





Memorias del dolor  
Consideraciones  
acerca de las Comisiones de la Verdad  
en América Latina



# Memorias del dolor

Consideraciones  
acerca de las Comisiones de la Verdad  
en América Latina

IGNACIO DOBLES OROPEZA



EDITORIAL  
ARLEKÍN

Fotografía de cubierta: Donna de Cesare  
Diseño de cubierta: O. B. Mesa  
Diseño interior, edición y diagramación: O. B. Mesa  
Revisión de pruebas: Ignacio Dobles Oropeza

Primera edición, 2009  
© Editorial Arlekin  
© Ignacio Dobles Oropeza, 2009

ISBN: 978-9968-47-168-8

Editorial Arlekin  
Dirección electrónica: [editorial-arlequin@yahoo.com](mailto:editorial-arlequin@yahoo.com)  
Todos los derechos reservados. Hecho el depósito de ley

*Al Padre Jon Cortina S. J. (q.p.d.),  
fallecido en Guatemala en diciembre del 2005, pocos días después  
de habernos acompañado en el Séptimo Congreso Internacional de  
Psicología Social de la Liberación en Guanacaste. Con tenacidad  
y valentía acompañó a las comunidades salvadoreñas en su lucha  
por la verdad y la dignidad, cuando se imponía la impunidad y la  
injusticia, en condiciones muy desfavorables para la causa de los  
derechos humanos. Sostuvo, junto a sus comunidades, la búsqueda  
de víctimas de la guerra y la represión, y la lucha por un futuro  
más justo y pleno para nuestros pueblos sufridos y esperanzados.  
A él, y en su nombre a quienes han sostenido —con la terquedad  
que requieren las grandes tareas de la humanidad— las memorias  
del sufrimiento y el dolor en el clamor por la justicia, van dedicadas  
estas páginas.*

*A María Ángela Cánepa,  
amiga, psicóloga y psicoanalista peruana (q.p.d.),  
aliada imprescindible en la lucha  
por la justicia y la memoria.*

*A Ignacio Martín-Baró (q.p.d.),  
compañero, maestro, amigo, en el veinte aniversario de su asesinato,  
ejecutado por un escuadrón elite del ejército salvadoreño en 1989.  
Crimen que permanece, en lo fundamental,  
cubierto con una manta de impunidad.*

*A los compañeros y compañeras de liber-accion.org,  
y del Colectivo Costarricense de Psicología de la Liberación.*

*A Ayelen y Suria, y a Esteban,  
en apuesta, pese a todo, a un futuro de esperanza  
para el mundo que les toca y les tocará vivir.*



## AGRADECIMIENTOS

*A Alexander Jiménez,  
por sus comentarios atentos y constructivos  
durante el proceso de elaboración de esta obra,  
así como su interés y apoyo constante.*

*A Henning Jensen, Bernal Herrera y Aurelio Horta,  
por su estímulo y aportes en el proceso.*

*A Donna de Cesare,  
por contribuir generosamente con una de sus fotografías  
para la portada del libro.*

*A Julieta Montoya,  
por su paciencia y apoyo durante todo el proceso  
de elaboración de esta obra.*

*Al Doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura de la  
Universidad de Costa Rica, ámbito académico en que desarrollé  
una buena parte de lo que se incluye en el texto.*

*Y, por último,  
a las diferentes organizaciones de víctimas de violaciones de  
derechos humanos y sus aliados, quienes han sido los factores  
fundamentales en la lucha contra la impunidad  
y por la justicia.*



# ÍNDICE

MEMORIAS DEL DOLOR: UN LLAMADO A LA JUSTICIA .....	15
INTRODUCCIÓN .....	21
Primera parte	
ACERCA DE LA MEMORIA SOCIAL, SU CONSTRUCCIÓN Y SUS EFECTOS .....	33
Capítulo 1	
APROXIMACIONES AL CONCEPTO DE MEMORIA SOCIAL .....	35
¿Memorias agregadas o memorias colectivas?: Alternativas desde lo “intermental” .....	42
Capítulo 2	
FREUD Y LA MEMORIA CULTURAL: EL RETORNO DE LO REPRIMIDO .....	51
El retorno de lo reprimido .....	60
Capítulo 3	
SOBRE EL DAÑO EN LA MEMORIA: EL TRAUMA Y LAS METÁFORAS PSICOLÓGICAS .....	75
Capítulo 4	
LA PERSPECTIVA DE LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LAS MEMORIAS: IMPLICACIONES Y ALCANCES .....	87
Alcances de una perspectiva .....	98

Capítulo 5	
MEMORIA COLECTIVA Y MEMORIA HISTÓRICA .....	110
Capítulo 6	
NARRACIÓN Y MEMORIA .....	124
Articulación narrativa de las memorias sociales .....	124
Tramados de la elaboración de memorias sociales .....	136
Capítulo 7	
APORÍAS DE LA VERSIÓN	
SOCIOCONSTRUCCIONISTA DE LA MEMORIA:	
LA METÁFORA DE LA “GRAN MESA DE DISCUSIÓN” .....	147
Segunda parte	
MEMORIAS DEL DOLOR	
LAS EXPERIENCIAS DE LAS COMISIONES	
DE LA VERDAD .....	161
Capítulo 8	
LAS MEMORIAS SOCIALES	
Y LAS POLÍTICAS DE LA MEMORIA .....	162
Capítulo 9	
ARGUMENTOS SOBRE EL OLVIDO .....	178
Capítulo 10	
LA REPRESENTACIÓN DEL HORROR	
Y EL LUGAR DE LAS VÍCTIMAS .....	189
Capítulo 11	
EL PRESENTISMO COMO “TERAPIA” .....	200
Capítulo 12	
INSTITUIR LA “VERDAD” EN CONTEXTOS	
DE FRACTURA Y DISPUTA: CONSTITUCIÓN Y FUNCIONAMIENTO	
DE LAS COMISIONES DE LA VERDAD .....	207

Capítulo 13	
¿VERDADES INCOMPLETAS? .....	233
Capítulo 14	
RECONCILIACIÓN, PERDÓN, IMPUNIDAD .....	261
Reconciliación .....	261
Perdón .....	270
Impunidad .....	281
Epílogo	
MEMORIAS Y REDENCIONES .....	290
CONCLUSIONES .....	309
BIBLIOGRAFÍA .....	316



## MEMORIAS DEL DOLOR: UN LLAMADO A LA JUSTICIA

*Memorias del dolor* es un libro escrito por Ignacio Dobles para debatir cómo se construyen y usan las memorias sociales en países con pasados opresivos y criminales. Para ello, combina el análisis de los estudios clásicos acerca del tema de la memoria con materiales analíticos recientes. Con unos y otros Dobles va dibujando con esmero ese campo complejo que es el debate acerca de las batallas sobre la memoria. Aunque es un trabajo que echa mano de modelos explicativos y que hurga en ellos con cuidado y solvencia, no se distrae en la banalidad erudita. En ese sentido, el libro está sostenido por una opción ética y política liberadora: la construcción de sociedades con memoria de su dolor. Sólo así pueden llegar a ser sociedades decentes y democráticas, sólo así pueden contribuir a una humanidad más plena.

*Memorias del dolor* es un libro lleno de preguntas y ya sabemos que, según un viejo secreto filosófico, las preguntas bien formuladas tienen el poder de poner en movimiento el pensamiento y la historia. ¿Cómo elaboran los grupos sociales y los individuos versiones sobre sus pasados partidos y cuales son los efectos sociales y culturales de dichas construcciones? ¿Qué responsabilidades e implicaciones trae consigo la construcción social de la memoria? ¿Qué alcances y qué limitaciones tienen las metáforas de la memoria individual aplicadas a lo colectivo? ¿Cuáles son las características de una memoria social del dolor? ¿Qué se hace con

la elaboración del pasado una vez consumadas las fracturas, los quiebres, en la vida social, cultural y política? Estas son algunas de las cuestiones en torno a las cuales se marca el movimiento del libro.

En medio de todas estas indagatorias, el texto no se aparta de un eje que le da su sentido: el lugar de las víctimas y sus aliados en la construcción de las “memorias del dolor”. Este es un libro en el cual uno puede seguir explicaciones acerca de las formas y usos que puede adoptar la memoria. Pero es ante todo un libro dedicado a un tipo de memoria: la memoria social del dolor. Las posibilidades de construcción de una memoria social que no olvide a las víctimas ni su sangre marca la orientación analítica y la fuerza moral de sus argumentaciones. El *dolor* que Dobles quiere pensar refiere a episodios en la vida social de países de América Latina que han implicado una dosis significativa de guerra, represión y muerte. Quizá por eso, la cuestión fundamental del texto gira en torno a cómo las Comisiones de la Verdad permitieron a ciertos países construir sus memorias sociales. En Argentina, Chile, El Salvador, Guatemala, Perú y Uruguay, las Comisiones de la Verdad hicieron posible, en distinto grado y con distintas consecuencias, el debate acerca del daño producido en décadas recientes por la represión y la guerra.

Las comisiones son, para Dobles, un ejemplo privilegiado de la articulación social e institucional de la memoria. Ellas condensan el trabajo institucional que busca construir una memoria negociando con las fuerzas implicadas en los conflictos, aún en casos en los cuales éstos están sin resolverse y aún cuando su trabajo ha estado condicionado por intereses, fuerzas y estrategias de silenciamiento típicas de las relaciones de poder. Aún así, estas comisiones hicieron audibles y visibles las voces e historias de las víctimas. Además, exigieron justicia e identificaron a los implicados en la represión y los crímenes. Es cierto que esto no tuvo los mismos alcances en los diferentes países y que en algunos de ellos

lo alcanzado es insuficiente, pero Dobles encuentra que una buena parte de los resultados son esperanzadores.

En sociedades con pasados criminales es común que algunos sectores propongan el olvido y el perdón como condiciones de posibilidad de la reconciliación. Pero casi siempre estos son llamados engañosos y a menudo son forma de eludir la verdad y la justicia. Ignacio Dobles analiza los intentos siniestros de domesticar la memoria. Intelectuales y funcionarios del horror están entrenados para buscar convencer de que nada pasó, y de que si algo pasó no fue tan grave como en otras partes, y de que si fue tan grave lo mejor es olvidar. Pero el llamado a hacer frente al pasado exige una apropiación crítica de la propia historia, incluyendo la destrucción de falacias e imposturas que algunos querrían imponer.

A diferencia del sentido común que parece sugerir que para perdonar es preciso olvidar, el texto de Dobles argumenta que para poder perdonar es preciso recordar. A partir de trabajos como los de Jankélevitch y Ricoeur, sostiene que no hay perdón sin memoria, pues nadie puede perdonar aquello que ha olvidado y nadie puede ser perdonado si no es capaz de reconocer que debe ser perdonado por un acto que ha cometido y del cual es responsable. Sólo hay perdón si no hay olvido ni evasión de la responsabilidad. Sólo hay perdón si hay memoria y reconocimiento.

Ahora bien, no se trata de perdones individuales pues no sólo han sido destruidas vidas personales. La destrucción también ha tocado estructuras sociales, formas de convivencia, instituciones, estructuras sentimentales y morales como la confianza y la cooperación. El perdón, si se da, no es sólo un asunto personal porque lo dañado es el mundo social en el cual esas personas viven sus vidas. Por ello no hay reconciliación posible sin *reconocimiento público del daño* y sin asignación de responsabilidades. Esto significa que ninguna sociedad con un pasado criminal puede reconciliarse si sólo tiene a mano estrategias de impunidad y no la voluntad de justicia.

Tampoco es posible hacerlo sin saber qué fue lo que pasó y cómo pasó. Los modelos de reconciliación histórica que no echan mano de las memorias del dolor no tienen la capacidad de reconciliar.

En este horizonte, Walter Benjamin es el principal referente moral de las reflexiones de Dobles. Él sabe que las memorias se construyen como batallas y que en éstas es fácil deslizarse hacia la *empatía con los vencedores*. Numerosos intelectuales han contribuido gozosos con relatos y *explicaciones* sustentadas en un cálculo perverso: honrar a los poderosos para beneficiarse de su influencia. Frente a esta tentación cínica, Benjamin recuerda que la memoria es un arma para la redención. No basta con reconocer lo que pasó si olvidamos los proyectos y los horizontes de quienes fueron destruidos y oprimidos. Redimirlos es no olvidar las razones que tenían para hacer lo que hacían.

Las víctimas no sólo tienen victimarios. También tienen compañeros y compañeros, familias, vecinos, aliados. No están solas y no enfrentan solas todo el daño que les produjeron y que debe ser juzgado de alguna manera. Por eso, cuando ello es posible, las víctimas narran, cuentan, explican, testifican. También lo hacen sus aliados. Sólo así, con estas memorias del dolor, es posible hacer justicia y es posible la vida humana sobre la tierra.

Memorias del dolor no es un libro fácil a pesar de que está muy bien escrito. Su dificultad es de otro orden. Argumenta tensamente acerca de asuntos sobre los cuales muchos grupos, sectores y países prefieren olvidar, silenciar, y distraerse. De hecho, uno de los temas del libro es cómo funcionan esas llamadas y tendencias a olvidar. Y como es preciso discutirlos y plantearles cara. Este libro lo hace con argumentos poderosos.

En su libro aparecen articuladas las experiencias políticas, las reflexiones, la aguda mirada analítica y las perspectivas éticas de Ignacio Dobles. Las dimensiones de investigador, sicólogo, profesor, escritor, luchador de la calle, sindicalista,

ciudadano, están condensadas en un texto tenso, duro, comprometido y esclarecedor. Él, que ha sido un emprendedor de la memoria, ha experimentado la increíble desventaja de las víctimas, de sus compañeros y compañeras, sus familias y sus aliados. *Memorias del dolor* es otra forma de testimoniar y de seguir luchando por un presente liberador.

Los libros tienen destinos insospechados. Nadie sabe adónde llegan y todo lo que pueden cambiar los libros. Algunos de ellos han logrado cambiar, aunque sólo sea un poco, las sensibilidades de grupos y países. Este libro también lo hará.

Alexander Jiménez Matarrita



## INTRODUCCIÓN

*“Ha de tenerse también en cuenta que los hombres viven,  
en general, el presente con cierta ingenuidad.”*

FREUD, *El porvenir de una ilusión*

*“El único cementerio es la memoria.”*

RODOLFO WALSH<sup>1</sup>

Me persigue la memoria. He rondado sus estrechos pasajes y también sus escondites en tumultos. No ha sido solo cuestión de desarrollar un necesario y quizás demasiado dilatado esfuerzo académico, sino también vérselas de cerca con un campo del pensamiento humano que considero sigue teniendo enorme importancia. Los griegos de la época arcaica, nos recuerda Dos Santos (2000), estimaban que la memoria era una diosa, *Mnemosyne*, que recordaba a los hombres los actos heroicos pasados. La memoria que me persigue a mí no está en el Olimpo, sino en los rincones más sórdidos y tristes, y en la esperanza más obstinada del drama humano.

No se trata solo de ir como el *flanneur*, admirando edificios bien contruidos, de andamiajes conceptuales y teóricos sólidos, sino también atravesar pantanos, huecos en calles múltiples, y ver, también, la sangre en el pavimento. Cuando parece que estamos discutiendo animadamente definiciones y vericuetos de la memoria como campo del conocimiento, en algún recinto universitario digno del “Primer Mundo”, aparecen los reclamos y los gemidos de los sufrientes, se descompone el paisaje institucional, y, como ocurre cuando

<sup>1</sup> Citado en Fernández Vega (1999, p. 65).

leemos el *Ensayo sobre la ceguera* de Saramago, tenemos que salir por aire antes de volver a sumergirnos.

Entra, en este terreno privilegiado del discurrir académico, el desgarrar, la ruptura, el sufrimiento y el dolor, asociados tantas veces, en una alianza de hierro, con la marginalización y la pobreza. Así, las palabras se vuelven menos pulidas, menos educadas, pero no menos sabias. Estas son las palpitaciones que suelen faltar en los libros, en las teorías: las ausencias y las horas sublevadas de voces alteradas, muchas veces indómitas, que salen, de alguna manera, cuando menos se les espera, de los “huecos en la psiquis”. El asunto no se clausura con dictaminar que estas palpitaciones de los sufrientes alteran ordenados arreglos teóricos y sociales relativos a las memorias, sus articulaciones, y sus accidentes, o delimitando *a priori* sus posibilidades de interpelación. La expresión del dolor de las víctimas no clausura la discusión acerca de las memorias, constituye apenas un ineludible punto de partida.

Me persigue la memoria, y quiero en lo que sigue compartir elaboraciones, observaciones, inquietudes en un campo del entendimiento que cruza muchos campos, con el horizonte, fundamental, de quienes levantan la sangre de las víctimas y, tercetos, siguen clamando justicia, muchas veces ante la mirada escéptica o expectante de quienes simplemente esperan, si acaso, sobrevivir los desafíos de sus presentes, mientras que otras miradas, más severas aún, vienen de espacios favorecidos, mantenidos o anhelados por quienes no tuvieron reparos en aplicar el terror para sostener privilegios. Esta aplicación del terror suele quererse “blanquear” como ocurre hoy en día con el tema de las matanzas y masacres cometidas por paramilitares en Colombia.

Este es un campo teórico, conceptual, que muchas veces se intenta presentar aséptico, bien portado, apto para adornar hojas de vida o para plasmar documentos de estado. Pocas cosas se intentan domesticar y suavizar tanto como las memorias. Los temas y los lemas se vuelven recurrentes: “paz, no verdad”, “hay que olvidar para seguir viviendo”.

En este terreno quiero tener presentes los siguientes interrogantes: ¿Cuáles son las características de una memoria social del dolor? ¿Cómo elaboran los grupos sociales y los individuos versiones sobre sus pasados partidos y cuáles son los efectos sociales y culturales de dichas construcciones? ¿Qué responsabilidades e implicaciones trae consigo la construcción social de la memoria? Y, en lo conceptual: ¿qué alcances y qué limitaciones tienen las metáforas de la memoria individual aplicadas a lo colectivo? En todo caso, lo que esbozaré será una serie de *recorridos* que atraviesan diversos ángulos y dimensiones de lo que considero aristas ineludibles de la problemática. Pretendo que el eje que atraviese esta búsqueda lo constituya el lugar de las víctimas y sus aliados en la construcción de memorias de agravios.

Cabe aclarar que cuando esbozo el *dolor* me estoy refiriendo —en lo fundamental— a episodios en la vida social que han implicado una dosis significativa de represión, guerra y/o muerte. Hablamos, entonces, del *peligro de muerte* instalado en las relaciones cotidianas de sectores importantes de la población. En el caso chileno, por ejemplo, con la dictadura de Pinochet:

La represión política, al introducir la muerte como sanción posible, modificó las reglas sociales previas, la representación colectiva sobre la política, y la permanencia de las reglas, las leyes, como pautas referenciales. En ese sentido, implicó reformular los códigos de interpretación de la realidad y de las representaciones, alterando la confianza básica de los sujetos en la realidad y en sus propias percepciones acerca de ella (Lira y Castillo, 1991, p. 236).

¿Qué se hace con la elaboración del pasado una vez consumadas las fracturas, los quiebres, en la vida social, cultural y política? Podemos agregar esta última interrogante, e irnos así de esta breve introducción con las manos llenas, para al menos intentar, en lo que sigue, hilar, relacionar, analizar, elaborar, y esbozar posibles caminos.

La memoria me persigue, y de lo que se trata en este intento es de dar cuenta de un campo, con algunos países de América Latina como referentes,<sup>2</sup> vislumbrando implicaciones de lo que ha sido lidiar con las construcciones de memorias en las últimas décadas, e intentar poner la lectura de estas experiencias en relación con los debates e interrogantes conceptuales en el campo de las memorias sociales, culturales y/o colectivas.

Sobra decir, aunque pueda sonar trillado, que “últimas palabras”, en relación con lo que sigue, no son posibles, que probablemente salga de esta incursión intelectual con mayores interrogantes que cuando me aventuré por estos rumbos, pero no es solo la exigencia académica lo que marca el sentido del camino que a fin de cuentas he recorrido. Hay cierta premura, he de confesarlo, ante la “dislocación” en que se colocan nuestros paisajes con el vendaval de la globalización con conducción neoliberal, y, más allá, con el vigor que mantiene aquello de “seguir como si nada” ante tanto atropello en la historia, con la “empatía con los vencedores” que identificaba Walter Benjamin (1971) asomándose en cada esquina. Una “empatía” que hace que muchas veces el tiempo esté a favor del poder opresor, cuando de articular versiones del pasado se trata. Reconozco y registro, además, las implicaciones identitarias de la construcción de la memoria (“La memoria es la identidad en acto”, dirá Candau, 2001), que es tema relevante en lo que sigue.

Pese a algunos avances y sobre todo a los incesantes y tenaces esfuerzos de las organizaciones de víctimas y sus familiares, vemos como en Chile, tomándolo de nuevo como ejemplo, en que la “Reconciliación” se adorna con el signo perverso de confundir crímenes dictatoriales con “errores de toda la sociedad”, es hasta treinta años después del inicio de

<sup>2</sup> Mi discusión concierne, sobre todo, a aquellos países en que funcionaron Comisiones de la Verdad: Argentina, Chile, El Salvador, Guatemala, y Perú, con algunas referencias, también, a lo que ocurrió en Uruguay.

los acontecimientos que se cuentan y registran oficialmente las torturas infligidas durante la dictadura militar encabezada por Augusto Pinochet. Estas fueron omitidas de la primera Comisión Chilena: la Comisión Rettig, instalada por el presidente Patricio Aylwin en 1991.<sup>3</sup> Sin embargo, se siguen haciendo estos registros, en el “pacto de memoria” establecido (“el tipo de memoria que acepta la transición es la del consentimiento”, ha escrito Carlos Ossa, 2000, p. 75), *obviando los nombres de quienes fueron los que torturaron*, sin que falten, desde esferas oficiales, renovados esfuerzos de impulsar el “perdón y olvido”. Para Cruz (2006) la memoria de la represión se cuele más como una “presencia latente” que como una narrativa en buena parte de la sociedad chilena, como parte de lo que no se quiere mirar para enfrentar los desafíos del futuro. Moluian, por su parte, dictó la sentencia de que en Chile “el consenso es la forma superior del olvido” y Donoso habla de una “memoria de silencios” (cit. en Lechner y Guell, 2006, p. 24).

Nelly Richard, a raíz de la detención en Londres de Augusto Pinochet, organiza en Santiago un encuentro en que se ofrecen variadas e interesantes perspectivas acerca de las condiciones, implicaciones y consecuencias de la memoria pactada y elaborada de la “transición chilena”. Dicho encuentro dio lugar a la publicación, editada por Richard, titulada *Política y estéticas de la memoria* (Santiago: Editorial Cuarto Propio, 2000).

<sup>3</sup> Esta Comisión, en su momento de constitución, recibió numerosas críticas, ya que no integraba a familiares de detenidos desaparecidos o sus aliados, pero sí integraba a exministros del gobierno de Pinochet. Posteriormente se le criticó, también, el incluir en su informe “acciones terroristas” que diluían las responsabilidades de un estado considerado terrorista. En términos generales, se planteaba desde las críticas, que se subordinaba la verdad a la reconciliación (Ruiz, 2000).

Una crítica reciente, sumamente dura, a lo que fue el proceso chileno fue publicada en el diario mexicano *La Jornada*:

El equilibrio democrático roto el 11 de septiembre de 1973 no se ha restablecido. En Chile la máxima “leyes iguales para todos, justas, buenas y que se cumplan” es una quimera. Los verdugos disfrutaron una libertad fiada, seguros de que nunca pagarán por sus delitos. Algunos chivos expiatorios son suficientes dentro de una sociedad espectáculo (Roitman, 2006).

Podemos traer a colación, también, lo que Lechner y Guell definen como el dilema de Chile: “construir un futuro dejando atrás un pasado que experimenta como obstáculo” (2006, p. 26). Se configura así, dicen estos autores, una especie de “memoria banal”, en que no se sufren muertes o torturas, pero no se les ignora.

Estos intentos parecen seguir teniendo enormes dificultades para lograr la “clausura” de una problemática que ha afectado a la sociedad chilena en su conjunto, aunque no por igual a todos los sectores sociales. Los nombres de los victimarios solo podrán conocerse dentro de cincuenta años. Esto no obvia, por supuesto, que se hayan canalizado ya, por diversas vías y con enormes esfuerzos, procesos judiciales contra ejecutores de hechos represivos, algunos de los cuales ya han sido condenados, pero no deja de llamar la atención cómo en fechas tan recientes esfuerzos oficiales institucionales de ensamblar una “verdad” pública se sigan efectuando sin pasar por el registro de los nombres de quienes fueron responsables por dichos actos. Esto lleva a una discusión legal, acerca de lo que constituiría el “debido proceso” en estos casos, que retomaré en la última parte del trabajo. También expresa la correlación de fuerzas en el *presente* en la sociedad chilena.

Podríamos mencionar, también, las graves secuelas de la impunidad para la vida social y política salvadoreña, uru-

guaya, peruana, argentina, o guatemalteca, que son los países que incluiré en mi análisis.

Esta búsqueda que emprenderé tiene que ver con la construcción social de las memorias del dolor en ese terreno o zona (para utilizar metáforas espaciales), en que se articula lo individual y lo social, lo agencial y lo constitutivo, lo intersubjetivo y lo estructural, buscando explorar, como sugiere Politzer,<sup>4</sup> la articulación entre los “dramas” macros de una colectividad, de una historia y sus avatares, y los “dramas” de los individuos que en ella llevan, o sufren, sus vidas. Es algo así como lo que Wertsch (1998) ha definido como tarea del enfoque sociocultural: exponer y explicar las relaciones entre la acción humana y los contextos culturales, institucionales e históricos en los que esta acción tiene lugar.

Mi contribución pretende articularse con los problemas, los retos y los dilemas de quienes han luchado por los derechos humanos en estos contextos. Me ubico en la esfera de los estudios de la *memoria social*, que para Olick constituye una “empresa no paradigmática, transdisciplinaria, sin centro” (1999, p. 338), armada en contextos y disciplinas diversas, y que, aunque corre el riesgo –por esta misma dispersión– de diluirse o de dar lugar a un “*plus-uso*” del término (de “memoria”) brinda, no obstante, un eje posible para articular conexiones entre lo cultural, lo social y lo político, y entre las representaciones y la experiencia social (Olick y Robbins, 1998).

La fuerza de un concepto como la “memoria” radica en su aplicación a diversos ámbitos, lo que me lleva a efectuar diversos desplazamientos conceptuales, allende las siempre estáticas demarcaciones disciplinarias. En lo que sigue, quiero retomar diversos aspectos de la discusión histórica, socioló-

<sup>4</sup> G. Politzer, *Crítica de los fundamentos de la psicología*. Barcelona: Martínez Roca, 1969. La obra de Politzer, inconclusa, apuntaba a una “psicología concreta”, mediada por los relatos acerca de las acciones de los seres humanos, buscando articular acontecimientos externos al sujeto y acontecimientos personales.

gica, ética, filosófica y también psicológica, relacionados con la memoria social. Este tipo de aproximación parece necesaria, desde una perspectiva social y cultural. Es evidente, no obstante, que está siempre presente la tentación de aplicar modelos explicativos sobre la memoria social basados en el funcionamiento de la mente y la psiquis individual, y éste es un asunto de suma importancia a tratar en lo que sigue, difícil de ignorar para quien se ha formado desde la psicología.

Así mismo, me ha intrigado y desafiado que muchas de las elaboraciones recientes acerca de la construcción psicosocial de la memoria (por ejemplo, la muy influyente de Vásquez, 2001) fundamentadas en versiones del pragmatismo filosófico, esquivan, de alguna manera, o apenas mencionan, lo que tiene que ver con la elaboración de versiones del pasado que lidien con fracturas, sufrimiento, y dolor. Pese a que la intención es la contraria, pueden llevar, como efecto no buscado, a una despolitización del campo, y a la desmovilización de “emprendedores de la memoria”, para usar el término acuñado por Jelin y Langland (2003). Esta afirmación puede resultar polémica y hasta sorprendente. Intentaré sustentarla en lo que sigue. Me interesa, por lo tanto, explorar esta problemática, y trabajar lo que han sido experiencias institucionalizadas que pretenden enfrentar estos pasados heridos para lograr un efecto público con legitimación social.

La experiencia latinoamericana de las últimas décadas es, en este rubro, particularmente fecunda y esclarecedora. Apelando de momento a la *gestalt* podría decirse que si la *forma* que adquiere mi discurso en lo que sigue es la discusión conceptual acerca de la articulación de la memoria social, el “fondo” lo constituirá la ya vasta experiencia de elaboración de “memorias” desde lugares institucionales que apelan a una “verdad”, y los esbozos institucionales que procuran muchas veces sellar “reconciliaciones” en contextos de aguda fractura y conmoción social, con todas las dificultades y paradojas que esto acarrea.

Hay que “dejar el pasado”, se nos dice: un pasado marcado por el desencuentro y la muerte, pero éste “empuja hacia delante”, obstaculizando los caminos. Quien no quiere dejarlo, e ignorar las heridas que permanecen abiertas, es tildado, fácilmente, de “trasnochado” o, como los *hibakusha* –sobrevivientes de la bomba nuclear estudiados por Lifton en Japón–, es visto como “recordatorio” indeseado de grietas que hay que ocultar bajo la alfombra, para que se camine sin pausa a un futuro que se imagina deslumbrante.

Las abstracciones, las elaboraciones ideologizadas se estrellan, aquí, con los cuerpos. Los cuerpos-despojos, o fragmentados, o los cuerpos dañados, física o emocionalmente, de quienes vivieron el horror, o de sus familiares. Esto crea, sin duda, enormes dificultades, de representación, de comunicación, de establecer marcos existenciales comunes. Es la dificultad sin fin del Billy Pilgrim de la ficción de Vonnegut, sobreviviente (como el autor) de la masacre perpetrada por los aliados en Dresden, gritando “yo estuve ahí, yo estuve ahí”, yaciendo en el hospital tratando de que el grotesco y guerrerrista acompañante que tiene a la par lo registre, por lo menos, como ser humano.

Haré uso, como referente fáctico para mi discusión, de diversos aspectos de lo que ha pretendido ser una respuesta institucional “desde arriba” (y a veces “desde los lados”) a “fracturas sociales” generadas por contextos de extrema represión y/o guerra: me refiero a las experiencias de las ya mencionadas Comisiones de la Verdad, como ejemplos de la articulación social e institucional de la memoria. Estas experiencias tienen la particularidad de constituir esfuerzos institucionales de construcción de la memoria negociados entre fuerzas enfrentadas, y que tienen que lidiar con estas fuerzas en conflicto, de alguna manera, en el transcurso de su accionar. También traeré a colación diversos aspectos de lo que han sido políticas gubernamentales, institucionales y también de la “memoria” en coyunturas de “transición” de regímenes represivos a escenarios de mayor convivencia democrática.

Mi interés es explorar lo que sería una “memoria del dolor” en el contexto latinoamericano, sus condicionantes, sus configuraciones, sus limitaciones y sus efectos. Afortunadamente existe ya un *corpus* de ensayos y valoraciones acerca de estas experiencias, aunque se han elaborado, en lo fundamental, en el terreno legal, y en discusiones *hacia adentro* de organismos e instituciones defensores y promotores de los derechos humanos. Quiero llevar lo que ha sido la valoración de estos intentos al terreno de la discusión acerca de la construcción social de las memorias. Cabe subrayar que es una temática que ha estado presente en diversos aspectos de la producción latinoamericana en el campo de los “estudios culturales”, como lo demuestran algunos de los aportes en que basaré mi discusión. El libro está, por lo tanto, organizado en dos partes principales: una que aborda la discusión acerca de la construcción de las memorias sociales, y una segunda que trata más específicamente la problemática de las “memorias del dolor”, deteniéndose en el examen de lo que han sido las experiencias de las Comisiones de la Verdad en el continente y en otras latitudes.

¿Qué ocurre cuando se trata de sufrimiento, y de relaciones sociales fracturadas por la violencia? Ante el dolor, la promesa de futuro proclama que hay que olvidar, pero obliga a seguir viviendo en el pasado. La única salida sería el *reconocimiento público del daño*. Pero un reconocimiento público sin consecuencias y asignación de responsabilidades también puede ser problemático, y hasta contraproducente, como argumentaré más adelante. Las discusiones en torno a las memorias sociales, para ser algo más que un exquisito juego de sobremesa de intelectuales, deben referirse a los problemas cruciales de nuestros pueblos y sus proyectos. Es claro que en nuestro contexto latinoamericano esto lleva directamente a enfrentar los dilemas de una “memoria del dolor”, lo que permite agregar otra dimensión, usualmente ausente, lacerante pero necesaria, a la discusión acerca de la construcción social de la memoria.

¿Desde qué lugar (social, o de “enunciación”), y con qué perspectiva estratégica hacer esto? Mi visión es que pasa por la idea de un “compromiso crítico”, como el que esbozara en su momento Ignacio Martín-Baro (en Dobles, 1996). Es decir, trabajar y desarrollar una perspectiva desde un lugar social que se explicita, privilegiando los sufrimientos, las desventuras, las angustias y los sueños de las mayorías, pero haciéndolo con la capacidad crítica necesaria para valorar también los alcances y deficiencias de proyectos y esfuerzos que pretendan responder a estos sectores. En esta perspectiva, el *cómo* del proceder tendrá tanta importancia como el *qué* (el contenido implicado en el mismo). Esto porque no se puede pretender transformar realidades opresivas utilizando las mismas herramientas y los mismos procedimientos de los poderes opresores preestablecidos. Poner las tareas de la memoria en perspectiva ética implica también ubicar los procedimientos a seguir en una perspectiva liberadora, y, también, no recurrir al engaño o al autoengaño para lograr ventajas efímeras.

Esto me parece crucial en un campo como el de la memoria social, sobre todo en su acepción de “memoria del dolor”, ya que, como veremos repetidas veces en las páginas que siguen, muchos autores han enfatizado la idea de que la construcción de una memoria se articula desde algún presente, con sus intereses en conflicto, sus flujos y reflujos sociales y políticos. El *para qué* y el *cómo* de la articulación de la memoria social pasan entonces a un primer plano, y, en una perspectiva transformadora o liberadora (Dussell, 1998; Benjamin, 1940) indicaría que el trabajo sobre el pasado debe articularse con las tareas transformadoras del presente. Las tareas sobre el pasado, más que de cronistas, tienen que ver, a la manera benjamiana, con “redimir” un sufrimiento y un dolor que no puede cicatrizar, porque permanece abierto.



**Primera parte**  
**ACERCA DE LA MEMORIA SOCIAL,**  
**SU CONSTRUCCIÓN Y SUS EFECTOS**



## Capítulo 1 APROXIMACIONES AL CONCEPTO DE MEMORIA SOCIAL

En lo que concierne a la psicología, es corriente (y justo) empezar las discusiones acerca de la memoria refiriéndose a la famosa obra *On Remembering* de sir Federick Bartlett (1932). Llama la atención como este célebre autor destacaba la importancia de la dimensión grupal para las memorias:

Todo grupo social se organiza y mantiene unido debido a alguna tendencia psicológica específica o a un grupo de ellas, que genera en él un sesgo de enfrentarse a circunstancias externas. El sesgo construye los rasgos esenciales persistentes en la cultura del grupo [...] y esto determina inmediatamente qué observará el individuo en su entorno y qué aspectos de su vida pasada conectará con esta respuesta directa. Esto se da de forma evidente en dos formas: primero, aportando un entorno de interés, excitación y emoción que favorece el desarrollo de imágenes específicas y segundo, aportando un entorno persistente de instituciones y costumbres que actúan como base esquemática de la memoria constructiva (cit. en Shotter, 1992, p. 145).

Nótese que el *sesgo* destacado por el autor depende específicamente de su pertenencia grupal, idea central, como discutiré luego, del aporte de Halbwachs (2002). Bartlett,

además, insistía en que la memoria es “*construcción y no recuperación*.”<sup>5</sup> Lo mismo opina, más recientemente, Rosenfield:

Un recuerdo no siempre, como lo cree la teoría usual, es la misma representación que resulta de nuevo sacada de su depósito. Por el contrario, en realidad cada vez se crea una representación nueva [...] donde sucede que los fantasmas, que nosotros creemos haber conservado en la memoria, se cambian de manera imperceptible. El retorno de las imágenes-recuerdo es desclasado, desde el centro y el fundamento de la vida mental, a su contenido contingente y accidental. Lo que es esencial no es tanto la imagen en cuanto ocupante de la conciencia, sino las líneas organizativas dentro de las cuales estos contenidos se colocan y desde donde son producidos (cit. en Rossi, 1996, p. 85).

Esta visión de la memoria como construcción es central para teóricos como Halbwachs, Vygotsky o Piaget. No funciona aquí la “teoría de la reaparición” (Schacter, 1996) que visualiza a la memoria como recuperación de algo que se encuentra intacto dentro del individuo. También complica, como examinaré mas adelante, la postulación freudiana de las “huellas mnémicas”. Olick explica, por su parte, que:

Los estudios neurológicos han demostrado concluyentemente que no son entes unitarios, guardados como unidades coherentes que son recuperados en una fecha posterior. Las redes neurales canalizan pedazos y piezas llamadas “anagramas” a diferentes lugares en el cerebro y los almacenan ahí de distintas formas. El proceso de recordar, por lo tanto, no involucra la “reaparición” o “reproducción” de una experiencia en su forma original, sino el ensamblaje de una “nueva” memoria (Olick, 1999, p. 340).

<sup>5</sup> Escribe Radley (1992): “Bartlett describió la memoria como acto constructivo ‘dentro de la cabeza’ del individuo, hoy se ve como ‘creación de una afirmación de cosas pasadas por medio de un marco compartido de comprensión.’”

Las “líneas organizativas” que mencionaba Bartlett y que Halbwachs (1992) convierte en “marcos sociales de la memoria” son, por supuesto, de naturaleza social. Es interesante que la propia evolución de Bartlett, en su trayectoria intelectual, revela la fuerte influencia de los contornos institucionales en la construcción de una memoria (la de su propia obra), ya que, como señala Mary Davis, abandonó rápidamente esta preocupación por el componente social de la memoria en aras de afianzar una perspectiva individualista, que es la que ha prevalecido posteriormente en los abordajes psicológicos sobre la memoria (ver Shotter, 1992, p. 138).

Para Piaget e Inhelder (ver Lieury, 1976) la memoria se desarrolla, como los esquemas en general, con la acción del niño en el mundo. El sujeto conoce el mundo transformándolo. Distinguen tres niveles de la memoria: reconocimiento/reconstitución/evocación. Esta última, que es la que nos concierne aquí, es la forma más elevada, que sólo aparece con imágenes mentales y el lenguaje. El esquema piagetiano, no obstante, con cierta tendencia biologizante (Dos Santos, 2000) es a mi juicio, débil en su consideración de lo grupal.<sup>6</sup> Lo grave para la presente discusión es que si se limita la visión al ser humano como organismo y a la memoria como fenómeno biológico no tendría cabida lo cultural.

La crítica fundamental de una línea importante de la psicología social actual se dirige, en el campo de la memoria, a una noción de la misma ubicada en los ámbitos de la mente individual, que parte (desde una concepción cognoscitivista-experimentalista) del presupuesto de la *certidumbre*. El experimentador será, así, quien se encargue de diseñar ingeniosas metodologías para valorar el grado de certidumbre de las percepciones, revelando, por ejemplo, los sesgos cognoscitivos de los sujetos, que tienden a perdonarse a sí mismo lo negativo mientras que lo exageran en los demás. Pese a que los estudios cognitivos de la memoria, como comenta

<sup>6</sup> Esto parece claro en el tratamiento piagetiano del desarrollo del juicio moral. Ver I. Dobles (1995).

Zerubavel (1996), suelen partir de una memoria individual, los marcos en que opera esta memoria son de índole social (ver también Dos Santos, 2000). Este tipo de estudio parece enfocar una memoria que es, además, *universalista*, ya que no parece importar mucho, a fin de cuentas, aparte de algunas variables muestrales que puedan ser contabilizadas, *quién* es el que está recordando en el laboratorio.<sup>7</sup>

En lo que se refiere a fenómenos sociales y culturales, Chase (1992) ha destacado que modelos basados en actores individuales no logran explicar conductas colectivas. Se hace necesario superar el individualismo metodológico<sup>8</sup> y examinar la memoria cultural, las identidades sociales, las luchas, resistencias y “redenciones” en las tareas culturales de la memoria, así como los marcos en que se elabora, socialmente. Desde la filosofía, Gadamer advierte, también, acerca de los peligros de una concepción psicologista, al expresar que: “Llegó la hora de rescatar la memoria de ser considerada una facultad psicológica y verla como elemento esencial del ser histórico finito del hombre” (cit. en Olick y Robbins, 1998, p. 109). Kansteiner (2002), por su parte, critica el uso metafórico del lenguaje psicológico en el campo de la memoria, que discutiré en la próxima sección.

