a la conformación de estas identidades: lenguaje, desarrollo del capitalismo, imprenta, tecnología (Chihu, 2002) y la conformación de los estados naciones (Jelin, 2002b) confluyen en un momento histórico dando forma a lo nacional, sitio en el que se encuentra la identidad. Para algunos, la identidad nacional alude al sentido de comunidad política (no cultural, que es la que nos interesa). De por medio están instituciones, códigos, derechos y deberes, en un espacio social, territorio definido. Varios son los elementos que así lo indican: i) territorio, tierra histórica; ii) la patria, con sus leyes e instituciones; iii) la igualdad legal entre los integrantes de la comunidad, modernamente denominada ciudadanía, con derechos y obligaciones; iv) valores y tradiciones comunes entre la población: cultura e ideología (Anthony Smith, en Chihu, 2002: 15).

⁵ Jean-Pierre Vernant argumenta la edificación de una memoria del héroe muerto en la Grecia antigua: “éste es mantenido presente en el seno del grupo gracias a la epopeya, la memoria del canto ‘repetido en todos los oídos’ que establece una relación entre la comunidad de los vivos y el individuo muerto, que entra entonces en el ‘dominio público’. La memorización colectiva es posible, pues el contexto es el de una memoria fuerte arraigada en una tradición cultural –la glorificación y la alabanza de los héroes– ‘que sirve de cemento al conjunto de los helenos, donde se reconocen ellos mismos porque es sólo a través de la gesta de los personajes desaparecidos que su propia existencia social adquiere sentido, valor, continuidad’. Es la gloria inmortal e imperecedera que se canta a los vivos, quienes no conciben su propia identidad ‘sino por referencia al ejemplo heroico’” (en Candau, 1998: 41).

⁶ “Si recibimos una revelación brutal sobre el pasado, que nos obliga a reinterpretar radicalmente la imagen que nos hacemos de nuestros íntimos y de nosotros mismos, lo que se ve alterado no es un compartimento aislado de nuestro ser sino nuestra propia identidad” (Todorov, 2000: 199). Por ejemplo, el nacimiento o de dónde provenimos. Así nada más.

⁷ De una forma más clara: “no hay recuerdo sin vida social, pero tampoco hay vida social sin recuerdo” (Ramos, 1989: 76).

⁸ También es cierto que los grandes relatos, las memorias universales no lo son; no las hay. No hay totalidades en la memoria. Ese no es su carácter. Esa es la tarea y el discurso del poder, de la historia, en todo caso del olvido. Hay, al contrario, relatos largos pero circunscritos, menos extensos, grupales, colectivos, pero escasamente relatos nacionales que se estructuran sobre la base de la memoria y, en todo caso, del acuerdo. Recientemente, hay una manera de llamar a esas memorias plurales, y se les ha denominado locales. Ante lo global, lo local. Y es que así ha sido de por sí la memoria: local y plural. Por eso se cimienta en los grupos y no en las naciones (v. Halbwachs, 1950a)

⁹ Puede decirse que la identidad se establece en los actos de recordar o bien que es la necesidad de identidad la que nos lleva a reconstruir pasajes pasados, porque es desde el presente desde donde reconstruimos de acuerdo a ciertas necesidades (Garzón, 1998: 22).

¹⁰ “Quien se instala en una memoria, se olvida de todos los sucesos posteriores al acontecimiento original, toda vez que, estando instalados ahí, éstos, efectivamente, aún no han ocurrido, y por eso la memoria puede concluir que en verdad nada ha cambiado desde el primer momento: la sociedad, los grupos, uno mismo, siguen siendo los mismos, al contrario de la historia, que concluye que la situación se ha modificado” (Fernández Christlieb, 2002: 45).

¹¹ Y ahí entran las narraciones, por caso, el anciano de la tribu que contaba sus hazañas y los sucesos de sus antepasados, lo hacía oralmente: “transmitía esas leyendas a las jóvenes generaciones, y de este modo el grupo mantenía su identidad” (Eco, 1998: 236).

¹² Para que se vea de qué se trata entre memoria e identidad, cuando la dirigente comunista chilena, Gladis Marín, se encontraba en el exilio, narra que a pesar de viajar mucho y de recibir en los distintos países que visitaba innumerables muestras de apoyo, la lejanía de su tierra y su gente le aquejaba: “lo tenía todo, pero en verdad no tenía nada”, escribió en sus memorias (Marín, 2005: 44).