Para la vertiente constructorista en la psicología social, la idea del individuo como origen de la acción y de la mente individual como origen del sentido, que tanto extrañaba a Halbwachs (2004), es una *premisa* y no un *hallazgo*. Es, más bien, parte del individualismo cultural prevaleciente. Vásquez

<sup>7</sup> Dos Santos cita el estudio experimental de Andrews, quien considera como “variables indeseables” en los estudios de la memoria aquellos factores que serían los propiamente psicosociales ligados a su construcción (Dos Santos, 2000, p. 37).

<sup>8</sup> El término viene de Lukes, y se refiere a “una prescripción para la explicación, que sostiene que ninguna explicación que se alegue de los fenómenos sociales (o individuales) puede contar como explicación o como explicación mínima, a menos que se le formule totalmente en términos de hechos sobre individuos” (cit. en Wertsch, 1998, p. 43).

(2001) considera que la discusión radica en si la memoria es algo de propiedad individual y mental o si constituye una práctica social. Cita a Ulric Neisser cuando este expresa que: “Lo que queremos saber, pienso, es cómo la gente usa sus propias experiencias pasadas al enfrentarse al presente y al futuro. Nos gustaría entender cómo sucede bajo condiciones naturales: las circunstancias en las cuales ocurre, las formas que toma, las variables de las que depende” (2001, p. 43).

Cuando se parte de que la memoria es algo exclusivamente “interior”, lo que hay que examinar es el funcionamiento de la mente individual: la atención, codificación, retención, recuperación, etc.; y, por otro lado, si la memoria colectiva se reduce a la *memoria material* (la objetivación de la memoria en artefactos culturales materiales), lo que habría que hacer es examinar estos artefactos culturales, en su conformación, contenido, o forma (estética). Pero, como veremos más adelante con la propuesta de Assman, esto deja por fuera tanto a la *memoria cultural* como a la *memoria comunicativa*.

Las prioridades tienen que modificarse si razonamos, con Halbwachs (1992), que la memoria es siempre una *producción y construcción social*, aunque sea por el hecho de que para articular sus narrativas tiene que basarse en el lenguaje, que es, por supuesto, un artefacto cultural. El lenguaje, como ha señalado Bajtín (1998) se transforma así en memoria. El aporte de la perspectiva sociohistórica vygostkiana (Wertsch, 1998), con su interés, en el campo de la memoria, en la tensión generada entre agente activo/ herramientas culturales y su tratamiento de la “acción mediada”, resulta crucial. En términos de la memoria implica distinguir la memoria “natural” que identificaba Vygotsky (*mneme*) y aquella memoria que sólo es posible con el uso de herramientas culturales.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Wertsch ha expuesto, de manera muy didáctica, lo que considera son diez “afirmaciones básicas” acerca de la “acción mediada” (1998, p. 50) entre las que destacaría las siguientes: se caracteriza por una tensión irreductible entre agente y modos de mediación,

Esta sería la *mnemotécnica*. Hay que hacer notar, sin embargo, que la distinción vygotskiana entre memoria “natural” y memoria “mediada” ha sido criticada, al considerarse que la memoria “natural” nunca se presenta fuera de marcos sociales (Wertsch, 1998).

Crenzel (1999) discute las serias deficiencias de la concepción en el campo de la memoria del individuo como *homo clausus*, ajeno a todo tipo de sociabilidad, una especie de, al decir de Zerubavel (1996), “Robinson Crusoe Mnemónico”. La memoria requiere, como insistía Vygotsky (2000), de las herramientas que proveen la cultura y la vida colectiva. Bartlett también, en 1932, criticaba la similitud que se pretendía trazar entre grupos sociales y la mente individual (ver Wertsch, 2002).

En esta vertiente, el calificativo de “social” no depende (nos recuerda la discusión de Moscovici [1983] acerca de las representaciones sociales) únicamente del contenido de lo que se está recordando o conmemorando. Elizabeth Lira, en uno de sus trabajos sobre la represión en Chile, define a la memoria como la:

Facultad de conservar y recordar estados de conciencia pasados y todo aquello que se encuentra asociado a ellos [...] conjunto de funciones psíquicas gracias a las cuales podemos representarnos el pasado como pasado, mientras que la memoria social sería: “la memoria de procesos subjetivos asociados a hechos históricos que han tenido impacto sobre la sociedad y afectado la vida cotidiana” (Lira, 1995, p. 3).

El problema con este tipo de definición, ofrecida por una de las estudiosas que más ha esclarecido el campo en

---

restringe y a la vez posibilita la acción. Son materiales, la relación de agentes con modos de mediación pueden caracterizarse desde el dominio, o la apropiación, y se asocian con el poder y la autoridad. “Dominio” para Wertsch denota el poder usar una herramienta cultural con facilidad, “apropiación” es un término bajtiniano, relacionado con el término ruso *prisvoenie* (traer algo al interior de uno mismo, hacerlo propio).

América Latina, es que reduce lo “social” a la relevancia colectiva del *contenido* de la misma mientras que ubica la discusión de la memoria exclusivamente en las funciones psíquicas o subjetivas. Quizás valga la pena rescatar aquí la metáfora utilizada por Potter y Wetherell (1987), para señalar que hay que estudiar el proceso de construcción de las realidades que se estudian y no solo el producto: se trata de los famosos “barcos en botellas” que hay que explicar, por supuesto, considerando el proceso mediante el cual llegaron a constituirse como tales.

La memoria es un fenómeno colectivo, o social, no solo porque se refiera a un contenido que alcanza a grupos grandes de personas, sino porque, necesariamente, se articula en las relaciones sociales y se compone mediante procesos y prácticas sociales que las definen. Evidentemente, estas prácticas mnémicas, sociales, se ven seriamente constreñidas en contextos sociales de represión e intimidación, con sus “políticas de la memoria”; sin embargo, no pueden ser eliminadas del todo. Esto, evidentemente, no lo ignora Lira, quien ha dedicado buena parte de su vida a combatir prácticas sociales de la memoria que resultan lesivas, pero queda fuera de la definición del concepto que nos brinda. Como ya he señalado, para los autores de inspiración vygotskiana (Wertsch, por ejemplo) es una de las funciones psíquicas superiores dirimidas en la tensión entre un agente y las herramientas culturales utilizadas para llevar a cabo la práctica de “recordar”.

El examen detenido de estas herramientas culturales es fundamental para el análisis sociohistórico, y parece claro, como discutiré a lo largo de este trabajo, que debido a razones históricas y culturales, las llamadas Comisiones de la Verdad con sus procedimientos respectivos, se han convertido, al menos en un periodo reciente de la historia de la humanidad, en complejas instituciones, con un conjunto de herramientas culturales y procedimientos, que buscan llevar a cabo con legitimidad la tarea de “recordar” un pasado reciente doloroso.

Estas herramientas culturales, claro está, tienen un anclaje en los contextos sociohistóricos específicos, como lo demuestra la relevancia y presencia de ritos religiosos (muchas veces conducidos por el obispo Tutu) en el contexto sudafricano (Lefranc, 2004). Las exhumaciones, por otro lado, se convierten en poderosas herramientas para la memoria comunitaria en lugares como Guatemala (Gutiérrez, 2001; Martín Beristain y Páez, 2000) y en Argentina han demostrado tener, también, gran incidencia en acontecimientos compartidos. Como expresaba un familiar de desaparecidos en Córdoba, entrevistado por Garay y sus compañeras: “Yo siento que cada vez que se identifica una persona, de algún modo, regresa un pedacito de mis viejos” (Garay, Banchieri, Tumini, 2006, p. 206).

Alejarse de una concepción individualizante de la construcción de la memoria implica, además, inspirándonos en Foucault (1992, 1996), examinar las prácticas sociales y los “regímenes de verdad” en que se desarrollan elaboraciones particulares de la memoria. Implica vérselas no sólo con lo que está ocurriendo “dentro”, sino también con una serie de arreglos, instituciones, rituales, lugares, dispositivos visuales y espaciales, etc., que facilitan la elaboración de recuentos específicos del pasado, en el contexto de las relaciones de poder del presente.

### **¡MEMORIAS AGREGADAS O MEMORIAS COLECTIVAS?: ALTERNATIVAS DESDE LO “INTERMENTAL”**

Rose (1996) dirá que las memorias son “ensambladas” a través de prácticas sociales. Podemos identificar, no obstante, una diferencia entre el acercamiento de autores como Vásquez (2001) y Gergen (1991), socioconstruccionistas, y lo que sería la aproximación sociocultural. Si preguntáramos a los primeros ¿quién recuerda?, dirían que se recuerda *con los otros*, mientras que los vygotskianos responderían a la

pregunta de quién es que recuerda, señalando que “*yo y mi herramienta cultural*”, abriendo así el espacio analítico necesario para trabajar con una noción de sujeto (Wertsch, 1998). Para los socioconstruccionistas, lo “social” se refiere a lo que trasciende la piel de la persona, mientras que en la línea de Vygostky, se hablará de procesos “externos” en tanto que las funciones mentales superiores fueron “sociales” antes de tornarse “funciones internas”, y son, por lo tanto “interiorizadas” (Dos Santos, 2000).

Identificamos, además, un campo de tensión entre lo individual y colectivo que no se resuelve en autores claves como Halbwachs, y aquí mi discusión contemplará también a Freud. Ambos autores serán comentados con mayor profundidad en los siguientes capítulos. Los críticos de Halbwachs discrepan al respecto. Mientras que Kansteiner (2002), perdiendo de vista que Halbwachs no es Durkheim, critica el “antiindividualismo” del primero, Olick (1999) afirma que Halbwachs oscila entre una posición que resalta que el recordar es un acto individual y la de las “memorias colectivas” propiamente tales.

La discusión se desarrolla diferenciando, siguiendo un influyente esquema de Olick (1999), las “*collected memories*” (“memorias agregadas”) de las “memorias colectivas” en su versión “dura”<sup>10</sup> que implican vérselas con la materialización de la memoria social en objetos, símbolos, etc. Implicando rasgos que no pueden reducirse a las metáforas psicologistas.

El enfoque de las “memorias agregadas” le abre el camino al arsenal completo de metodologías y perspectivas psicológicas y psicoanalíticas, calzando perfectamente con un individualismo liberal, con sujetos autocontenidos (Kitzinger, 1992; Sampson, 1996), ya que se asume que *solo los individuos*

<sup>10</sup> Wertsch se refiere a una “versión fuerte” y una “versión débil” de la memoria colectiva en el esquema de Olick, proponiendo superar esta dicotomía introduciendo el análisis socio-histórico (Wertsch, 1998).

*recuerdan*; se privilegia el uso de instrumentos “técnicamente democráticos” (como la encuesta, con la que se asume cándidamente que todas las opiniones tienen —efectivamente— el mismo valor social) o procedimientos redistributivos —si de contestación o visiones alternativas se trata—, es decir, entrevistar a los que tienen menos poder, viven mayor discriminación, etc. Esto puede presentar ciertas ventajas técnicas o metodológicas (como no dar por un hecho la existencia de memorias colectivas de antemano),<sup>11</sup> pero se enfrenta a los problemas de que hay patrones de socialización que no se reducen a lo individual<sup>12</sup> y a los efectos agregados que no responden a respuestas individuales. Es difícil, siquiera, imaginarse el universo de las Comisiones de la Verdad basándose en voces aisladas. Estas versiones de la memoria, que Wertsch (2002) denomina “distribuidas”, pueden partir de la homogeneidad, de la complementariedad o de la “distribución disputada”, o sea, de las memorias alternativas.

Por otro lado, resulta problemático afianzar la discusión en campos que conciernen a lo grupal, pero que parten del individualismo metodológico, como la *teoría de las identidades sociales* derivadas de la obra de Henri Tajfel. En esta perspectiva se privilegia la definición de este autor acerca de lo que

<sup>11</sup> Se cita el ejemplo de investigaciones hechas en la República Federal Alemana durante el gobierno de W. Brandt que no daban la “identidad alemana” como un hecho establecido *a priori*.

<sup>12</sup> Como expresa Zerubavel: “La memoria colectiva de una comunidad mnémica es muy diferente a la suma total de recuerdos personales de sus varios miembros individuales, en tanto incluye solo a los que son compartidos por todos (en la misma manera en que la opinión pública, por ejemplo, es más que un mero agregado de opiniones personales individuales) por lo tanto involucra la integración de varios pasados personales diferentes en un pasado común singular que todos los miembros de una comunidad en particular recuerdan colectivamente” (1996, pp. 293-294). Habría que cuestionar, aún así, el grado de homogeneidad que se presupone. Es claro, por ejemplo, que los recuerdos de la Guerra Civil en Costa Rica son más que la suma de los recuerdos individuales, aunque constituyan una “batalla mnémica” como pocas en nuestro medio.

constituye la identidad social, como: “el conocimiento del individuo que pertenece a ciertos grupos sociales junto con la significancia emocional y valórica de dicha pertenencia” (cit. en Abrams, 1992, p. 58). El problema es que se hace difícil explicar los fenómenos colectivos con este tipo de categorizaciones, debido a su óptica individualista, típica de las orientaciones psicológicas de la “cognición social”. Argyle (1991) argumenta que la psicología social cognitiva lidia con procesos cognitivos internos, pero no con la conducta social real. ¿Qué ocurre, podríamos preguntar, con el vínculo cotidiano relacional de los individuos?

En lo que se refiere a las encuestas, aunque ciertamente hay un margen para un uso de las mismas que sea menos ideologizado (Martín-Baró, 1985), creo que contribuyen poco a la comprensión de los procesos mediante los cuales se conforman versiones de las memorias o representaciones del pasado. Este sería, probablemente, un punto que requeriría de una mayor discusión, ya que se puede señalar como ejemplo para refutar mis observaciones el uso de encuestas en el campo de la memoria, por ejemplo, los influyentes estudios de Schuman y Scott (1989) del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Michigan acerca de las memorias generacionales. El asunto es que se trata de un ejemplo claro de esta orientación (de las memorias agregadas) dado que lo que hace estos prestigiosos investigadores es registrar las opiniones individuales. No hay, por lo tanto, un acercamiento a la construcción de lo “social” en la memoria como proceso.

Rose (1996) afirma que la conceptualización de las actitudes y las opiniones y su medición responden al ideario del liberalismo democrático. Sin embargo, es claro que la afirmación de Gallup, al fundar su Instituto de Opinión Pública en los años treinta, de que las encuestas necesariamente darían lugar a métodos de gobierno más democráticos, ya que se impondrá a través de ellas la voluntad de los ciudadanos, ha resultado ser demasiado optimista, dada la manipulación

de estos instrumentos (cuyos resultados, por lo demás, no son aceptados cuando no coinciden con los intereses de los grupos dominantes). “No se puede gobernar en base a encuestas” dirán entonces los políticos, en clara oposición a Gallup.

Por lo demás, y es un argumento más de fondo, lo que se devela con todo esto es precisamente la “ilusión democrática” de este liberalismo: ya que, efectivamente, los críticos a este ideario de la modernidad, desde Rosseau o Marx, han demostrado que no todos los ciudadanos tienen el mismo valor ni el mismo peso social. No se trata, en estos momentos, de entrar a discutir las asimetrías y las contradicciones y paradojas de la democracia liberal, pero sí señalar que una premisa básica de este proceder, que es la de que “todas las opiniones tienen igual importancia” se torna sumamente cuestionable.

Existen estructuras conmemoradas o recordadas a largo plazo muy resistentes a los esfuerzos individuales de cambio. Está también lo que llama Olick (1999) el “argumento de las tecnologías de la memoria”, empezando por el lenguaje, artefacto social y cultural por excelencia. Este autor discute el tema del trauma, crucial para mis propósitos, preguntándose que es lo que condiciona el retorno de lo “traumático” al debate público: si se debe a un “desborde del inconsciente” o, más bien, al trabajo activo de “portadores de la memoria” que logran calzar con objetivos sociales y políticos y efectuar alianzas con otros grupos, más como “minorías activas” moscovicianas (Moscovici, 1983) que como los judíos del *Moisés y la religión monoteísta* de Freud que aparecerán en un próximo capítulo.

Ubicando la construcción de las memorias en las relaciones sociales, el problema con la formulación de Olick y de Kanz sobre las memorias agregadas y colectivas radicaría en que plantea dos perspectivas dicotómicas sobre la cultura, como mundo de significados en la mente de la gente (*collected memories*) o como *símbolos públicos objetivados*, sin tomar

en cuenta “puentes” entre las dos dimensiones: los aspectos intersubjetivos, comunicativos y “técnicos” de la construcción de la memoria. No se trata, efectivamente, solo de las memorias de los individuos, que pueden o no ser agregadas, o de la memoria material de símbolos y objetos, se manifiesta también el espacio interactivo, intersubjetivo, intermental, diría Vygotsky, en que se dirimen las prácticas sociales de la memoria.

El reto planteado por Halbwachs (1992), Vygotsky, y también la idea de un “trauma psicosocial” esbozada por Martín-Baró (1988), al abandonar las nociones homogenizantes “colectivas” de Durkheim (1976), “toscas pero estimulantes” según Duby (1961), y al rebasar el paradigma individual para enfatizar la incidencia de la pertenencia grupal específica, trascienden esta visión dicotómica individuo/objetivación colectiva de la memoria al destacar lo intersubjetivo<sup>13</sup>, y problematizar así al individualismo metodológico en el estudio de la memoria. “Se necesitan al menos dos para olvidar” ha escrito Augé (1998), quien desde la etnología, al referirse a las formas del olvido retoma este cruce de lo individual y lo colectivo:

Efectivamente todos los planteamientos rituales demuestran que la identidad individual se construye al mismo tiempo que la relación con los demás y a través de esta relación. A este respecto, las “figuras del olvido” son ejemplares: la posesión da al poseído un *plus* de identidad a los ojos de los otros; los ritos de inversión son obviamente marcadores de identidad sexual o sociopolítica, en la medida en que escenifican una voluntad (interpretativa) de desmarcarse; la iniciación da un status social al iniciado y crea una solidaridad entre “promocionarios”. El vínculo con el tiempo es siempre concebido en singular-plural. Lo que significa que

<sup>13</sup> No me detengo, en este recuento, en la distinción hecha por Wertsch entre lo “intersubjetivo” como lo compartido por dos o más personas y la “alteridad” como tener que vérselas con lo “diferente”, en una perspectiva bajtiniana.

hay que ser como mínimo dos para olvidar, es decir, para gestionar el tiempo” (Augé, 1998, p. 70).

Parece claro, como veremos luego, que las “verdades permitidas” en los regímenes de seguridad nacional en América Latina excluían, categóricamente y represivamente, las construcciones de las memorias de las víctimas de la represión, que aunque existían, eran obstaculizadas en su acceso al dominio público. A sus portadores se les intentaba hacer dudar de sus propias percepciones y vivencias (Lira, 1991).

Discusiones recientes en el campo del estudio de la memoria destacan otros problemas significativos. En sus consideraciones críticas, Confino (1999) ha señalado el aspecto crucial de la *recepción* de versiones sobre el pasado, llegando a proponer que el asunto crucial en la historia de la memoria no es cómo un pasado es representado, sino las razones para su aceptación o su rechazo. Dicho en términos de la teoría de las representaciones sociales de Moscovici (2002) el tema no sería la *objetivación* de las representaciones, sino su *anclaje*.

Esto ubica la discusión en los efectos de elaboraciones del pasado para los dilemas del presente, las correlaciones de fuerzas, el manejo del poder y la influencia, la adjudicación de recursos, la canalización de intereses, etc. No en vano establecía Eric Erikson: “los recuerdos son una parte intrínseca de la realidad en la que surgen” (cit. en Olney, 1991, p. 37).

Confino critica, además, que se suelen descontextualizar estas memorias específicas del campo de las representaciones simbólicas (y de las otras memorias) existentes en la sociedad. Es decir, la memoria (o representación) de un evento aislado (por ejemplo, lo relacionado con el 11 de septiembre del 2001 o de 1973) se articula con otro conjunto de memorias o representaciones existentes en la sociedad, y, como señala Hinkelammert (2003) al discutir la interpretación o el impacto de las violaciones de derechos humanos, estos eventos nunca se perciben en forma aislada, pura.

Es la misma tesis, en lo sustancial, que presenta Sontag (2002). Siempre se ubican en un marco referencial, semántico u imaginario, en que operan eventos anteriores. Estaríamos hablando, en lo concerniente al carácter *narrativo* de la memoria, que discutiré posteriormente, de lo que Ricoeur denomina “prefiguración narrativa” o “mímesis I” que antecede a “mímesis II” que sería en este caso la configuración de la narrativa de la memoria en cuanto tal.

En la discusión que ofrece Hinkelammert, tiene que ver con los “*asesinatos fundantes*” en la sociedad occidental (Hinkelammert, 1991, 2003) que condicionan el significado atribuido a otros atropellos posteriores. No es lo mismo, así, priorizar el “asesinato del padre” que el “asesinato del hermano” (Abel y Caín) que, al darse en un plano de igualdad, nos lleva a resaltar la idea de que “homicidio es igual a suicidio”. Jesús: el “señor” o el “hermano”, podría ser el dilema. Veremos más adelante, en la discusión sobre Freud y la memoria cultural, precisamente, como Yerushalmi (1996) le reclama al fundador del psicoanálisis no haber partido de que el primer asesinato bíblico no es el asesinato del padre, sino del hermano.

Enfocar la recepción, (lo que nos lleva a *Mímesis III* de Ricoeur) aspecto que suele ser ignorado al enfatizar el *cómo* se articula una representación del pasado, o al ignorar el contenido específico de los procesos de la memoria, tiene, por supuesto, enorme importancia para dirimir este lugar de las memorias en los dilemas del presente, y, por otro lado, como problema es sumamente importante para llegar a la *contestación*, o a la *resistencia*.

Confino propone ubicar la conexión de lo político con lo social en la historia de la memoria, con el tema de la recepción y la evidencia, y la relación entre memorias en una sociedad dada. Assman, por su parte, destaca la “*memoria comunicativa*”, refiriéndose a las “comunicaciones cotidianas acerca del significado del pasado, caracterizadas por la ines-

tabilidad, la desorganización y la no especialización” (cit. en Kanstener, 2002, p. 182).

No habrá, entonces, como menciona Hinkelammert, significaciones estáticas de eventos del pasado. El “pasado abierto”, ya lo he señalado, es una especie de *leitmotiv* compartido por diversos autores en el campo de la memoria. Las memorias, como procesos sociales, deben mantenerse activas por medio de sus portadores. Los efectos de las actuaciones de las Comisiones de la Verdad en la memoria comunicativa de amplios sectores de los países en que fueron instituidas, que autores como Michelini (2001) han valorado con tanto optimismo, es algo que está por verse, y que habría que investigar con detenimiento. Lo que sí podemos esbozar, con bastantes elementos analíticos, es la forma en que diversos actores sociales han actuado y reaccionado ante estos proyectos de la memoria, dirimiendo, además, discusiones cruciales para el campo como las que tienen que ver con la impunidad, la reconciliación o el perdón. Esta tarea la emprenderé en la segunda parte de este libro.

## Capítulo 2

### FREUD Y LA MEMORIA CULTURAL: EL RETORNO DE LO REPRIMIDO

Están en juego, y en disputa, las formas que adoptarán versiones del pasado recientes de grupos y colectividades. Lo que enfatizo en este trabajo es lo que ocurre cuando se trata, socialmente, de episodios de fracturas y de dolor. Hemos visto cómo la discusión en torno a la memoria toma diversos caminos, siendo uno de ellos, bastante común, el que conduce a la calle ciega del *Homus clausus* (Crenzel, 1999), cerrado en sí mismo, en una especie de “individualismo auto-contenido” (Sampson, 1996), que trata de dirimir los líos del recuerdo sin salirse de la piel del sujeto. Esto es claro en el campo de la psicología, donde, como ya he mencionado, el tema de la memoria suele quedar atrapado en el individualismo metodológico de un cognoscitivismo que presupone un sujeto activo en un mundo pasivo, si no es que se ha hundido sin remedio en el pantano de las represiones individuales.

Habiendo examinado diversas conceptualizaciones acerca de las memorias sociales, podemos “aterrizar” más claramente, en lo conceptual, en el terreno de la “memoria cultural” examinando aportes en torno a los temas del daño y el dolor. En esto cobra gran importancia, a mi juicio, la discusión en torno a los alcances de la metafóricación psicológica en el campo de la memoria social, que pretendo discutir refiriéndome a la obra freudiana acerca de la memoria

cultural y sus destinos, y a la discusión y acción en torno al *trauma*.

Lo que está en juego en lo que sigue de inmediato es, entonces, el fundamento de la elaboración freudiana acerca de los fenómenos colectivos, que pone en tensión esta problemática, crucial, de la *metaforización psicológica de la memoria*, cuestionada, al ser utilizada en el ámbito social, por diversos autores (por ejemplo, Kansteiner, 2002). El tema central, en la muy contendida elaboración freudiana acerca de los destinos de la “memoria cultural” es el “retorno de lo reprimido”, esta vez en el ámbito social. La pregunta, conceptual, es ¿qué nos deja la perspectiva freudiana, como aporte al campo de una “memoria del dolor”?

Yerushalmi (1996) estima, al referirse a la obra de Freud, que: “Su aplicación del psicoanálisis a la religión y la cultura siempre había avanzado por deducción y analogía de los fenómenos individuales a los grupales” (1996, p. 60).

Es cierto, como destaca Bernstein (1998) en su polémica con Yerushalmi, que el mismo Freud advierte acerca de las dificultades de esta vía, pero podríamos decir que aun *sabiéndolo, lo hace*. En lo que concierne a la “memoria del dolor”, implica la sugerente tesis del “retorno de lo reprimido” que, en la clave que nos ocupa, retoma la idea de que aquello que es violentado con la intención de erradicarlo puede, de alguna manera (como la identidad de los nietos secuestrados por los represores, que descubren posteriormente sus verdaderas raíces de origen), retornar y establecer su presencia. El asunto dilemático, por supuesto, está en el *cómo*.

Freud complica el cuadro de la discusión acerca de la memoria social cuando en el *Malestar en la cultura* plantea la particularidad de la vida psíquica: “En la vida psíquica nada de lo una vez formado puede desaparecer jamás; todo se conserva de alguna manera y puede volver en circunstancias favorables” (1930/1997, p. 3020).

Esta afirmación recuerda aquella idea de que “lo que entra en la historia no sale”. El asunto es, si esta deducción y

analogía, digamos, esta metáfora psicológica, es útil (y hasta qué punto) para ventilar los sucesos de la memoria social. También señala Freud la imposibilidad de representar esta confluencia: “Solo en el terreno psíquico es posible esta persistencia de todos los estadios previos, junto a la forma definitiva, y de que no podremos representarnos gráficamente tal fenómeno” (1930/1997, p. 3022).

En lo que se refiere a la memoria colectiva, sería algo así como la imagen que destaca Ellmore de la obra de Machado de Asís *Las memorias póstumas de Brazo Cubas* (1891): “La historia del hombre y de la tierra tenía así una intensidad que no le podían dar ni la imaginación ni la ciencia, porque la ciencia es más lenta y la imaginación más vaga, en tanto que lo que ahí veía era la condensación viva de todos los tiempos” (Machado de Asís, cit. en Ellmore, 1998, p. 24).

Según Bernstein (1998), el propósito fundamental del fundador del psicoanálisis era responder a la pregunta, que le daba vuelta por años, acerca de la “esencia” de lo que significa ser judío. Freud, en la introducción a la edición hebrea de *Tótem y tabú*, escrita en 1930, se plantea a sí mismo una pregunta hipotética:

Si se le planteara la pregunta: “dado que usted abandonó todas estas características comunes de sus compatriotas, ¿qué le quedó que sea judío?”, contestaría: “Mucho, y probablemente su esencia misma. No podría expresar ahora en palabras esa esencia claramente en palabras, pero algún día, sin duda, será accesible a la mente científica” (cit. en Yerushalmi, 1996, p. 50).

Ciencia es para Freud psicoanálisis, y el día mencionado llega con *Moisés y la religión monoteísta*. Sobre su identificación con su herencia cultural judía escribía anteriormente, en 1925:

Puedo declarar que estoy tan alejado de la religión judía como de todas las demás; en otras palabras: las considero sumamente importantes como objeto de interés científico,

pero no me atañen sentimentalmente en lo más mínimo. En cambio, siempre tuve un poderoso sentimiento de comunidad con mi pueblo, sentimiento que también he nutrido en mis hijos. Todos seguimos perteneciendo a la confesión *judía* (Freud, 1925/1997, p. 3228).

También señala, en otro lugar, que: “siendo judío, me encontraba exento de numerosos prejuicios que limitaban a los demás en el uso de sus facultades intelectuales; como judío, también estaba preparado para pasarme a la oposición y a renunciar a cualquier acuerdo con la sólida mayoría” (Freud, cit. en Poliakov, 2005, p. 3).

Es un asunto de identidad social (aunque Freud no utilice el concepto), de enorme implicación personal, lo que lo lleva a volver al tema de las religiones y a abordar la memoria, y eso es, al fin y al cabo, de lo que se trata en este campo de las memorias colectivas. También es un intento de abordar el tema desde las víctimas, desde los sufrientes y perseguidos, aunque hay que hacer notar, como ha escrito Žizek,<sup>14</sup> que no se trata de absolutizar el sufrimiento de un pueblo para no ver los sufrimientos de otras colectividades, sobre todo los que transcurren en un presente:<sup>15</sup> “Hay una diferencia sutil

<sup>14</sup> Žizek critica la absolutización del holocausto como el “mal sublime” por excelencia, lo que termina despolitizándolo y facilitando que no se dé importancia a otros abusos, además de que coloca una nube sobre cualquier proyecto radical: ¿Se da usted cuenta de que lleva eventualmente al holocausto?, dirían (Žizek, 1999, p. 38).

<sup>15</sup> Es claro que existe el serio peligro, ya muy debatido, de intentar minimizar o relativizar el horror de la *Sboab*, o de las matanzas nazis en general. Pero existe también el peligro, que es el que discute Žizek, de plantearlo como el “mal por excelencia” ante el cual no cabe discutir otros males. Hay algo de exageración, por ejemplo, a mi juicio, en las consideraciones de Finkielkraut, en su discusión acerca del proceso de Barbie en Francia, cuando afirma algo como lo siguiente: “Fue bajo la conmoción causada por la destrucción de los nazis cuando cobró auge el movimiento para la integración de los negros norteamericanos”, lo que me parece discutible. Esto responde a su justa intención de no permitir que la represión contra otros grupos relativice la represión contra los judíos, pero, evidentemente,

pero crucial entre ver el Holocausto como el peor acto de racismo en la historia o como la culminación de la historia del antisemitismo”, escriben los historiadores Levy y Snadjer (2002, p. 96). Las preguntas claves, para estos académicos, son las siguientes: ¿quiénes han sido las víctimas: los judíos, o muchos pueblos?, ¿cuál ha sido la lección: “nunca más para judíos”, o “nunca más para la humanidad”?, y, en relación con los victimarios, la de si los nazis eran de una maldad única, o solo cuantitativamente diferentes a otros (Levy y Snadjer, 2002, p. 96). Señalar esto sería una trivialidad, si no tuviese consecuencias reales.

La perspectiva de Freud, no obstante, es muy peculiar en este aspecto (también), tratándose de un judío confesamente ateo, y, además, sumamente reacio a las esencias religiosas o nacionalistas.<sup>16</sup> Me adelanto en mi exposición señalando que la “esencia” de lo judío para Freud no pasaba por la religión o la nación, sino por las características intelectuales forjadas por el pueblo judío a lo largo de su difícil historia. Una carta escrita al doctor Chiam Koffler, citada por Yerushalmi, es reveladora. Se trata de una respuesta a una solicitud que se le hace para que se manifieste acerca de la política británica sobre el acceso de los judíos al *Muro de los Lamentos*, después de disturbios árabes en Palestina. Escribe Freud:

No puedo hacer lo que usted desea [...] quien quiera influir sobre las masas debe darles algo vehementemente e inflamado y mi sobrio juicio sobre el sionismo no me lo permite. Concedo con pena que el fanatismo sin fundamento de

---

transita por un camino argumentativo muy dudoso. Ver Finkelkraut (1990, p. 71).

<sup>16</sup> Yerushalmi, que está muy interesado en “jalar” a Freud al judaísmo escribe: “Más allá de los detalles, la violencia misma de su rechazo de la creencia y el ritual religioso judíos debe despertar nuestra más profunda sospecha. La repugnancia exhibe la intensidad agresiva que normalmente acompaña una rebelión contra un apego igualmente intenso” (1996, p. 147) lo compara con la indiferencia de, por ejemplo, Karl Abraham.

nuestro pueblo debe ser responsabilizado en parte del despertar de la desconfianza árabe. No puedo tener simpatía alguna por la devoción desencaminada que transforma un pedazo de un muro del tiempo de Herodes en una reliquia nacional, ofendiendo así los sentimientos de los nativos (Yerushalmi, 1996, pp. 48-49).

Entrando en el tema que me ocupa directamente, Impresiona la audacia de Freud, en *Moisés y la religión mono-teísta*<sup>17</sup> al acometer una obra en que se muestra iconoclasta al esbozar la atrevida tesis de que Moisés, figura bíblica clave, era egipcio y no judío,<sup>18</sup> y en la cual, además, desmitifica la idea del “pueblo elegido por Dios” al establecer que fue *Moisés* quién eligió a un pueblo (los levitas que moraban subyugados en Egipto) y quién *creó* una religión.<sup>19</sup> Se trata, insiste Freud, del único caso en la historia en que un Dios “elige” a

<sup>17</sup> Freud se basa en la obra de Ernst Sellin *Moisés y su significación para la historia de la religión israelita-judía*. Sellin, escribiendo sobre Moisés, plantea que sus ideas: “No se extinguieron completamente, sino que aquí y allá, en total silencio, actuaron sobre las creencias y las prácticas hasta que tarde o temprano y bajo el impacto de experiencias excepcionales o a través de personalidades que estaban especialmente cautivadas por el espíritu (de Moisés) brotaron cada vez con mayor poder” (Yerushalmi, 1996, p. 70).

<sup>18</sup> Yerushalmi presenta la conversación de Freud con Theodor Reik (*circa* 1908) en que le cuenta el siguiente chiste: “En el colegio primario, le preguntan a Itzig: ‘¿Quién fue Moisés?’ Y el chico responde ‘Moisés fue el hijo de la princesa egipcia’. ‘No es cierto’, dice el maestro, ‘fue hijo de una madre hebrea. La princesa egipcia encontró al bebé en un cofrecito’. A lo que Itzig contesta ‘Eso es lo que dice ella’” (Yerushalmi, 1996, p. 23).

<sup>19</sup> Yerushalmi enfatiza el interés de Freud en la figura de Moisés, planteando la siguiente (atrevida) afirmación: “En días más felices, él era Moisés y Jung era Josué, porque estaba buscando un sucesor y él mismo no entraría a la Tierra Prometida. En *Moisés y la religión mono-teísta* es sin duda Moisés, no por ser egipcio y no judío, sino porque así como Moisés el egipcio fue un “gran extranjero” que llevó el monoteísmo a los judíos, del mismo modo Freud el judío es un gran extranjero que aporta el psicoanálisis al mundo” (Yerushalmi, 1996, p. 160).

un pueblo, ya que generalmente Dios y pueblo están “indisolublemente unidos” (Freud, 1934-1938/1997, p. 3266). Esto resulta inteligible si se toma en cuenta la peculiaridad de las relaciones establecidas entre el Moisés egipcio que postula Freud y el pueblo judío con que funda su nueva religión. Tenemos entonces, según la versión freudiana, a algún noble egipcio seguidor de Amenhotep-Ikhnaton, joven faraón de la XVIII Dinastía, quien fuera el primer personaje en la historia en implantar una religión monoteísta (naciendo así, probablemente, la intolerancia religiosa, según Freud); esta religión, sin embargo, fue eventualmente rechazada, perseguida y reprimida por sus súbditos, que apostaban al politeísmo.<sup>20</sup>

En la narración de Freud, que de manera clara articula una historia y busca selectivamente cómo fundamentarla *después* de que le ha buscado un sentido desde las premisas del psicoanálisis,<sup>21</sup> tal y como hace con la “just so story” de la horda primaria en *Tótem y tabú* (Freud, 1912-1913/1997), el egipcio Moisés, ante el derrumbe y persecución de las enseñanzas de Ikhnaton, “adopta” a los levitas (imponiendo su autoridad, probablemente, ya que se trata de un noble egipcio), y huye con ellos instalando costumbres egipcias (por ejemplo, la circuncisión) y una versión más drástica aún del monoteísmo, en la que ya no aparecerá ni rastro de la adoración al sol que todavía persistía en la religión de Ikhnaton: “Ikhnaton, el soñador, se había extrañado a su pueblo y había dejado desmembrarse su imperio. Con su naturaleza enérgica (que le supone Freud) Moisés forjó el plan de fundar un

<sup>20</sup> Freud parece retomar el marxismo o “cuasimarxismo”, señala Bernstein (1998, p. 19) cuando analiza el surgimiento del este monoteísmo egipcio ligado a la expansión del imperio egipcio. “Este imperialismo vino a reflejarse en la religión bajo la forma del universalismo y el monoteísmo”, escribe Freud en *Moisés y la religión monoteísta*, p. 3251.

<sup>21</sup> Escribe Bernstein: “En casi cada etapa de su argumentación Freud plantea toda suerte de supuestos especulativos y no justificados” [At almost every stage in his argument Freud makes all sort of unwarranted and speculative assumptions] (R. Bernstein, 1998, p. 7).

nuevo imperio, de hallar un nuevo pueblo al cual pudiera dar, para rendirle culto, la religión desdeñada por Egipto” (Freud, 1934-1938/1997, p. 3255).<sup>22</sup>

Para sustentar el origen egipcio de Moisés, Freud acude a una discusión acerca del origen del nombre “Moisés” y a una relectura de los trabajos de Otto Rank acerca de *El mito del nacimiento del héroe* (Rank, 1981). Este libro de Rank, que Freud decía fue escrito bajo su influencia, en realidad contenía un pasaje que era obra del mismo Freud, y que fue reeditado por él en 1931: “Der Familienroman der Neurotiker”. Freud argumentará, en cuanto al “*descubrimiento*” de Moisés en el agua, que “Si Moisés no es convertido en hijo de reyes, la leyenda no puede proclamarlo héroe; si lo deja como hijo de judíos, nada habrá hecho para encumbrarlo” (Freud, 1934,1938/1997, p. 3245). Moisés, así, sólo podría ser un egipcio, que, según la leyenda aceptada por Eduard Meyer citada por Freud, fue abandonado porque el faraón, por un sueño profético, lo considera un “*peligro*”. Algún “torpe exégeta ulterior” dice Freud, “creyó necesario” adaptar el relato para que se asimilase a la “*clásica leyenda del abandono*” (Rank) con lo que se cambiaría la nacionalidad de Moisés.

Nótese el grado de elucubración que adopta, retomando diversos elementos a golpe de efecto, la narración de Freud, que como él mismo reconoce, no puede sino “*suponer*” una verdad y no demostrarla. Es clara, entre las dudas, la posición de Freud: “¿Por qué he publicado, en principio, este estudio, si no nos proporciona mayor certidumbre?”, escribe en el primer ensayo:

Lamento que tampoco mi justificación pase de algunas meras alusiones. Pero el caso es que si nos dejamos llevar por los dos argumentos aquí mencionados (el origen del nombre Moisés y la relectura de la leyenda) y si tratamos de aceptar seriamente la hipótesis de que Moisés era un noble

<sup>22</sup> Jan Assman (2006) resalta el aporte de Manetho, sacerdote egipcio del siglo III a. C., quien llega a establecer el vínculo directo entre Ikhnaton y Moisés.

egipcio, entonces se nos abrirán perspectivas muy vastas e interesantes (Freud, 1934-1938/1997, pp. 3246-3247).

Rank, por su parte, ensaya a principios del siglo XX la aplicación del psicoanálisis a los mitos, y particularmente, el simbolismo del agua vinculada al nacimiento (sacar del agua = parir) para rastrear el origen supuestamente noble de Moisés. En una nota a pie de página, en su libro, referirá que la otra versión, generalmente aceptada, del origen hebreo de Moisés, “probablemente obedece a motivos nacionales” (Rank, 1981, p. 100).

Freud también hace uso, selectivamente, de la Biblia y la literatura judía, en que, se menciona que Moisés era “torpe de lengua” lo que para Freud puede significar que era de “lengua extranjera”, o sea, egipcio entre los judíos. Hinkelammert retoma la tesis de las “dos familias” para cuestionar puntos de partida de Freud.<sup>23</sup> Yerushalmi, como ya he mencionado, increpa a Freud en su “monólogo”:

<sup>23</sup> La tesis de las “dos familias” (basada en Rank, 1981) que utiliza Freud se la devuelve Hinkelammert en su lectura del *Edipo rey*, para argumentar con la misma lógica, que Edipo no podría ser hijo de Layo, sino de Polibio, rey de Corinto (de paso Hinkelammert enfatiza que el asunto clave de *Edipo rey* es que se comete un *regicidio*, lo que desde el imperio de la ley, implica de por sí al parricidio). En lo que se refiere al Moisés, Hinkelammert destaca que Freud está atrapado en una visión que identifica como asesinato fundante al asesinato del padre, base de la teoría freudiana de la cultura, en demérito de la visión del asesinato de hermanos (Caín, por ejemplo) como fundante, implícito también en un Jesucristo “primero entre pares” hombre como otros hombres, asesinado no por desobedecer la ley del padre sino por cumplir la ley del padre: “En función del imperio y su legitimación del poder, Jesús es transformado en Cristo, hijo del Dios único, pero a la vez único hijo de Dios. Su crucifixión es interpretada como asesinato de dios, vale decir un encubrimiento del asesinato del hermano” (2003, p. 207) Así “la crucifixión de Cristo como asesinato fundante del imperio cristiano constituye el primer asesinato fundante universal. Esto es posible porque se le construye como el asesinato de dios, teniendo a dios como dios único y señor del mundo” (2003, p. 209).

Por qué a lo largo de su obra usted se concentró tan exclusivamente en el parricidio, por qué sólo el complejo de Edipo y no un “complejo de Caín”, siguió siendo un enigma para mí, en especial dado que usted mismo pudo admitir sus fantasías asesinas hacia su hermano menor Julius [...] El primer crimen en el relato bíblico no fue un parricidio sino, precisamente, un fratricidio. Usted lo sabía, desde luego, pero no hizo nada con eso (Yerushalmi, 1996, p. 185).

Eventualmente, al igual que los egipcios se rebelaron contra las exigencias rígidas de la religión de Amenhotep-Ikhnaton, los judíos que “murmuraban en la pradera” se rebelan contra las exigencias de la religión monoteísta de Moisés, con la diferencia de que mientras los egipcios, más recatados en este relato, se esperaron hasta la muerte del faraón, los judíos, en su *acting*, asesinan a Moisés, reeditando así el asesinato del padre de la horda primaria.<sup>24</sup>

## EL RETORNO DE LO REPRIMIDO

Aceptando este relato de Freud, un problema crucial, para la evolución de las tradiciones y las memorias colectivas (que es, por supuesto, el tema que me interesa), es el siguiente: *¿cómo es posible que una tradición religiosa suprimida, supuestamente eliminada, vuelva a imponerse sobre una colectividad?* Y para contestarla, por supuesto, están las categorías psicoanalíticas, aplicadas a los fenómenos colectivos. Ampliando la pregunta, en el campo de la “memoria social del dolor”, la pregunta sería: *¿cómo es que aquello que ha sido violentado y reprimido, social, cultural y políticamente, vuelve a presentarse e incluso puede volverse hegemónico?*

<sup>24</sup> Para Poliakov, en un texto publicado en 1968 que es muy crítico de Freud, el hacer de Moisés un no-judío, para que fuera asesinado por una “horda de fanáticos judíos” era una manera en que Freud podía obtener rédito de su propuesta de “asesinato del padre”, que, dice Poliakov, le daba tanta satisfacción.

Yerushalmi (1996), en su “monólogo con Freud” lo intercepta en esta senda para anteponerle, en lo que concierne a la narración sobre Moisés, la historia bíblica judía, en la que, argumenta, no hay razones para sustentar que los judíos fueran a “reprimir” el asesinato de Moisés, habiendo éste efectivamente ocurrido, porque encuentra en dicha tradición mas bien una “negativa casi exasperante a ocultar las malas acciones de los judíos”. Escribe Yerushalmi:

Si nuestros ancestros hubieran verdaderamente dado muerte a Moisés, el asesinato no sólo no se habría reprimido sino que —al contrario— habría sido recordado y registrado, afanosa e implacablemente, con sus detalles más vívidos, como ejemplo quintaesencial y último del pecado de la desobediencia de Israel (1996, p. 174).

El problema con la discusión de Yerushalmi, con sus tonos de reproche, es que, como señala Bernstein (1998), parte de que lo importante es el *hecho en sí*, ignorando que para el psicoanálisis basta la intención, el pensamiento o la fantasía.

En el segundo artículo del *Moisés*, Freud, anticipando los posibles argumentos de sus críticos, hace referencia, precisamente, a que sería “reprochada” su “excesiva e injustificada certitud al reconstruir la prehistoria del pueblo de Israel” y aunque reconoce que su argumento tiene “puntos débiles” expresa que “vale la pena seguir”, porque llevará directamente a la aplicación de las categorías psicoanalíticas para lidiar con las temáticas planteadas. Defiende aquí la “investigación crítica de la Biblia” y en realidad se suma a ella, al analizar las “deformaciones” de las tradiciones, siendo una de las más relevantes la “eliminación” del hombre Moisés y de las costumbres egipcias (la circuncisión, que ya Herodoto identificaba en el Antiguo Egipto,<sup>25</sup> fue conservada, dice Freud,

<sup>25</sup> “*The colchians, the egyptians and the ethiopians are the only races which from ancient times have practised circumcision*” (Herodotus, *The Histories*, London: Penguin Books, revised edition, 1996, p. 121).

pero se intentó desvincular esta costumbre de Egipto). Es en esta sección donde Freud nos presenta su famosa frase sobre la deformación (*Entstellung*), que podríamos aplicar, también, al tema de la construcción de las memorias:

En la deformación de un texto sucede algo semejante a lo que ocurre en un crimen. La dificultad no está en cometerlo, sino en borrar sus huellas. Quisiéramos darle a la palabra “deformación” el doble sentido que denota, por más que hoy ya no se aplique. En efecto, no significa tan sólo alterar una forma, sino también desplazar algo a otro lugar, desplazarlo (Freud, 1934-1938, p. 3264).

Los piadosos escritores bíblicos se encargaban así de distorsionar lo que sucedió con el asesinato de Moisés y será la tarea del “detective histórico psicoanalítico descubrir las huellas del asesinato que no han sido del todo eliminadas” (Bernstein, 1998, p. 15).

Assman (2006), coincidiendo con Yerushalmi, ha cuestionado la *hermenéutica de la sospecha* freudiana en lo que a la Biblia Judía se refiere. Su crítica consiste en que el “camino al conocimiento”, en este ámbito, no es de los archivos a lo preliterato, sino que, en un argumento que recuerda al Foucault de los “archivos”, sino que la dinámica de la memoria y la represión están en los archivos mismos. Es decir, no habría que ir “detrás” del archivo (los textos bíblicos) sino tomarlos en cuenta directamente para lo que nos ocupa. Sobre todo, según Assman, lo que no aprecia con justicia Freud es la característica *contra-fáctica* de la Biblia Judía, ya que:

Se espera que la gente domine el truco de recordar la privación en medio de la abundancia, recordando su estilo de vida nómada mientras viven una existencia fija en pueblos o campos. Resumidamente deben recordar una forma de vida no confirmada por ningún “marco” de su realidad presente. Esta es la situación excepcional de una memoria *contra-fáctica*. Mantiene mentalmente presente un ayer que choca con cada hoy (2006, p. 53).

Como “memoria anticipada” es como el ritual egipcio observado por Herodoto de pasear el cadáver en medio de la fiesta y la abundancia para recordar a quienes se deleitan con lo efímero de la vida.

No nos llega a extrañar que Freud dudara mucho al publicar estos textos, apareciendo dos de ellos, en los que presenta su teoría del origen egipcio de Moisés, en 1937 en la revista *Imago*, en Viena, y el último capítulo, el más sustancial, en 1939, estando ya establecido en Londres. Las reticencias de Freud, sin embargo, se debían más a una preocupación de que las reiteradas críticas a la concepción religiosa le hicieran perder (a él y al psicoanálisis) la protección de la iglesia católica austriaca que a la de que fuera criticado por los propios judíos. Cabe destacar que el texto, significativamente, aparece en medio del antisemitismo y la persecución nazi, y aunque no lo voy a discutir aquí, uno de los asuntos álgidos que parece querer explicar es, precisamente, el antisemitismo.

Sin embargo, como señala Bernstein (1998), pese a lo iconoclasta de las tesis de Freud, lo sustancial del *Moisés* viene siendo cómo articula, con categorías analíticas derivadas del examen psicoanalítico de los procesos de la psiquis individual, una teoría acerca de las *tradiciones y su peso en el funcionamiento colectivo*. El abandono de la tesis de que Moisés fuera egipcio y no judío, aunque implicaría la necesidad de efectuar algunos correctivos, no cambiaría lo sustancial del aporte de Freud en este terreno, pese a que críticos como Poliakov (2005) se dejen llevar por el hecho de que esto ocupe dos de las tres partes del texto.

El segundo de los textos de Freud, “Si Moisés fuese egipcio”, ni siquiera contempla al psicoanálisis, y es en el tercero, publicado en Londres, en que entran las categorías psicoanalíticas a sustentar el discurso y a contestar la pregunta de cómo es que sobreviven las tradiciones aparentemente “aplastadas”. Para Freud, la “parte más importante de toda la historia” es precisamente lo que tiene que ver con las tra-

diciones, sus orígenes, sí, pero sobre todo con su dinámica. Vincula la discusión posterior a su teoría sobre el trauma, y al concepto de “retorno de lo reprimido” que explicaría cómo eventualmente triunfa el monoteísmo en el judaísmo, a pesar de la supresión y eliminación de la “historia de Moisés” y de los orígenes de la religión monoteísta que ha venido tejiendo a lo largo de su obra.

La religión de Moisés, escribe Freud, no desaparece sin dejar huellas, y de alguna forma se mantiene viva en una memoria que eventualmente se vuelve hegemónica. El asunto, una vez más, en el campo de la memoria social o cultural, es el *cómo*.

Este “retorno de lo reprimido” es un tema con historia en el psicoanálisis, ligado a la neurosis. Encontramos, por ejemplo, el estudio de Gómez sobre los Páez de Colombia y su sentido de la historia: “Así se tiene que cualquier acontecimiento (exceptuando el de la creación del universo) por insignificante o trascendente que sea, se piensa como algo que puede volver a suceder. En este sentido la historia no se concibe como lo que ya no es, sino como lo que puede volver a ser o a ocurrir” (Gómez, 2000, p. 171).

Freud escribía al respecto en 1907:

No sabemos si el olvido de una impresión se haya ligado siempre a la desaparición de la correspondiente huella mnémica (*Erinnerungspur*) en la vida anímica; más, en cambio, de la represión sí podemos asegurar con toda certeza que no coincide con la pérdida o extinción del recuerdo. Lo reprimido no puede, es cierto, surgir desde luego en calidad de recuerdo, pero conserva su calidad funcional y eficiente, y provoca un día, bajo la influencia de un estímulo exterior, consecuencias que pueden considerarse como productos de la modificación de los recuerdos olvidados, y que de no interpretarlas en esta forma resultan incomprensibles (Freud, 1907/1997, p. 1301).

Pero no se trata meramente de una *aplicación* directa de conceptos. Hay una diferencia interesante. Lou Andreas-

Salomé capta un aspecto crucial de la elaboración freudiana, cuando al contestar un resumen que Freud le envió en 1935 de sus ideas le escribe que:

Anteriormente habíamos entendido el término “retorno de lo reprimido” en el contexto de los procesos neuróticos: todo tipo de material que había sido reprimido afligía al neurótico misteriosamente con fantasmas de su pasado, que sentía que tenía que ahuyentar. Pero en este caso nos presenta ejemplos de sobrevivencia de los elementos vitales más triunfantes del pasado y de las posesiones más verdaderas en el presente, a pesar de todos los elementos destructivos y fuerzas contrarias que han enfrentado (cit. en Bernstein, 1998, p. 32).

Estos “elementos triunfantes”, en la elaboración de Freud, tienen que ver con el lugar preferencial de lo intelectual, producto de la religión monoteísta en la tradición judía (*Der Fortsbritt in der Gestigkeit*), contrapuesto al predominio de la sensualidad en las religiones politeístas. El politeísmo, por otro lado, se relacionaría con esos hijos que asesinan al padre de la horda y que luego se convierten ellos mismos en padres, pero sin alcanzar el poder del padre primigenio, mientras que ya hemos visto cómo el monoteísmo es asociado por Freud con el poder apabullante de los imperialismos.

¿Cómo opera este “retorno de lo reprimido”? Freud, en la sección del último ensayo, que titula “aplicación”, nos indica que su explicación radica en la aplicación del esquema de desarrollo de la neurosis: *trauma precoz-defensa-latencia-desencadenamiento de la neurosis-retorno parcial de lo reprimido*, invitando al lector a aceptar que:

En la vida de la especie humana acaeció algo similar a los sucesos de la existencia individual, es decir, que también en aquella ocurrieron conflictos de contenido sexual agresivo que dejaron efectos permanentes, pero que en su mayor parte fueron rechazados, olvidados, llegando a actuar sólo más tarde después de una prolongada latencia, y produ-

ciendo fenómenos análogos a los síntomas por su tendencia y estructura (Freud, 1934-1938/1997, p. 3289).

La *verdad histórica*, que ya hemos mencionado, se diferenciaría de la *verdad factual* (lo que es “manifiesto y literal”) en tanto tiene que ver con la verdad de la revelación de estos “elementos retornados del olvido” y la “verdad eterna” *que sería la* “de la revelación del propio Dios” (Bernstein, 1998, p. 68).<sup>26</sup> Freud destaca que:

Es digno de particular atención el hecho de que cualquier elemento retornado del olvido se impone con especial energía, ejerciendo sobre las masas humanas una influencia incomparablemente poderosa y revelando una irresistible pretensión de veracidad contra lo cual queda inerte toda argumentación lógica, a manera del *credo quia absurdum* (Freud, 1934-1938/1997, p. 3292).

Aquí entra en juego, según Bernstein (1998) la concepción freudiana del trauma, que implica tanto reacciones positivas como negativas marcando ambas el “*carácter*” de las personas: “El trauma es tanto afirmativo como negativo; involucra tanto el recordar como el olvidar. En la represión misma hay una inscripción de una memoria inconsciente” (Bernstein, 1998, p. 61).

Freud postula que se hacen presentes “huellas de la memoria en el patrimonio arcaico” que son las que mantienen viva a la tradición que eventualmente, en determinadas condiciones, podrá “retornar” con fuerza. Este planteamiento, es el que lo ha dejado expuesto a la crítica de “lamarquismo”. Bernstein (1998) destaca, sin embargo, que Freud no está enfatizando la *herencia* de caracteres adquiridos en las generacio-

<sup>26</sup> Berenzin (1998), quien discute el “Moisés” de Freud, señala que en este escrito se presentan tres tipos de historia:

1. La historia acontecual “tal y como sucedió”.
2. La “historia” como construcción de un relato histórico.
3. La “historia vivencial” como los sujetos han vivido, se han apropiado, sentido e interactuado con los acontecimientos sucedidos.

nes venideras sino, más bien, la presencia de estas “huellas de la memoria” en el patrimonio arcaico, que serían producto de una *comunicación inconsciente* a lo largo de los años. No es la opinión de Yerushalmi (1996), para quien sí se trata claramente de un “psicolamarckismo freudiano” que explica, al menos en parte, por el peso del pasado judío en Freud.<sup>27</sup>

Rossi (2003) también considera que Freud no renunció a su lamarckismo. Para Freud, de alguna manera, que no resulta del todo clara, estas huellas quedaron inscritas en el “block maravilloso” del pasado.<sup>28</sup> Lo que brinda Bernstein es una alusión a que Freud destaca que los procesos de comunicación no son del todo conscientes.<sup>29</sup> Pero el problema fundamental de la argumentación de Bernstein en defensa de Freud en este punto en particular es que su alegato deja de lado, completamente, el planteamiento freudiano, específico y crucial, de las “huellas mnémicas”, en este caso colectivas o culturales. ¿Cómo se puede recurrir al asunto de la “comunicación inconsciente” sin vérselas con la elaboración crucial identificada por Freud referente a las “huellas mnémicas” que se inscriben, de alguna manera, en la cultura? ¿Puede argumentarse, seriamente, que Freud lo que hacía era utilizar metáforas, como recurso retórico? Difícilmente parece el

<sup>27</sup> “Deconstruido en términos judíos, qué es el lamarckismo sino el poderoso sentimiento de que, para bien o para mal, en realidad uno no puede dejar de ser judío, y esto no meramente a causa del antisemitismo o la discriminación vigentes, y seguramente no por la Cadena de la Tradición, sino porque, por ser judío, la suerte de uno fue determinada hace mucho por los Padres, y lo que se siente a menudo más profunda y oscuramente es una cuerda vibrante de la sangre” (Yerushalmi, 1996, p. 82)

<sup>28</sup> Me refiero a la metáfora usada por Freud en *El block maravilloso*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1997, pp. 2808-2811.

<sup>29</sup> “La gran contribución del psicoanálisis ha sido enseñarnos que no toda comunicación —y quizás ni siquiera la comunicación más importante— se efectúa a través de actividades mentales conscientes. Siempre ‘hay ya’ comunicación inconsciente en cada interacción social” (Bernstein, 1998, p. 59).

caso, tomando en cuenta el estilo de escritura y argumentación freudiana.

Es claro, en todo esto, que Freud parece no querer acercarse demasiado a un concepto de “inconsciente colectivo” como el de Jung (1968),<sup>30</sup> pero, por otro lado, no da muchas pistas para entender cómo es que operan estas “huellas mnémicas” colectivas, y las críticas que se le han hecho parecen sólidas. Es interesante mencionar que Bartlett, en su momento, criticaba la postulación de las “huellas mnémicas” hecha por Freud, ya que las consideraba “masas estáticas y no contaminadas”. Para este autor, precursor de los estudios experimentales sobre la memoria, las imágenes que operan en la memoria serían móviles, vivas, sujetas a cambios constantes bajo la influencia de sentimientos e ideas (Dos Santos, 2000, p. 41). Más que “reexcitación de trazos mnémicos fragmentados” de lo que se trataría sería de una *reconstrucción* en función de los intereses y actividades prácticas del presente. Que en esta construcción y articulación pueda actuar el inconsciente, y que de esta manera se agregue a la disyuntiva *memoria/historia* tan presente en la discusión cultural la de *memoria/fantasia* (Radstone, 2000) es, sin duda, un aporte importante del psicoanálisis, pero la propuesta de las “huellas mnémicas culturales” resulta, como se ha señalado tantas veces, altamente problemática.

Lo que concierne al psicoanálisis, como he insistido, es la “verdad histórica”, la que tiene que ver con los procesos psíquicos, y quizás lo más audaz de este polémico escrito de

<sup>30</sup> Como es sabido, Jung diferenciaba entre el “*inconsciente personal*” y el “*inconsciente colectivo*” que “pertenece” a toda la humanidad (es curioso que en sus conferencias en Tavistock Jung refiera que utilizó un método claramente racial para determinar esta “universalidad” al ir a Estados Unidos a “*estudiar los sueños de negros de pura sangre*”). Aunque su conclusión es que este inconsciente colectivo no responde entonces a factores de raza, su acercamiento metodológico parte de esta premisa. Jung se ubica en la mitología y los arquetipos (Jung, 1968, *Analytical Psychology. Its Theory and Practice*. New York: Vintage Books, ver la segunda conferencia).

Freud radica en que se articula no desde la historia de lo que ocurrió, o una versión de ello, sino desde el presente de las concepciones acerca del funcionamiento psíquico. Escribe Bernstein:

Hay una peculiaridad asombrosa acerca de esta comprensión de la “verdad histórica”. Aunque pueda parecer lo contrario, la evidencia primaria de esta verdad no es algún descubrimiento que haya hecho Freud acerca de lo que ha ocurrido en el pasado. Es más bien su comprensión psicoanalítica presente acerca de la dinámica inconsciente de los individuos que provee a Freud con la evidencia de que ha descubierto la *verdad histórica* (Bernstein, 1998, p. 71).

En esta construcción Freud ha subvertido seriamente una versión moderna de la memoria colectiva como instrumento racional para hurgar en el tiempo (Roiz, 1992), apuntando más bien a fracturas, pausas, latencias, quiebres, retornos, continuidades invisibles, e irrupciones de lo reprimido, hurgando “profundidades”, y lo ha hecho aplicando el aparato categorial derivado de la exploración de la psiquis individual a fenómenos de mayor envergadura, aunque ciertamente, como alertaba Moscovici (1983), no se siente uno del todo cómodo con la idea de la “aplicación”, ya que constantemente Freud al efectuar estas elaboraciones introduce, como en el caso del “retorno de lo reprimido” comentado por Andreas-Salomé, ajustes y variantes.

Freud es un pensador demasiado complejo y elaborado como para poder dejar el asunto en una mera “aplicación”, con ribetes técnicos, de una teoría psicoanalítica brincando campos del conocimiento; esto sería tan sólo parcialmente cierto. Desde acá, podríamos dar la lectura, siguiendo a Andreas-Salomé, que si el “retorno de lo reprimido” tiene para la neurosis connotaciones regresivas, para la cultura y las memorias colectivas puede tener un efecto profundamente liberador, y, cuando menos les esperan, como en la canción de Serrat, se aparecen en el banquete los muertos

que ya estaban “enterrados”. De nuevo, la discusión es el cómo de todo esto.

Retumba en el análisis efectuado en *Moisés y la religión monoteísta* una concepción no lineal de la historia, algo del “pacto de los vivos con los muertos” de que escribía Benjamin o “la tradición de todas las generaciones muertas que oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos” (Marx, 1971), y esto lo hace muy sugerente para la discusión cultural acerca de la memoria. En todo caso tenemos a disposición un conjunto de categorías que pueden resultar fecundas para trabajar fenómenos colectivos más allá de las tradiciones religiosas o las características particulares del pueblo judío. El problema, no obstante, es el cómo: ¿qué es lo que hace que lo reprimido “retorne” y tenga un impacto social?

Assmann ha destacado, con una contundencia que no puede pasar desapercibida, que la contribución decisiva de Freud al campo de la memoria social y cultural consiste en el concepto de “latencia”, en que se “incuban” esas memorias reprimidas, llegando a expresar que:

Hay que reconocer que los conceptos de latencia y del retorno de lo reprimido son indispensables para cualquier teoría adecuada de la memoria cultural. Necesitan, sin embargo, ser redefinidos en términos culturales. Freud nos recuerda el hecho de que existe el “olvido cultural” o, incluso, la “represión cultural”. Desde Freud, ninguna teoría de la cultura puede dejar de considerar a estos conceptos (cit. en Bernstein, 1998, p. 43).<sup>31</sup>

¿Qué querrá decir este autor con la necesidad señalada de “redefinición en términos culturales”? Probablemente esté aludiendo a la necesidad de precisar qué instrumentos culturales específicos, qué prácticas mnémicas, son utiliza-

<sup>31</sup> También expresa Assman (2006, p. 61): “Freud’s theory of religion has the indisputable merit of having drawn attention to the psycho-historical dimension of the history of religion, to the central role placed by forgetting, remembering and repression, as well as by both trauma and guilt”.

das para lograr el “retorno de lo reprimido”, como tarea social o de colectividades, lo que apunta a las limitaciones y a las cautelas necesarias que tiene que generar un esfuerzo analítico como el freudiano, que plantea paralelos tan directos entre el funcionamiento de la psiquis individual y lo que ocurre en las sociedades o culturas.

Según esta visión de Freud, que no deja de intrigar a quienes han estudiado su obra, lo que se pretende “eliminado” o “superado” estaría tan solo en estado de suspenso y podrá “retornar”, como “retornan” para Walter Benjamin los anhelos de los derrotados, de los vencidos. La diferencia, no obstante, es que para este último este “retorno” o “redención” depende de la acción del presente contra la opresión y el sufrimiento. No se trataría de fenómenos psíquicos colectivos, sino de las acciones concretas de individuos, grupos o clases sociales.

Lira y Loveman, en su estudio de la historia chilena de las “reconciliaciones” nos recuerdan al Freud de *Moisés y la religión monoteísta* cuando afirman que: “El olvido es imposible y la memoria inevitable, aunque sea sometida a supresión y represión durante cierto tiempo” (Lira, Loveman *et al.*, 2002, p. 110). Se trata del “ojo interno” de las víctimas para no sucumbir en la emboscada de la ausencia.<sup>32</sup>

Sin embargo, en lo que nos concierne, ¿cómo es que ocurre el proceso? ¿Se define por una analogía con los procesos de la memoria y las represiones individuales, o tiene más bien que ver con procesos grupales y comunicacionales? ¿Vuelve lo “reprimido” por las características de los procesos psíquicos, individuales o colectivos, o requiere del trabajo activo de los *portadores de la memoria*?<sup>33</sup> Llama la atención, en

<sup>32</sup> Dirá Martín Beristain: “los familiares han tenido durante años ‘un ojo interno’ que guarda a los desaparecidos para que quedaran en parte protegidos para siempre de la emboscada de la ausencia” (1999, p. 11).

<sup>33</sup> Freud no ignora, en su obra, el papel de estos “portadores” (en el caso que le ocupa los sabios levitas) pero es claro que la transmisión

este punto, que para dirimir su desacuerdo con Freud en el peculiar “monólogo” en torno a *Moisés y la religión monoteísta*, Yerushalmi concluye ofreciendo una versión de la memoria social y cultural que lo acerca mucho a los planteamientos de Olick (1999) y de Halbwachs (1992):

Los pueblos, los grupos, en cualquier momento o generación dados, solo pueden “recordar” un pasado que se les transmitió activamente, y que aceptaron como significativo. A la inversa, un pueblo “olvida” cuando la generación que posee actualmente el pasado no lo comunica a la siguiente o cuando esta última rechaza lo que recibió y no lo transmite a su vez. La ruptura en la transmisión puede producirse abruptamente o por un proceso gradual de erosión [...] Incluso cuando la mayoría “olvida”, quedan algunos que, aunque sólo sean individuos, “recuerdan” o —para expresarlo con sus propios términos— aún cuando la mayoría haya reprimido, algunos no lo hicieron, y en ciertas coyunturas históricas los pocos a quienes les transmitieron lo que saben pueden jugar un papel clave en la anámnesis (o lo que usted llamaría “el retorno de lo reprimido”) del grupo en su totalidad (Yerushalmi, 1996, p. 178).

A la muerte por inercia (recordemos las consideraciones iniciales de Olick) solo se le puede oponer las acciones de los vivos.

Examinemos también su concepción del “*olvido colectivo*”: “Lo que llamamos olvido en el sentido colectivo aparece cuando ciertos grupos humanos no logran —voluntaria o pasivamente, por rechazo, indiferencia o indolencia, o bien a causa de alguna catástrofe histórica que interrumpió el curso de los días y las cosas— transmitir a la posteridad lo que aprendieron del pasado” (Yerushalmi, 1996, p. 18).

Pueden servir de ejemplo las Abuelas de Plaza de Mayo en Argentina, preocupadas por una continuidad en la memoria que las lleva a visitar escuelas (diciéndole a los niños y

---

directa de la tradición juega un papel subordinado en el esquema freudiano.

niñas: “recuerden que ustedes conocieron a una abuela”), a incitar conversaciones en espacios cotidianos como los autobuses, a preocuparse por el asunto del “relevo generacional” en el campo de la memoria del dolor y los derechos humanos (entrevista con M. M., enero, 2006).

En esta perspectiva, la memoria se elabora en la interacción social, no será producto exclusivo de fenómenos psíquicos colectivos, y adopta forma narrativa. La represión, las catástrofes, la indiferencia o indolencia obstaculizan, precisamente, que grupos determinados puedan narrar a otros las versiones del pasado, o que estos otros “accepten” las narraciones. Metz dirá que: “Una cultura que no quiere caer en la amnesia, una cultura que no quiere perder del todo la memoria que ha marcado su vida, ha de poseer siempre, entonces, una especie de cultura narrativa” (Metz y Wiesel, 1996, p. 49).

Por último, Wood se suma a la cautela necesaria ante las metáforas psicológicas:

Mientras que la emanación de la memoria individual está sujeta primordialmente a las leyes de lo inconsciente, la memoria pública –cualesquiera que sean sus vicisitudes inconscientes– testifican una voluntad o un deseo de parte de algún grupo social o dispositivo de poder de seleccionar y organizar representaciones del pasado para que sean adoptadas por los individuos como suyas. Si representaciones del pasado han permeado el dominio público, es porque encarnan una intencionalidad: social, política, institucional, etc. que promueve o autoriza su ingreso (cit. en Kansteiner, 2002, p. 188).

Recapitulando, ¿con qué quedamos, entonces, en el campo de una “memoria social del dolor”, con el aporte freudiano? Con Assman podemos compartir la importancia de tomar en cuenta que las construcciones de memorias, los efectos de hechos pasados, no serán procesados sin quiebres, sin discontinuidades, sin tomar en cuenta los fenómenos de la represión. Sin embargo, la metáfora psicológica se vuelve

insuficiente sin abordar el problema crucial, como destaca Yerushalmi apoyándose en la tradición judía, de la *transmisión*, y en particular, de las acciones y prácticas sociales concretas de individuos y grupos que funcionarán como “portadores” o “emprendedores” de la memoria, siendo el testimonio y las voces de las víctimas, como es lógico, un elemento crucial de esta empresa.

Desde otra vertiente, Kansteiner (2002), al comentar la concepción psicoanalítica, señala que si el individuo paga un alto costo psicológico por la “represión”, las sociedades pueden reprimir recuerdos sin costo alguno, con inmunidad e impunidad, y pueden también cambiar las memorias colectivas sin que se efectúe un “retorno de lo reprimido”. A esa posibilidad –con toda certeza– apuntaban, por ejemplo, los artífices de la dictadura militar argentina y su “tecnología del infierno”. Si en el trauma del individuo los recuerdos se vuelven obsesivos (Shacter, 1996) en la dimensión grupal o societal, los “traumas psicosociales” pueden fácilmente llevar al olvido, al menos en algunos sectores involucrados. Nada está garantizado de antemano, y por eso las apuestas son tan altas y las “batallas de la memoria” tan cruciales.

### Capítulo 3

## SOBRE EL DAÑO EN LA MEMORIA: EL TRAUMA Y LAS METÁFORAS PSICOLÓGICAS

Ensayaré ahora otra aproximación a esta discusión acerca de la metaforización psicológica en el campo de las memorias sociales, ubicándome directamente en el ámbito –privilegiado por las Comisiones de la Verdad– del daño psíquico en su vertiente social. Esta estrategia me lleva a discutir, seguidamente, el asunto del trauma y la memoria, y en este caso, las implicaciones de la metaforización son diferentes, en tanto que llevan a las características y orientaciones de los grupos, sus intereses y movimientos. Claro está, la idea de “trauma” implica la metáfora de lo que ocurre cuando se expresa de alguna manera el daño físico. Ya lo ha dicho Fernández Christlieb (2004): cuando hablamos de metáfora estamos hablando siempre de otra cosa. Hablar de una “herida psíquica” es, por supuesto, una construcción metafórica.

Para empezar, enfatizo que entender el daño causado por situaciones de represión y violencia implica trascender elaboraciones psicologistas. Ignacio Martín-Baró, reflexionando acerca de la situación chilena en los años ochenta escribía:

Todo este daño es de tal magnitud que resulta ingenuo o cínico pretender que se olvide de la noche a la mañana, porque en el fondo no se trata de un problema de individuos aislados. Se trata de un problema estrictamente social.

El daño producido no es simplemente el de la vida personal que se destruye; el daño se ha causado a las estructuras sociales mismas, a las normas que rigen la convivencia, a las instituciones que regulan la vida de los ciudadanos [...] a los valores y principios con los que se ha educado y en función de los cuales se ha intentado justificar la represión (Lira y Castillo, 1993, p. 110).

Constituye un serio reto el entender el daño psíquico individual en su relación con lo social, lo político y lo estructural, no sólo en términos clínicos y operativos, sino también conceptuales y teóricos. En lo que concierne a las tareas y responsabilidades de las Comisiones de la Verdad y lo que en ellas se dirime, las consideraciones de Martín-Baró, al destacar los aspectos sociales del dolor, conducen a contemplar que los asuntos no resueltos deben dilucidarse en el terreno de lo político, y por supuesto, en lo legal. No es casual que en las batallas de la memoria una estrategia de quienes han sido señalados como responsables de actos represivos graves sea intentar establecer que las memorias de lo pasado, y las consecuencias de estas construcciones, se ubiquen en un plano personal o divino, pero no político y social.

Es así como una de las coartadas favoritas de quienes son señalados como responsables de represión o violaciones graves de los derechos humanos es intentar utilizar todos los medios posibles para evitar que los asuntos se zanjen en estos terrenos: cabe lo moral, cabe (con fuerte énfasis) lo religioso, cabe también lo psicológico individual, pero no se da cabida a intentos de dirimir responsabilidades en sus vertientes públicas. Quedó para la historia la expresión de Botha, dirigente del régimen de Apartheid, en África del Sur: “Le pido perdón a Dios por mis pecados, pero en ningún caso le pediré perdón a la Comisión de la Verdad y la Reconciliación” (citado en Lefranc, 2004, p. 136).

Cuando el ministro del Interior de la dictadura militar argentina, Albano Harguindeguy, recibe en el año 1979 a una delegación de la Comisión Interamericana de Derechos

Humanos, les indica que “La Argentina solo se confiesa ante su Dios” (Verbitsky, 2003, p. 19).

En cuanto a la categoría de “trauma”, Summerfeld (1998) ha denostado ásperamente el uso de algunos conceptos en la práctica psicológica y psiquiátrica internacional. También lo hizo el Instituto Latinoamericano de Salud Mental y Derechos Humanos (ILAS) en su extensa e intensa práctica terapéutica con víctimas de la represión durante la dictadura de Augusto Pinochet, al cuestionar los fundamentos categoriales con que se suele trabajar en torno al daño psíquico en semejantes condiciones.

El daño psíquico lleva de inmediato a la noción de origen psicoanalítico que ya he mencionado del trauma, entendido como herida, como “hueco en la psiquis” que impide o dificulta la simbolización (y la narración) aunque no el recuerdo, que tiende a tornarse obsesivo (Schacter, 1996). Lo traumático difícilmente puede ser representado, y en el caso de la represión política esto se ha relacionado con lo *siniestro* (Freud, 1915/1997), esa dimensión en que lo familiar se torna extraño y en la cual la fantasía más terrible se ve superada por una realidad insospechada. El funcionamiento psicológico en estas “situaciones de atrocidad” ha sido analizado detenidamente por Lifton en los casos de Hiroshima, Vietnam y los campos de concentración nazis (1971, 1984, 1995). Por otro lado, desde una óptica lacaniana, el trauma implica la incapacidad de efectuar un cierre que es lo que conforma la vigencia de lo “real”, configurando lo que no es otra cosa que una memoria imposible. Hablando figurativamente, en el núcleo de lo traumático estaría lo “real”, inaccesible. Zizek expresa que: “En otras palabras la historia humana difiere de la evolución animal precisamente por su referencia a este lugar no histórico, un lugar que no puede ser simbolizado, aunque es producido retroactivamente por la simbolización” (Zizek, 2001, p. 181).

En sus apuntes clínicos, de 1932, el psicoanalista Sandor Ferenczi identificaba la inevitable situación paradójal que

contenía la situación traumática, en tanto que ubicarse en la situación traumática, en lo que mueve, impide la simbolización y la representación, y salirse de ella, para representarla, implica la imposibilidad de ubicarse en el dolor que la caracteriza. Es parecido a la afirmación de Freud de la incapacidad del ser humano de representarse su propia muerte (ver la discusión de Lifton, 1982). Lubbe (1999), refiriéndose al papel de los terapeutas, dirá que el trauma se “adhiera” al que entra en contacto con la persona traumatizada, y algo parecido formula Lifton (1987) en su trabajo con los *hibakusha* (sobrevivientes japoneses de las bombas nucleares). Lubbe rastrea el trabajo con “sobrevivientes” que desarrolló Niederland (1964) como producto del programa del gobierno de Alemania Occidental de la época (en cuanto a reparaciones, para que hubiesen reparaciones financieras, era menester demostrar la existencia de daño: físico o psicológico). El “síndrome del sobreviviente” surge así como “puente” para enfrentar la discusión de qué síntomas podían deberse a enfermedades mentales endógenas más que a los efectos de las situaciones o experiencias consideradas traumáticas.

Una de las virtudes mayores del trabajo desarrollado por psicólogos y psicólogas que estuvieron vinculados al esfuerzo del ILAS en Chile es que a la par del trabajo terapéutico y de apoyo a víctimas de la represión en Chile, emprendieron un esfuerzo sistemático de discusión, crítica y redefinición de categorías y procedimientos terapéuticos. Algunos de sus cuestionamientos principales se dirigieron precisamente al uso del Síndrome de Stress Postraumático (SSPT), categoría que se dedicaron —podríamos decir— a “deconstruir”. Becker planteó, en 1993, que: “El diagnóstico de Síndrome de Stress Postraumático daña al paciente, porque reduce el trastorno a un número de síntomas, mientras que al mismo tiempo es muy vago o no se interesa por el contexto social que produce el síntoma” (Becker, 1993, p. 5).

Criticaban al SSPT por despolitizar las causas del daño psíquico en el individuo, y también por psicopatologizar trastornos que obedecían no a patologías individuales sino a situaciones de “patología social”, como la represión política o la guerra. Señalaban, además que: “Los victimarios en todas las partes del mundo han usado el supuesto ‘trastorno’ de las víctimas como medio para justificar sus actos de crueldad y destrucción” (Becker, 1999, p. 5).

Esto puede operar, como ya he comentado, para intentar “descalificar” y neutralizar a quienes fungen como “portadores” o “emprendedores” de una memoria del dolor, quienes, se puede argumentar, se están haciendo cargo de una tarea que tiene consecuencias para toda la sociedad. Otra observación crítica consiste en que los trastornos no se deben a eventos singulares, como lo implica el síndrome, como lo demuestran contextos de represión política en que la situación traumática es más bien continua, y se puede prolongar incluso más allá de la vigencia de los factores que crean un peligro inminente.

El ILAS recurrió al uso de conceptos como “traumatización límite”, tomado de Bettelheim, o “traumatización secuencial”, de Keilson. El asunto radicaba en superar la despolitización y patologización del daño, y especificar mejor las características de las situaciones traumáticas. No se trascendía, sin embargo, una concepción que rebasara una concepción del daño ubicado exclusivamente en el individuo, aunque sí, por supuesto, se ampliaba y fortalecía la comprensión de los factores sociales y políticos que condicionaban ese daño. Lira (1992) hace un interesante recuento de los intentos de vincular el apoyo a las personas que sufrieron represión con los componentes sociales y políticos vividos antes y después de la dictadura de Pinochet. Señala que en un primer momento se trabajó la necesaria reconstrucción de la experiencia de las personas que acudían a consulta, experiencia *cuya veracidad era negada socialmente*, con el propósito de que la experiencia vivida por la persona cobrara sentido en el “presente y en el

futuro”. En un segundo momento se planteó la conceptualización de la “traumatización extrema”.

El trauma, o la situación traumática, tiende a generar situaciones desestructurantes en los individuos. Ante los hechos abrumadores de represión y de violencia, se suele presentar la desintegración parcial en la estructura psíquica de los individuos, ya que enfrentar la ansiedad puede llevar a una desintegración total de esas estructuras. Ferenczi, en 1932, planteaba que la “fragmentación podía ser una defensa útil ante situaciones traumáticas” (cit. en Becker, 1992, p. 10). Lifton (1982), en su extensa obra sobre situaciones que producen atrocidades y la actuación humana en las mismas, desarrolla un paradigma en que se postula que los seres humanos se mueven en la dimensión *vida/muerte*, que implica, en lo más inmediato, lidiar con lo que considera “equivalentes de muerte”, con los imaginarios de lo estático, la desintegración, y la falta de “conexión”; lo que está en juego, en última instancia, es *la capacidad de mantener funcionando los procesos psíquicos simbólicos en el ser humano*, lo que podemos asociar fácilmente, en contextos de aguda represión y terror, con la necesidad de *otorgarle un sentido a lo que ha ocurrido*.

Sin embargo, aunque la discusión y crítica emprendida por el equipo del ILAS superaba la limitación del SSPT en cuanto a despolitizar las situaciones traumáticas e individualizar y psicopatologizar la problemática, las categorías utilizadas derivan siempre en ubicar el daño psíquico en el individuo. Fue Ignacio Martín-Baró quien intentó superar esta situación, en los años ochenta, al acuñar el término “trauma psicosocial,” explorando el daño psíquico producido por la situación de guerra civil en El Salvador. Esto implicaba traspasar los límites de una óptica individualizante, patologizante, para ubicar el problema de la “herida psíquica” (con sus consecuencias para las memorias sociales) en las relaciones sociales. Se retomaba así la vieja noción de que son la sociedad y las relaciones sociales las que pueden estar “enfermas”, no los individuos que padecen estas estructuras o relaciones.