¹³ Milan Kundera (1989: 145) da cuenta de un modelo: las personas que quieren a su perro pretenden que los demás quieran a los perros, o los vegetarianos que quieren que todo mundo coma vegetales. “No se trata de que crean con tanta firmeza en las opiniones que defienden, sino de que no soportan no tener razón... En sí, la opinión que sostienen no les importa tanto. Pero como convirtieron una vez esa opinión en atributo de su yo, cualquiera que lo toque será como si clavara algo en su cuerpo”. Efectivamente, el “yo” se cultiva por un proceso sumatorio. Se va de suma en suma para edificar un “yo” único e inimitable, y al hacerlo no pueden sustraerse a ser propagadores de todo lo que a su yo le han anexado, añadido, y hacen lo posible para que alguien los siga, lo imite, se les parezca, y así su “unicidad” tiende a desaparecer (: 121).

¹⁴ Múltiples prácticas sociales que la gente realiza adquieren sentido en virtud de que hay un “modelo”, un precedente en el tiempo pasado que posibilita la comprensión de lo que en la actualidad se realiza: “y éstos son los que proporcionan la completa información y el significado completo de sus mitos de origen” (Malinowski, 1948: 133).

¹⁵ La tradición es una parte activa de la sociedad, pero también de la memoria; ahí tiene su lugar. Con ella se recuerdan cierta clase de sucesos anteriores y se mantienen como prácticas en el presente, desde la propia vida cotidiana hasta la organización social. En las prácticas de la memoria se manifiesta activamente la tradición (Pérez-Taylor, 1996). Y en sentido estricto el recuerdo del pasado, esto es la memoria, se expresa, plasma, manifiesta y concretiza en la tradición. Por virtud de la tradición ciertos eventos y prácticas de otros tiempos se mantienen con vida.

¹⁶ Por eso puede decirse que estudiar la memoria colectiva y la identidad, implica recurrir al estudio de las prácticas sociales, toda vez que ellas “permiten crear, mantener o destruir los criterios que

consienten que podamos apelar a la idoneidad de nuestros recuerdos y nos proveen de elementos de justificación de la pertinencia de los mismos” (Vázquez, 2001: 102).

¹⁷ La memoria tiene la capacidad de “recuperar lo negado y reconectar aquello que el poder fragmenta” para, de esta manera, poder brindar “continuidad a los fenómenos que se presentan como inconexos, para estructurar procesos aparentemente aleatorios o arbitrarios” (Calveiro, 2001: 21-22).

¹⁸ “Si, para exagerar, afirmamos que el concepto de cultura abarca ciencia y religión, verdad y mentira, Marx y Coca-Cola, entonces el valor cognitivo del concepto ya no es ninguno”, en consecuencia, con la crisis de los grandes relatos “sobre la historia se produce la crisis de los ‘grandes conceptos’ como cultura, teoría y modernidad. La discusión contemporánea oscila entre la propuesta de renunciar totalmente a estos conceptos y los intentos de definirlos nuevamente para salvar la perspectiva de la observación y de la distancia crítica, trasladando la discusión al interior de la cultura” (Schröder, 2001: 9).

¹⁹ En el Renacimiento se creyó que lo que había era la época de “documentos del Ego”, basado en biografías y retratos. Se habló de grandes personajes, el Papa Pío II, Cellini o el médico Cardano, y otros personajes que llevaban diarios o notas personales de recuerdo. Burckhardt vio en ello “el desarrollo del individuo”. Se habló de conciencia colectiva medieval y conciencia renacentista individualista. No obstante, ahora se sabe del influjo del individualismo en el medioevo, y de la identificación con la familia, la fraternidad o la ciudad renacentista italiana. Burckhardt proyectó sus preocupaciones, las de la modernidad, hacia el renacimiento. Y ya vimos el resultado. La biografía de las personas muestra distintas identidades en el paso del tiempo (Burke, 2001).

²⁰ En la socialidad entran los componentes de la vida cotidiana, elementos dispersos microsociales, como las formas de vestir, comer, las prácticas sexuales, el andar diario; es decir, expresiones éstas de ganas de vivir.

²¹ “De la variedad de los modos en los que ha tenido lugar este encuentro/choque entre culturas diferentes proviene también la especificidad del enlace que se ha producido localmente, al nivel de la identidad colectiva, entre memoria y olvido” (Bodei, 1998: 55).