Siguiendo una lógica parecida, Summerfeld (1998) critica una noción de trauma como acontecimiento centrado en el individuo, que lleva a su juicio a cometer serios errores en las políticas seguidas por organizaciones humanitarias:

Los modelos de trauma que focalizan acontecimientos específicos (violaciones) o en un grupo específico de la población (los niños) exageran la diferencia entre unas víctimas y otras, poniendo a algunas víctimas en peligro de desconectarse de su comunidad y del contexto más amplio de sus experiencias y del sentido que le dan a estas (Summerfeld, 1998, p. 103).

El daño, según la noción esbozada por Martín-Baró, rebasa lo individual y afecta las relaciones sociales, a veces por períodos muy largos. En la dramática situación vivida en Guatemala en las últimas décadas, se puede leer en el informe de la Comisión de Esclarecimiento Histórico de Guatemala:

Lo que ha sido destruido es más amplio que las nociones del trauma interno individual. Extendido en el tiempo, el trauma psicosocial involucra la destrucción de arquetipos y metáforas culturales, aniquilando o limitando profundamente las posibilidades de la próxima generación de afirmar aspectos de su vida cultural (cit. en Comas-Díaz, Lykes *et al.*, 1998, p. 782).

Esto afecta seriamente la posibilidad de articular las memorias sociales.

También se señala, en el mismo informe, que:

El estado procuró también estigmatizar y culpabilizar a las víctimas y las organizaciones sociales, para transformarlas así en criminales en la imagen pública y por lo tanto en objetivos “legítimos” de la represión [...] la CEH considera que este adoctrinamiento sistemático ha dejado huellas profundas en el subconsciente colectivo de la sociedad guatemalteca. El miedo, el silencio, la apatía y la falta de interés en la esfera de la participación política son algunas de las secuelas más importantes que resultaron de la criminaliza-

ción de las víctimas y suponen un obstáculo para la intervención activa de toda la ciudadanía en la construcción de la democracia (Comisión para el Esclarecimiento Histórico, 1995, p. 27).

Se ha señalado consistentemente, además, que hay una percepción en ciertos sectores de la sociedad guatemalteca de que la firma de la paz no ha cambiado el estado represivo (Mack, 2005).

En un trabajo póstumo, leído por Adrienne Aron en el Congreso de la APA (Asociación de Psicólogos de los Estados Unidos) en Boston en 1990 (Martín-Baró, 1990), encontramos importantes elementos para aproximarnos a esta concepción del “trauma psicosocial” planteado por el autor. En este trabajo Martín-Baró señalaba que: “No podemos limitarnos a tratar el stress postraumático. Nuestro análisis debe extenderse a la raíz de los traumas y por lo tanto de la guerra misma, como situación social patógena” (Martín-Baró, 1990, p. 1).

Al referirse al concepto de “trauma psicosocial” refería las siguientes características:

- Tiene un carácter dialéctico. Su naturaleza reside en las relaciones sociales.
- Es producido socialmente, tiene raíces estructurales o sociales: “La herida que afecta a las personas ha sido producida socialmente, es decir que sus raíces no se encuentran en el individuo sino en su sociedad” (Martín-Baró, 1988, p. 136).
- Las relaciones sociales no son solo la *causa* del trauma, sino que mantener estas relaciones multiplica el número de individuos traumatizados.

Sugiere, en otro lugar, que: “El trauma psicosocial constituye la cristalización concreta en individuos de relaciones sociales aberrantes y deshumanizantes” (Martín-Baró, 1988, 4).

Uno de los indicadores que identificaba, en la situación de guerra salvadoreña, como indicadora de la presencia de traumas psicosociales era la desvalorización de la vida humana. Cuando todo lo cubre una cultura de muerte, rutinizada, en que la desensibilización desde hace tiempo ha ganado la partida, se complican seriamente las tareas de la memoria. Lo ha dicho William Ospina, en el contexto colombiano: “Un país que no honra a sus muertos, que no sabe cantarlos ni recordarlos, solo puede multiplicarlos” (1998, p. 28).

Lira resalta, de la elaboración de Martín-Baró, cómo el concepto de trauma psicosocial distingue el impacto diferenciado de la represión en diferentes grupos sociales de acuerdo a su extracción social, la participación en conflictos y las características de la personalidad y la experiencia. Son condiciones que bien podrían articular “marcos sociales de la memoria” (Halbwachs, 1992) con la importancia de la rigidización de relaciones sociales “de guerra” que llevan a que la única opción sea la guerra, la destrucción y la muerte (Lira, 1999).

Blair Trujillo (2002), en el contexto colombiano, ha trabajado la relación de las memorias colectivas con la violencia estructural en sus dimensiones simbólicas, argumentando que se asientan sobre la “exclusión” y “demonización” del otro, llevando a una “sobrepolitización” de los conflictos. Al haber perdido en el siglo XIX fuerza la iglesia como institución socializadora, la sociedad colombiana tendría grandes dificultades para construir instancias socializadoras que lleven al imaginario colectivo a establecer que los conflictos “se pueden resolver por las buenas”. Habría así una “mentalidad guerrerista” incrustada en el imaginario colectivo (2002, p. 49). Esto, en el plano de las mentalidades, dificulta la construcción de nación como *espacio compartido*: “Se era liberal o conservador antes que colombiano, lo que, en consecuencia, hacía del ‘otro’ no el oponente político, sino el ‘enemigo’ de la nación” (2002, p. 51). Refiriéndose a Colombia, identifica

en forma un tanto simplista la existencia de una “estética del asesinato”: “Mato, luego existo” (Blair Trujillo, 2002, p. 66).

La misma lógica parece imperar hoy, con el uso político de categorías como la de “terrorista”.

En contraste, es interesante que Lira y Castillo señalen que en el imaginario colectivo chileno, incluso la matanza de pocas personas sea visualizada como una “masacre”. En Costa Rica, como sugieren González y Solís (2001), lo que tiende a prevalecer es un imaginario de “continuidad” que lleva más bien a disimular o incluso encubrir la ruptura y la violencia.

En la fecunda reflexión de los integrantes del ILAS chileno la perspectiva del trauma psicosocial permitió discernir con mayor claridad, según refieren Lira y Castillo (1993) el impacto diferenciado de las situaciones de acuerdo a la extracción social, el grado de participación en los conflictos y otros factores,<sup>34</sup> y por otro lado fue de alguna manera asimilado, aunque no se desarrollara la reflexión teórica al respecto<sup>35</sup> con la categoría de “traumatización límite”. La propuesta de Martín-Baró, aunque ciertamente se trata de un concepto que fue tan solo esbozado en términos generales,<sup>36</sup> convoca, reta, a fin d cuentas, a pensar el daño psíquico en el contexto de las relaciones sociales, de la interacción cotidiana, de los contornos estructurales en que se desarrollan estas relaciones. En el campo de la memoria social, lleva cla-

<sup>34</sup> Ya Martín-Baró había planteado en 1988 que esta era una de las ventajas del concepto, porque no asumía que el daño psíquico afectaba por igual a todos los sectores sociales. Martín-Baró (1988) “La violencia política y la guerra como causas del trauma psicosocial en El Salvador” *Revista de Psicología de El Salvador*, Vol. VII, N° 28, pp. 123-141.

<sup>35</sup> Sobre todo, como ya he mencionado porque la “traumatización límite” se ubica en el nivel individual y el “trauma psicosocial” en las relaciones sociales.

<sup>36</sup> Tendríamos que dilucidar, por ejemplo, si es una categoría que tendría vigencia en contextos que no sean de guerra o de represión extrema.

ramente a identificar la construcción social de la misma en las relaciones sociales existentes. Si en el caso de Freud estamos ante una metaforización psicológica cuyo eje es una perspectiva sobre el funcionamiento psíquico individual, en este caso ciertamente se vuelve a metaforizar lo que es individual (el daño, las heridas) pero el eje explicativo y analítico está en la dinámica intergrupala (la situación de clase, la configuración de conflictos, la construcción de enemigos, la situación de los “neutrales”, etc., sin ignorar –por supuesto– los efectos en los individuos).

Es claro que la represión, la opresión, la violencia estatal o institucional, dañan sensiblemente la posibilidad de articular versiones con sentido de lo ocurrido, pero está presente en Martín-Baró también, a mi juicio, el convencimiento de que el daño en las relaciones sociales que produce y reproduce la situación de “trauma psicosocial” puede ser enfrentado, y si no se puede asumir, como he argumentado, que este daño tiene una expresión equivalente en los diversos sectores y grupos sociales, tampoco se puede asumir que la construcción de lo “qué pasó”, de las memorias sociales, sea homogénea. La construcción de memorias es un asunto *social* más que *colectivo*. La enorme virtud que identifiqué, precisamente, en el aporte de Halbwachs es que destaca, precisamente, la diversidad, enraizada en las elaboraciones de memorias sociales, a través de las características y prácticas de grupos sociales específicos.

Además, estos “traumas psicosociales” ubicados en el daño existente en las relaciones sociales tendrían que ser abordados socialmente, y no exclusivamente en el ámbito individual. A esto apunta Lira cuando afirma que:

El establecimiento de la verdad, de la recuperación de los recuerdos y de las experiencias dolorosas, es el primer paso para la elaboración psíquica del daño sufrido. Analógicamente podemos señalar que la sociedad debe recuperar su memoria social, su historia, para poder realizar el proceso de elaboración que permitirá a su vez, la reparación

a las personas dañadas directamente, y a la sociedad en su conjunto (Lira, 1999, p. 105).

De esta manera doy fin a este segundo recorrido, en que he discutido alcances e implicaciones de usos de la metáforización psicológica en el campo de la memoria social y cultural. Retomando a Lifton (1982) y a Martín Beristain y Páez (2000) ya he enfatizado la importancia de que quienes sufran situaciones de represión o de trauma puedan darle un *sentido* a su experiencia, esto nos lleva directamente al aspecto narrativo de la formulación de memorias, que discuto en lo que sigue, en el contexto de la articulación social de las memorias.

## Capítulo 4

# LA PERSPECTIVA DE LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LAS MEMORIAS: IMPLICACIONES Y ALCANCES

La necesidad de otorgar sentido a la experiencia transcurre en el marco de relaciones e interacciones sociales específicas, con sus correspondientes prácticas culturales y sociales. En lo que sigue quiero explorar conceptualmente este terreno, de la articulación social y cultural de las memorias, destacando su dimensión narrativa, para concentrarme luego en un análisis, desde diversos ángulos, de lo que ha sido la experiencia de funcionamiento de las Comisiones de la Verdad y sus efectos.

Pribram expresó hace ya más de treinta años que:

Por memoria quiero decir cualquier conjunto de eventos que hace disponible al organismo algo *de* una situación después de que esa situación ya no existe. Defino como “novedoso” cualquier aspecto de una situación que difiere lo suficiente de situaciones anteriores como para producir cambios fisiológicos registrables en el organismo (1969, p. 54).

Neisser (1982) destaca, al cuestionar el énfasis que ponen los estudios experimentales de la memoria en el estudio de situaciones artificiales, la pertinencia de estudiarla en la comunicación y la interacción cotidiana, en coyuntu-

ras de redefiniciones sociales, culturales y económicas.<sup>37</sup> Esta ha sido, según nos refiere Shacter (1996) una preocupación reciente y creciente de los estudios experimentales de la memoria, procurando por esta vía sortear algunas dificultades que ya he mencionado en una sección anterior. Sin embargo, si se quieren superar las limitaciones de una concepción psicologista habrá que examinar las discusiones en torno a la memoria como proceso social. Al decir de Vygostky, hay que pasar de lo “intramental” a lo “intermental” (Wertsch, 2002). Para ello, es clave la discusión en torno a las memorias colectivas.

El concepto de “memorias colectivas” surge por primera vez en 1902, con Hugo Von Hoffmanstahl, que lo utilizó para referirse a:

“La fuerza de nuestros misteriosos ancestros contenida dentro de nosotros [...] capas acumuladas de memorias colectivas” [the dammed up force of our mysterious ancestros within us [...] piled up layers of accumulated collective memories] (cit. en Olick y Robbins, 1998, p. 106). Esta imagen precursora utilizada por el autor, de “memorias acumuladas retenidas” contrasta con el uso del término en la teorización más reciente, en que las memorias colectivas se despliegan más bien en la cotidianidad de los sujetos, organizada social y grupalmente. No hay necesidad de retenerlas, porque fluyen constantemente.

La obra seminal es, por supuesto, la del francés Maurice Halbwachs, quien recibe la impronta de Henri Bergson, con quien estudia durante siete años antes de continuar por la senda de Durkheim; es influenciado, además, por corrientes socialistas, lo que se evidencia en su obra de 1913 *La clase obrera y su nivel de vida*. Su obra fundamental *La memoria colectiva* es publicada en 1950, habiendo sido redactada entre

<sup>37</sup> Se trata de una de las dos vertientes en el estudio de la memoria que identifica Neisser; la otra es la que ha sido privilegiada por la psicología, sobre todo de corte experimentalista, que busca descubrir los mecanismos básicos del funcionamiento de la memoria.

1941-1944 mediante notas y ensayos escritos en Buchenwald, donde muere el autor en 1945.<sup>38</sup> En 1925 publica *Los marcos sociales de la memoria*. No es baladí que el interés de Halbwachs en el tema de la memoria surge en el marco de las rupturas europeas posteriores a la Primera Guerra Mundial (las mismas que atormentaban a pensadores como Freud o Walter Benjamin) e implica, además, una respuesta conceptual a la diferenciación planteada por su maestro Bergson, entre *memoria-pura* y *memoria-hábito*, siendo la *memoria-pura* heterogénea y sensible (propia del “espíritu profundo”), y la *memoria-hábito* homogénea, tomando de la memoria pura los recuerdos operativos para el presente.

Bergson (s. f.) mira dentro del sujeto para discernir los fenómenos de la memoria, mientras que la mirada de Halbwachs, similar a la de Vygostky (con las muy importantes diferencias del caso) viene desde afuera, desde los contextos en que se ensamblan las memorias: sus prácticas sociales. Bergson postulaba un “cono de la memoria”, invertido, en que la memoria pura (que para él sería la verdadera memoria, en tanto implica la imaginación) estaría situada en el espacio privilegiado del “espíritu libre”, mientras que la memoria hábito, volcada hacia la acción inminente, “asida al presente y atendiendo solo al futuro” (Bergson, s. f., p. 276) funcionaría

<sup>38</sup> Contamos con el relato de Jorge Semprún, quien compartió las penurias de Buchenwald, acerca de la muerte del profesor Halbwachs. Este es apresado cuando intenta indagar, con las autoridades alemanas, acerca de la suerte de unos familiares que habían sido detenidos. En *La escritura o la vida* Semprún narra los muy dramáticos y terribles últimos momentos de existencia de Halbwachs, padecidos en Buchenwald: “El profesor Maurice Halbwachs había llegado al límite de la resistencia humana. Se vaciaba lentamente de sustancia, alcanzada la fase última de la disentería, que se lo llevaba en la pestilencia [...] La congoja inmundada, la vergüenza de su cuerpo deliscuescente eran perfectamente legibles en ellos. Pero también una llama de dignidad, de humanidad derrotada aunque incólume. El destello inmortal de una mirada que constata que la muerte se acerca, que sabe a qué atenerse, que calibra cara a cara los peligros y los envites, libremente: soberanamente” (Semprún, 1995, p. 35).

como “reductora” en la vida psicológica (Bosi, 2003). Esta última modalidad, de “memoria hábito” sería, en vez de imaginación, repetición. La memoria pura, por su parte: “registraría, bajo forma de imágenes recuerdos, todos los sucesos de nuestra vida cotidiana a medida que se desenvuelven; no despreciará ningún detalle; dejará a cada hecho, a cada gesto, su lugar y fecha” (Bergson, s. f., p. 276).

Adicionalmente, en su propuesta, los recuerdos estarían acumulándose en el espacio de este cono invertido, casi en forma intacta. En ese sentido llama la atención la metáfora que utiliza Bergson en su obra sobre *Materia y memoria*, de lecturas que se conservan página por página en forma pura en el recuerdo, y que pueden ser recuperadas en forma intacta. Para Halbwachs, en contraste, los asuntos de la memoria implican reconstrucción, y no recuperación, y no tiene sentido alguno postular que los recuerdos se encuentran almacenados, de alguna manera, en este formato serial que postulaba Bergson. Huici escribe, refiriéndose a este último autor: “En sociedad, en el tiempo y en el espacio, sólo actualizaríamos del conjunto de recuerdos ubicados en la memoria pura aquellos que fueran útiles para el presente, los que configurarían, precisamente la memoria-hábito” (s. f., p. 7).

No existiría una “memoria pura individual”, como postulaba Bergson, ya que la memoria sería siempre social. La idea de la memoria-hábito la retomaría Halbwachs, pero no en función del pasado, es decir, de las características de los recuerdos almacenados, sino del presente y sus exigencias.<sup>39</sup> Esto, dicho sea de paso abre el flanco a la crítica —que ya examinaremos— de su “presentismo”. Para Halbwachs, existen no dos memorias sino una, y esta no se articula por la presencia aislada de recuerdos, dispuestos en serie para que los apremios de contingencias externas las vayan haciendo surgir, sino por los marcos sociales de las memorias.

<sup>39</sup> Para Halbwachs la razón de emergencia de los recuerdos no “reside en ellos mismos, sino en la relación que tienen con las ideas y percepciones del presente” (Huici, s. f., p. 7).

La memoria colectiva, en la acepción de Halbwachs, no trata de los cambios, sino de la permanencia del tiempo y de la homogeneidad de la vida, sería algo así como demostrar que el “pasado permanece”: noción que queda clara en su tratamiento de lo espacial, y que cabe pensar es influida por el contacto que tuvo Halbwachs en la Universidad de Estrasburgo con los historiadores de los *Anales* (Feichtinger, 2002). La memoria, desde esta perspectiva, tendría un fuerte componente identitario, ya que es la única garantía de que el grupo “siga siendo el mismo”. En esa línea, para Rachtemberg y Heau-Lambert, la memoria puede ser descrita: “Como el conjunto de representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etc., que un grupo o una sociedad acepta en nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente” (2000, p. 27).

Es importante destacar que en la concepción de Halbwachs las memorias colectivas no tratan abstracciones (“verdades abstractas”) ya que: “Una verdad puramente abstracta no es un recuerdo; un recuerdo se refiere al pasado. Una verdad abstracta, en contraste, no capta la sucesión de eventos, está en el orden de los deseos o aspiraciones” (Halbwachs, 1992, p. 200).

La noción de memoria colectiva no es, tampoco, metafórica. Con estas afirmaciones se acerca Halbwachs a una concepción “narrativa” de la memoria que implica necesariamente, como veremos luego con Ricoeur (1996), captar la “sucesión de eventos” y articular diversidades. Halbwachs formuló la propuesta clave de los “marcos sociales de la memoria”, que pueden ser temporales, implicando hitos para reconstruir recuerdos, o “mojones” que promueven congruencias biográficas o espaciales: lugares, construcciones u objetos en los cuales se deposita la memoria de los grupos: “Las cosas traen recuerdos”. Lo ha dicho con su característica belleza literaria la investigadora brasilera de las memorias colectivas urbanas, Eclea Bosi: “La memoria opera con gran libertad escogiendo acontecimientos en el espacio

y en el tiempo, no arbitrariamente, sino porque se relaciona a través de índices comunes. Son configuraciones más intensas cuando sobre ellas incide el brillo de lo colectivo” (Bosi, 2003, p. 31).

Estos marcos sociales de la memoria implicarían al espacio, el tiempo y el lenguaje, que sería precisamente el marco más elemental y estable, ya que se recuerda a través de constructos sociales. Podemos decir, con Bajtín, que el lenguaje se convierte en memoria. Escribe Halbwachs: “Las convenciones verbales constituyen lo que es al mismo tiempo el marco más elemental y más estable de la memoria colectiva” (Halbwachs, 1992, p. 44).

Pero nos recuerda también que se trata de un marco laxo, porque no abarca memorias complejas, y contempla solo detalles aislados y discontinuos. Hay que destacar que Halbwachs presta gran atención a este eje de lo fragmentado/totalizante, lo que tiene que ver, por otro lado, con el carácter narrativo de la memoria (el marco narrativo ofrece nociones de *totalidad*). Dirá, acerca de los sueños, que los elementos oníricos que se hacen presentes son identificables para el sujeto a través del lenguaje, pero no pueden integrarse, totalizarse, en los ejes marcados por los marcos sociales que operan en la vida diurna (Halbwachs, 1992). Sin embargo, es el *espacio* el marco que predomina, ya que: “En razón de su estabilidad, nos da la ilusión de no cambiar en absoluto a través del tiempo” (Huici, s. f., p. 10). Agrega Halbwachs:

No es exacto que para poder recordar haya que transportarse con el pensamiento afuera del espacio, puesto que, por el contrario, es la sola imagen del espacio la que, en razón de su estabilidad, nos da la ilusión de no cambiar a través del tiempo, y de encontrar el pasado dentro del presente, que es precisamente la forma en que puede definirse a la memoria: solo el espacio es tan estable que puede durar sin envejecer ni perder alguna de sus partes (Halbwachs, cit. en Aguilar, 1992, p. 7).

Se trata, debo aclararlo, no de la memoria de los espacios, sino del espacio actuando como marco social de la memoria.

En contraste, Augé destaca, críticamente, la preponderancia de los “no-lugares” en la “posmodernidad”; empero, aún tomando en cuenta a los millones de seres humanos que se ven obligados a migrar, abandonando sus lugares originarios, esto se aplica a una escasa minoría de la población mundial.<sup>40</sup> Si la “posmodernidad” pretende abolir los espacios (lo que puede conjugarse muy bien con el afán homogeneizante de la “globalización con conducción neoliberal” y asumir su estética en países como el nuestro con la homogeneidad de los centros comerciales<sup>41</sup> (que al buscársele originalidad con algún giro en su diseño lo que suele hacerse es resaltar

<sup>40</sup> Beck, en su discusión sobre la globalización, lo plantea en términos del “primer” y el “segundo” mundo: “Los moradores del primer mundo viven en un presente eterno, están viviendo una secuencia de episodios higiénicamente separados no sólo de su futuro sino también de su pasado [...] Por su parte las personas adscritas al segundo mundo están encorvadas y oprimidas por el peso de un tiempo superabundante y superficial que no pueden llenar [...] Los habitantes del primer mundo viven en el tiempo; el espacio no significa nada para ellos, pues toda distancia puede neutralizarse inmediatamente [...] Por su parte, los moradores del segundo mundo viven en el espacio, un espacio que es arduo, inamovible, intocable y que mantiene sujeto al tiempo, al que sustrae al control de dichos moradores” (Beck, 1998, pp. 89-90). Por otro lado, no deja de ser curioso cómo los científicos sociales europeos pierden de vista la situación real de una mayoría de los habitantes del planeta, como lo hace Giddens en *El mundo desbocado* al discutir las vicisitudes de la globalización cuando escribe que: “todo el mundo reconoce ahora el carácter esencialmente variable de la ciencia. Siempre que alguien decide qué comer, qué desayunar, si tomar café descafeinado o normal, esa persona adopta una decisión en el contexto de información científica y tecnológica incompatible y cambiante” (Giddens, 2000, p. 44). Como si la mayoría de los habitantes de este globo globalizado pudiesen elegir qué comer.

<sup>41</sup> La imaginación literaria de José Saramago en *La caverna* da cuenta de las consecuencias de estos procesos para las personas.

más bien su parecido con otros engendros de su especie). Defender los espacios y los lugares se puede convertir en resistencia, como lo han demostrado en América Latina las luchas indígenas, y en Costa Rica las luchas ecologistas y, evidentemente, las luchas por la tierra (Dobles, 1995). La desterritorialización, por otro lado, hace difícil (aunque no imposible) mantener identidades estables, asociadas al territorio en que se vive y a la noción de pertenencia (Hopenhayn, 1994).

En el ámbito de la “memoria del dolor” pueden cobrar un significado especial los *lugares* en que se ejerció la represión, como es el caso de la Escuela Mecánica de la Armada (ESMA) en Argentina. Las acciones conmemorativas en torno a este lugar ubicado en plena ciudad de Buenos Aires se vuelven emblemáticas, ya que se convierte en depositario de una memoria. En este caso específico tiene mucho que ver con lo *Unheimliche* de Freud, ya que era un lugar por el que “pasaba mucha gente todos los días”, parte del paisaje bonaerense, donde, sin embargo, se cometían los actos más atroces. Carlos Ménem, siendo presidente, intentó demoler este lugar emblemático con su Decreto Presidencial 8/98, para establecer un “símbolo de la unión nacional”, con “espacios verdes”. Sin embargo, se lo impidió un juez, convirtiéndose –quizás sin que fuera su intención– en guardián de marcos sociales de la memoria de la represión, (Valdez, 2005). La ESMA, así se convertía en escenario de batallas de la memoria. En octubre de 1995, estudiantes de secundaria protestaron por el uso de sus instalaciones para un torneo de natación, por ejemplo. Arditti (2000) refiere que de 120 participantes que se esperaban en esa ocasión solo se presentaron veinte. Para añadir a lo perverso del asunto, cabe aclarar que las instalaciones de la ESMA eran sumamente amplias, llegando a alojar, según se me informó en una visita al recinto, hasta cinco mil personas. Los vejámenes, las torturas y los asesinatos se llevaban a cabo en uno de esos lugares: el Casino de Oficiales, donde, aunque desafíe a la imaginación,

convivían los represores y torturadores con las víctimas. ¿Quién se imaginaría un esquema de convivencia de este tipo en los campos de concentración nazis?

Otros ejemplos pueden encontrarse en el importante libro *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*, en que Jelin y Langland (2003) comentan las disputas en torno a la construcción de un *shopping* en Punta Carretas, en Uruguay, en un lugar en que se llevó a cabo la tortura, la discusión pública en torno al diseño y la ubicación el monumento a Salvador Allende en Santiago (Hite, 2003), la polémica sobre el Parque de la Memoria contiguo al Río de la Plata en Buenos Aires (Tapatía de Valdez, 2003), el monumento de *Tortura nunca Más* en Recife (Brito, 2003), y las memorias articuladas en torno a Villa Grimaldi en Santiago, lugar emblemático de la represión de la dictadura pinochetista (Lazarra, 2003). También podemos destacar los peregrinajes, como evidencias claras de la importancia de los lugares como marcos sociales de la memoria (ver, en el mismo libro de Jelin y Langland, la contribución de Mombello [2003] acerca de la “memoria peregrina” en Neuquén). De lo que se trata, en estos casos en que se pueden movilizar millones de seres (hablemos de La Meca, por ejemplo) es establecer un contacto más cercano de “comunidades mnémicas” con su pasado colectivo (Zerubavel, 2003).

Teóricamente, si hay que hacer notar la observación de Da Silva (2006) en lo relativo a una preferencia por el concepto Territorio *vs.* los Lugares, que considera categoría más estática. En su concepción, aludir a territorios capta mejor la noción de fuerzas en disputa en las “batallas de la memoria”.

Gómez (2000), quien trabaja las memorias de los pueblos indígenas con la etnia de los Páez de Colombia se pregunta: ¿qué es lo que se historiza: el tiempo o el espacio?, distinguiendo las *topocronías*: historias articuladas a través del espacio, de las *cronotopías*, historias articuladas mediante el uso del tiempo. La memoria indígena sería esencialmente po-

licronotópica: es la narración condensada de muchos tiempos, épocas y sucesos en un mismo espacio, mientras que la memoria occidental es politopocrónica: procura dar cuenta del orden, la lógica, el sentido, a través del tiempo: de ahí su obsesión por delimitar, definir y dividir siempre el tiempo. “El arqueólogo mitifica el dato, el historiador los hechos y el indígena el relato”, escribe el autor (Gómez, 2000, p. 182). Los marcos sociales de la memoria, por lo tanto, están inscritos en la historia y la cultura.

Ya he mencionado que Halbwachs hace uso de una metáfora fluvial para referirse a estos “marcos sociales de la memoria”, tan importantes para su elaboración teórica. Conviene citarlo:

Los marcos de la memoria existen tanto dentro del pasaje del tiempo como fuera de él. Externos al pasaje del tiempo, se comunican con las imágenes y recolecciones concretas de que están hechas algo de su estabilidad y generalidad. Pero estos marcos son en parte cautivados por el curso del tiempo. Son como esos troncos de madera que descienden por un canal tan lentamente que uno podría fácilmente moverse de uno a otro, pero que sin embargo no están inmóviles y avanzan. Y es en lo que se refiere a los marcos de la memoria: al seguirlos podemos pasar fácilmente de una noción a otra, ambas de las cuales son generales y están fuera del tiempo, a través de una serie de reflexiones y argumentos, y podemos ir arriba o abajo en el flujo del tiempo de un recuerdo a otro. O, para ser más exacto, dependiendo de la dirección en que elegimos viajar, podemos subir en el río o pasar de un lado a otro, las mismas representaciones parecen ser a veces recuerdos, a veces nociones o ideas generales (1992, p. 182).

Assman establece lo siguiente:

Los marcos son esquemas espacio-temporales que permiten al individuo organizar sus imágenes incoherentes. Son categorías racionalizadas que proveen al individuo con estructura y coherencia. Recordar es un proceso organizativo

autoobjetivante y autoestructurante. En nuestros sueños esta organización es disuelta: el sueño mismo es asocial” (Assman, 2006, p. 93).

Estos marcos de la memoria, como nos dice Ansara (2001), no son datos, sino corrientes de experiencia y de pensamiento.<sup>42</sup>

Que el espacio –los lugares– cumplan un papel fundamental en las “tareas sociales de la memoria” se evidencia, refiriéndonos al actual conflicto israelí-palestino, en la política oficial del ejército israelí de demoler las casas de los palestinos y sus cultivos. Esta ha sido una “política de estado” que claramente busca desarraigar a estos pobladores para beneficiar a los colonizadores israelíes. La respuesta de los suicidas palestinos es, simbólicamente, destruir el lugar que tienen asegurado en la tierra (su propio cuerpo) y, al hacerlo, llevar el conflicto a otros lugares –dentro del propio Israel– considerados anteriormente “seguros”. Los cuerpos de estos suicidas, utilizados como arma al alcance de cualquiera, serán a su vez recordados como “heroicos” o como “terroristas y criminales” (Alba Rico, 2004).

Existen otros referentes para los marcos sociales de la memoria; en 1939 Halbwachs publica un artículo “La memoria colectiva de los músicos” postulando que la música se

<sup>42</sup> Rodríguez Rabanal brinda un ejemplo, en el Perú pauperizado de los años noventa, de cómo se van desplazando los marcos espaciales en función del deterioro social: “Resulta significativo que en el contexto de la pauperización peruana se haya producido la casi destrucción del centro histórico de la ciudad. Casi se han perdido las instancias de orientación espacial; los estratos sociales superiores se convierten literalmente de esta manera, con las consiguientes secuelas estructurales, en sustitutos de orientación para la dimensión histórica que se desdibuja. Se convierte en centro, el lugar en donde habitan las personas a las cuales se les atribuye fortaleza y relevancia. Dentro de este esquema, el sujeto deviene figura marginal. De otro lado, el lugar de residencia es utilizado por los no privilegiados casi como destino inmodificable para explicar sus permanentes tardanzas (Rodríguez Rabanal, 1995, p. 126).

puede convertir, también, en un marco social de la memoria (Huici Urmeneta, s. f.) como lo delatan con frecuencia amistades o romances. Es útil señalar, también, que si bien el espacio y el lenguaje constituyen marcos sociales de la memoria claves para Halbwachs, se trata de marcos sociales si se quiere de índole más “general”, pudiendo configurarse, también, marcos sociales de la memoria de carácter más específico y restringido.<sup>43</sup>

La propuesta de Halbwachs apunta, entonces, a configuraciones longevas que condicionan la interpretación de acontecimientos y vivencias presentes. Blair Trujillo lo ilustra, como recurso, al destacar la “memoria colectiva”, en el contexto colombiano, de dirimir la conflictividad política con la eliminación del adversario. Los zapatistas en México, por su parte, canalizan marcos compartidos de resistencia, de valoración del tiempo y de las oportunidades, de las voces y, también, de los silencios. Los marcos sociales de la memoria operarían, entonces, en la cotidianidad social de los sujetos, y responden a sus pertenencias grupales.

## ALCANCES DE UNA PERSPECTIVA

La construcción social de la memoria pasa por el filtro de la pertenencia grupal. Para Halbwachs, el grupo implica un orden de ideas, intereses, preocupaciones, y no se reencuentra a través de sus miembros, sino que se reconstruyen las

<sup>43</sup> Según Rossi (siglo XVI-XVII) escribe: “Pero si deseas recordar algo pronto, coloca en los lugares vírgenes bellísimas. La memoria se excita maravillosamente con la colocación de muchachas [...] Que me perdonen los hombres castos y religiosos, tenía el deber de no callar una regla que me procuró alabanzas y honores!” (Rossi, 1996, p. 49). El método de los *loci*, nos recuerda Lieury (1985), proviene de Simónides, quien se ausenta de un banquete justo antes de que caiga el techo y se mueran los comensales. Simónides procede a identificar los muertos según la posición que ocupaban en la mesa.

figuras de sus miembros a través del grupo, lo que queda claro cuando pensamos en un par de conocidos de antaño que se reencuentran, se saludan, y después no tienen nada más que decirse: “Es el pensamiento subsistente del grupo lo que evoca la proximidad pasada y lo que salva del olvido a la imagen de la persona” (1947, p. 23). Nos hemos preguntado, en una investigación sobre militancia política en Costa Rica (Dobles y Leandro, 2005), qué ocurre con la memoria cuando los grupos que las sustentaban desaparecen o son transformados. Hemos encontrado militantes de organizaciones políticas desaparecidas que las tienen aún como referente, expresando que “yo nunca me he ido”, aunque las organizaciones ya no existan en la práctica.

Es interesante observar que para un autor como Bartlett la forma en que se evidencia la influencia de lo grupal sobre la elaboración de la memoria tenía dos facetas: una “aportando un entorno de interés, excitación y emoción” y en segundo lugar, proporcionando un “entorno persistente de instituciones y costumbres que actúan como base esquemática de la memoria constructiva” (en Shotter, 1992, p. 145).

Por otro lado, para Wertsch las memorias colectivas son necesariamente “multivoces” y mediadas textualmente. Dar cuenta de estas memorias implicará, necesariamente, no sólo lidiar con el contenido de las mismas, sino con las herramientas culturales que las hicieron posibles, y, además, con la relación herramienta cultural/ agente activo tan cara para la visión vygotskiana.

Halbwachs establece que no hay posibilidad de salirse de lo social: “Cuando la gente cree que está sola, cara a cara consigo mismo, aparecen otras personas y con ellas los grupos de que son miembros” (1992, p. 49).

Tampoco se recordaría exclusivamente en forma individual”.<sup>44</sup> Escribe Halbwachs:

<sup>44</sup> Gergen presenta una discusión acerca de cómo se moldea socialmente la narración de la historia de vida. Dice: “Considera una niña de cinco años, a la que sus padres preguntan acerca de su día en el

Lo más frecuente, si me acuerdo, es que los otros me incitan a acordarme, que su memoria viene en ayuda de la mía, que la mía se apoya en la suya. En estos casos, al menos, la evocación de los recuerdos no tiene nada de misterioso. No hay que buscar dónde están, dónde se conservan, en mi cerebro o en algún reducto de mi mente al que sólo yo tengo acceso ya que me son recordados desde fuera y los grupos de los cuales formo parte me ofrecen a cada momento los medios para reconstruirlos, a condición de que me vuelva hacia ellos y de que adopte, al menos temporalmente, su forma de pensar (Halbwachs, cit. en Vásquez, 2001, p. 115).

Este tipo de argumento ha sido retomado por Middletown y Edwards (1992).<sup>45</sup>

A estas consideraciones interactivas de Halbwachs habrá que agregar la idea de que las tareas sociales del recuerdo serán o no facilitadas por dispositivos sociales: por ejemplo, que existan instituciones dedicadas al recuerdo o para las cuales tiene un significado en el presente, o incluso que prácticas sociales represivas en torno a las tareas de la memoria les brinden, en aparente paradoja, mayores atractivos para quienes se oponen al estado de cosas existente.

---

kinder. Describe su lápiz, el cabello de una amiga, la bandera de la escuela, y finalmente, las nubes. Probablemente esta elaboración sería insatisfactoria para sus padres. ¿Por qué? Porque los eventos no se relacionan unos con otros, no hay dirección ni hay 'sentido' en la narración, no hay drama, ni un sentido adecuado de comienzo y final. Sin embargo ninguna de estas características –relación entre eventos, dirección, drama, y contención temporal existen en los eventos de la vida [...] probablemente cuando tenga seis años ya la niña habrá aprendido cómo describir su día de forma apropiada” (Gergen, 1991, p. 161).

<sup>45</sup> “Cuando la gente recuerda cosas juntos, intentando comparar y contrastar explicaciones diferentes, construir y defender versiones plausibles o criticar o poner en duda su exactitud, articulan las bases y los criterios para lo que recuerdan dichas cosas” (Middleton y Edwards, 1992, p. 51).

En esta línea de pensamiento halbwachiana los recuerdos no se encuentran dentro del sujeto:

Nos preguntamos cómo se localizan los recuerdos. Y contestamos: con la ayuda de marcos que cargamos siempre con nosotros, porque es suficiente mirar alrededor de nosotros, pensar acerca de otros, y ubicarnos dentro del marco social para recuperarlos (1947, p. 175).

En el mismo momento que vemos objetos nos representamos a nosotros mismos la forma en que otros los verían. Si salimos del *self*, no es para fusionarnos con los objetos, sino para verlos desde la perspectiva de otros (Halbwachs, 1992, p. 168).

Nótese la cercanía de la perspectiva de Halbwachs con la de otro contemporáneo con quién no tuvo contacto: George Herbert Mead; basta comparar la cita anterior con lo elaborado por este autor acerca del concepto del “otro generalizado”, Mead (1972) postulaba que la única manera que tiene el sujeto de sustraerse a la influencia de un “otro generalizado” (el de su sociedad, su cultura, etc.) es estableciendo un “otro generalizado” alternativo. Halbwachs dirá que “uno puede escapar de una sociedad tan solo si se la opone a otra sociedad” (2002, p. 49).

Un problema importante en el estudio de la construcción de memorias, escriben Middleton y Edwards (1992) consiste en que los factores sociales se suelen contemplar, a lo sumo, como “contexto” para el desarrollo de la capacidad *individual* de recordar. A su juicio, deberían interesar temas tales como las prácticas sociales de conmemoración, la organización retórica del recuerdo y el olvido y el recuerdo y el olvido institucional. De lo que se trata aquí, más que indagar la representación de experiencias pasadas, es explorar la construcción de versiones de los hechos y de los mismos procesos mentales por parte de las personas, en su conversación e interacción cotidiana (Middleton y Edwards, 1992).

Recordar, evidentemente, implica apelar a lo social, a los recursos culturales y sociales<sup>46</sup>. La idea de la persona dirimiendo los asuntos de su memoria en forma aislada e independiente de los demás es una ficción: “Un hombre, para evocar su propio pasado, tiene frecuentemente la necesidad de apelar a los recuerdos de otros. Él se reporta a puntos de referencia que existen fuera de él, y que son fijados por la sociedad” (Ansara, 2000, p. 32).

Pero esta influencia no implica necesariamente la presencia física del otro, como ya he ejemplificado con el estudio sobre militancia política en Costa Rica (Dobles y Leandro, 2005).<sup>47</sup> Las realidades grupales implicarán también, y es una discusión fascinante de Halbwachs, que los tiempos serán diferentes para los diferentes grupos, como hemos podido constatar los que desde las universidades hemos trabajado con poblaciones rurales: el tiempo de la familia no será el tiempo de la oficina, ni de la comunidad: “Un grupo no podría servirse del calendario de otro grupo. No es en el ámbito religioso en que vive el comerciante y en el que puede encontrar sus puntos de referencia” (Halbwachs, 1947, p. 17).

Halbwachs se diferencia de Durkheim al enfatizar la necesidad de vislumbrar la problemática de grupos específicos, aunque esto también tiene sus desventajas, como señala Fernández Christlieb (1994) al argumentar que este énfasis en lo grupal puede diluir el análisis de fenómenos que son propiamente colectivos, involucrando a toda la cultura. Sin

<sup>46</sup> Díaz (1996), en un estudio sobre el proceso de paz salvadoreño, describe como se ofrecen “formulaciones mutuas” en entrevistas colectivas, como uno formula “lo que el otro quiso decir”.

<sup>47</sup> Dice Halbwachs: “Cuando decimos que el individuo se ayuda de la memoria del grupo, hay que entender que esta ayuda no implica la presencia actual de uno o varios de sus miembros. En efecto, continuo sintiendo la influencia de una sociedad incluso cuando me alejo de ella: es suficiente que lleve conmigo, en mi espíritu, todo lo que se refiere a la clasificación desde el punto de vista de sus miembros, a mi posibilidad de sumergirme de nuevo en su medio y en su tiempo, y de sentirme en el corazón del grupo”(1947, p. 22).

embargo, vuelvo a destacar, como hicimos en el recorrido anterior, que esta perspectiva, que retoma las prácticas sociales de grupos concretos, es de enorme importancia en el campo de las construcciones de las memorias sociales, en toda su complejidad.

Los recuerdos evocables serían los de los grupos a que podemos entrar con facilidad. La fuerza y duración de la memoria colectiva depende de su soporte social,<sup>48</sup> aunque sean los individuos los que recuerdan: cada memoria individual es un “punto de vista” sobre la memoria colectiva, producto del lugar que se ocupó. La siguiente afirmación de Halbwachs nos recuerda las reflexiones de Yerushalmi en su discusión con Freud sobre el *Moisés y la religión monoteísta*:

La memoria colectiva sólo retiene del pasado aquello que todavía está vivo o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene, o sea, la memoria de una sociedad tiene el límite de la duración de los grupos. Si la memoria desaparece es porque los grupos que guardaban su recuerdo desaparecieron o dejaron de mantener viva esa memoria (cit. en Ansara, 2000, p. 48).

En la cultura swahili, por ejemplo: “Los difuntos que quedan en la memoria de los demás son vivos-muertos, que mueren completamente solo cuando desaparecen los últimos que estaban en condición de recordarlos” (Rossi, 2003, p. 27).

No se puede, además, asumir que un mismo evento es valorado de la misma manera por los diferentes grupos, aunque sea “contemporáneo”.

<sup>48</sup> Semprún sobre Buchenwald (1996, p. 312): “llegaría un día, relativamente cercano, en el que ya no quedaría ningún sobreviviente de Buchenwald. Ya no habría una memoria inmediata de Buchenwald: ya nadie sería capaz de decir, con palabras surgidas de la memoria carnal y no de una reconstrucción teórica, lo que habrán sido el hambre, el sueño, la angustia, la presencia cegadora del mal absoluto –en la justa medida en que anida dentro de cada uno de nosotros, en tanto que libertad posible–. Ya nadie tendría en su alma y en su cerebro, indeleble, el olor a carne quemada de los hornos crematorios”.

Este tipo de consideración hace muy cuestionable la afirmación de autores como Páez *et al.* (1996, p. 51) cuando afirman que: “ante hechos negativos que dividen a una sociedad, los rituales de recuerdo no tienen el carácter de lección normativa unificadora, como Halbwachs pensaba”. Esto es menospreciar que Halbwachs, rompiendo con Durkheim, especifica que las memorias se elaboran en contextos grupales *particulares*, no en ámbitos societales homogéneos (Assman, 2006), aunque sea cierto, como enfatiza Assman (2006) y parecen indicarlo Páez *et al.* que la teoría de Halbwachs sobre las memorias se fundamente en el *amor* (refiriéndose a lo que une, en los grupos) y no en el *dolor*, a la manera *nietzscheana*. Se abre el camino, así, sin embargo, para ubicar en un primer plano los intereses de grupos *específicos*. Escribe Halbwachs: “No es porque las memorias se asemejan que varias pueden ser recordadas a la vez. Más bien es porque le interesan al grupo y es capaz de recordarlas juntas que se asemejan” (Halbwachs, 1947, p. 52).

Esto, en lo que nos ocupa, tiene la consecuencia inmediata de puntualizar que los opresores, los vencedores, también elaboran sus memorias. En el caso argentino, Crenzel (1999) ha identificado la “memoria de combate” de los que en un evento electoral apoyaron en los años noventa a un represor emblemático del “proceso” dictatorial austral, el general Domingo Bussi. Para estos:

El desaparecido adquiere, predominantemente, la personificación del guerrillero, el combatiente armado materialmente [...] la mirada del votante de Bussi hace hincapié en un supuesto; los que desaparecieron estaban pertrechados con “armas de fuego”, capaces de poder dar muerte, o eran quienes colaboraban con éstos (Crenzel, 1999, p. 21).

Feld (2002) dirá, en el contexto argentino, que más que un dilema entre “memoria y olvido” de lo que se trata es de un combate entre memorias diferentes, cada una con sus “memorias” y sus “olvidos”, apoyados, claro está, por factores

diferenciales de poder. Operan, claramente, marcos sociales de la memoria muy diferentes, y contradictorios. Es necesario, como plantea Jelin (cit. en Garay *et al.*, 2006): “Reconocer a las memorias como objeto de disputas, conflictos, luchas, lo cual apunta a prestar atención al rol activo y productor de sentido de los participantes en estas luchas, enmarcadas en relaciones de poder”.

Ibáñez (2001), por su parte, señala cómo el discurso de los represores tiende a dar al factor de la subversión el carácter de factor inequívoco causal:

En el principio habría estado siempre la subversión: después la respuesta legitimada por razón de estado de necesidad: y al fin la cínica pretensión de hacer de esa otra forma de necesidad, la impuesta por el carácter irreversible de las muertes, una aberrante virtud supuestamente estabilizadora (2001, p. 81).

Los vencedores no necesitan, necesariamente, “falsificar” la historia en sus memorias, basta con ubicarla en determinada perspectiva. Sarmiento, por ejemplo, tomaba el eje civilización/barbarie, para defender el genocidio:

Puede ser muy injusto exterminar salvajes, sofocar civilizaciones nacientes, conquistar pueblos que están en posesión de un territorio privilegiado, pero gracias a esta injusticia, la América en lugar de permanecer abandonada a los salvajes, incapaces de progreso, esté ocupada hoy por la raza caucásica, la más perfecta, la más inteligente, la más bella y la más progresiva de las que pueblan la tierra (cit. en Fernández Retamar, 1976, p. 44).

Así, quienes actuaron represivamente, violentando gravemente los derechos humanos de sus opositores y de otros sectores de la población también articulan sus memorias y anticipan sus futuros, actuando en consecuencia. En esta lógica, siguiendo a Hinkelammert (1991), el problema en el ámbito de la represión y la violación grave de los derechos humanos lo constituye no quien ordena y/o ejecuta los actos

represivos, sino quien los señala, en clara concordancia con lo que Benjamin (1940) identificaba como “empatía con los poderosos”, y a lo que dedicaremos considerable atención en secciones posteriores de esta obra.

En el otro extremo, encontramos el concepto de Elías Canneti del “cristal de la masa”, que podemos ejemplificar con la experiencia de las Madres de Plaza de Mayo, o el Grupo de Ayuda Mutua guatemalteco: un pequeño grupo perseverante, en condiciones extremadamente desfavorables (la minoría activa de Moscovici) que mantienen viva la memoria en una masa en red que atrae a todos hacia el sentido de justicia (Beristain, 1998). Debemos puntualizar, sin embargo, que llevar a cabo estas tareas suele implicar una fuerte carga emocional, algo que ya he esbozado anteriormente al referirme a lo que Jankelevitch (2005) escribe al respecto. Se paga un costo personal y social alto. Dina Wardi lo transmite poéticamente en *Velas de la memoria*: “Las velas conmemorativas están ligadas a emociones dolorosas y al mismo tiempo son una fuente de luz. Pero atribuyendo a las personas las tareas que tienen las velas, se olvidan que las velas dan luz *consumiéndose a sí mismas* en esa tarea” (cit. en Rossi, 1996, p. 231).

En tiempos de conmoción y de grandes cambios sociales (la “dislocación histórica” de Lifton), en que, además, se presenta una gran polarización social, tendríamos que concluir, siguiendo a Halbwachs, que en realidad subsisten dos (o más) vías “paralelas”: se conservan dos o más marcos de pensamiento, dos o más tiempos, y para entender la época histórica hay que ubicarse en ambas. Es a lo que apuntaba el cineasta cubano Gutiérrez Alea con aquella obra cinematográfica, ya clásica: *Memorias del subdesarrollo*. Creo que contextos políticamente polarizados como Ecuador, Costa Rica, la Venezuela o la Bolivia actuales son excelentes ejemplos. También es cierto, como nos recuerda Wilce (2002) que estas dislocaciones históricas pueden activar mecanismos sociales de olvido.

En etapas históricas de crisis, transición o “dislocación” (Lifton, 1993), la relación entre memoria e identidad se torna particularmente crucial. Sin duda es el caso de las sociedades fracturadas por graves episodios de confrontación y/o represión, en que cabe hablar de “traumas psicosociales”, y también sociedades en que se dirimen las orientaciones futuras que afectarán a la colectividad. Neyzi (2002) ha trabajado el problema de la identidad en el caso de Turquía, con su disyuntiva histórica y geográfica de ubicarse a la vez en el “este” y en el “oeste”, refiriendo que la persona turca está atrapada entre el deseo por lo que se considera un futuro inevitable y el pasado experimentado:

La cuestión de la identidad y su relación con la historia es una herida profunda en la sociedad turca que requiere de una incisión profunda para curar. Pero enfrentar el pasado violento, en vez de una nostalgia construida, implica enfrentar la violencia experimentada en esta sociedad durante este siglo: entre el estado y comunidades particulares, entre comunidades, entre generaciones, o dentro de la misma psiquis individual. Implica confrontar los aspectos excluyentes de la identidad nacional, y su alto costo para los individuos (Neyzi, 2002, p. 142).

Algo parecido ocurre, creemos, en el, o la, costarricense a quien se le dice, al mismo tiempo, que es producto de un estado “excepcional” (al menos muy diferente a los países vecinos) pero al mismo tiempo se les dice que hay que cambiar con urgencia el “estado de cosas” que marcó, precisamente, esa excepcionalidad (las instituciones, las garantías sociales, etc.). Están también los sectores sociales (glorificados en imaginarios de antaño, los campesinos o los maestros, por ejemplo) pero que pueden ahora llegar a ser considerados “subversivos” como grupo (como en la huelga magisterial de 1995) o como recordatorios de un “pasado superado” (los pequeños productores, o los precaristas agrarios, ver Dobles, 1996). Aquí, siguiendo a Wilce (2002), podríamos postular

que operan “tecnologías sociales” del recuerdo, pero también del olvido.

En Turquía, Neyzi explora la problemática identitaria y de memoria social de judíos residentes en el país, quienes, básicamente, “aprenden a olvidar su identidad” para sobrevivir en un contexto que suele ser hostil.<sup>49</sup> Identifica el fenómeno del *Donme*: concepto que implica una identidad inestable, cambiante, que tiene acepción despectiva y que:

[...] puede aplicarse colectivamente a los ciudadanos de Turquía, cuyas identidades son altamente contingentes y contextuales, pragmáticamente adaptadas para desenvolver su identidad en un ambiente inseguro caracterizado por separación histórica entre lo público/oficial y lo familiar/privado (Neyzi, 2002, p. 141).

Por supuesto que no sólo los turcos son capaces de tan camaleónicas adaptaciones, y en situaciones represivas como las que me han ocupado en este trabajo termina jugando un papel psíquico importante lo que se ha denominado la “instalación en la ambigüedad” (Amati, 1986).

Se articula entonces la construcción de la memoria sobre andamios de pertenencia e intereses grupales. Oponer la unidad de un recuerdo a la multiplicidad de pensamientos colectivos relacionados, dice Halbwachs: “Es todo como suponer que un objeto pesado, suspendido en el aire por una cierta cantidad de hilos tendidos y entrecruzados permanece suspendido en el vacío, sosteniéndose por sí mismo” (Halbwachs, en Aguilar, 1990, p. 9).

Las críticas formuladas a Halbwachs fundamentadas en lo histórico-cultural, por ejemplo Engestrom *et al.* (1992) cuestionan la propuesta, como ya he mencionado, de una

<sup>49</sup> Neyzi señala que la aplicación de impuestos selectivos por razones étnicas a la burguesía no musulmana turca, después de la Segunda Guerra Mundial fue un golpe muy duro para este sector que buscaba afirmarse como “nacional”, creando la sensación de inestabilidad e inseguridad que denota Lifton con su concepto del “counterfit universe.”

memoria colectiva “natural y directa”, ya que señalan que siempre hay artefactos mediadores en la actividad humana. La lógica de Halbwachs llevaría, a mi juicio, a ubicar estas “mediaciones” en la dinámica de los grupos humanos y en el uso de artefactos culturales, como el lenguaje, y sus instrumentos.

## Capítulo 5

# MEMORIA COLECTIVA Y MEMORIA HISTÓRICA

*“La historia sospecha perpetuamente de la memoria,  
y su misión es suprimirla y destruirla.”*

PIERRE NORA<sup>50</sup>

*“Es nuestra experiencia común que lo que se recuerda no es  
siempre registrado, y a pesar del historiador, que lo que  
se registra no es siempre recordado.”*

YERUSHALMI (1999, p. 6)<sup>51</sup>

Superando una visión individualista del fenómeno, ¿de qué memoria hablamos? Un asunto de fuertes disputas teórico-conceptuales es la diferencia propuesta por Halbwachs entre la memoria histórica y la memoria colectiva, ya que, dicho sintéticamente, para este autor la memoria histórica es “historia muerta”. La “historia viva” es la que puede contar quien la vivió. La historia empieza donde termina la memoria.

Es crucial, para el tema del dolor, que nos ocupa, que esta voz de quien vivió la experiencia pueda producirse, escucharse, y que tenga un impacto social real. En la campaña electoral senatorial argentina del 2005, la candidata “Chiche” Duhalde, saliéndole al paso a las políticas seguidas por el presidente Néstor Kirchner en torno a los derechos humanos y la construcción de la memoria de lo ocurrido durante el

<sup>50</sup> Citado en Wertsch, 2002, p. 20.

<sup>51</sup> Hay que hacer notar que la idea-fuerza de la obra *Zakhor* (Yerushalmi, 1999) es que para los judíos las memorias colectivas son un instrumento de recuerdo más poderoso que la historia, ya que, según Yerushalmi, la memoria conmemorativa judía no es para “contemplarla desde la distancia” sino para colocarse existencialmente en ella. Sería así reactualización, no recuerdo.

“proceso” de la dictadura, utilizó un viejo motivo para proclamar que “hay que dejar el pasado a los historiadores”.<sup>52</sup> Es difícil imaginarse una forma más contundente de transmitir la imagen de una “historia viva” y una “historia muerta”. Para no “agitar las aguas”, para no perturbar a factores de poder, es preferible dejar las versiones de un pasado que marcaron la vida argentina a un ejercicio distante de expertos. En su Acta Institucional, citada por Cuya (1996, p. 9) los militares argentinos del “Proceso” expresaban, precisamente, que: “Únicamente el juicio histórico podrá determinar con exactitud a quien corresponde la responsabilidad de métodos injustos o muertos inocentes”.

En la visión de Halbwachs, la memoria colectiva sería una corriente de pensamiento continuo, en que no hay límites de separación claramente trazados, ya que estos son irregulares e inciertos, caracterizándose por la multiplicidad (“polifonía de la memoria social”, dirá Vásquez, 2001, p. 68); habría múltiples memorias colectivas, mientras que la historia sería *una* (habría que agregar, con Benjamin [1940], que esta única historia tenderá a ser la de la “empatía con los vencedores”). Sería la *historia* que, traducida a las memorias y anticipando algo que comentaré en el penúltimo capítulo, condenaría a los guerrilleros partisanos italianos analizados por Portelli, no importa lo anómalo de las condiciones en que actuaron, a su condición de “irregularidad”.

En términos de los imaginarios y los poderes, es un asunto muy simple. La empatía con los vencedores tiene hasta expresión matemática. Hinkelammert nos cuenta como:

En una ocasión pregunté a un niño que veía muchas películas de la televisión, cómo sabía quiénes son los buenos y quiénes los malos. Me contestó: muy fácilmente, porque

<sup>52</sup> No deja de llamar la atención que en 2005 el tratamiento de lo ocurrido durante el “proceso” dictatorial argentino (1976-1983) siga siendo un importante tema electoral. En el 2007 alen elegidos como diputados dos nietos “recuperados” por las Abuelas de Plaza de Mayo: Victoria Donda y Juan Cabandié.

los buenos matan a muchos más que los malos. Cualquier película de vaqueros del oeste nos confirma esta tesis (2003, p. 193).

Si bien las consideraciones anteriores apuntan a la importancia que otorga Halbwachs a la pertenencia grupal, en tanto en un contexto determinado pueden manifestarse diferentes memorias colectivas, cabe señalar que no hay tal multiplicidad en memorias colectivas específicas, que apuntalarán *una* versión del pasado, y cerrarán el paso a otras (Confino, 1996). Es decir, la diversidad no está en la configuración de memorias colectivas específicas, sino en su confluencia.

Wertsch (2002) refiere, con certeza, que las memorias colectivas tienden a simplificar, que reflejan perspectivas comprometidas y que no tienen demasiada paciencia (hablando figurativamente) con las ambigüedades. Por eso, creo, tienden a ser tan efectivas y salientes en circunstancias de polarización social.

Huici describe la memoria colectiva de la siguiente manera:

Una corriente de pensamiento continuo, de una continuidad que no tiene nada de artificial, ya que no retiene del pasado sino lo que todavía está vivo o es capaz de permanecer vivo en la conciencia del grupo que la mantiene, mientras que “la historia” se ubica fuera de los grupos, por debajo o por encima de ellos (Huici, s. f., p. 11).

Para Páez *et al.* (1996, p. 50):

Los hechos que conforman las memorias colectivas son aquellos que han impactado a los individuos y a las colectividades, que les han llevado a modificar sus instituciones, creencias y valores, que han sido conservados públicamente y conmemorados, o aquellos hechos impactantes que han sido reprimidos políticamente, pero que subsisten como hábitos, tradiciones orales, monumentos y archivos históricos distribuidos y potencialmente recuperables.

Para Pérez Cortés (2001) las memorias, en tanto forjadoras de identidades colectivas, constituyen “horizontes de delimitación”, en clave de resistencia.

El historiador, dirá Halbwachs, busca una secuencia lineal de eventos, pero la gente, en su cotidianidad, no recuerda así.<sup>53</sup> Se podría interpretar que Halbwachs está refiriéndose a la “historiografía”, a la que declara la guerra Benjamin (1994), ya que no puede sino ser un “desfile triunfal de los vencedores”, sobre la base de la “empatía con los poderosos”. Sin embargo, nos topamos, con esta afirmación, con uno de los núcleos centrales de crítica a la obra de Halbwachs. Es discutible, sobre todo si aceptamos la configuración narrativa de las memorias (Ricoeur, 1995), que la “gente no recuerde mediante una secuencia lineal de eventos”, incluso se trata de una afirmación que aparenta contradecir aspectos claves de las elaboraciones del mismo Halbwachs. Si la afirmación se refiere a que no se recuerda mediante *una* secuencia determinada (por ejemplo, de acuerdo con las pautas señaladas por los sectores dominantes) resulta aceptable, pero no si pretende postular categóricamente que la “gente” no recuerda ubicando acontecimientos en el tiempo.

El tema central es, a mi juicio, el de las herramientas culturales utilizadas para estructurar las memorias, siendo los recursos narrativos herramientas preponderantes, aunque, ciertamente, la memoria y las memorias colectivas no son exclusivamente asuntos de lenguaje. La obra de Pablo Fernández Christlieb (1994, 2004) es particularmente esclarecedora en ese terreno, al enfatizar lo estético y lo afectivo. La crítica central vygotskiana a Halbwachs será, justamente, la de que no considera cuáles son, específicamente, los instrumentos, las mediaciones, que operan en la relación *pertenencia grupal/ producción de memorias* (Wertsch, 2002).

<sup>53</sup> Esto lo apoya Hagene (1998) en sus estudios de mujeres cooperativistas en Nicaragua, aunque critica la versión halbwachiana de la “historia” por considerar que parte de que la historia es necesariamente “positivista”.

Esto conduce directamente al aspecto narrativo de la producción social de memorias, como forma fundamental de articulación y expresión, y, en el caso de una “memoria del dolor”, tendría que lidiar, necesariamente, con los obstáculos que se presentan para la elaboración narrativa de lo que ha sucedido, o para que estas elaboraciones tengan un impacto determinado en la sociedad. El tiempo, al ser narrado, se humaniza, dice Ricoeur.

Un caso emblemático, estudiado con detenimiento y precisión por Claudia Feld (2002), es el enjuiciamiento de los jefes militares de la dictadura argentina a mediados de los años ochenta, y las enormes dificultades surgidas para la exhibición, e incluso conservación y protección de las imágenes televisivas de los juicios. El hecho de que estos juicios fueran presentados inicialmente con las imágenes, pero sin sonido, nos dice mucho acerca de los obstáculos presentes, ya que es evidente que se buscaba dificultar que los televidentes pudiesen interpretar las imágenes, ubicarlas con mayor facilidad en estructuras de sentido. Ya hemos visto que las personas, como nos dicen Martín Beristain y Páez (2000) necesitan *dar sentido* a los hechos traumáticos, y el problema está, por supuesto, en cuál es el sentido que le pretende dar.

El olvido, como sugiere Schmuckler (citado en Feld, 2002, XII) “no es otra cosa que la interrupción del relato”.

Wertsch, (2002), y Olick y Robbins (1998), entre otros, han señalado cómo la propia historia, como disciplina, ha problematizado esta relación memoria-historia discutida por Halbwachs, al abrir su perspectiva a la historia “social y cultural” y al cuestionar una noción de “objetividad” en el oficio, que se diluye claramente cuando los historiadores mismos, por ejemplo, fomentan el nacionalismo. El efecto político (y militar) de un Samuel Huntington,<sup>54</sup> cuando esboza su influyente y muy destructiva tesis acerca del “choque de civiliza-

<sup>54</sup> Huntington agrava esta tendencia, aún más, en su obra reciente: *Who are We? The Challenges to America's National Identity*, New York: Simon y Schuster, 2004.

ciones” nos puede servir de ejemplo. Tendríamos que tener presente la pregunta de Duby, tan finamente elaborada:

Qué es la historia en definitiva, sino un diálogo, el cara a cara de un hombre con lo poco que subsiste del tiempo pasado. Un encuentro y la reacción de una personalidad ante las migas de un discurso, ante ese discurso resquebrajado, desmenuzado y balbuceante que contienen los documentos (Duby, 1994, p. 8).

La historia devela, dicen Olick y Robbins, pero también construye. Es selectiva, y también, como propone Ricoeur (1998), elabora narraciones; por lo tanto, es insostenible una distinción tajante, unívoca, entre historia (verdad)/memoria colectiva (ilusión). Las ilusiones no son verdades, pero tampoco son falsas, en tanto brindan también elementos de entendimiento (López de la Vieja, 2003). Podemos traer a colación los estudios de Portelli (1990) acerca de los comunistas italianos, en que ha encontrado mayor “verdad” histórica en las fantasías ucrónicas de viejos militantes que en los discursos oficiales de dirigentes partidarios. Se trata de lo que el autor denomina “ucronía”: “El tema asombroso en que el autor imagina lo que hubiera ocurrido si cierto evento histórico no se hubiese dado” (Portelli, 1990, p. 150). En otro lugar el autor nos refiere que:

Nos hablan no solo de lo que la gente hizo, sino de lo que quisieron hacer, de lo que creyeron que estaban haciendo, de lo que ahora creen que hicieron. Las fuentes orales quizás no añaden mucho a lo que, por ejemplo, sabemos del costo material de una huelga para los trabajadores implicados en ella; nos dice mucho acerca de los costos psicológicos (Portelli, 1990, p. 14).

Y que: “Las divagaciones seniles de un viejo enfermo trabajador pueden revelar, entonces, tanto acerca de su clase y su partido, como las extensas y lúcidas memorias de los líderes oficiales más respetados” (Portelli, 1990, p. 20).

Si bien estas relativizaciones matizan las consideraciones halbwachianas acerca de la distinción memoria colectiva/historia, la dimensión de la “veracidad” es solo una de las que está en cuestión; sigue vigente la importancia de la distinción entre la memoria autobiográfica o la memoria “viva”, sostenida por grupos para quienes sigue siendo relevante, y el oficio del historiador, que se ofrece desde la seguridad de la distancia.

Evidentemente, si esta “memoria viva” es de hechos relativamente recientes, en que se manifiesta una fuerte conflictividad social, su construcción reflejará con fuerza esta tensión conflictiva. Una forma de intentar cerrar las brechas creadas por la problemática abierta es, precisamente, imponer una versión “oficial” (que nunca es “única”) de los hechos, que impulse, por ejemplo, los “olvidos patrióticos” que ya he mencionado. Otra es desarrollar dispositivos que hagan que la elaboración de la memoria sea menos problemática y conflictiva que el evento que se conmemora.

La Historia, para Halbwachs, será informativa, y la memoria comunicativa. Escribe el autor: “El historiador no puede hacer su obra más que a condición de colocarse deliberadamente fuera del tiempo vivido por los grupos que han asistido a los acontecimientos, que han tenido un contacto más o menos directos con ellos y que pueden recordarlos” (1947, p. 13).

Mientras que la historia busca poner el pasado a distancia, la memoria busca fusionarse con el mismo (Candau, 2006).

Pero en las memorias colectivas se pierde el orden, la progresión, la coherencia de la memoria histórica. Escribe Vásquez:

A diferencia del tiempo histórico, frente a la temporalización secuencial, ordenada y única de los acontecimientos, la memoria se conduce a través del caos, donde el desorden es lo cotidiano y el orden una excepción. El principal orden que prevalece es el orden del decir, donde el elemento na-

rativo es fundamental, donde la pluralidad de las experiencias, la construcción conjunta, y la negociación de significados se constituyen en los ejes fundamentales (2001, p. 71).

Aunque no es claro, necesariamente, lo que se quiere decir con “negociación de significados” (por más metafórica que se pueda presentar la afirmación) en el marco de una elaboración narrativa de la historia, al menos que lo leamos desde el dialogismo y los “discursos atravesando discursos” tipo Bajtín, lo importante de la anterior cita de Vásquez es el lugar que da a la elaboración narrativa como medio fundamental para la construcción de memorias.

Gómez, en su trabajo con indígenas en Colombia, apunta a los peligros políticos que pueden matizar la relación entre “memoria viva” e historia con el siguiente, exquisito, párrafo esclarecedor:

La historia en manos de los expertos occidentales dejó de ser un asunto político de sus protagonistas y pasó de ser interioridad para convertirse en exterioridad; dejó de ser sentida de corazón para ser contada con la razón; se negó lo subjetivo que da lugar a la acción del sujeto y se torna en objetiva para inmovilizarlo; dejó de ser memoria para volverse texto. Pasó de ser interpretación para concebirse como constatación; pasó de ser realizada a ser institucional y oficial; en vez de ser acción se volvió instante y se le guardó en el estante; en vez de ser una historia para un fin, dio lugar al “fin de la historia” (2000, p. 185).

“En vez de ser acción se volvió instante y se le guardó en el estante”: el peligro de que la palabra viva, dolida y palpitante lejos de servir para politizar y movilizar anhelos de mayor humanidad se torne letra muerta en archivos lejanos, contribuyendo así a perpetuar injusticias.

En este terreno persiste comúnmente un culto a las fuentes escritas que muchas veces son tan subjetivas como las orales. Se olvida que el único acto contemporáneo al escribir es el escribir mismo. Escribe Portelli:

Lo escrito oculta su dependencia en el tiempo al presentársenos como un texto inmutable (como el dicho latino lo postula: “*scripta manent*”: lo escrito perdura) dando la ilusión de que no son posibles modificaciones en el futuro del texto, no pueden haber habido modificaciones en su historia pasada o en su prehistoria (Portelli, 1990, p. 22).

Eli Wiesel, escribiendo desde el lugar de quienes sufren, apunta en la misma dirección, esbozando una preocupación de gran actualidad en el campo de la memoria del dolor:

Se confía más en los documentos que en las personas que cuentan lo que le ha ocurrido, hasta los mejores historiadores consideran menos fiables los informes de los testigos oculares y los diarios de víctimas que el documento escueto. El documento número XY, redactado por un desconocido en Berlín o en cualquier otro sitio, tiene más peso que la memoria de una persona.

Y también Gómez, de nuevo, discute la memoria indígena:

Cuando no pocos historiadores occidentales afincados en una postura de método interpretan la narración, es decir, la ponen en duda como condición para poder establecer lo que “realmente aconteció” y no lo que el relato indígena “dice que sucedió”, no sólo participan de la ilusión de que es posible llegar a la verdad de los hechos sino que, de paso, invalidan como historia otras formas culturales de narrar y darle sentido a los acontecimientos (Gómez Valencia, 2000, p. 188).

Rossi, por su parte, señala que mientras que la historia es interpretación y toma de distancia crítica del pasado, la memoria implica siempre una participación emotiva en él, que es siempre “vaga, fragmentaria, incompleta, y siempre en alguna medida tendenciosa” (2003, p. 30).

Fernández Christlieb (1994, 2004) sugiere que mientras la historia busca las rupturas, la memoria busca las continuidades. La historia, que marca acontecimientos, no recupera

el tiempo en que “no pasa nada”, mientras que la memoria colectiva es un “mural de semejanzas”. El Auschwitz que encuentran las tropas aliadas al ingresar al campo, por ejemplo, es en cierto sentido, “excepcional”. La vida diaria de los prisioneros transcurría más bien en una “normalidad” rutinaria extremadamente siniestra.

Esta relación entre memoria histórica y memoria vivida puede ser compleja. Fernández Vega (1999) apunta a que en la Argentina post-proceso dictatorial, en que se empiezan a recuperar espacios democráticos:

A partir de la restauración democrática de 1983, los historiadores comenzaron a configurar un campo profesional autónomo de la política y celebraron que hubiera llegado el momento de madurez para su tarea, ahora sometida sólo a criterios científicos reconocidos y distanciada por fin de la lucha partidaria. El precio de esta “normalización” de la disciplina fue una toma de distancia respecto del pasado político inmediato como objeto de estudio (1999, p. 53).

Así, paradójicamente, se superan, en lo que concierne al oficio de historiador(a), las constricciones de un pasado inmediato siniestro invisibilizándolas para la mirada profesional del presente.

Sin embargo, la postulación de memorias colectivas como fenómenos “naturales”, en contraposición a la artificialidad jerarquizada de las memorias históricas es una operación sumamente problemática. Cisneros (1990) sugiere, basándose en Halbwachs, que en las memorias históricas el tiempo es lineal y progresivo (de nuevo aparece la historiografía a que se opone Benjamin), y que suelen estar marcadas en la modernidad por el “mito del progreso” (mito a la manera de Sorel: idea-fuerza actuante sobre realidad) y por el optimismo, mientras que las memorias colectivas no traen consigo la idea de progreso. Tienden a unir cotidianidad y memoria, en actores de “nivel restringido” (por debajo de las clases y de los “grandes actores”).

Establece una diferencia marcada entre memorias artificiales, basadas en la *techne*, fundamentadas sobre estructuras de poder y con rasgos totalitarios, y las memorias reales o naturales, caracterizadas por la espontaneidad, la capacidad de adaptación, y por ser producto de exigencias inmediatas. Esto lo lleva a plantear que: “Del pueblo como sujeto en tanto memoria natural, la democracia se nos trueca memoria artificial al ser única y exclusiva responsabilidad del estado” (Cisneros, 1990, p. 117).

Una cosa es el conjunto de redenciones, resistencias, rescates, implicado en memorias de ultraje, discriminación y desigualdad que se movilizaron en millones de personas en los ochenta días que estremecieron al mundo en la revolución volchevique, por ejemplo, (Reed, s. f.) y otra las versiones de esta historia elaboradas posteriormente en medio de enfrentamientos partidarios y afirmaciones de poder. Considero, sin embargo, que en la propuesta de Cisneros se sobredimensiona la “espontaneidad” de una memoria “natural”. Esto remite a la crítica que se le ha planteado a la propuesta de Vygotsky de diferenciar la memoria “natural” (que acude directamente en imágenes a la persona) y la mnemotécnica, que implica recordar con la ayuda de herramientas. Se ha señalado, con justicia, que ninguna memoria es “natural” ya que siempre surge en contextos condicionados socialmente.

En rigor, toda construcción de la memoria será producto de prácticas y de arreglos sociales, requiere de herramientas culturales, que no son, de manera alguna, “naturales”. Esto es lo que hace problemática, también, la versión freudiana acerca de la memoria cultural, ya discutida. Los grupos dominados tendrán, también, sus dispositivos para el recuerdo. Las memorias colectivas y sociales no brotan de la nada, ni son meros productos de residuos psíquicos. Requieren de una construcción, y de una articulación narrativa, lo que, como veremos adelante, tiene también sus condicionantes. De no ser así, la labor de comisiones de la verdad “institucionalizadas desde arriba”, en circunstancias muy enmarañadas,

resultaría prácticamente imposible. Que el esfuerzo sea poco “natural” precisamente por los obstáculos que enfrenta el trabajar los recuerdos de las víctimas, no le resta validez en cuanto a las posibilidades de tocar memorias colectivas.

La necesidad narrativa, que trataremos a continuación con mayor detenimiento, se evidencia, en estos esfuerzos institucionalizados a los cuales dedicaremos la última parte de este trabajo, en la tensión generada por la necesidad urgente de cuantificar datos de la represión y de la muerte para efectos del informe, y la necesidad, por otro lado, de insertar estas estadísticas en un relato, que permita dar cuenta del sentido y de la lógica de los eventos. De esta manera aparece la tensión entre lo cuantitativo y lo cualitativo, que ha discutido Ayer (2001) como problemática saliente en la experiencia de la *Comisión de la Verdad y Reconciliación de África del Sur*: el “data based approach”, de cuantificar los hechos de represión y violación de los derechos humanos, no daba cuenta de *cómo se experimentaba el apartheid, en que consistían las heridas*.

Habría, por supuesto, diversos acercamientos posibles a la memoria. Acuña, reflexionando acerca de la historia y el trabajo con las historias orales, nos refiere que la memoria puede ser trabajada como monumento (ahí las versiones heroicas, las hagiografías), como documentos o como instrumentos de análisis. Ya Duby (1994) se ha preguntado: ¿qué intenciones puede tener el discurso histórico?, contestando: a) devolver la vida a un muerto (hechizo); b) intención política (legitimar/revolucionar); c) simplemente, distraer.

El trabajo con la memoria podrá ser *desmitificador*, como quiere ejemplificar Acuña con su trabajo con las historias orales de zapateros militantes en Costa Rica, que le permitieron cuestionar aspectos de la “mitología revolucionaria”:

Los testimonios de estos zapateros nos han mostrado que el radicalismo obrero no depende únicamente de una vanguardia política y que la formación de la conciencia colec-

tiva obrera no necesariamente es introducida desde afuera como plantea el leninismo (Acuña, 1988, p. 49).<sup>55</sup>

Es fácil aceptar, sin embargo, que se pueden establecer gradaciones en la artificialidad de la memoria, evidenciada precisamente por la cantidad de esfuerzo social que haya que invertir en afianzar ciertas versiones del pasado. El caso extremo de las conmemoraciones (como recuerdos de “historias sagradas” que son, ver Schwartz, 1982), oficios de la *techne* por excelencia, sirven para ilustrar las diferencias con memorias más espontáneas. Young escribe:

Una vez que asignamos forma monumental a la memoria hemos hasta cierto grado desistido de la obligación de recordar, como podría constatar cualquiera que se diera a la tarea de observar las funciones que cumplen la mayoría de las estatuas en nuestros parques o rotondas (cit. en Olick y Robbins, 1998, p. 119).

Si en Costa Rica las garantías sociales no nos dicen algo hoy en día que sea relevante para nuestro vivir cotidiano (la memoria comunicativa de Assman) será inútil pretender que sean recordadas mediante estatuas que son construidas, además, con criterios partidistas. La fuerza de personajes políticos en nuestro medio ha estado marcada por otros tipos de memorias, colectivas, que se han manifestado, por ejemplo, en los dichos de que al “doctor” (Calderón Guardia), por ejemplo, un familiar logró “darle la mano” o que en algún momento se detuvo cerca del hogar de algún familiar o co-

<sup>55</sup> No se escapa el trabajo de Acuña, sin embargo, de algunos dilemas metodológicos, por ejemplo del muy notorio de los márgenes de inferencia posibles para el analista-investigador, Refiriéndose a las ausencias y los vacíos en las narraciones de sus entrevistados en relación con los procesos electorales en Costa Rica previos a la Guerra Civil del 48 interpreta que: “Su resistencia, su temor o sus insinuaciones indirectas respecto a su participación en los procesos electorales anteriores a 1948 nos han permitido inferir que protagonizaron actividades electorales de carácter fraudulento” (Acuña, 1988, p. 50).

nocido, lo que, de paso, pone a jugar lo afectivo. Las lealtades que esto ha generado en la política costarricense (Dobles y Leandro, 2005) son muy superiores a las que han generado las conmemoraciones oficiales.<sup>56</sup> Por otro lado, quizás los poderosos acudan a las estatuas, como cantara alguna vez el canta-autor venezolano Alí Primera, para asegurarse de que los héroes revolucionarios estén “bien muertos”. Forgie, en sus consideraciones acerca del status de los héroes de la revolución estadounidense en la historia, afirma esto, exactamente, cuando expresa:

Entre hombres de genio y ambición, los elogios sin fin de los padres revolucionarios logran no tanto demostrar la necesidad de virtudes heroicas como llamar la atención sobre una sociedad arreglada y destinada de tal manera que no requiere dichas virtudes, no las inspiró y ciertamente, no tiene lugar alguno para ellas (cit. en Schwartz, 1982, p. 386).

Puede sonar paradójico, pero hay algo muy engañoso en creer que se derriban memorias al derribar estatuas.

Sin embargo, no podemos quedarnos con una sola interpretación de las conmemoraciones. Como prácticas sociales, mnémicas, que son, transcurren en contextos políticos e históricos determinados, y así como pueden diluirse en la rutina de las estatuas deshistorizadas, pueden también adoptar características de resistencia. Si no, que lo digan las Madres o las Abuelas de Plaza de Mayo en Argentina.

<sup>56</sup> Lo discute Elizabeth Lira: “No es suficiente documentar y recordar el pasado, o recordar la historia de las víctimas individuales, no bastan los monumentos y los memoriales. El mayor desafío es desarrollar un conocimiento eficaz sobre el pasado, que permita leer las dimensiones extremas como parte de un proceso histórico político común [...] tenemos que ligar los hechos horribles a sus raíces cotidianas en la vida concreta y en la institucionalidad” (Lira, 1996, p. 11).

## Capítulo 6 NARRACIÓN Y MEMORIA

*“No somos sino un aire golpeado que pasa  
y hace sombra en cada viaje.”*<sup>57</sup>

*“Todas las penas son aguantables  
si las conviertes en un relato o si cuentas un relato sobre ellas.”*

ISAK DINESEN,  
(cit. en Arendt, 1958, p. 275)

*“No hay que subestimar la importancia de la narración. Sin  
relato, sin comentarios, casas, objetos y fotos no hablarían.  
La memoria comienza por contarse,  
luego ella se concentra en la materia.”*

DECHAUX (en Garay *et al.*, 2006, p. 160)

### ARTICULACIÓN NARRATIVA DE LAS MEMORIAS SOCIALES

He formulado, recién, demasiadas alusiones a las dimensiones narrativas de la construcción de memorias colectivas y memorias sociales, como para no detenerme en el tema señalando algunas discusiones y aportes relevantes, antes de examinar en la siguiente sección del trabajo las estrategias, contextos, acciones y propósitos que han condicionado la articulación de “verdades” de parte de Comisiones de la Verdad, y sus efectos.

La convicción ingenua de que bastará evidenciar o develar violaciones de los derechos humanos o abusos represivos para lograr cambios sustanciales choca, precisamente,

<sup>57</sup> A. Castro, “Memoria escrita”, *Casa de las Américas*, 1990, N° 178, pp. 48-50.

con la elaboración social de la memoria, en marcos sociales específicos. Estas elaboraciones trascurren, para darles mayor sentido y coherencia, en formas narrativas. Por ejemplo, la “teoría de los dos demonios”, o la “guerra revolucionaria permanente” (a la que alude Luciano Menéndez, uno de los más fieros represores argentinos), para ejercer efecto en la conciencia cotidiana, tienen que, de alguna manera “ser contadas”.

Habiendo establecido que las memorias colectivas, dirimidas en contextos en que se juegan los intereses sociales y los dispositivos de poder, establecen los marcos en que se mueven los trozos de “historia viva” que se articulan en los recuerdos, y que no es posible abordar los asuntos de la memoria en el *homo clausus* del individualismo metodológico, debemos lidiar con la afirmación de que “la forma superior del recuerdo sería la narración” (Piper, 2002, p. 38), sin obviar lo discutido acerca de las condiciones de producción de lo narrativo, o de lo elaborado grupalmente en torno a las versiones de hechos pasados.