²² “En diferentes puntos del planeta, los movimientos de minorías étnicas o lingüísticas han suscitado interrogaciones e investigaciones sobre la persistencia y el desarrollo de las identidades culturales. Algunos de estos movimientos son muy antiguos (piénsese, por ejemplo, en los kurdos). Pero sólo han llegado a imponerse en el campo de la problemática de las ciencias sociales en cierto momento de su dinamismo que coincide, por cierto, con la crisis del Estado-nación y de su soberanía atacada simultáneamente desde arriba (el poder de las firmas multinacionales y la dominación hegemónica de las grandes potencias) y desde abajo (las reivindicaciones regionalistas y los particularismos culturales)” (Lapierre, en Giménez, 2002: 36).

²³ “La naturaleza de la identidad no es la de un hilo único sino más bien la de una cuerda lenta y pacientemente trazada, que se desanuda asimismo mediante fases de largos y sangrientos conflictos” (Bodei, 1998: 52-53).

²⁴ Dice Burke (1997: 79) que los vencidos no pueden permitirse olvidar y piensan en lo diferente que pudo haber sido. Y muchas culturas hurgan en el pasado porque han perdido las raíces, y se hace necesario encontrarlas. Y ello tiene que ver con la identidad. Sobre algunos casos, irlandeses y polacos, esgrime: “el fin de recordar 1690 (desde una perspectiva determinada) o de recordar el 12 de julio, o de volar la columna a Nelson en Dublín —como lo hizo el IRA en 1966- o reconstruir el viejo centro de Varsovia, después de que los alemanes lo volaran —como han hecho después de 1945- seguramente es decir quiénes somos y distinguirnos de ‘ellos’”.