Las memorias no dependen de la cercanía en el tiempo o en el espacio al objeto en cuestión. Es más, agregará Halbwachs, para preservar una memoria colectiva es común que lejos de acercarse al objeto de la misma el grupo se distancie:

En tanto se distancia de los eventos, el grupo es más proclive a haber lustrado, remodelado y completado la imagen que preserva de ellos. Y así es el caso de que mientras que en circunstancias ordinarias la gente necesita inspeccionar un objeto de cerca para verificar sus propias percepciones, necesitan establecer distancia para preservar una memoria colectiva.<sup>58</sup>

<sup>58</sup> Halbwachs (2002, p. 196): “To the extent that it grew more distant from the events, the group is likely to have burnished, remodelled and completed the image that it preserved of them. And so it is the case that while under ordinary circumstances people need to inspect an object from nearby in order to verify their own perceptions,

Kansteiner (2002) coincide, al expresar que la distancia hace que la memoria sea “más colectiva”. A la inversa, al reducir la distancia de los eventos querrá decir que las memorias colectivas tienen un grado menor de cristalización y de consolidación, y un mayor grado de disputa. Shotter (1992), por su parte, insiste en que el recuerdo no solo es constructivo, sino también retórico, ya que no se presenta en un vacío social; tiene también función de explicación. Billig (1992), en sus importantes elaboraciones acerca del carácter “retórico” de las memorias, distingue la *memoria/proceso* (que se asemeja, a mi juicio, a la *memoria* comunicativa de Assman) en que lo que predomina son *loci* comunes y hay poca *inventio*, y la memoria/objeto pensamiento. Diferencia la memoria como proceso de *rememoración* de la memoria como proceso de *reconstrucción* (que implica recurso a temas de sentido común o a ideologías compartidas) y la conmemoración del pasado en sí mismo en lugar de la reconstrucción de un hecho pasado (lo que se conmemora no es un hecho en sí, sino que la colectividad posea una historia).

En una investigación muy influyente, estudió como conversaban acerca de la familia real británica familias “corrientes”, inquiriendo cuarenta conversaciones de familias en contextos naturales. Le intrigaba entender cómo se combinaba la reverencia hacia las ceremonias formales con la búsqueda incesante de escándalos y detalles íntimos de esta realeza. Vuelve de esta manera al tema recurrente de la “particularidad” y el “atractivo” de los monarcas. Es interesante, metodológicamente, su insistencia en la importancia de estudiar temas en que hay “consenso moral”; el marco del consenso, contrario a lo que podría esperarse, facilita la discusión, no la limita, ya que no hay que estar aclarando “puntos de partida”: en esta lógica: “el consenso, mas que impedir la argumentación, facilita la discusión y el desacuerdo” (Billig, 1992, p. 83).

---

they needed to establish distance in order to preserve a collective memory”.

Encuentra que la clave de la concepción común acerca de la realeza inglesa radica en la ambigüedad, teniendo a las personas reales como normales y extraordinarias a la vez. Zizek (1996), desde otra perspectiva, ha señalado la importancia del monarca para la vigencia de un sistema que es racional en todo, menos en su cabeza (la monarquía). El hecho de que la realeza pueda vivir “escándalos y escandalillos” demuestra que para ser monarca (cuestión de linaje) no se requiere tener características especiales: se configura así la “excepción” a un mundo donde la gente “es” lo que llega a hacer, de acuerdo con sus habilidades o lugares sociales. La excepción otorga sentido y articula toda la estructura. Con Lacan, se trata de su “*point de capiton*”: lo que se excluye del conjunto es lo que le da sentido, como el dolor de las víctimas, que sin necesidad de evidenciarse o reconocerse públicamente condiciona toda una retórica y arreglos sociales de “reconciliación” y “perdón”. La retórica del perdón, así, paradójicamente, reconoce el dolor de quienes sufren, que se quiere invisibilizar.

Ubicado en la discusión acerca de la continuidad/ruptura en las memorias sociales, Schwartz, (1992) en su influyente trabajo acerca de la “reconstrucción de Abraham Lincoln” afirma que hay dos enfoques sobre las memorias colectivas: los que asumen que el pasado es una *construcción social del presente* (Mead, Halbwachs) y las que enfatizan *la continuidad con el pasado* (Durkheim). Retoma una cita de Whitehead para apoyar lo que sería su posición en el debate: “Las sociedades que no consiguen combinar la reverencia hacia sus símbolos con la libertad para revisarlos han de caer en último extremo en la anarquía o en la lenta atrofia de una vida sofocada por sombras inútiles” (Schwartz, 1992, p. 99).

Ya en 1982 había escrito:

Dadas las constricciones de la historia registrada, el pasado no puede ser construido literalmente; solo puede ser explotado selectivamente. Sin embargo, la base de dicha explotación no puede ser arbitraria. Los eventos elegidos, para em-

pezar, deben tener alguna significancia fáctica para calificar para este propósito (Schwartz, 1982, p. 396).

Para este autor lo “acontecido” no es indiferente. Es interesante la investigación de Schwartz porque demuestra como se va creando, con la figura “bien intencionada y humana” de Abraham Lincoln (tomemos en cuenta que Lincoln fue criticado en su tiempo en Estados Unidos por no ser más fuerte y decidido ante la confederación secesionista del sur) un Lincoln señorial, majestuoso y con autoridad, que se acoplaba más a las necesidades de un país como Estados Unidos, con su ímpetu imperial de a finales del siglo XIX y comienzos del XX.

En términos de Hinkelammert (2003), el Lincoln que responde al hermano se va convirtiendo en el Lincoln de la Ley Paterna. Entre otras cosas, Schwartz demuestra cómo se minimiza en esta reconstrucción el aspecto humorístico de Lincoln, ya que cuando fue presidente se publicaban, con gran aceptación entre los lectores, “los chistes de Lincoln”. Así se crea ese híbrido que encarna el poder del estado (imperial) del siglo XX pero que a la vez encarna las virtudes y aspiraciones de la “gente común” (el Lincoln rústico de la cabaña).

Lo que se propone Schwartz, claramente, es demostrar cómo la memoria social se va moldeando de acuerdo con los intereses de los grupos dominantes, pero manteniendo alguna línea de continuidad entre generaciones. No se puede elaborar, con éxito colectivo, *cualquier* versión de un pasado. La “agencia” no da para tanto. La “lección” parece ser que se puede poner la memoria en función de las necesidades del presente, pero dentro de ciertos márgenes de continuidad, con constricciones de lo pasado. Es una saludable advertencia a las versiones construccionistas de la memoria social y su articulación.

Schwartz critica que Halbwachs y George H. Mead, (quien expresó en su momento la elegante frase: “El pasado

es un desbordamiento del presente” cit. en Vasquez, 2001, p. 104)<sup>59</sup> presuponen que las generaciones sucesivas se desconocen mutuamente, mientras que en su acepción la memoria colectiva sería “una construcción acumulativa y episódica del pasado” (Schwartz, 1992, p. 120).

En otra vertiente, para Sorín (1990), la memoria histórica representa la continuidad dialéctica entre lo viejo y lo nuevo, para que no se vean como opuestos-irreconciliables. Pueden coexistir fenómenos aparentemente contradictorios:

- el deslumbramiento constante con lo nuevo;
- el afianzamiento de lo viejo como lo único válido.

Pero lo nuevo, si no se vincula a lo conocido y existente carece de raíces, es frágil y superficial (de esto estaba muy consciente Halbwachs (1992) como lo demuestra su análisis de las religiones, y particularmente en sus consideraciones acerca de cómo la religión católica, en sus orígenes, tenía que construirse sobre los fundamentos de la tradición judía), mientras que lo viejo, si no se enriquece con lo nuevo, se anquilosa. La individualidad sin pertenencia lleva al desarraigo y al individualismo mientras que la pertenencia sin individualidad implica la atrofia de la creatividad.

Coser (1992) interpreta que mientras Durkheim –con su noción de representaciones colectivas y la importancia dada a las conmemoraciones y los rituales– apunta a periodos de efervescencia, Halbwachs apunta a periodos de calma y continuidad, a los espacios “vacíos” en la vida colectiva. Esto es, curiosamente, totalmente contrario a la interpretación de Schwartz, lo que demuestra una vez más que no hay consenso en la lectura académica de Halbwachs. Sin embargo, Coser se apoya en Schwartz para criticar el “presentismo” de Halbwachs. La clave parece estar en la propuesta de una cons-

<sup>59</sup> Este presente del que escribe Mead, por lo demás: “transita hacia otro presente con los resultados del pasado en sus texturas, no con la carga de los acontecimientos sobre su espalda” (cit. en Vásquez, 2001, p. 122).

trucción social de la memoria, dirimida a través de los grupos y sectores sociales específicos, en sus contextos histórico-sociales, y esta construcción social de la memoria tenderá a adoptar forma narrativa. Esta se pondrá, inevitablemente, en función del presente, pero el pasado pesará siempre “sobre el cerebro de los vivos” (Marx, 1971) y no parece maleable en extremo.

Pérez Cortés, haciéndose eco de Ricoeur, afirma que: “En donde no hay relato, tras la sensibilidad temporal, no hay todavía historia” (2001, p. 165). Portelli (1984) llega a postular que el hecho histórico relevante no es el acontecimiento, sino la memoria. Pero claro, sin acontecimiento, sin experiencia vivida, no habría necesidad de memorias, ni siquiera se podría identificar lo *ucrónico*.

Augé (1998), por su parte, distinguirá entre el recuerdo y la memoria: el recuerdo tendría que ver con las huellas mnémicas, individuales –que, sin embargo, ya hemos visto que no se producen en solitario– y así, los recuerdos y olvidos serán procesos más individuales; la memoria, sin embargo, compuesta por estos dos ingredientes, nace cuando los recuerdos, que implican también a los olvidos, son puestos en palabras, entrando así en lo social e inter-subjetivo. Así, la memoria aparece en el discurso. En el caso de esfuerzos institucionalizados de “búsqueda de la verdad”, parte del reto es integrar muy diversas narraciones acerca de los hechos en un producto final, integrado, ofrecido a la sociedad en su conjunto, que, a fin de cuentas, articula una narración.

Queda establecida la idea-fuerza de la construcción social de la memoria. Puesto así, el presente que se vive también es articulado socialmente: “Los límites del presente son siempre compartidos: son los horizontes de una inter-subjetividad en continuo proceso de transformación” (Aguilar y Cisneros, 1990, p. 65).

Pero aún así, en la dialéctica entre individuo-sociedad, entre lo agencial y lo constitutivo, operan también estrategias y tácticas individuales, lo que nos remite a la idea de la bio-

grafía, rechazada, como se sabe, por Bordieu en tanto ficción “homogeneizante e lineal” pero que, sin embargo, ofrece un marco para analizar el papel de lo subjetivo, lo intersubjetivo y las acciones concretas de individuos específicos. La memoria, que bien puede ser, como decía Rodolfo Walsh, el “cementerio definitivo”, también es una apuesta a la trascendencia. La narración, nos dice Benjamin (1970) en su trabajo sobre Leskov como narrador, se nutre de lo que toma prestado a la muerte.

Quizás la historia sea una pesadilla de la que no podemos despertar, como expresaba el Stephen Daedalus del *Ulises* de Joyce, pero nada existe más allá de la historia, ni el pensamiento (como se imaginaba Hegel), y no hay soluciones a enigmas más allá de la vida, como nos indica Ellmore.<sup>60</sup> El ser humano se podrá mover dentro de un horizonte limitado, el de su *tiempo*. Esto podemos tomarlo en dos sentidos. Por un lado, el sujeto estará marcado por su contexto temporal, Ya lo dijo Hegel:

Ningún individuo puede estar por encima de su tiempo; el individuo es hijo de su época; lo esencial de la época es su propia esencia; el individuo se manifiesta solamente en una forma determinada. Nadie puede salir de lo sustancial de su época, como nadie puede salir de su propia piel (1977, p. 108).

Y, por otro lado, retomando a Lifton (1982), tiene que ver con las formas de enfrentar la muerte, lo finito, o de intentar *articular trascendencias*, lo que no implica, desde esta perspectiva, entrar en algún nebuloso territorio metafísico.

Con las memorias tendremos, al decir de Pérez Cortés: “artificios de eternidad”, ya que:

A los seres humanos los asedia el oscuro temor a ser olvidados. El escándalo consiste en que se es, se vive, y sin

<sup>60</sup> Al discutir la pregunta de “¿cómo voy a salir de este laberinto?” de un Simón Bolívar agónico escogido por Gabriel García Márquez (en Ellmore, 1997).

embargo la existencia se despliega en un tiempo que conduce inevitablemente a su extinción. Está en la naturaleza de los hombres ser finitos. A veces lamentan su situación, lo mismo que las piedras pueden quejarse de no ser viajeras. Aprecian a la memoria porque ella les permite plantarse en su ser, renegado de finitud. Pero justo porque son finitos, tratan de persistir mediante diversos artificios de eternidad (2001, pp. 558-559).

Para Candau (2001, p. 13): “A través de la retrospectión, el hombre aprende a soportar la temporalidad: reúne los vestigios de lo que ha sido para construir una nueva imagen de lo que es, que acaso le ayude a afrontar su vida presente”.

Para Adorno y Horkheimer, en *Dialéctica de la ilustración*, la historia implica el “itinerario de sí mismo”: por eso Aquiles sería prehistoria y Odiseo historia. El astuto Odiseo más que una migración geográfica obligada está marcando su itinerario como sujeto, basado en un uso de la razón que le permite hasta el utilizar sus debilidades como fortalezas: “el astuto sobrevive sólo al precio de su propio sueño” (Adorno y Horkheimer, 2001, p. 109). Agregaríamos que sobrevive, también, por su capacidad de engañar.

La repetición remite al mito, o el mito remite a la repetición. Adorno y Horkheimer analizan como Odiseo representa la “racionalidad universal” en contraposición a la racionalidad mítica. Si el mito es circular, por otro lado, condiciona enormemente la función de la memoria. La otra cara de esto nos la brindará Kafka, en *El proceso*, cuando el señor K se enfrente, desde una realidad pretérita, al frío cálculo de la razón que encarnan los actores de *El proceso*, es decir, básicamente todos los personajes que aparecen en la novela (ver la discusión de Jameson, 1998).

La historia implicará el “itinerario de sí mismo” que cumple Odiseo, que lo logra sacrificando sus propias ventajas (Adorno y Horkheimer, 2001, p. 109); Odiseo será historia, y Aquiles, que actúa en función no de su propio diseño sino de la mirada de los demás (la vergüenza) será “prehistoria”.

No es baladí que al analizar lo ocurrido cuando Martín Balza (jefe en ese entonces del ejército argentino) presentara en los años noventa una especie de “arrepentimiento institucional” ante la sociedad, Eduardo Gruner (1995) titulara su trabajo *La ira de Aquiles*. Ciertamente, las palabras de Balza causaron conmoción y oposición en las fuerzas armadas, ubicándolo en ese momento como “francotirador del arrepentimiento” (Lefranc, 2004),<sup>61</sup> pero, como señala Valdez, aunque emitidas por el jefe más alto del ejército no tuvieron consecuencias prácticas, como, por ejemplo, la apertura de los archivos y documentos de la institución armada.

Mientras que el mito implica hacer siempre lo mismo, Odiseo representa la “racionalidad universal” *vs.* la “ineluctabilidad del destino”. El sentido de la biografía radica en este rompimiento con lo mítico, ya que si no estamos obligados a repetir la historia podemos inscribir en ella nuestras acciones y nuestras particularidades. Pero para no repetir la historia tiene que entrar en juego la memoria. Cuántas veces no se ha dicho: “para que no se repita la historia”...

Las memorias, las elaboraciones acerca del pasado, incluyendo las articuladas con grandes esfuerzos y dificultades (como las Comisiones de la Verdad) tendrán que tomar en última instancia la forma de una narración, con su trama, su articulación, etc., y, como ha destacado Ricoeur en sus escritos, se presentará la circunstancia de que la historia y la ficción tendrán que darse la mano: ya que el dar cuenta de *lo que fue* tendrá necesariamente que adoptar modalidades

<sup>61</sup> Lefranc utiliza el concepto para referirse a integrantes de organismos encargados de la represión, que, de manera excepcional, se han presentado públicamente a puntualizar hechos de la represión, y en algunos casos a hacer denuncias. Uno de los casos paradigmáticos es el de Adolfo Silingo, quien estremeció a la opinión pública argentina a mediados de los años noventa al narrar con detalle como se arrojaban a los detenidos al mar. Silingo, según cuenta, participó en estos hechos. Sin embargo, es menester puntualizar, como lo ha hecho Feld (2000) que en sus apariciones, en rigor, nunca se *arrepintió* de lo que hizo.

de las construcciones ficticias, con sus narrativas, sus recursos, etc., y, por otro lado, estas construcciones ficticias tienen que, de alguna manera, hacer referencia a lo que “ocurre en la vida”.

Sin embargo, en la propuesta de Ricoeur tenemos primero lo que denomina *Mimesis I*, es decir, previo a la configuración narrativa (de la memoria, por ejemplo) dándose una realidad preexistente, que la condiciona. El asunto no se agota con la configuración narrativa, el texto o la conversación. No deja de llamar la atención que cuando se recurre a Ricoeur para la discusión en este ámbito de la construcción de las memorias sociales a veces se enfatice (como es lógico) su *Mimesis II*, a veces también *Mimesis III*, pero no se le da, a mi juicio, el valor debido a la idea de *Mimesis I*.

Tomando todo esto en cuenta, la memoria vendrá entonces en forma de narración:

La narración emerge a través de relatos elaborados, no a partir de una reproducción exacta, escrupulosa y lineal de la sucesión de acontecimientos, sino que se produce secuencialmente, estableciendo relaciones, aportando detalles, introduciendo conocimientos socialmente compartidos, pudiéndose desplazar a través del pasado, del presente y el futuro, aprovechando la virtualidad que la narración tiene de poder reconfigurar el tiempo (Ricoeur, cit. en Vásquez, 2001, p. 108).

Duby refuerza la idea del entrecruce entre historia y narración, al establecer que: “Toda investigación histórica, todo esfuerzo que se haga a partir de las huellas dejadas por los hombres del pasado con el propósito de revivir ese pasado, lleva necesariamente a un tipo de discurso.” (1994, p. 3).

Así, la capacidad de articular narrativas acerca de “lo que pasó” será un elemento crucial en la definición de convivencias posibles en el ámbito social. Esta capacidad, como es lógico, enfrentará numerosos obstáculos cuando de “fracturas sociales” o de vivencias extremas se trata, no sólo por las

“políticas de la memoria” establecidas social o institucionalmente, sino también (ya lo hemos mencionado) por la propia dinámica de los “sobrevivientes”, sus familiares o amigos, quienes pueden temer ser castigados si cuentan sus versiones, o no resultar creíbles y ser rechazados.

Se recuerda construyendo narrativas (Dos Santos, 2002) porque la narración ofrece una “inclinación moral” a lo relatado. Estas narrativas son siempre selectivas, porque ni se puede recordar todo, ni se puede narrar todo. Habría que tomar en cuenta que el texto de la memoria, la narración de la misma, es un texto detrás del cual está el sistema de la lengua, en un asunto que según Bajtín no es filológico, ya que no se trata de una relación con otros signos, sino con otros textos. Esto implicaría que en la versión de la memoria del sujeto está presente la conciencia de otros sujetos, sus textos. Es decir, en la propia producción discursiva estará presente la dinámica de las relaciones sociales existentes,<sup>62</sup> lo que tiene implicaciones claras para el tema del poder y de la represión.

Uno de los problemas de los discursos narrativos de la memoria tiene que ver, no obstante, con la “ilusión biográfica” de Bordieu: se querrá “pulir” la elaboración narrativa de la memoria, redondearle los extremos demasiado agudos, cubrir las fracturas con coherencias. Vásquez, al discutir las elaboraciones acerca de procesos de transición política como el español de los años setenta destaca que:

Se construye una narración en que destacan las regularidades y se ignora el caos; se sospechan y advierten los accidentes y se desprecia lo imprevisto, la casualidad, el azar, la información insuficiente, etc. Es decir, hay un desentendi-

<sup>62</sup> “El enunciado en su totalidad se conforma como tal gracias a elementos extralingüísticos (dialógicos) y también está vinculado con otros enunciados. Los elementos extralingüísticos (dialógicos) también penetran dentro del enunciado” (Bajtín, 1998, p. 301).

miento de lo excepcional, de la indeterminación del proceso que obra a favor de la producción de una sola escritura, de un relato-único, ajustado a sus convenciones características” (Vásquez, 1998, p. 68).

Más allá del doloroso hecho de “callarse” por temor o por anticipación de incomprendiones posibles, pulir la memoria, disciplinarla, tendrá que ver también con los intentos de “suavizar” las situaciones de ruptura, en un afán de propiciar así una ilusa “reconciliación” cuando hayan ocurrido graves fisuras sociales. Este tema, crucial para los procesos de “transición” que han seguido a las dictaduras militares en América Latina, que desarrollaré en un próximo capítulo, conlleva el peligro claro de conducir a la *impunidad*.

Todo esto, lógicamente, tiene que ver con los “marcos sociales de la memoria” establecidos desde dispositivos de poder, y también se hará presente en las elaboraciones individuales o colectivas de las víctimas. Será tarea del investigador explorar con detenimiento todo lo que implique fisura, incoherencia, contradicción, silencios.

Para Aceves, el paso de la “historia vivida” a la “historia narrada” implica una: “Transición que ocurre por intermediación de los procesos selectivos, de silenciamiento voluntario, de olvido voluntario o pasivo, de una manera personal de organizar la comunicación y jerarquización de los hechos y experiencias por relatar” (Aceves, 1999, p. 113).

En el centro de este aspecto narrativo de las memorias estará la configuración de la trama.

## TRAMADOS DE LA ELABORACIÓN DE MEMORIAS SOCIALES

¿De qué memoria y de que estrategias narrativas hablamos? Middleton y Edwards (1992), comentando la experiencia del estudio de Michael Billig acerca del relato de John Dean en el

caso Watergate;<sup>63</sup> distinguen que puede haber, en todo caso, tres tipos de memoria: el recuerdo literal, el recuerdo de la “esencia”, o la “memoria episódica” en que se recuerda la naturaleza general y las implicaciones de una serie de hechos relacionados a pesar de que se presenten muchos errores de bulto en el recuerdo. En cualquier caso la elaboración del pasado adoptará forma narrativa.

Hayden White ha postulado lo que llama “Modes of emplotment” (“modalidades de tramado”) que serían sistemas de producción de significado que le confieren forma narrativa a los acontecimientos (ver Ellmore, 1997). Parte fundamental de la narración, nos dirá este autor, que la distingue de las crónicas o, en mayor grado aun de los anales, es que brinda un cierre, una conclusión o resolución. En la narración existiría un “impulso moralizante” que no se encuentra en otro tipo de escritos (Wertsch, 1998). Hay, además, como ya he mencionado, una noción de *totalidad* (Ricoeur, 1995), que brinda significado a los elementos contenidos por referencia a este todo integrado. Por ejemplo, en el informe de la Comisión de la Verdad más reciente en el continente, la del Perú (2003), se articula el relato sobre la base de un exhaustivo y profundo análisis estratégico de las fuerzas contendientes en el prolongado conflicto peruano de los ochenta y los noventa. La idea subyacente central parece ser que *las estrategias políticas sacrificaron al ser humano concreto*.

En el caso de la Comisión de la Verdad de El Salvador, el mismo título que se le puso al informe: “de la locura a la esperanza” denota la idea de una sociedad que perdió el rumbo en la confrontación, que se “desquició”, aunque esto ha sido motivo de discusión. Encontramos, por ejemplo, en el volumen dedicado a la Comisión de la Verdad en la revista *Estudios Centroamericanos*, en 1993, el argumento de que en

<sup>63</sup> Dean, colaborador de Richard Nixon, terminó siendo testigo clave de lo que había ocurrido en este episodio político en los Estados Unidos, que condujo a la renuncia de Richard Nixon a la presidencia de los Estados Unidos, en 1973.

la guerra también había esperanza (si no, ¿para qué combatir?) y en la posguerra hay, asimismo, desesperanza (en buena medida, podríamos agregar, por la impunidad imperante).

Si examinamos el texto de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) en Argentina, que no hace, dicho sea de paso, alusión alguna a temas como la “reconciliación”, pareciera prevalecer la idea de que un aparato represivo perverso llevó a cabo (la frase se le atribuye a Ernesto Sábato) una “tecnología del infierno”. Era importante entonces no solo describir, con los relatos de sobrevivientes, el funcionamiento de este sistema, sino evidenciar cuales fueron los recintos de este infierno. De ahí la presentación de dibujos y planos de los centros de detención, que habiendo sido referidos por los exdetenidos, fueron inspeccionados por la Comisión, evidenciando, dicho sea de paso, importantes grados de precisión. Los exprisioneros logran, en buena medida, dar cuenta de los recintos a través de sus recuerdos. Un sistema de muerte basado en tal tecnología requiere que se dé cuenta de su funcionamiento operativo.<sup>64</sup>

Wertsch (1998) apela a Kenneth Burke y su “péntada” al discutir la elaboración narrativa de la memoria, es decir, *los principios generadores del acto (lo que sucedió, en pensamiento o hechos), la escena (el trasfondo del acto, la situación en que tuvo lugar), el agente, la agencia (instrumentos utilizados) y los propósitos de quienes actúan*. Es interesante referir cómo las “memorias oficiales”, que lógicamente obedecen a estrategias y tácticas que persiguen determinados propósitos, pueden impedir que se complete la péntada. Lo ha ejemplificado Robert Fisk (2005), destacado corresponsal de guerra irlandés que ha cubierto conflictos de todo tipo en el Oriente Medio al relatar, aludiendo a su propia experiencia y las críticas de que ha sido objeto por sus

<sup>64</sup> Debe hacerse la observación, sin embargo, de que el informe de CONADEP ha sido criticado por una falta de sistematización interna, que para analistas como Sznajder (1995) hace que su lectura se dirija más al impacto emocional que a la comprensión de los procesos represivos.

posiciones en torno a los eventos de septiembre del 2001 (con los ataques en territorio estadounidense) como se ha impedido por diversos medios abordar lo que el citado periodista denomina “the why question”: es decir, las interrogantes relativas a los propósitos y las motivaciones de quienes llevaron a cabo esos ataques terroristas.

Somers (en Eran, 2002) por su lado, destaca dos aspectos de la narratividad: el entramado, que sitúa a los eventos y experiencias en un orden temporal coherente (aunque sea fantástico) y los criterios evaluativos, que permiten seleccionar experiencias del total de la realidad social. Identifica cuatro dimensiones de la narratividad:

- *Ontológica*: Se refiere a las formas en que la gente utiliza narraciones para dar sentido personal a sus vidas.
- *Pública*: Implica narrativas ligadas a formaciones institucionales y culturales que trascienden al individuo.
- *Metanarrativas*: Implican grandes narrativas que cubren buena parte de la historia humana, tipo: individuo-sociedad, globalización, “luchas cósmicas” etc. o, en el caso que nos ocupa, la “reconciliación”.
- *Conceptuales*: Análogas a los modos de explicación formulados por científicos sociales para intentar entender la historia, la sociedad; es decir, tienen que ver con elaboraciones más explicativas, de búsquedas causales (ver Eran, 2002).

Las narraciones podrán:

- *Ir con la corriente*: La voluntad y deseo del protagonista-agente (o, añadiríamos, la colectividad) es compatible y complementario con el flujo de una narrativa mayor, justificando sus acciones en el mundo, en armonía con esta mega-narrativa.

- *Ir contra la corriente*: En que en la narración prevalece más bien lo contrario, como una narrativa de *lucha* ante poderes determinados.
- *Ubicarse entre corrientes*: En estas la voluntad del agente protagonista yace indeterminada. El sentido de trama (emplotment) es débil y abierto, o, diríamos, ambiguo.

La forma en que se conecta este sentido de agencia con las diversas narrativas es lo que denomina Somers “mood” (ambiente, ver Eran, 2002, p. 150). Eran (2002) encuentra, en lo que a Escocia corresponde, diversos tropos que tienen que ver con empoderamiento o no empoderamiento (victimización, falta de poder). Por ejemplo, al analizar el papel de las clases altas escocesas en la Edad Media establece que estas: “[...] básicamente, abandonaron su país. Quisieron convertirse en acólitos de la corte londinense y su aristocracia. Es una historia dolorosa, como los lords escoceses abandonaron a su gente para convertirse en juguetes de la corte inglesa” (Hearn, 2002, p. 760).

Otros *tropos* pueden ser el inter-juego de los opuestos (Dr. Jekyll and Mr. Hyde) en la tradición escocesa (Hearn, 2002, 761) o el “romance de la derrota” (Hearn, 2002, p. 763) en tantos otros lugares, por ejemplo, en México. Podríamos sugerir, como han hecho Coronado y Trejos (1987) en su análisis de estrategias de guerra psicológica en la Costa Rica de los ochenta, la idea de la “Costa Rica indefensa” o, en torrente neoliberal, el “atraso” ante las privatizaciones y desregulaciones sociales. Briggs refiere la importancia de una “narrativa de conflicto”, noción relativa al rol fundamental que juegan las historias de conflictos en la creación de una comunidad nacional y la construcción social de la realidad (en Terrio, 1999). Este último autor analiza la controversia de la conversión católica del rey Clovis y su conmemoración por la derecha francesa al afianzar la noción de Francia como “estado católico” y no secular.

Bennet, por su parte, analiza casos de juicios de violaciones y establece que en la reacción de jurados a testimonios de violación es más probable que haya convicción si los testimonios se parecen más a las “expectativas culturales” sobre las violaciones. Se produce así una tensión entre plausibilidad/credibilidad ya que: “La mayoría de los estereotipos sobre la violación buscan acusar a los sobrevivientes de su propio asalto” (Bennet, 1997, p. 101). Propone un conjunto de “marcos” que serían textos cuya orientación temporal, actitudinal hacia el sujeto es cohesionada, y que son utilizados para hacer un recuento de situaciones y experiencias. Analiza cuatro tipos de marcos, que se convierten en “prismas heurísticos”:

1. *Narrativo*: En que se señalan ocasiones, lugares históricos.
2. *Pragmáticos*: Aquellos en que la persona se ubica a sí mismo (en alguna capacidad) como fuente de la narrativa: “yo recuerdo...”
3. *Analítico*: En que el “yo” marca la distinción entre conciencia y palabras, tipo: “supongo que el término a usar sería...” Es una modalidad más elaborada.
4. *Reflexivo*: Implica una modalidad en que se pondera el sentido de lo que pasó, de las identidades, o en que hay reflexiones más generales, por ejemplo acerca del “destino humano”.

De esta manera esta autora ofrece un marco analítico que puede ser útil para valorar narraciones acerca del pasado.

Otro aporte que considero relevante es el de Wertsch (2002), quien ha trabajado detenidamente la construcción de memorias colectivas en Estados Unidos y Rusia. Este autor refiere un interesante estudio de O'Connor en que indagaba acerca de las versiones de estudiantes estadounidenses acerca del “origen” de su país, identificando en sus resultados varios tipos de “resolución” a situaciones contradictorias o paradójicas que se presentan en los relatos. Identifica, por ejemplo,

lo que llama “resolución por estructura de la trama” en que se incluyen infamaciones incoherentes con el tropo general, pero de forma tal que queda minimizado el efecto, “la resolución por atribución a los personajes” o la “resolución satírica”.

La discusión la bosqueja con relación al lema generalizado en los relatos de la “búsqueda de la libertad” en las narraciones acerca del origen de la nación estadounidense. Es decir, se explora lo que ocurre cuando aparecen contradicciones e incongruencias en relatos regidos por el lema general de la “búsqueda de la libertad” como sello de origen de la nación estadounidense (por ejemplo, la existencia de la esclavitud, o la política de exterminio o desplazamiento de la población aborígen). Es un tipo de análisis muy sugerente para lidiar, por ejemplo, con la forma en que la idea-fuerza de la “unidad nacional” o la “homogeneidad” se ha establecido o se ha querido establecer en ámbitos sociales marcados por la discordia.

Este mismo autor, en su análisis sociohistórico de la *pamyat*, o memoria rusa en su versión postsoviética, identifica lo que denomina “*schematic narrative templates*” (registros narrativos esquemáticos) como herramientas culturales de la memoria, refiriéndose a temas reiterativos, constituyendo una especie de “funciones estables” a lo Propp,<sup>65</sup> independientes de los actores específicos. En la memoria colectiva rusa, identifica el registro de *la lucha heroica contra un invasor extranjero*. En lo que me ocupa en este trabajo se podría identificar en determinadas memorias colectivas argentinas el motivo recurrente de la *lucha contra los bárbaros*, presente tanto en Sarmiento como en Videla. Estos registros no son necesariamente conscientes, y tampoco son arquetípicos, sino que están anclados en culturas e historias específicas.

<sup>65</sup> Se trata, por supuesto, del famoso análisis de Propp acerca de los cuentos rusos, en que propone analizar los cuentos con base en una serie de funciones, cuya secuencia sería la misma. Ver Coffey y Atkinson (2003).

Cuando se intenta trabajar, ya en lo individual, con versiones de la memoria de individuos (enmarcados siempre, como ya hemos reiterado, en lo social) es un tema de relevancia teórica y también metodológica, como ha destacado Portelli, ubicar la actitud del sujeto ante su propia biografía. Para este autor, hay que examinar con cuidado la actitud del narrador hacia los eventos: su subjetividad, imaginación y deseo.

Niethammer, en el contexto alemán, escribe acerca de los “recuerdos premeditados” de políticos alemanes a principios de los años sesenta, en relación con la desnazificación, lo que hacía que entrevistas degeneraran en “pesquisas detectivescas”.<sup>66</sup>

Los problemas metodológicos que se presentan en la indagación empírica son enormes, y complejos. Quizás, a la hora de efectuar entrevistas, los narradores más articulados no sean los más importantes para estudiar fenómenos determinados. También puede afectar la forma de presentar las preguntas. Habrá que calibrar, también, el uso de metáforas, de anécdotas, de lo que se “da por entendido”. Están también los cambios en los mismos informantes: por ejemplo, nos relata Niethammer, los militantes antifascistas que pasaban a dirección de partidos, devaluaban y minimizaban el papel de la espontaneidad en los acontecimientos. Claro, diríamos con Halbwachs que se trastocaron y modificaron sus “marcos sociales de la memoria”.

La experiencia personal refuerza y limita, a la vez, la perspectiva afirmativa de la historia, hace que los narradores insistan en lo útil de sus vidas y le cierra el paso a lo que es:

Distorsionado, enterrado, desviado y se le permite emerger solo entre líneas, como sueño, metáfora, lapsus, digresión, error, denigración, ucronía, formas todas que ventilan los

<sup>66</sup> I. Niethammer, “La historia oral como canal de comunicación entre obreros e investigadores”. FLACSO: *Cuadernos de Ciencias Sociales*, s. f.

sentimientos del narrador y sin embargo controlan la tensión mediante la organización formal del discurso (Portelli, 1990, p. 155).

Una forma de control es ubicar la equivocación de la historia en un solo evento, por ejemplo, en la historia de los movimientos sociales y políticos estudiados por Portelli, se discuten los errores de los dirigentes:

La contradicción: *Nosotros, los que hacemos la historia, debemos estar en lo cierto, y sin embargo la historia se equivoca* es explicada por la agencia de individuos que están a la vez con nosotros (en el partido, que representan) y no de nosotros (no son miembros de la clase obrera, en términos de status, poder, educación, a veces ingreso) la posición ambivalente interna-externa del liderazgo mantiene todo en la familia, y sin embargo salva a la familia de culpa y responsabilidades (Portelli, 1990, p. 156). (Las itálicas son agregadas.)

Podemos relacionar lo anterior con lo que Lechner y Guell (2006) identifican como “memoria del engaño” en el contexto de la discusión acerca de la memoria en Chile:

[...] transmiten un mensaje desengañado: en nombre de una causa ilusoria y abstracta, fueron usados (abusados) por otros y despojados de lo que realmente importa, su vida propia, sus vínculos y sus lenguajes. Esta “memoria del engaño” transmite una visión dualista, que opone el “nosotros” de la familia y los amigos, el país real que quiere trabajar en tranquilidad, a los “otros”, los introducen la ilusión y la división, los políticos. El mensaje tácito es: “hijos, no se metan en política” (2006, p. 40).

Ya en la dimensión colectiva, Martín Beristain ha identificado diversos mecanismos mediante los cuales se condiciona y/o distorsiona la memoria colectiva. En este caso, evidentemente, se trata de factores que trascienden a los propios grupos y colectividades y que tienden a operar desde aparatos de poder. Así tendremos: 1. La omisión selectiva de hechos; 2. La manipulación en las asociaciones de

hechos; 3. La exageración y embellecimiento de los mismos; 4. Los mecanismos de culpabilización del enemigo; 5. La responsabilización de las circunstancias (Martín Beristain cita el ejemplo de las enfermedades en la Conquista Española); 6. Enfatizar un hecho casual sobre los demás; 7. El etiquetaje social; y 8. La identificación pancista con los vencedores: el autor menciona el conocido chiste sobre Italia: cuando Mussolini se ve obligado a dimitir los italianos fueron a la cama siendo fascistas, y al día siguiente amanecieron antifascistas. Es, por supuesto, una generalización, que hace caso omiso de la significativa presencia de los partisanos antifascistas, pero la idea es clara.

En los procesos históricos cubiertos por las Comisiones de la Verdad aparecen diversos motivos, tropos, registros, de narraciones en conflicto, es decir, de la elaboración de diversas memorias. El afán tranquilizador que se ha hecho presente en diversos periodos de “transición” ha marcado la tendencia a evitar que estas memorias con “espinas” se hagan demasiado públicas, ya que un efecto social significativo de las mismas alteraría la “calma” buscada en procesos marcados, como hemos visto, por un pragmatismo político dominante. Sin embargo, una y otra vez, en Chile, en Uruguay, en Argentina, en Guatemala, se ha dificultado sobremanera la tarea de imponer un olvido. Guembe (2002) quien señala que su país, Argentina, es donde se han ensayado mayor cantidad de variantes para establecer la impunidad, concluye que: “Las soluciones políticas con que se intentó clausurar el debate sobre el período más trágico de la historia reciente, solo lograron perpetuar la discusión, y en ningún momento consiguieron poner fin al reclamo de la sociedad por verdad y justicia” (Guembe, 2002, p. 403).

¿Cómo explicar que la memoria no se dejara domesticar dejándose ir con la corriente de L  the? Que el tiempo no pudiese, simplemente, efectuar su trabajo con la memoria (de los agraviados y sus aliados) de “licuar licuando” (Jankélevitch, 2005, p. 21). Las respuestas, creo, no se pueden

esbozar exclusivamente desde lo psicológico, ni desde las interacciones grupales por sí mismas, sino requieren de examinar procesos políticos y sociales, y dimensiones éticas. Eso es lo que pretendo hacer a continuación, examinando con cierta profundidad lo que han sido las experiencias concretas de las Comisiones de la Verdad, los contextos y las correlaciones de fuerza en que han operado, sus alcances y sus limitaciones, y algunos aspectos de las consecuencias de sus acciones. Pero antes me detendré, en este recorrido, en que he destacado con fuerza los alcances de una perspectiva sobre la memoria social que privilegie su articulación y construcción social, en la discusión acerca de lo que considero limitaciones, peligros, y *aporías* de estas versiones socioconstruccionistas de la construcción de las memorias sociales.

## Capítulo 7

### APORÍAS DE LA VERSIÓN SOCIOCONSTRUCCIONISTA DE LA MEMORIA: LA METÁFORA DE LA “GRAN MESA DE DISCUSIÓN”

La obra de Halbwachs, y en general la discusión en torno a la construcción social de la memoria, ha tenido, como hemos visto, una enorme influencia en las aproximaciones académicas al estudio de la memoria social. De la mano de un pragmatismo filosófico y de una intención crítica que busca articular también la resistencia política (Vásquez, 2001; Ibañez, 2001), esta orientación ha impregnado con fuerza y, en su momento, con renovada energía, a la discusión en torno a la construcción de la memoria.

Sin embargo, creo que a estas alturas se hace necesario discernir algunas posibles consecuencias e implicaciones, no intencionales, de la aplicación de estas perspectivas. No hay duda de que su finalidad inicial era política y movilizadora, al menos en algunos de sus exponentes claves. Sin embargo, se corre el riesgo, perdido el impulso crítico inicial, de lograr un efecto contrario a estos propósitos e intenciones iniciales, especialmente cuando se trata de discernir cómo trascurren las construcciones de “memorias del dolor” y cómo se dan lo que a fin de cuentas se presentan como “batallas de la memoria”, y, por último, al intentar identificar la mejor manera de posicionarse en ellas desde la perspectiva de las víctimas y la defensa de los derechos humanos.

A continuación quiero esbozar algunas consideraciones que se pueden ubicar en las dimensiones de las discusiones éticas, y también epistemológicas, en el campo de la construcción social de la memoria.

Sin duda que la versión socioconstruccionista en el estudio de la articulación de la memoria social, inspirada en el “giro lingüístico” de Rorty y en corrientes postestructuralistas, y también, por supuesto, en Halbwachs, ha tenido una influencia importante en campos como la psicología social, y ha hecho una contribución importante, como mencionara ya en un capítulo precedente, al actuar como “disolvente” de discursos construidos sobre la base de una “unidad o homogenización”, de la “búsqueda de orígenes” o de los conceptos mismos de “sujeto” y de “verdad”. Sin embargo, como ha advertido Fernández Christlieb (2004), refiriéndose al socioconstruccionismo, lo que en determinado momento juega un papel sumamente crítico y energiza el campo, puede estancarse, convertirse en cartón y en rutina (los términos son míos), y, además, el esfuerzo contiene también, necesariamente, sus propias limitaciones y problemas, sus *aporías*.

En el campo de la memoria del dolor, cuando una elaboración conceptual y metodológica crítica lleva al rincón sin salida de alabar sin más las “memorias múltiples”, sacudiéndole el piso a las herramientas conceptuales útiles para los “portadores de la memoria” asociados con las víctimas (como la apelación a la facticidad de los hechos represivos), con el peligro evidente de caer en un relativismo desmovilizador, parece llegado el momento de apuntalar algunas cuestiones que se tornan, a mi juicio, altamente problemáticas y que pueden ser, en el plano político, social y cultural concreto, contraproducentes. En este terreno se cruzan asuntos tan cruciales como la discusión en torno a lo constituyente y lo agencial en la acción humana, la categoría de la verdad como valor, los alcances de una ética discursiva, y el funcionamiento de factores de poder en las disputas, o batallas, de la memoria.

Se hace evidente, a mi juicio, que si en lo que sigue pretendo lidiar con las experiencias concretas de Comisiones de la Verdad, que han procurado articular “verdades públicas” con grados importantes de legitimidad, se hace necesario discernir cómo han de entenderse tareas como la “búsqueda de la verdad”, que para las elaboraciones socioconstruccionistas consideradas se formulan, en tanto tengan esta orientación, como –a lo sumo– meros esfuerzos retóricos, con efectos diferenciales, ciertamente, pero retóricos al fin.

La versión halbwachiana de la memoria, como ya hemos examinado, enfatiza su articulación colectiva, coincidiendo claramente con el “dialogismo” de su contemporáneo Bajtín.<sup>67</sup> Vázquez destaca el carácter social de la producción de la memoria:

Incluso si el texto fuese un monólogo interior, seguiría siendo social ya que, en su elaboración, debería suponer la compañía de otras personas. Pero sobre todo, la memoria que he narrado es social porque para crearla ha tenido, como no podía ser de otra forma, que recurrir al lenguaje (Vázquez, 2001, p. 79).

Sin embargo, como bien advierte Rose (1996), esta valoración del lenguaje no se puede reducir al “habla”, ya que el uso del lenguaje se inscribe en prácticas sociales preexistentes que lo posibilitan (Ricouer, 1995). Estamos ante la relación entre lo constitutivo y lo agencial (González Rey, 1999)

<sup>67</sup> Escribe Olick: “El lenguaje mismo puede ser visto como un sistema de memoria. Esta es la aproximación adoptada por el crítico literario Mikhail Bajtín [...] cuando enfatizaba que el lenguaje es inherentemente dialógico. Quería decir con esto no solo que el lenguaje ocurre en el intercambio entre personas reales en vez de la mente de los individuos aislados, o que las palabras por lo tanto responden a su situación actual, sino, en sus palabras inimitables. ‘Que cada emisión individual es un eslabón en una cadena de la comunión hablada, siempre respondiendo (en el sentido amplio de la palabra) en una forma u otra a las emisiones de otros que las preceden’” (1999, p. 343).

o lo instituido y lo instituyente (Vásquez, 2001) que resulta a mi juicio tan problemático para el socioconstruccionismo y para una “ética del discurso”, ya que para acudir a la mesa de diálogo compartida hay que poseer de antemano las capacidades y las posibilidades que lo permitan. En situaciones de poder desigual o de represión, nunca se llegará a esa codiciada y democrática mesa.

La metáfora de la “gran mesa de discusión” refiere, por lo tanto, a un escenario en que se presuponen posibilidades de acceder a debates y negociaciones de la memoria en condiciones relativamente paritarias, enfatizando, por lo tanto, las prácticas sociales inminentes a esta acción de negociación y diálogo: las condiciones de participación, los recursos retóricos, las interacciones específicas. La atención se centra en lo que ocurre en la mesa misma, no en lo que antecedió al encuentro. El problema central es que en las batallas de la “memoria del dolor” este escenario ha sido improbable y definitivamente poco frecuente. Precisamente las Comisiones de la Verdad, como instancias negociadas, han sido andamiajes que pretenden ir creando estas condiciones de elaboración, sin embargo, como veremos en los siguientes capítulos, su accionar ha estado condicionado y afectado por las actuaciones de fuerzas sociales y estructuras de poder.

Vásquez (2001), en su obra sobre la memoria como acción social, aplaude la tendencia en las ciencias sociales actuales a privilegiar lo “instituyente” sobre lo “instituido”, o lo “agencial” ante lo constitutivo, dado que esto presupone mayor libertad para las acciones humanas. Véase, por ejemplo, la siguiente afirmación, acerca de la memoria como “acción social”: “En efecto, hacer memoria, supone asumir la diversidad de los relatos, lo que comporta un continuado intercambio y negociación de significados entre los actores y actrices sociales que, eventualmente, podría implicar un cuestionamiento del orden establecido”.

Esto tiene que ver con el llamado a las “memorias múltiples” (Piper, 2000) que si bien apunta, indudablemente, a

la construcción grupal de versiones de la memoria, deja por fuera otras discusiones cruciales, que podríamos vincular con una “ética de la liberación” (Dussell, 1998) y que tienen que ver con el principio de la producción y reproducción de la vida. Pongamos el caso hipotético, por ejemplo, de que se intente elaborar una narrativa de la memoria de lo ocurrido en un lugar donde se ha efectuado, hace algunos años, el asesinato de varias familias, población civil. Se reúnen victimarios y representantes de las víctimas, junto a otros sectores, y se logra establecer, hipotéticamente, un diálogo “civilizado”, en que se ponen a jugar las sutilezas de la retórica, el lenguaje, las tácticas de convencimiento, con posibilidades similares de participar en la discusión, etc., y como resultado se concluye que hay que elaborar en conjunto una “memoria” en la que se establece que en realidad no se cometió una matanza, o que en realidad se trató de un “accidente”. ¿Se trataría de una memoria “legítima”? Si no, ¿por qué?

Si de lo que se trata en la construcción de la memoria es de los instrumentos y los medios para articularla como “acción social” podríamos concluir, desde la ética, una ética discursiva, por supuesto, que el ejemplo anterior constituiría una articulación “legítima” de una memoria social. Pero el sufrimiento, el dolor, el vacío de las víctimas seguirá gravitando. No olvidemos, como tendré ocasión de discutir en varios momentos de lo que sigue, que un procedimiento estándar para quienes sobrevivían episodios de tortura o de terror es intentar hacerles dudar de su propia percepción o experiencia, tarea perversa que era facilitada, por supuesto, por medios sociales hostiles o indiferentes.

Mi argumento, debo especificarlo claramente, es que “lo que aconteció”, de manera efectiva, y la posibilidad de aproximarse mediante la investigación, intelección y debate no puede ser asunto secundario o meramente retórico en los combates de la memoria. Si en el caso hipotético planteado hubiesen sectores que rechazaran la memoria construida grupalmente con tanta “reconciliación” y suavidad, ¿cómo

articularían sus discursos sin referencias a lo acontecido? ¿Tendrían que asumir que, en todo caso, se trata de mera retórica, de discurso, y que no tienen posibilidad alguna de elaborar versiones fidedignas de lo acontecido?

Es claro que en el debate académico reciente, inspirado en el construccionismo, lo “constitutivo” o “instituido” ha adquirido una mala reputación. En el campo de la memoria, se nos insistirá en que debemos abandonar cualquier intención de buscar “sellos de marca” (Landa, 2005) que intenten rastrear acontecimientos fundantes. Sin embargo, ¿podremos realmente estar cómodos, en el campo de la memoria social o la articulación social de una memoria del dolor, con la fabricación de narrativas de la memoria en que termina siendo más o menos indiferente que la dictadura de Pinochet, por ejemplo, tuviese, efectivamente, tales o cuales características, o que la matanza en una aldea ocurriera de determinado modo o no? Parece haber, en esta versión hipertrofiada de la inventiva y la agencia humana, algo que no termina de cuajar. Por otro lado, como insiste Radstone (2000), ¿qué sentido tendría tratar siquiera el tema de la memoria si esta no se relacionara con experiencias vividas?

Podemos cuestionarnos hasta qué punto no termina el énfasis desproporcionado de lo agencial hipervalorando las capacidades de individuos y grupos, presuponiendo, como decía Sampson (1996) sujetos activos en mundos pasivos, o, al decir de Jessica Benjamin (1998) que el sujeto, así, pueda “tragarse el mundo”.

Vásquez retomará el lema socioconstruccionista de que “la realidad social es producto de las prácticas sociales” (se entiende que se refiere a las prácticas sociales presentes, del sujeto, o del grupo actuante), pero no parece tan fácil, en lo personal o en lo colectivo, deshacerse de lo que está inscrito en la historia. Si la problemática se ubica en la relación entre lo instituido/instituyente o lo agencial/constitutivo, y no se trata de asumir directamente y sin mediaciones la capacidad –que nadie defiende hoy en día– de tratar los acon-

tecimientos directamente “tal como ocurrieron”, tendríamos que concordar con Radstone (2000) en que no se trata de eliminar uno de los polos, sino de sostener la necesaria e inevitable tensión entre los mismos (instituyente/instituido), que no es otra cosa que volver a las premisas, en este terreno, esbozadas por Marx en el siglo XIX.

El ser humano construye su historia, nos decía Marx, pero lo hace en ciertas condiciones que lo predeterminan: “las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que este hace a las circunstancias”, escribía con Engels en *La ideología alemana* (Marx y Engels, 1976), y, de manera más completa, en el *18 Brumario de Luis Bonaparte*: “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado” (Marx, 1974, p. 17).

El ser humano, así, produce o construye su mundo social, pero es a la vez producido o construido por el mismo. En fin, la dialéctica necesaria entre lo agencial/constitutivo lleva a no ignorar, sino a resaltar, la constitución de las circunstancias que ofrecen un marco para la acción humana, pero haciendo justicia a la vez a la actividad humana en sus prácticas sociales. Como se dice desde Marx, el ser humano como productor y producto de sus circunstancias. Se entiende la impaciencia: se dirá que no se debe aceptar, *a priori*, condicionamiento alguno de la acción humana. El mero hecho de hacerlo coarta la libertad que debe ser punto de partida y de llegada. Sin embargo, este canto a la “agencia humana” se vuelve sumamente problemático y puede quedarse muy corto ante realidades que siguen siendo constrictivas. Y, por supuesto, el peligro claro es que por esta vía se menosprecien factores reales, actuantes, de poder. El péndulo, por supuesto, puede volver a girar, y en el campo del estudio de las relaciones humanas podemos pasar de estas consideraciones relacionales, con sus rasgos inminentes, a una sobredeter-

minación, por ejemplo, genética o estructural. De lo que se trata, en la visión dialéctica esbozada por Marx, es de concebir la tensión existente entre lo agencial y lo instituido, entre la “libertad de acción” y sus condicionantes.

Las implicaciones son claras para el campo de la memoria: en la versión construccionista (Vásquez, 2001; Piper, 2002) no hay nada “más allá” de lo que hacemos al elaborar nuestra narrativa de la memoria: esta tiene que valorarse y validarse por reglas inminentes (estéticas, políticas, etc.) no por lo que *aconteció* en la historia, o por lo que antecede al encuentro en el que se encuentran y contrastan versiones del pasado. Dice Vásquez: “Intentar dar cuenta de la memoria es fundamentalmente una cuestión relacionada con la argumentación y la justificación, sólo inteligibles en el ámbito de las prácticas sociales” (Vásquez, 2001, p. 101).

Está también la siguiente afirmación de dos autores claves de la línea construccionista inglesa, Middleton y Edwards (1992):

La “verdad” del pasado siempre es, al menos, potencialmente cuestionable. No se encuentra claramente depositada en ningún informe ni archivo social objetivo, ni tampoco resulta infinitamente maleable al servicio del presente. No se obtiene como “hecho” ni como “invención” sino como logro epistemológico creado mediante la dialéctica y la discusión entre posiciones contrarias (1992, p. 25).

No debemos olvidar, sin embargo, la advertencia foucaultiana de que las elaboraciones de estas memorias se ubicarán en condiciones de poder preestablecidas, que determinan desigualdades y legitimizaciones sociales. La gran ficción del “postmodernismo”, nos advertirá Parker (1998), es presuponer condiciones de igualdad donde no las hay.<sup>68</sup>

<sup>68</sup> La crítica central de Parker, de gran importancia para esta elaboración, tiene que ver con el poder y el problema de la supuesta “equivalencia”: “El truco retórico que aparece una y otra vez en la celebración del diálogo abierto en el discurso posmoderno es que

Esto, por supuesto, no lo ignoran, sino que lo destacan los pensadores socioconstruccionistas. El problema radica en la relativización de un concepto de “verdad” posible, en el valor nulo que se le otorga a la “búsqueda de verdades” que son, por supuesto, tan caras para los organismos de derechos humanos y de las víctimas de la violación de derechos humanos y sus familiares. Esta relativización epistemológica, dicho de manera sencilla, puede actuar a favor del poder. Bosi, insigne estudiosa del tema en el Brasil urbano lo expresa de la siguiente manera: “Es que después de decir que no hay verdad objetiva, se acaba aceptando que el poder engendra la verdad” (2002, p. 124).

Hace falta algo de la mirada astuta de Finkelkraut cuando refiere que en la democracia “no hay un mundo más allá, y todos los hombres son iguales, salvo en la realidad” (2002, p. 50).

Lo que identifiqué, esperando no parecer simplista en mis apreciaciones, es que un modelo sobre la memoria como “práctica social”, basado en una especie de metáfora de la “gran mesa de discusión”, en que se pueden dirimir mediante argumentaciones y recursos retóricos las virtudes de “memorias públicas”, negociando versiones y significados, sin duda permite ver las propuestas teóricas en estado casi puro, pero visto a la luz de lo que son los “combates por la memoria”, por ejemplo, en los contextos en que han funcionado Comisiones de la Verdad, resulta tan artificial como los mejores episodios unidimensionales de la psicología experimental de la memoria. Rommetweit ha criticado, en este terreno, la “tierra prometida” de la intersubjetividad pura de Habermas, centrada en un ideal racionalista de: “Completa simetría en la distribución de afirmación y disputa, revelación y ocultamiento, prescripción y seguimiento, entre los participantes de la comunicación” (en Wertsch, 2002, p. 180).

---

cuando todo está en juego, son los más fuertes los que serán los ganadores” (Parker, 1998, p. 620).

Cabe retomar aquí la discusión de Wertsch, fundamentada en Bajtín, acerca de la distinción entre inter-subjetividad entendida como “compartir una perspectiva en una situación comunicativa” y la idea de la *alteridad*, que lleva a vérselas con el otro, con la radicalidad de ese otro. ¿Qué ocurre, hipotéticamente, cuando llegan la víctima, o sus aliados –si es que llegan– a la “gran mesa de discusión”, con grandes dificultades, de todo tipo, para participar en la definición “civilizada” de las memorias? ¿Podrán siquiera llegar a la mesa, o será, como una o tantas veces, una mesa diseñada y convocada para marginalizarles, para que no se escuchen sus lamentos, o sus denuncias? ¿Quién sirve la mesa? ¿Quién la golpea? ¿Quién da por terminada la sesión? ¿Quién la interpreta?

Rocha-Coutinho, reflexionando sobre las tareas del análisis del discurso, escribe que:

Las historias de los informantes no reflejan una situación supuestamente vivida o una relación “allá afuera” mas, antes, son construidas creativamente, son retóricas, repletas de suposiciones y son, en último análisis, su modo de interpretar la realidad. La tarea del analista del discurso es, por lo tanto, interpretar una interpretación (Rocha Coutinho, 1998, p. 329).

Es clara la afirmación. ¿Qué necesidad hay, en esta lógica, de que las memorias tengan siquiera que ver con las experiencias vividas? El problema es que si no hay algo más, “allá afuera”, en el campo de la memoria, cualquier discurso o cualquier narración acerca de la memoria tendrían necesariamente el mismo status epistemológico. El relato de las víctimas, que se atreven a acudir al llamado de una “comisión” para contar sus historias sería equivalente, en principio, en cuanto a su pretensión de validez, al de sus represores. No se trata, por supuesto, como ha discutido recientemente Sarlo (2005), de adjudicar a las voces de las víctimas el privilegio absurdo de no ser consideradas críticamente, habrá muchas formas de efectuar esa tarea, aunque también habrá que dis-

cernir la dimensión ética de privilegiar esto como faena, ya que es una opción, en contextos específicos. Se trata más bien de reconocer las condiciones de producción de discursos y los poderes actuantes.

Se podrá contraargumentar, desde posiciones socio-construccionistas, que no es correcto afirmar que los discursos tendrían igual validez, ya que los efectos políticos y las implicaciones éticas del discurso de las víctimas son diferentes a las del discurso de sus opresores. Se dirá, probablemente, que lo que se objeta es una pretensión de validez del discurso de las víctimas referidas a algo objetivo, “que ocurrió”, que está “más allá” de los procesos inminentes de la interacción en un presente. Todo lo demás se reduce a retórica. Pero flaco favor se hace a las víctimas y sus aliados si se objeta, desde un relativismo epistemológico, la posibilidad de que sus versiones del pasado sean más fieles a la realidad de hechos efectivamente ocurridos. Felices estarían los opresores en una disputa en que no haya posibilidad, por ejemplo, de apelar a la facticidad de las fosas comunes. Esto tiene que pasar, por supuesto, por la articulación discursiva, por las prácticas sociales, por las intenciones retóricas, pero las fosas, como las víctimas, *están ahí*, y si bien la realidad no se presenta de forma transparente y directa (si así fuese, para que se necesitaría la ciencia, dice Marx en *El capital*) hay maneras de tener indicios que hagan que una versión sobre lo acontecido sea más o menos fidedigna. Incluso para destacar, como ha hecho Portelli (1991) la importancia ya mencionada de lo *ucrónico* en los relatos es necesario tener nociones fidedignas de lo que aconteció.

Rocha Coutinho tiene razón al señalar que de lo que se trata es de las *historias* y las interpretaciones de los informantes. Pero se equivoca al considerar que es *sólo eso*.

En el terreno en que ubica su discusión, del análisis del discurso, se llegará a plantear que no hay fundamentación adicional, más allá del texto, y que, en consecuencia, todos los discursos pueden ser válidos. Pero si esto es así, el analista

de discurso, o el construccionista, según Kitzinger (1992) “es como un mago que te cuenta como será el truco, pero aún así espera que creas en la magia”. Considérese el dilema de Kenneth Gergen, socioconstruccionista por excelencia, cuando en 1991 en una conferencia en Puerto Rico en que se discutía acerca de la Guerra del Golfo Pérsico, pretendía superar una visión de “buenos /malos” insistiendo en la necesidad de enfatizar que se trataba de una conversación sobre “puntos de vista”, ninguno de los cuales era “verdad”.

De esta manera, señala Parker (1991) no había necesidad de tomar una posición contra la guerra. Gergen, como se sabe, sostiene que los supuestos del conocimiento dependen no de la validez empírica, sino de las vicisitudes de los procesos sociales (Gergen, 1985). Collier (1998) ha señalado que la característica fundamental del idealismo es negar que la actividad humana cognitiva, precisamente, se refiera a algo independiente de sí y a tomar la actividad humana como la supuesta realidad; pero si la conciencia es experiencia de algo, la experiencia es encuentro con algo que existía antes de la experiencia. Es fastidioso, probablemente, pasar el rastrero de una añeja discusión filosófica a propuestas y discusiones de tan reciente impacto, pero, siguiendo a Collier, lo que enfrentamos, simple y llanamente, es el antiguo y recurrente asunto del idealismo filosófico.

Montero comenta la afirmación de Tomás Ibáñez de que “los seres humanos no tienen la posibilidad de acceder a la realidad tal como es” destacando que esta afirmación, en sí, paradójicamente, reconoce la existencia de algo que responde a esa realidad.

El problema es caer en una especie de “imperialismo del lenguaje” con la falacia epistémica que implica definir algo solo en términos de nuestro conocimiento de ese algo (Michael, 1996). Esto, por supuesto, está lejos de la concepción según la cual el conocimiento humano es un “calco” de la realidad externa o de que la realidad externa se reproduce

mecánicamente en la mente humana, como “representación exacta”, no mediada (Vásquez, 2001).

En síntesis, reducir la discusión acerca de la construcción de la memoria social a los procesos inminentes a la interacción social, con sus arreglos, rituales, prácticas discursivas, etc., me parece un despropósito, que además, tiene la enorme desventaja de, potencialmente, despolitizar (y trivializar) el campo. Parece que hay que tomar en serio la perspectiva de Radstone (2000) de sostener la tensión ineludible entre lo instituido y lo instituyente, entre lo agencial y lo constituido en el ser humano y sus prácticas. De nuevo, antes que silenciarse o apachurrarse por la voz de la víctima, que puede interrumpir el flujo negociado de la articulación grupal de la memoria, o intimidar con su referencia explícita al dolor y sufrimiento que se inscribe en los cuerpos, habría que incorporar la voz para seguir deliberando, para seguir explorando y examinando dramas y circunstancias, y también para actuar en función de mitigar futuros sufrimientos y penas.

Mas aquello que “aconteció” no es solo asunto de discursos o elaboraciones grupales. Se puede plantear, en estos asuntos, que aspirar a la “verdad” es una empresa inútil en cuanto tal, porque no se trata sino de ficciones, con sus efectos diferenciales. Pero habría que rescatar que aunque no defendamos, de manera alguna, la posibilidad de que el pensamiento refleje de manera mecánica u directa la realidad objetiva, o “aquello que pasó”, la búsqueda de la verdad, como aproximación a la reconstrucción de lo que fue un evento o acontecimiento es un valor deseable, que aunque no es absoluto, porque puede verse superado por otros valores deseables (como el bienestar de otra persona, cuando la verdad puede implicar un agravio que consideremos innecesario). En el campo de la memoria del dolor, esta búsqueda de la verdad, no como la verdad del fundamentalista ni del saber absoluto, es un valor sumamente importante (Lynch, 2005) ya que devela realidades de oprobio y de injusticia, y cuesta

ver, realmente, el propósito de insistir en que sea eliminado del quehacer de activistas, de víctimas y sus aliados.

Quisiera terminar este capítulo, para luego introducirnos a la temática, ya de pleno, de las Comisiones de la Verdad con la discusión acerca del “derecho a la verdad”, con una cita, algo extensa, de Jon Sobrino, teólogo de la Universidad Centroamericana de San Salvador, quien escribía en 1993, en un trabajo dedicado al informe de la Comisión de la Verdad de El Salvador, lo siguiente:

Y es que la verdad está a favor de los pobres. Lo está porque la verdad hace pública e inocultable su realidad de miseria, las causas, personas e instituciones, que la originan. Esa verdad, cuando llega a ser conocida, tiene en sí misma la capacidad de mover a misericordia y solidaridad. La verdad es, también, la que *sub specie contrarii* apunta la dirección que debe tomar una sociedad justa en la que puedan vivir. Y la verdad, por último es lo que, al menos, les devuelve honorabilidad y dignidad (Sobrino, 1993, p. 400).

Segunda parte  
MEMORIAS DEL DOLOR  
LAS EXPERIENCIAS  
DE LAS COMISIONES DE LA VERDAD

## Capítulo 8

# LAS MEMORIAS SOCIALES Y LAS POLÍTICAS DE LA MEMORIA

*“Naturalmente, los que siguen vivos pueden,  
A partir de recambios vividos por ellos,  
Introducir cambios también en la vida de los muertos  
Dando forma a lo que no la tenía  
O que precia tener una forma diferente:  
Reconociendo, por ejemplo, un justo rebelde  
En quien había sido vituperado por sus actos contra la Ley,  
Celebrando a un poeta o a un profeta  
En quien se había visto condenado  
A la neurosis o el delirio.  
Pero son cambios que cuentan sobre todo para los vivos.  
Ellos, los muertos, es difícil que saquen partido.”*

ITALO CALVINO, *Palomar*

Retomemos la discusión acerca del campo de la memoria social, considerando definiciones y modelos taxonómicos, y, también, diversas caracterizaciones acerca de las memorias sociales y/o colectivas.

En la revisión que he hecho del estado de la cuestión en el tema que me ocupa tengo la impresión de que existe una distancia insondable entre la teorización acerca de la memoria social y lo que es el trabajo en torno a temas de la memoria y los derechos humanos por parte de organizaciones, activistas, y los familiares y los aliados de las víctimas. ¿Se podrá tender de mejor manera un puente entre estos dos “mundos” que tienden a separarse y caer en numerosos malentendidos, y hacerlo, además, privilegiando la problemática

de la víctima? Lo que tengo claro es que al menos se hace necesario no evadir el debate.

Olick y Robbins (1998) definen el objeto de los “estudios de la memoria social” como: “La variedad de formas mediante las cuales somos moldeados por el pasado”, lo que para ellos implica: “lo consciente/inconsciente, lo público y lo privado, lo material/comunicativo, lo consensual y lo disputado”. Existen, a su juicio, conjuntos distintos de prácticas mnémicas, en varios lugares sociales, y no la “memoria colectiva” como una cosa. Estos autores bosquejan dos problemas: primero, que no se puede “reificar” la memoria sacándola del contexto de las relaciones humanas, ya que la memoria misma es una “práctica social”, fabricada en las relaciones sociales (Vásquez, 2001); y segundo, el elemento crucial de que las memorias colectivas son acontecimientos plurales, no singulares y homogéneos. Es decir, que no se trata, a la manera durkheimiana, de asumir la existencia de representaciones colectivas, homogéneas para toda la sociedad, sino de que son los grupos los que ofrecen marcos para la memoria (Halbwachs, 2002) y estos grupos pueden coexistir, ofreciendo plataformas variadas para las memorias colectivas. La construcción de la memoria pasa entonces, necesariamente, por las pertenencias y las experiencias grupales.

Confino (1997) destaca que pese al uso múltiple del término, el denominador común tiene que ver con cómo la gente construye un sentido de pasado. No del hecho en sí, ya que eso será imposible (“la flor es el olvido de la semilla” escribe Augé, 1998, p. 23). Lowenthal señala que la memoria no puede ser el acontecimiento, sino el sentido del mismo: “ninguna explicación puede recuperar el pasado tal y como era, ya que el pasado no era una explicación; era un conjunto de acontecimientos y situaciones” (cit. en Vásquez, 2001, p. 106). Una discusión que examinaremos más adelante, sin embargo, tiene que ver con la posibilidad de *aproximarse* a este hecho pasado, en su registro y/o reconstrucción. Podemos recordar aquí la famosa tesis agustiniana de que lo que existen

son tres presentes: presente del presente (*praesens de praesentibus*), presente del pasado (*praesens de praeteritis*), y presente del futuro, (*praesens de futuris*),<sup>69</sup> o, si se quiere, recurrir al concepto de *duración*, de Bergson (s. f.). Al decir de Jankélévitch: “El evento recordado carga su fecha en un pasado de crónicas, pero el recuerdo mismo es cada vez una novedad en el presente de este mismo día. Mis memorias presentes son un evento de este mismo día” (2005, p. 16).

Sin embargo, tal y como señala Radstone (2000) la memoria tiene como especificidad, a fin de cuentas, *la relación con una experiencia vivida*. Es una advertencia útil para no hipertrofiar el significado del presente al dirimir el tema de las memorias.

Confino (1996), por su parte, advierte que en los estudios sobre la memoria social, en lo metodológico, se suele presentar la estrategia de escoger un evento histórico o un vehículo de la memoria, analizar su representación o cómo la gente lo percibe a través del tiempo, y proceder a elaborar conclusiones acerca de la “memoria” o la “memoria colectiva”. Este procedimiento, sin embargo, deja demasiados flancos al descubierto. Algunos de estos tienen que ver, precisamente, con el ámbito de la cotidianidad —punto flaco, sin duda, de los efectos de las Comisiones de la Verdad, en la vida cultural y social de muchos países (las comisiones de la verdad se vuelven “pasado” también, y evidentemente existirán construcciones de la memoria —o del olvido— de las mismas *comisiones*; ver Orellana, 2005, para apreciar datos preocupantes sobre el caso de El Salvador)— y con la articulación con los diversos aspectos de la vida social, sin reducir el asunto, como ha advertido el mismo Confino, a un privilegio exclusivo de lo político sobre otros ámbitos. Escribe este autor:

<sup>69</sup> La duda epistémica de Agustín acerca del tiempo: “si nadie me pregunta qué es el tiempo, lo sé, en cuanto quiero explicarlo no lo sé” (cit. en Pérez de Laborda, 1993, p. 141).

Existe en los estudios de la memoria el peligro de reducir la cultura a lo social y lo ideológico, en vez de ampliar el campo de lo político a lo social y vivencial, a una historia cotidiana de la memoria. Y existe el peligro de reducir la cultura a alguna noción vaga de la memoria, donde esta se separa de otras memorias en la sociedad y de la cultura que la rodea (Confino, 1996, p. 142).

¿Por qué se ha dado un auge reciente de estudios en el campo de la memoria? para Schwartz (en Olick y Robbins-1998) el auge de los estudios de la memoria social evidenciado en las últimas dos décadas ha sido influido por el multiculturalismo, que identifica la historiografía con la dominación y ataca narrativas históricas dominantes, así como por el ataque posmoderno a la historia lineal y a los criterios de “verdad” y de “identidad”, y también por la “teoría de la hegemonía”, que brinda versiones basadas en las clases sociales que subrayan, en una “política de la memoria”, el tema clave de la contestación (resistencia) y la instrumentalización del pasado de acuerdo con intereses sociales específicos.

Ciertamente, poner énfasis en la “construcción de memorias” y no en la “articulación de historias” complejiza la discusión en torno a lo “que pasó”, ya que da un rango mayor a otro tipo de actores además de las voces dominantes o los grandes bloques en disputa, sin duda hay una influencia, aquí, del campo de estudios francés de las “mentalidades” y de esta manera relativiza “verdades” construidas jerárquicamente o “versiones únicas” de acontecimientos. También pone un creciente énfasis en las prácticas sociales concretas utilizadas para recordar. Sin embargo, en cuanto a la primera influencia señalada por Schwartz, tendríamos que puntualizar de qué “multiculturalismo” se trata, dada la polémica en el campo de los “estudios culturales” en torno a los alcances de dicho concepto. Las memorias “permitidas” pueden ser propias de una “tolerancia” en la que no pueda asomarse con

demasiada fuerza la “otredad” radical del otro.<sup>70</sup> Esto no deja de ser un tema crucial en los ejemplos que he mencionado, en que los “otros radicales” tienden a ser los familiares de las víctimas, o los organismos creados por ellos y sus aliados. Estos “otros radicales”, además, no son o han sido solo víctimas (tema que dejaré para más adelante), sino que son y han sido seres humanos con sueños, aspiraciones, ideales, y acciones sociales concretas.

No se trata solamente de “mirar” al otro, aunque sea con compasión o simpatía, sino de reconocer, también, que el *otro tiene mirada*, como subrayaba Susan Sontag (2002) tornándose antipática en su medio cultural y social estadounidense post-once de septiembre al señalar que los talibanes afganos también tienen miradas y sentimientos. El “multiculturalismo” es así, asunto de miradas, y estas suelen aparecer desde espacios jerarquizados. En Costa Rica, por ejemplo, dados los diversos mecanismos de discriminación y acomodamiento ideológico existentes, creo difícil que la relación entre costarricenses-nicaragüenses, en la cotidianidad tanto como en los aparatos oficiales, no se dirima en condiciones de pretendidas jerarquías.

Si apuntamos a un “resurgir” académico de la mirada en la memoria como tema no podemos ignorar, por otro lado, que las resistencias longevas a patrones de dominación (los indígenas en América Latina, por ejemplo) se han articulado desde la memoria y la identidad compartida. Cuando “salen de las sombras” se tiende a pasar por alto —en la mirada externa— que son sombras con historia, y, sobre todo, con

<sup>70</sup> Ver, por ejemplo, la crítica de Žižek a la tolerancia occidental: “La ‘tolerancia’ liberal excusa al otro folklórico, privado de su sustancia (como la multiplicidad de ‘comidas étnicas’ en una megalópolis contemporánea, lo ‘autóctono’ colado por el mall) pero denuncia a cualquier Otro real por su ‘fundamentalismo’, dado que el núcleo de la Otredad está en la regulación de su goce” (Žižek, 1998, p. 157). Podemos citar, como ejemplo reciente, la trivialización del significativo arribo de Evo Morales a la presidencia de Bolivia, centrando la atención pública europea en su vestimenta.

memorias en común.<sup>71</sup> Como ha destacado la psicología comunitaria latinoamericana (Montero, 1992, 2000), y también estudiosos de las memorias colectivas (Harris, 2002) esta memoria compartida puede ser un recurso para potenciar la acción transformadora de grupos en contextos de dominio, ya que las construcciones de memorias fortalecen procesos identitarios, que pueden dirimirse en contraposición a los poderes dominantes.

Demos por establecido que las estrategias y tácticas para abordar y asimilar el pasado nunca son inocentes e implican, como señala Zerubavel (1996), trascender subjetividades individuales para ubicarse en el contexto del movimiento de fuerzas sociales. Así, si el pasado no es un extraño país, al menos sí se convierte en un país visto, como en el *Rashomon* de Kurosawa, por diversas miradas, interesadas todas ellas, e implicando prácticas y arreglos sociales diferenciales (Sampson, 1996). Es decir, las memorias no se construyen en mentes aisladas, sino que se articulan mediante dispositivos sociales compartidos.

Hinkelammert (2003) y Jiménez (2003) consideran que el pasado está “abierto”, sujeto siempre a diversas versiones. La ubicación de los “horizontes” en que nos movemos puede, también, resultar sumamente problemática. Halbwachs, cuyos aportes comentaremos extensamente en lo que sigue, brinda un ejemplo interesante [y filoso] en su análisis de la religión como anclaje de los marcos sociales de la memoria. Comentando la figura del san Francisco de Asís, en su oposición a las instituciones que imponen sus leyes, dice:

<sup>71</sup> Lo dice el poeta Oscar Oliva, inspirado en La Realidad, poblado zapatista: “Los días en La Realidad son rosas audibles, que se adivinan en distintos sitios, cada uno/con tallos inexplicables, cada uno con memoria de vendaval, con alas fijas, que hieren la mano que se acerca. Cantan. Soy el privilegio de ese canto, de esa embriaguez que no desfallece, porque el cuerpo de esas rosas tiene espejos, y olor para taladrar cualquier memoria. Hay un día sur que me espera en ese oír, intocable, vestido de rojo” (“Canción”. En: *Las voces del espejo*, México, Publicaciones Espejo, 1998, p. 54).

Cuando san Francisco se consagra a la pobreza, se opone a la iglesia de su tiempo que no despreciaba a la riqueza; él cree que retorna a la verdad de los evangelios. Pero la pobreza no tiene el mismo significado, ni tal vez la misma eficacia moral, en la sociedad italiana del siglo XI que en el tiempo de Jesús (Halbwachs, 1992, p. 108).

Las políticas de la memoria, definidas como el “conjunto de estrategias que demarcan la dinámica en que se despliegan sujetos, acciones, y proyectos que participan del proceso de elaboración de recuerdos comunes en la sociedad” (Jelin, cit. en Debattista, 2006, p. 42), se articulan en un presente, ya lo hemos dicho, y tienen consecuencias políticas y sociales.

Lo anterior puede llevarnos a la pregunta de ¿para qué sirve la memoria? Al respecto, Blair Trujillo, investigadora colombiana, discute su articulación con prácticas sociales específicas:

La memoria es como el lenguaje, un instrumento que puede ponerse al servicio de una lucha noble como también de los más oscuros propósitos. El “deber de la memoria” no tendría una justificación moral si el recuerdo del pasado nutre ante todo mi deseo de revancha o de venganza, si simplemente me permite adquirir privilegios o justificar mi presente inacción (Blair Trujillo, 2002, p. 16).

Según esta autora, que destaca las responsabilidades éticas de la elaboración de la memoria (aunque le falte tratar el tema necesario –y reiterado– de la relación entre elaboración de la memoria y justicia), el trabajo de la memoria se mueve entre la sacralización que hace que un acontecimiento se vea como único, sagrado, y la banalización, en que se superpone el pasado al presente. Ya tendré ocasión en lo que sigue de referirme a estas tendencias, en este esbozo de rasgos de la construcción social y cultural de memorias del dolor.

Sí se trata, al decir de Augé, de cómo dirimir socialmente el asunto de la gestión del tiempo, ¿cómo se puede manifestar la permanencia del pasado? En una contribución que considero de crucial importancia Assman (1992) distin-

que la *memoria mimética*, que tiene que ver con la transmisión práctica del conocimiento del pasado, de la *memoria material*, contenida en objetos, la *memoria cultural*, que se define como la transmisión explícita de significados, referencias y conciencias culturales del pasado (aquí se ubicarían los informes de las Comisiones de la Verdad), y la *memoria comunicativa*, que tiene que ver con los residuos del pasado expresados en la comunicación y en el lenguaje.

Esta última, la *memoria comunicativa*, no es, según Feichtinger (2002), especializada, sino temáticamente inestable, desorganizada, y se caracteriza por ser utilizada por actores que pueden intercambiar roles, es decir, de forma no jerarquizada. La memoria cultural, por su parte, según este mismo autor, está más “anclada”, y se organiza en “figuras de la memoria”. Evidentemente, la memoria comunicativa es de enorme relevancia política, porque revela cómo influyen elaboraciones acerca del pasado en la vida cotidiana de la gente, que es a fin de cuentas, en su inmediatez, el ámbito primordial de la dominación, y también de la resistencia.

Olick y Robbins (1998), por su parte, describen seis tipos ideales de maleabilidad o persistencia mnémica:

1. *Persistencia instrumental*: En que los actores buscan mantener una versión particular del pasado como en la ortodoxia o los movimientos para recuperar un pasado.
2. *La persistencia cultural*: Un pasado permanece porque sigue siendo relevante para formaciones culturales posteriores (las imágenes generales persisten más).
3. *Persistencia inercial*: El hábito reproduce la versión del pasado.
4. *Cambio instrumental*: Hay un cambio de imagen por razones del presente.
5. *Cambio cultural*: Un pasado ya no calza o pierde relevancia en el presente.
6. *Cambio inercial*: Simplemente “muere”.

Esto se suele dirimir en contextos conflictivos. Es claro, por ejemplo, que en el contexto del debate actual acerca de la “redefinición de Costa Rica” en el contexto de la globalización con conducción neoliberal (Dierkxcsens, 1998) se trataría de campos de fricción o enfrentamiento, zonas de conflicto. Para algunos sectores, por ejemplo, mantener la pequeña agricultura y toda la imaginería asociada representaría un “atraso” que habría que superar mediante un “cambio cultural”, mientras que para otros sectores se trata de sobrevivencia y de “soberanía alimentaria”.

Parece evidente que la articulación necesaria de esfuerzos de “reconstrucción de la verdad” en contextos específicos no responde fácilmente a la clasificación de Olick y Robbins, ya que habría que introducir (en el modelo) con mayor claridad el elemento de contraposición o conflicto. Si se instalan, por ejemplo, las versiones de la memoria social producidas por las acciones de las Comisiones de la Verdad como tipos de memorias culturales o incluso materiales, podríamos imaginarnos como la “traducción” a memorias comunicativas se vuelve un serio reto, ya que sería la manera de instalarse en la cotidianidad y ejercer un efecto práctico sobre la convivencia. En última instancia, se trata de la batalla por la hegemonía cultural.

Según Dubiel (1999) hay dos formas en que el presente y el pasado se relacionan en las investigaciones sobre la memoria: en la primera, el presente somete al pasado, lo convierte en instrumento de afirmación del presente, una especie de “política del pasado” (*vergangenheitpolitik*) mientras que, en la segunda, el pasado tiene una especie de poder mítico sobre el presente. Este es el caso, por ejemplo, de “memorias de agravio”, casi-sagradas, como las que levantan, a mi juicio, las Madres de Plaza de Mayo en Argentina. Memorias articuladas con la muy interesante particularidad, que a veces se les escapa a quienes analizan dicha experiencia, de articularse, a la manera benjaminiana, con los dilemas del presente.