Bibliografía

- Ankersmit, Franklin (1994). *Historia y Tropología. Ascenso y Caída de la Metáfora*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Bachelard, Gaston (1932). *La Intuición del Instante*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Bartlett, Frederic (1932). *Remembering. A Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Birulés, Fina (2002). “La crítica de lo que hay: entre memoria y olvido”, en Cruz, Manuel (comp.) *Hacia Dónde Va el Pasado. El Porvenir de la Memoria en el Mundo Contemporáneo*, pp. 141-149. Barcelona: Paidós.
- Blondel, Charles (1928). *Introducción a la Psicología Colectiva*. Buenos Aires: Troquel, 1966.
- Bodei, Remo (1998). *Libro de la Memoria y de la Esperanza*. Buenos Aires: Losada.
- Bruner, Jerome (2002). *La Fábrica de Historias. Derecho, Literatura, Vida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Burke, Peter (1997). *Formas de Historia Cultural*. Madrid: Alianza, 2000.
- Burke, Peter (2001). “El Renacimiento italiano y el desafío de la posmodernidad”, en Schröder, Gerhart y Breuninger, Helga (comp.) *Teoría de la Cultura. Un Mapa de la Cuestión*, pp. 25-35. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Calveiro, Pilar (2001). *Desapariciones. Memoria y Desmemoria de los Campos de Concentración Argentinos*. México: Taurus, 2002.
- Candau, Joël (1998). *Memoria e Identidad*. Buenos Aires: Ediciones Sol, 2001.
- Carrasco, Berenice (2006). *La Vida Alrededor de la Tarima: la Memoria Colectiva del Son Jarocho Tradicional en el Sur de Veracruz*. Tesis de maestría, Facultad de Psicología, Universidad Autónoma de Querétaro.
- Chihu, Aquiles (2002). “Introducción”, en Chihu, Aquiles (coord.) *Sociología de la Identidad*, pp. 5-33. México. M. A. Porrúa/UAMN-I.
- Eco, Umberto (1998). “A todos los efectos”, en Carrière, Jean et al. *El Fin de los Tiempos*, pp. 215-272, 280-283. Barcelona: Anagrama, 1999.
- Eco, Umberto (1999). “Preámbulo ¿sólo puede construirse el futuro sobre la memoria del pasado?, en Barret-Ducrocq, Françoise (dir.) *¿Por qué Recordar?*, pp. 183-186, 207. Barcelona: Granica, 2002.
- Fernández Christlieb, Pablo (2002). “Psicología colectiva e historia y memoria”, en Flores, Fátima (coord.) *Senderos del Pensamiento Social*, pp. 37-52. México: Coyoacán/UNAM.
- Florescano, Enrique (1987). *Memoria Mexicana*. México: Taurus, 2001.
- García, Luis y Sánchez, Antonio (2004). “Memoria colectiva: materia de la continuidad, materia de la identidad”, en Arciga, Salvador et al. (eds.) *Del Pensamiento Social a la Participación. Estudios de Psicología Social en México*, pp. 113-127. México: Somepso/UAT/UNAM/UAM-I.
- Garzón, Adela (1998). “Individualismo psicológico y memoria colectiva”, en Páez, D. et al. (eds.) *Memorias Colectivas de Procesos Culturales y Políticos*, pp. 17-27. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Giménez, Gilberto (2002). “Paradigmas de identidad”, en Chihu, Aquiles (coord.) *Sociología de la Identidad*, pp. 35-62. México. M. A. Porrúa/UAM-I.
- Grayling, Anthony (2001). *El Sentido de las Cosas*. Barcelona: Ares y Mares, 2002.
- Halbwachs, Maurice (1925). *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*. París: Félix Alcan.
- Halbwachs, Maurice (1950a). *La Mémoire Collective*. París, PUF, 1968.
- Halbwachs, Maurice (1950b). “Memoria colectiva y memoria histórica”, en Mendoza García, Jorge: *El Conocimiento de la Memoria Colectiva*, pp. 81-101. México: UAT, 2004.
- Jelin, Elizabeth (2002a). *Los Trabajos de la Memoria*. Madrid, Siglo XXI.
- Jelin, Elizabeth (2002b). “Introducción”, en Jelin, Elizabeth (comp.) *Las Conmemoraciones: las Disputas en las Fechas “In-Felices”*, pp. 01-08. Madrid: Siglo XXI.
- Levi, Primo (1958). *Si Esto Es un Hombre*. Buenos Aires: Mila Editor, 1988.
- Maffesoli, Michel (1997). *El Nomadismo. Vagabundeos Inicriáticos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Maffesoli, Michel (2002). “Tribalismo posmoderno. De la identidad a las identificaciones”, en Chihu, Aquiles (coord.) *Sociología de la Identidad*, pp. 223-242. México. M. A. Porrúa/UAM-I.
- Malinowski, Bronislaw (1948). *Magia, Ciencia y Religión*. Barcelona: Planeta-De Agostini, 1994.
- Marín, Francisco (2005, marzo, 13). “Retrato de una comunista”, en *Proceso*, 1480, pp.42-44.
- Mead, George H. (1929). “La naturaleza del pasado”, en *Revista de Occidente*, nº 100, 1989, pp. 51-62.
- Nateras, Alfredo (2002). “Las identificaciones en los agrupamientos juveniles urbanos: ‘Graffiteros y Góticos’”, en Chihu, Aquiles (coord.) *Sociología de la Identidad*, pp. 185-221. México. M. A. Porrúa/UAM-I.
- Pérez-Taylor, Rafael (1996). *Entre la Tradición y la Modernidad*. México: UNAM/Plaza y Valdés, 2002.
- Proust, Marcel (1913). *En Busca del Tiempo Perdido I. Por el Camino de Swann*. Madrid: Millenium, 1999.
- Ramos, Ramón (1989). “Maurice Halbwachs y la memoria colectiva”, en *Revista de Occidente*, 100, septiembre, pp. 63-81.
- Rosa, Alberto; Bellelli, Guglielmo y Bakhurst, David (eds.) (2000). *Memoria Colectiva e Identidad Nacional*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Said, Edward (2001). “Cultura, identidad e historia”, en Schröder, Gerhart y Breuninger, Helga (comp.) *Teoría de la Cultura. Un Mapa de la Cuestión*, pp. 37-53. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Schröder, Gerhart (2001). “Prólogo”, en Schröder, Gerhart y Breuninger, Helga (comp.) *Teoría de la Cultura. Un Mapa de la Cuestión*, pp. 7-11. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Schröder, Gerhart y Breuninger, Helga (comp.) (2001). *Teoría de la Cultura. Un Mapa de la Cuestión*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Steiner, George (1971). *En el Castillo de Barba Azul. Aproximaciones a un Nuevo Concepto de Cultura*. Barcelona: Gedisa, 2001.
- Tajfel, Henri (1981). *Grupos Humanos y Categorías Sociales*. Barcelona: Herder, 1984.
- Todorov, Tzvetan (2000). *Memorias del Mal, Tentaciones del Bien*. Barcelona: Península, 2002.
- Vázquez, Félix (2001). *La Memoria como Acción Social. Relaciones, Significados e Imaginario*. Barcelona: Paidós.
- Wiesel, Elie (1999). “Prefacio”, en Barret-Ducrocq, Françoise (dir.) *¿Por qué Recordar?*, pp. 11-13. Barcelona: Granica, 2002.
- Yerushalmi, Yosef (2002). *Zajor. La Historia Judía y la Memoria Judía*. Barcelona: Anthropos, 2002.

JORGE MENDOZA GARCÍA. Profesor de la Universidad Pedagógica Nacional. Su línea de trabajo es sobre construcción social del conocimiento, memoria colectiva y olvido social. jorgeuk@correo.unam.mx