Las Madres han recibido, además de un amplio reconocimiento, diversas críticas, por su “intransigencia”, por su “radicalidad política” y hasta (aunque parezca extraño) por su supuesto “machismo” (Lefranc, 2004). Este último es un curioso (y desacertado) señalamiento, cuando es claro que con gran valentía y audacia las Madres han llevado lo que el patriarcado ha querido remitir al ámbito privado e íntimo (la maternidad) al más áspero y decisivo enfrentamiento público. La crítica pierde de vista que en el contexto de la dictadura la estrategia parental, como han señalado Garay *et al.* (2006), era la que ofrecía mayor posibilidad de lograr un trabajo continuo con perseguidos políticos, y que el machismo de las fuerzas armadas operaba a favor del esfuerzo: de inmediato averiguarían la militancia política de ascendentes varones, pero esto no ocurría con las madres, que se presuponían despolitizadas. Las Madres, así, no solo colectivizaron la maternidad, sino, como expresaron tantas veces, se convirtieron en “hijas” de sus hijos, quienes las “parieron” políticamente.

Es claro que, en todo caso, que se convierten en una especie de paradigma de una memoria social, compartida, que es difícil cooptar o domesticar. Me estoy refiriendo, sobre todo, a la posición de la Asociación Madres de Plaza de Mayo, encabezada por Hebe Bonafini. Refiriéndose a la saga de las Madres y la forma en que su resistencia fue enfrentada por la dictadura militar, escriben Edelman y Kordon (1995, p. 31): “Ayer ‘subversivos’, hoy ‘desestabilizadores’.” Se proponía, en función del compromiso afectivo de los familiares, descalificar su discurso político, descalificación que finalmente se independizaba del portador para actuar sobre el discurso más allá de quien lo emitiera. Esta campaña implicaba, además, invalidar el reclamo en función del interés personal en él (los familiares de los desaparecidos no podrían reclamar justicia por haber sufrido en su propia familia la injusticia).

Como es sabido, las Madres se dividen en 1986 por razones políticas que tenían que ver sobre todo con la modalidad con que se concebía la relación con los gobiernos

constitucionales que siguieron a la dictadura, diferenciándose la Asociación de las Madres-Línea Fundadora. Este peso político de las circunstancias presentes sobre el actuar de organismos de víctimas y sus familiares se vuelve a agudizar recientemente con el posicionamiento ante el gobierno de Néstor Kirchner, cuyas actuaciones ante el tema de la memoria y los derechos humanos difieren radicalmente de sus predecesores: podemos mencionar el establecimiento gubernamental de un Archivo Nacional de la Memoria (24 de marzo del 2003) o el retiro simbólico de los retratos de represores del Colegio Militar, entre otras acciones relevantes.

El anuncio de Hebe Bonafini de que la Marcha de la Resistencia del 2006 (evento anual convocado por la Asociación de Madres) será la última, ya que se posicionaban ahora ante un gobierno que habría que reconocer como “amigo” volvió a encender el debate. Las posiciones de la Asociación han sido el centro de diversas polémicas, muchas veces complejas, como la que relata Tappata de Valdez (2003) sucedió cuando se quisieron inscribir los nombres de desaparecidos en el Parque de la Memoria en Buenos Aires. Las Madres (Asociación) se opusieron a esto, porque decían que iba en contra de los “treinta mil desaparecidos” e incluso amenazaron con borrar los nombres si se colocaban en el proyectado parque. Alegaban, también, que los sectores que ahora acudían a la memoria habían sido cómplices de la represión. El monumento está ahí, frente al Río de la Plata, donde fueron arrojados, aun vivos, muchos detenidos-desaparecidos, aunque, desgraciadamente, se ubique en un lugar “apartado” de la ciudad, lo que implica que este espacio de rememorización sea menos accesible.

La oposición de la Asociación de Madres a su existencia se articula sobre una lógica argumentativa de que se debe apostar a la vida, y no a la muerte, en los espacios de la memoria. Esto implica serios y profundos debates en la Argentina de hoy, entre los mismos organismos defensores de derechos humanos.

Me resulta sumamente interesante, en este orden de cosas, la diferencia que establece Jankélevitch, entre los agravios relacionados con la “afrenta personal” y los que atentan contra valores. Para este autor la lealtad a valores, el apego sin falta a la justicia y el respeto a la verdad hacen que para quienes persisten con insistencia en la necesidad de recordar, el tema no sea en realidad la “memoria”, que les expone a la crítica de ser “tozudos”, de estar “obsesionados/enfermos” sino, precisamente, el de los *valores y la convivencia social*. Cuando la afrenta es personal, su activación no trastorna el mundo de los valores, que permanecerán incólumes después, pero cuando el daño se ubica en el plano de los valores que deben regir las relaciones humanas, el asunto toma otro matiz, mucho más desestabilizador.

Se trastoca en ese último caso el marco en que se desenvuelven las relaciones humanas, abriendo cauce a lo *unheimliche*, o al decir de Lifton, lo “fraudulento”. Freud, recordaremos, discutía lo siniestro en términos de lo familiar que se torna extraño, y, en el caso de las dictaduras de la Doctrina de Seguridad Nacional la fantasía parecía superada por la realidad. En el capítulo primero del informe de la Comisión Nacional sobre Desaparecidos de Argentina (CONADEP, 1985) encontramos la siguiente introducción, escrita casi en clave freudiana:

Muchos de los episodios aquí reseñados resultaran de difícil credibilidad. Es que los hombres y mujeres de nuestro pueblo solo han conocido horrores semejantes a través de crónicas de otras latitudes. La enormidad de lo acontecido, la trasgresión a los fundamentos mismos de la especie, provocará todavía aquel: “¿será cierto?” con que algunos intentaban sustraerse del dolor y del espanto, pero también de la responsabilidad que nace del saber, del estar enterado, porque a ello sigue, inexorablemente, el preguntarse: ¿Cómo evitar que pueda repetirse? Y la angustiante inquietud de advertir que víctimas y victimarios fueron nuestros contemporáneos, que la tragedia tuvo a nuestro suelo por

escenario y que quienes así afrentaron nuestra historia no ofrecen todavía actos o palabras de confiable arrepentimiento (CONADEP, 1985/2003, p. 15).

En una muy interesante conferencia autocrítica, inspirada en Freud, pronunciada en 1979 en el exilio en Venezuela, el filósofo argentino León Rozitchner intentaba analizar las “ilusiones políticas” de los militantes (y también los profesionales en salud mental argentinos), escrutinando la incapacidad evidenciada de identificar un terror disimulado y escondido en una especie de cotidianidad *heimlich*. Este terror, dice Rozitchner, en una lógica que nos recuerda la que lleva a conclusiones más abarcadoras hoy en día Calveiro, estuvo siempre ahí, en la realidad social y política argentina. Apelando a Freud, afirmaba que: “resulta que los locos y los niños, y todos los que vivían aterrorizados, tenían en su sin razón, más que nosotros, la razón” (Rozitchner, 1999, p. 208).

¿Qué otros tipos de políticas de la memoria podemos discernir? En el orden policronológico, se puede “*anticipar la memoria*” en función del presente, como sugiere Dubiel (1999) hacían los bandos en guerra en el enfrentamiento serbio-croata, en el que al parecer tenían una especie de “acuerdo secreto” para sepultar a los caídos desnudos y sin signos que sirvieran para reconocerlos<sup>72</sup>. Así cualquier bando, convenientemente, podía reclamar a los “muertos anónimos” (Dubiel, 1999).

La CONADEP registró en Argentina la estrategia de la dictadura militar de no identificar a los muertos (refiriéndose a sus víctimas o enemigos) para evitar que se pudiera diferenciar entre los que morían en enfrentamientos y los que eran ultimados siendo prisioneros (CONADEP 2003/1985, p. 232). También existió la política de fragmentar y diseminar pedazos de cadáveres, revelada después de la caída de la

<sup>72</sup> Susan Sontag (2002) refiere que los bandos en pugna utilizaban las mismas fotografías de víctimas para intentar lograr ventajas propagandísticas.

dictadura cuando aparecieron algunas tumbas, para intentar evitar su identificación (Arditti, 2000).

Otra política de la memoria, es simplemente, la afirmación de un “presentismo”. Ante las necesidades apremiantes del presente, las tareas de la memoria cobran poco interés para una masa trabajadora hundida en las urgencias del ahora, incluyendo la incertidumbre sobre el futuro. El “presentismo disperso” que impone la coyuntura económica y social, (que en sí constituye una muy rotunda “política de la memoria”) funciona así como condicionante. Ya volveré sobre esto.

En la “legislatura de la memoria” (Morales, 1993), las reglas sociales del recuerdo, sus filtros, también pueden condicionar cuán atrás se puede recordar, como ejemplifica Zerubavel en sus estudios sobre “sociología de la memoria”, –recordándonos los estudios “topográficos” de Halbwachs (1992)– con la ordenanza de las autoridades de los medios de comunicación estatales de Israel en 1990. En este caso se prohibió referirse a lugares actuales en Israel con sus viejos nombres árabes. Lefranc (2004) describe como en la Francia posterior a la guerra de independencia de Argelia se dictaron ocho leyes de amnistía y el parlamento francés permite referirse a los hechos de la gesta anticolonial como una “guerra” hasta el año 1999. Ya sabemos lo que querían hacer los españoles construyendo sus iglesias sobre las bases de las ruinas incas.<sup>73</sup> Candau (2001) destaca cómo espesas capas de arena caían en las calles parisinas para borrar las huellas de sangre tras las masacres de junio de 1848, y cómo en esa misma Francia se borra el recuerdo de la masacre de 200-300 argelinos el 17 de octubre de 1961, por parte de franceses. Puede operar, como ha dicho Chesnaux, una especie de “lobotomía de la memoria”. El 8 de mayo de 1945 es, como sabemos, el Día de la Derrota del nazismo, pero es, al mismo tiempo, la

<sup>73</sup> En la película *Diarios de motocicleta*, de Walter Salles, un joven personaje de descendencia inca le indica al Che Guevara y a Alberto Granados que se trata de las piedras trabajadas por los incas, y las que luego fueron colocadas por los “inca-paces”.

fecha exacta de la masacre de Sétif, en Argelia, donde miles de nativos argelinos murieron en manos de colonos franceses.

Las “políticas de la memoria” que se impulsan desde diversos lugares sociales, invocando los “olvidos patrióticos” o la necesidad de enfrentar la verdad soslayada del dolor y el sufrimiento, ofrecen marcos generales, muchas veces conflictivos, para dirimir las circunstancias de las memorias sociales. Las Comisiones de la Verdad, como veremos en esta parte del libro, se han insertado como instrumentos de políticas determinadas de la memoria, con la particularidad de rescatar los testimonios y las denuncias de las víctimas, y por otro lado, de haber operado en contextos políticos y sociales que de una u otra manera han implicado, como ya lo he mencionado, negociaciones sobre el tema de la memoria entre los diversos actores, y entre contrincantes. Ahí radica su particularidad como experiencia.

La memoria es un fenómeno colectivo, o social, no solo porque se refiera a un contenido que alcanza a grupos grandes de personas, sino porque, necesariamente, se articula en las relaciones sociales y se compone mediante procesos y prácticas sociales que las definen. Evidentemente, estas prácticas mnémicas, sociales, se ven seriamente constreñidas en contextos sociales de represión e intimidación, con sus “políticas de la memoria”; sin embargo, no pueden ser eliminadas del todo.

El examen detenido de estas herramientas culturales es fundamental para el análisis sociohistórico, y parece claro, como discutiré a lo largo de este trabajo, que debido a razones históricas y culturales, las llamadas Comisiones de la Verdad con sus procedimientos respectivos, se han convertido, al menos en un periodo reciente de la historia de la humanidad, en complejas instituciones, con un conjunto de herramientas culturales y procedimientos, que buscan llevar a cabo con legitimidad la tarea de “recordar” un pasado reciente doloroso.

Estas herramientas culturales, claro está, tienen un anclaje en los contextos sociohistóricos específicos, como lo demuestra la relevancia y presencia de ritos religiosos (muchas veces conducidos por el Obispo Tutu) en el contexto sudafricano (Lefranc, 2004). Las exhumaciones, por otro lado, se convierten en poderosas herramientas para la memoria comunitaria en lugares como Guatemala (Gutiérrez, 2001; Martín Beristain y Páez, 2000).

## Capítulo 9

### ARGUMENTOS SOBRE EL OLVIDO

*“Instálate en el pasado y perderás un ojo.  
Olvida el pasado y perderás ambos ojos.”*

PROVERBIO RUSO

*“La memoria es una forma esculpida por el olvido  
como el perfil de la orilla por el mar.”*

MARC AUGE

Nietzsche, en *Genealogía de la moral*, se refiere a las “mnemotécnicas” como mecanismos por medio de los cuales se “quema” el pasado en uno mismo, y se hace disponible como advertencia, consuelo, instrumento de negociación, arma o herida, insistiendo (precisamente) en el dolor como la ayuda más poderosa para la memoria (Nietzsche, 2001, p. 52). El filósofo alemán, como es sabido, reivindicaba la necesidad del “olvido” ante el exceso paralizante de “historización” que identificaba en su época, que impedía o restringía las posibilidades de acción en el presente. Luego será Freud, según Roiz (1992) quien llegue a reconceptualizar el olvido como una especie de psicohigiene.<sup>74</sup> Martín Buber convierte el tema en prioridad querúbrica cuando expresa, a su vez, inspirándose en la tradición bíblica judía (ver Yerushalmi, 1996) que:

A primera vista resulta poco claro por qué Dios ha creado el olvido. Pero el significado es éste. Si no existiese el olvido, el hombre pensaría continuamente en su propia muerte y no construiría casa y no emprendería nada. Por eso Dios ha

<sup>74</sup> El psicoanálisis, dirá Roiz (1992), trata lo que no se recuerda, mientras que la confesión católica trata lo que se recuerda.

puesto en los hombres el olvido. Por eso un ángel está encargado de enseñarle al niño para que no olvide nada, y otro ángel está encargado de cerrarle la boca para que olvide lo aprendido (cit. en Rossi, 2003, p. 36).

Con Adorno y Horkheimer (2001) podemos preguntarnos si los lotófagos de la *Odisea* son felices.

Tendríamos que considerar que la discusión acerca del olvido debe ubicarse en diversas dimensiones. Recurriendo a Lifton, estimo interesante tener en cuenta cuándo el olvido se torna “equivalente a la muerte”, es decir *paralizante*. En la discusión de Nietzsche, es más bien el “no olvido” lo que implica parálisis, pero, por otro lado, el olvido que busca apaciguar agravios sin tocar factores de poder, no sólo legitima la muerte a gran escala sino que, pese a las argucias que lo acuerpan, paraliza sociedades, grupos, culturas, y, por supuesto, individuos.

El factor crucial para que esto ocurra, a mi juicio, es que las víctimas —o sus descendientes directos y sus aliados— *están ahí*, se convierten en obstáculo ineludible, tarde o temprano, para cualquier intento de “cierre”. Pueden existir múltiples y muy poderosas consideraciones políticas, represivas, militares, culturales que graviten como “tecnologías del olvido” (un caso particularmente grave es el “olvido”, forzado, del genocidio de población de Armenia llevado a cabo por tropas turcas a principios del siglo XX, cuyo recuento se ve afectado por las consideraciones geopolíticas actuales, que impiden en última instancia criticar a Turquía; ver Fisk, 2005) pero los descendientes y familiares de las víctimas están ahí, y no olvidarán fácilmente. Las coyunturas, las posibilidades para sus acciones de la memoria podrán variar, pero sus heridas están abiertas, por lo tanto las tareas sociales de la memoria no pueden, como se suele decir, “abrir las”. Por supuesto que en toda construcción de una memoria social hay “recuerdos” y hay “olvidos”, ya que, necesariamente, la memoria humana ha de ser selectiva. Pero de lo que se trata es de discernir

cuáles son estos “recuerdos” y estos “olvidos”, y que efectos sociales y culturales tienen.

Lefranc (2004), en una contribución notable, ha subrayado la enorme dificultad que se le ha presentado a gobiernos “de transición”, que siguen a dictaduras o regímenes represivos, cuando han querido asociar una “retórica del perdón” con la *amnistía* como institución que dictamina, prácticamente, un “olvido social” para hechos de represión. El problema, como dice Jankélevitch (2005) es que, de esta manera, se trata más de *amnesia* que de *amnistía*.

Habrán muchas fórmulas y recetas para este “olvido” social, agregándole el elemento coercitivo a las “tecnologías sociales del olvido”: entre ellas está la fórmula de la “obediencia debida”, como la que se institucionalizó en Argentina, el fuertísimo argumento de la necesidad de “superar el pasado”, para que no se perpetúen conflictos: Carter, por ejemplo, en relación con Haití, se dirige a Aristide en su momento manifestándole que le interesa menos señalar las violaciones del pasado que evitar las del futuro (ver Martín Beristain, s. f.). Hoy en día parecen escasear los que recuerdan o quieren recordar, fuera de Haití, la suerte que ha corrido Aristide.

Tenemos también el tema genérico de los “olvidos patrióticos” (Jiménez, 2003), para que el señalamiento tenaz de los agravios no obstaculice hipotéticos destinos posibles de reconciliación y armonía para la “patria” (la misma que tornándose *unheimlich* [Freud, 1997/1915] le negara en su momento su regazo a los “malos hijos”). Estos “olvidos patrióticos” invitan, como mecanismos ideológicos, a no analizar aquello que permanece abierto, a dejar el pasado, o por lo menos algunos de sus episodios más dramáticos, sin tocar, recordando lo que decía Renan: “La esencia de una nación consiste en que todos los individuos tengan muchas cosas en común, pero también en que todos hayan olvidado bastantes cosas” (cit. en Candau, 2001, p. 125).

Lefranc cita a Carlos Ménem, cuando siendo presidente de la República Argentina alude a la historia de la mujer

de Lot en la Biblia al referir que: “[...] el pasado no tiene nada que enseñarnos. Debemos mirar adelante, con los ojos puestos en el futuro. A menos que aprendamos a olvidar, vamos a transformarnos en estatuas de sal” (cit. en Lefranc, 2004, p. 105).

Se trataría, según la frase de Sanguinetti en Uruguay, de no “tener los ojos en la nuca”.

Cuando, más recientemente, el Estado salvadoreño es condenado por la Corte Interamericana de Derechos Humanos en 2004 por el llamado “Caso de las hermanitas Serrano”, el presidente Antonio Sacca reacciona, frente al pedido de que el estado salvadoreño se disculpe ante las víctimas de represión y secuestro expresando que “vivimos en un conflicto y yo creo, más que pedir disculpas en este país lo que necesitamos es reconciliarnos” (cit. en Cuellar, 2005, p. 171). Eventualmente, el gobierno salvadoreño accede, en marzo del 2006, a presentarse ante la comunidad en que ocurrieron los hechos represivos, asignándole al canciller del país la tarea de presentarse ante los familiares y la comunidad. Sin embargo, el encuentro termina en escándalo cuando en vez de “pedir perdón” a las víctimas el delegado del gobierno se limita a “lamentar los hechos”. Es como cuando el emperador Hirohito expresa al presidente de Corea del Sur, en 1984 (refiriéndose a los hechos de la Segunda Guerra Mundial) que “es lamentable que exista un pasado desafortunado entre nosotros” (Galanter, 2002, p. 112). Palabras pulidas, pero ineficaces, que de inmediato generaron aireadas protestas de los coreanos.

Augusto Pinochet nos presenta otro ejemplo claro de la óptica que busca decretar olvidos cuando expresa, en 1995, que:

Es preferible permanecer en silencio y olvidar. Es la única cosa que hay que hacer. Debemos olvidar. Y el olvido no será reinstaurado iniciando diligencias judiciales y metiendo en la cárcel a gente. Olvidar, es la palabra, y para alcanzarla, ambos campos deben olvidar y continuar trabajando (en-

trévista concedida al diario *Liberation* de Francia, el 13 de septiembre de 1995; Lefranc, 2004, p. 102).

Jiménez considera que en contextos como los procesos latinoamericanos, quienes llevan a cabo las faenas de la memoria y los “olvidos patrióticos” no suelen invocar directamente “olvidos” sino “negociaciones”,<sup>75</sup> en que se ponen en juego diversas construcciones de las memorias de lo ocurrido, y en que, ciertamente, se podrá fomentar la anulación pública de algunas versiones del pasado, probablemente la de las víctimas directas, sus representantes y aliados. Discutiendo, en lo que concierne a Costa Rica, el famoso libro de Carlos Monge Alfaro: *Historia de Costa Rica*, señala que éste muestra una sucesión de fraudes, golpes de estado, dominaciones, etc., pero que a la hora de hacer balances de lo que ha sido la historia nacional parece operar un “olvido” en que se ignora, prácticamente, a todo este mundo dañado (Jiménez, 2002, p. 71).

Estas variantes del olvido atraviesan un espeso terreno en que se disipa el esquivo ideal de una “reconciliación” que no quiere vérselas con un reconocimiento de los daños causados por *episodios del dolor*. Se puede abrir el camino a la verdad, con los testimonios y las versiones de los hechos, si es que no se ha negociado el perfil posible de la memoria construida, pero en tónica reconciliadora debe ser una verdad bien portada, que no “agite demasiado las aguas”. Llama la atención que hasta en el muy bien elaborado (y escrito) informe de la Comisión de la Verdad de El Salvador, leemos que se procura establecer la “verdad global” y la “verdad específica”, ella y nada más que ella, como dice el juramento, más se califica como una “verdad resplandeciente, *pero tranquila*” (1993, p. 26, subrayado mío).

Recordando aquel extraordinario escrito de Freud sobre *lo siniestro* (1919/1997), en este contexto de miedo generali-

<sup>75</sup> Aunque hay excepciones, como El Salvador en las últimas dos décadas, en que la invocación del olvido ha sido directa, y canalizada a través de campañas mediáticas oficiales (Orellana, 2005).

zado, tenemos que las instituciones compartidas y que se suponen brindan protección (muy notoriamente la institución-matriz de la “patria”, de la cual se adueñan los represores) se tornan amenazantes para personas o grupos,<sup>76</sup> en un mundo “fraudulento” como el que describe Lifton (1993) en su análisis de sobrevivientes de situaciones de violencia extrema. Una de las respuestas a esta situación es precisamente, lo que ha denominado Lifton (1982) el “doblamiento”, en que el sujeto se las arregla psíquicamente (con un gran costo personal, por supuesto) para funcionar en dos “modalidades” o dos “mundos” a la vez (el mundo de la violencia extrema y el “normal”). Es el eje de su análisis acerca del funcionamiento de los médicos nazis (Lifton, 1986).

Radtke sugiere que: “Habiendo pasado eventos traumáticos, las sociedades necesitan ‘seguir viviendo’ [...] ‘olvidar’ es una manera de lograr esto. Aunque los individuos puedan no olvidar, el cambio político frecuentemente induce la amnesia social” (cit. en Wilce, 2002, p. 174).

Puede imponerse, también, el argumento de “fuerza mayor” de que hay que “olvidar” para evitar “males peores”, como una sublevación de militares.

La razón mayor para intentar imponer el olvido, sin embargo, es que muchas de las fuerzas actuantes que llevaron a cabo las acciones de terror siguen activas y articuladas en las sociedades respectivas.

En Chile el ejército responde al Informe Rettig (primera comisión oficial de la “verdad” instituida por el presidente Patricio Aylwin en 1991) expresando, institucionalmente, que no veía razón alguna para pedir perdón por haber tomado parte en lo que consideraba una “patriótica labor de reivindicación nacional,” ya que consideraba que se devolv-

<sup>76</sup> “La patria, por obra de sus instituciones represivas se transforma en peligrosa, y deja de ser el espacio común y familiar” (ILAS, 1991, p. 57). En Costa Rica, podríamos señalar el “no le hable, no le venda” posterior a la guerra de 1948. La benemérita institución de la pulpería de la esquina tornándose *unheimliche*.

vió: “La conducción política a la civilidad en un país libre y reconciliado” (Lira y Loveman, 1997, p. 88). Por su parte, los militares argentinos, en un Acta Institucional (Cuya, 1996) de su Proceso de Reorganización Nacional, calificaron sus acciones represivas como actos de “servicio”, dictando su voluntad de que los enemigos muertos y desaparecidos “reciban el perdón de Dios” (porque no tendrían el de los seres humanos). Videla, en su momento, expresa que: “subversivos que tenían pensamientos contra el orden establecido y la civilización occidental y cristiana eran más peligrosos que aquellos que empuñaban las armas” (cit. en Mignone, 1996, p. 194).

Ni siquiera había ocurrido el golpe militar que lo llevaría al poder, cuando Videla, como comandante en jefe de las Fuerzas Armadas Argentinas declaraba en la Undécima Conferencia de Ejércitos Latinoamericanos en Montevideo, en octubre de 1975, que en Argentina tendrían que “morir todas las personas necesarias para lograr la seguridad del país”. Interrogado acerca de lo que definía a un “subversivo”, contestó: “cualquiera que se oponga al modo de vida argentino” (cit. en Arditti, 2000, p. 29). Los militares, así, se convierten en los guardianes, a toda costa, de una “esencia nacional” que se dirime en un esquema de “guerra total” (Loveman, 1997).

En la respuesta oficial del ejército chileno al Informe Rettig, se recurre a refinados argumentos psicológicos y sociales, que ponen sobre el tapete las discusiones acerca del olvido social, haciendo uso de aquello de que “el tiempo cura las heridas”:

La historia y las experiencias individuales y sociales prueban que las situaciones de gran conflictividad no se superan con la reconstitución de los hechos causantes del conflicto. Ello interrumpe el apaciguador recurso del tiempo, que permite moderar animosidades y olvidar agravios. Estos criterios han inspirado durante siglos la institución de la amnistía. Al reconstituir el pasado doloroso, lo probable es que renaz-

can los sentimientos de hostilidad recíprocos, con eventual inestabilidad del orden interno y riesgo para la seguridad de muchas personas. Esto es válido tanto para los conflictos externos como para aquellos internos que ha debido soportar el país. La paz de una nación se obtiene en definitiva acentuando aquello que une a su población y superando lo que la divide (cit. en Loveman y Lira, 1999, p. 89).

Quizás este llamado a la calma y la reconciliación tenga que ver con la siguiente anécdota: en noviembre del 2007 acudí al VIII Congreso Internacional de Psicología Social de la Liberación en Santiago. Como tenía un día libre después de finalizar el evento, decidí tomar una excursión a Valparaíso y Viña del Mar. Una vez en Valparaíso, la guía turística se refirió a un edificio-monumento de épocas anteriores haciendo alusión a la independencia *con* España. La afirmación me extrañó, pero luego lo volvió a repetir. Algo así como que los independentistas chilenos y los colonialistas españoles habían hecho *juntos* la independencia, en una empresa común. ¿Será asunto de uso del idioma o implicará algo más, como expresión de un “clima o de un texto cultural”?

Se superan los conflictos (claro, cuando las circunstancias empiezan a “emparejar” la situación) con el sencillo expediente de olvidar sus causas. Se pretende así (Jankélevitch, 2005) convertir la cronología, *argos cronos*, en axiología. Lo que queda por fuera es la idea griega de que la amnistía lo que busca evitar es la *venganza*. El tiempo, así, ha de apaciguar, sobre todo, los ánimos de los ofendidos y sus aliados, su *memoria colérica*, de “verdades” que no son tan “tranquilas”.<sup>77</sup> La memoria, su construcción, si se le da un lugar, se

<sup>77</sup> Actitud María Marta, duo de rap femenino argentino integrado por hijas de desaparecidos nos brinda una muestra, en su disco *Acorralar a la Bestia*, de 1996, de algo de esa memoria colérica, con la canción *Hijo de desaparecido*: “Dientes apretados, cara contraída/ vómito atrancado por la sangre endurecida/ se oculta tras su cara que parece apagada/y es la llama del tormento que se esparce como lava/su vida lleva un peso el peso más pesado/el sueño de la muerte y el

pretende mansa, y el “perdón” lejos de implicar un discernimiento y una práctica social moral, se quiere automático. Sin embargo, no es tan fácil, social e individualmente, esta apelación al olvido, como lo demuestran varias experiencias de las últimas décadas. Lo ha planteado gráficamente el obispo Tutu, refiriéndose al Apartheid: “Si no se lidia con un pasado oscuro como el nuestro, viendo la bestia a los ojos, esa bestia no va a yacer tranquila, lo que va a hacer, con toda seguridad, es volver y atormentarte horriblemente” (cit. en Baehr, 1999, p. 61).

El verdadero perdón, como acción moral, dice Jankélevitch, al contrario de otras formas de bregar con las ofensas, requiere la valentía, precisamente, de “mirar a la bestia a los ojos”. Volveré a tratar este tema, con mayor detenimiento, en una parte posterior de este texto, vinculando el perdón con la reconciliación y las memorias, teniendo presente la sentencia de Jankélevich, de que para perdonar, hay que *recordar*.

Es muy esclarecedor que en la presentación del informe de la Comisión de Esclarecimiento Histórico de Guatemala, en que se señala que las fuerzas oficiales fueron responsables del 90% de los casos de violaciones a los derechos humanos en ese país, quien presenta el informe a nombre de los organismos internacionales, el profesor Cristian Tomuschat, expresa públicamente que la máquina del terror en Guatemala seguía estando intacta, lo que recuerda las palabras de Adorno al reflexionar sobre el fascismo:

Se quiere libertad frente al pasado, y con justicia, pues bajo su sombra no sería posible vivir, ya que el terror nunca tendría término, si siempre continuará retribuyéndose la culpa con la fuerza, y la fuerza con la culpa; pero también con

---

silencio perpetuado/su vida lleva un peso el peso más horrible/el traumado la muerte y el silencio que persigue/y no es feliz aunque sonría/porque no debe ni debería/aceptar su circunstancia sin dejar de reaccionar/por la nube ennegadora que la mierda quiere instalar.”

injusticia, en cuanto el pasado que quisiéramos ver transcurrir, guarda aún hoy mucha vida (Adorno, 1969, p. 117).<sup>78</sup>

Una manera de que este pasado persista, como parece evidenciarse en varios países latinoamericanos, consiste en que la lógica de la “guerra interna” propia de la Doctrina de Seguridad Nacional (que comentaré más adelante), con sus exhortaciones a la eliminación del enemigo (y su expresión en fenómenos como el “gatillo fácil”) se manifiesten en otros campos, como el de la política represiva ante la delincuencia, o las “maras” (Lefranc, 2004), o podríamos señalar, en estos tiempos más “gentiles”, la brutal actuación de carabineros chilenos ante movilizaciones de estudiantes de secundaria en mayo del 2006.

Por otro lado, la justicia es esencial, pero, como señala Ignatieff (1999), siempre existe el riesgo de que no se traduzca en “tranquilidad social”, ya que se pueden probar los hechos de manera incontable, pero esto no siempre facilita la reconciliación, ya que los culpables amenazan a la sociedad o justifican sus acciones.

Valdez (2001) y Lefranc (2004), refiriéndose a las llamadas “transiciones a la democracia” en América Latina, señalan que los dirigentes de estos procesos suelen promover medidas de olvido, arrogándose la representación de las víctimas de los hechos, evitando así que puedan actuar las instituciones democráticas en aras de una “pacificación” y “reconciliación”. Ejemplo notorio, una vez más, es el de Carlos Ménem quien, como presidente de la República Argentina reivindicaba el hecho de que había estado preso durante la dictadura militar para justificar sus políticas de “perdón” a los altos jefes militares. Ménem se arrogaba el “derecho”, como presidente, de establecer el “perdón” en nombre propio y,

<sup>78</sup> Martín Beristain, por su parte, lo expresa de esta manera: “Cuando no se deja que se conozca la verdad es porque el sistema no está muerto. Si se dejase, sería un indicador de su muerte, como esos personajes de quienes se empieza a conocer una historia veraz cuando han desaparecido” (Martín Beristain, 1999, p. 11).

por supuesto, de “la nación” y para esto apelaba a su propia historia personal. Cuando Horacio Verbitsky reveló que las alegaciones de Menem que había sido torturado por los militares eran falsas, éste intentó llevar a cabo, infructuosamente, un juicio en contra del periodista y director del Centro de Estudios Legales y Sociales (ver Verbitsky, 2003).

Juan Méndez (1999) escribió acerca de estas pretensiones de gobernantes siendo director ejecutivo del Instituto Interamericano de Derechos Humanos:

Perdonar, en estos casos, no debe ser un asunto de estado. Es un asunto individual. Las víctimas de violaciones de los derechos humanos tienen el derecho de perdonar, pero no tienen una obligación de perdonar que les sea impuesta por el estado. No es tarea de un estado decir quien perdona a quien (Méndez, 1999, p. 51).

Es un asunto al que se ha referido también Huhle (1998), y que trataré con mucho mayor detalle más adelante.

## Capítulo 10

# LA REPRESENTACIÓN DEL HORROR Y EL LUGAR DE LAS VÍCTIMAS

Pasaré revista, entonces, en lo que sigue, a algunas experiencias y elaboraciones recientes. Es evidente, por lo demás, que esta “memoria del dolor” ha encontrado sus cauces también en otros ámbitos expresivos, como el arte y la literatura. Basta recordar, entre tantos ejemplos, *Guernica* de Picasso, los murales de Rivera o la forma irónica en (y a fin de cuentas despiadada) que un Kurt Vonnegut expresa en su obra *Slaughterhouse Five* la destrucción y la muerte de un episodio “olvidado” por los vencedores de la Segunda Guerra Mundial: la destrucción de Dresden, que presencié como prisionero de guerra estadounidense. O, si se quiere identificar esta memoria en vertiente irónica y confrontativa, podemos traer a colación las obras de Goya, que representaba los horrores de la guerra entre las tropas invasoras de Napoleón y la resistencia española a principios del siglo XIX, retando al espectador, según Sontag (2004) con la pregunta: ¿Eres capaz de soportar ver estas escenas? Como testigo contundente, nos sigue desafiando con sus afirmaciones de que “yo lo vi”.

Adorno, ciertamente, expresó que después de Auschwitz no podía haber poesía, generando así incontables debates (Radstone, 2000), pero más allá de la “imposibilidad de la creación” ante la destrucción y el horror, podemos interpretarlo en el sentido de que ante el horror, lo irrepresenta-

ble, el “mal absoluto”, la creación artística no puede seguir siendo la misma. Tiene que lidiar con eso, de alguna manera, por más paradójico y compleja que resulte la tarea, y, en el intento, por supuesto, el arte o la poesía ya no seguirá siendo lo mismo. Está en disputa, además, cuál sería el medio más adecuado para representar hechos de destrucción, pérdida y muerte, ya que, como ha señalado Semprún (1995), las palabras se pueden quedar cortas, aunque se trate de “la escritura o la vida”, y ahí entra la fuerza de otros tipos de testimonios como el arte, o la literatura. Lifton (1995) ha sugerido, por ejemplo, que la imaginería apocalíptica derivada de una historia extrema de cambios en Japón ha inundado la cultura popular como forma de expresión (Godzilla —a fin de cuentas— como producto de lo nuclear).

La imposibilidad de la conmemoración a través de la *techne* y la estética de los grandes monumentos, puede contrastar fuertemente —dice Augé (1998)— con la realidad del acontecimiento y el dolor y sufrimiento que evoca, “domesticando” así la memoria.<sup>79</sup> Estamos ante un problema gigan-

<sup>79</sup> Escribe Augé en *Las formas del olvido*: “Los bellos cementerios de Normandía (por no hablar de los conventos, capillas o diversos museos que quizás un día acaparen todo el espacio en los campos de concentración) alinean sus tumbas a lo largo de avenidas entrecruzadas. Nadie puede decir que esta belleza ordenada no sea conmovedora, pero la emoción que suscita nace de la armonía de sus formas, del espectáculo impresionante del ejército de muertos inmovilizados bajo el conjunto de cruces blancas en posición de firmes y, a veces, en los visitantes de más edad, de la imagen que asocian, de un pariente o un compañero desaparecido hace ya más de medio siglo; no evoca ni el furor de los combates, ni el miedo de los hombres, ni nada que restituya algo del pasado efectivamente vivido por los soldados sepultados en tierra normanda y de los cuales aquellos mismos que combatieron a su lado no pueden esperar recobrar por un instante la evidencia sepultada de la muerte, si no es olvidando el esplendor geométrico de los grandes cementerios militares y los largos años durante los cuales las imágenes, los acontecimientos y las narraciones se han acumulado en su memoria”. Lifton (1987, p. 46) en su trabajo con sobrevivientes de Hiroshima, relata el disgusto de

tesco, de la evocación y representación del horror, que no se soluciona introduciendo olores o sonidos en escenas de museo, o convirtiendo recintos del sufrimiento en efímeras experiencias turísticas, como las celdas de reclusión, con pesadas historias, acondicionadas para que turistas las habiten por una noche. Tamaña tarea que enfrentan, por ejemplo, quienes deben decidir en la Escuela Mecánica de la Armada en Buenos Aires, probablemente el principal centro de terror durante la dictadura argentina, cómo lidiar con el “espacio de la memoria” que es el Casino de Oficiales de dicho centro, en donde se estima se desaparecieron a cinco mil personas, mientras que a través de los años se realizaban cambios en el edificio para intentar contrarrestar los testimonios de los primeros sobrevivientes (Kordon y Edelman, 2007). Todo esto en un lugar donde convivían los oficiales de la Marina con las personas que fueron secuestradas, torturadas y en la inmensa mayoría de los casos, asesinadas. ¿Cuál será la mejor manera, en un medio donde subsisten las batallas de la memoria, de representar lo que ahí pasó, con sentido público, sin hacer concesiones a lo que fue una lógica y una maquinaria de muerte?

El arte, nos dirá López de la Vieja (2003), sin la carga de tener que pasar por la prueba fáctica de la veracidad de sus argumentos, y con el poder de la imaginación, puede expresar el sufrimiento de las víctimas. Proveerá, además, dice la autora, la “densidad” de las voces y las experiencias individuales que otros registros no contemplan. Puede mostrar, con sus recursos, “lo que nunca debió suceder”. Sin embargo, creo que hay que ponerle cuidado a la proclama de que el arte, en este caso la literatura, “presta la palabra” a las víctimas, a los sufrientes. Es noble, humano, y posible, sin

---

un sobreviviente, profesor de historia, ante la “atmósfera festiva” de la conmemoración anual de la bomba los días 6 de agosto, y su sugerencia de que, más bien: “Ese día se cierran todas las entradas a la ciudad”. Las personas que visiten la ciudad dirían: “Fui a Hiroshima ese día. Todas las tiendas estaban cerradas. No se veía a nadie”.

duda, pero son conceptos que debemos, a mi juicio, manejar con cuidado, ya que las víctimas tienen también voz, tienen palabra, y no pocas veces la esgrimen. En sus corporeidades, en su historia, están inscritas las marcas de ese horror instrumentalizado que “no podía ser”, pero que sin embargo *fue*. Y aunque su palabra, su voz, parezca que “no puede ser”, muchas veces *lo es*. Además, como bien afirma la autora mencionada, el arte no tiene que pasar por el filtro de la contras-tación fáctica con la realidad. El testigo del horror, por el contrario, no lo puede eludir, como afirma Brossat (2000, p. 125). El testigo: “Se hace garante de que lo insoportable ha efectivamente ocurrido y nos insta a encontrarle un modo de inscripción en el presente”.

Se entiende, por supuesto, que en muchos aportes literarios, como el extraordinario libro *La escritura o la vida* de Semprún, sobreviviente de Buchenwald, se ha intentado encontrar las vías para dar cuenta de un horror que difícilmente podía ser, como señala Jankélevitch (2005) asimilado o integrado.

El problema que me ocupa es lo que ocurre cuando socialmente, en la construcción de las memorias, se intenta dar un lugar a esta “densidad” *con el relato de las víctimas*, en experiencias que trascienden las acciones de estas víctimas y sus aliados. Ese ha sido el propósito, precisamente, de las llamadas Comisiones de la Verdad, fenómeno propio del último cuarto de siglo en la historia de la humanidad. Bartolomé de las Casas, ciertamente, hablaba por las víctimas, pero aún así sustituía sus voces. Por supuesto que en las Comisiones de la Verdad estas voces también están mediadas, por toda una articulación institucional y también por las circunstancias muchas veces apremiantes que marcan su desarrollo, pero aún así en estos casos estas voces de denuncia, de dolor compartido, han sido la base o el punto de partida de las experiencias, y de una u otra forma han podido expresarse, y configurarlas. Ya veremos como, también, estas agrupaciones han entrado muchas veces en contradicciones con lo que han

sido las comisiones, que en última instancia han sido producto de negociaciones políticas entre diferentes actores.

Este tipo de Comisión no es, hay que recalcarlo, la única modalidad de trabajo de la memoria existente, más bien habría que destacar, en primer lugar, la importancia del funcionamiento y la perseverancia de organizaciones de víctimas, sus familiares y aliados, que han actuado a lo largo de esta geografía, como “cristales de masa” (Elías Canetti), atrayendo a otros sectores a la construcción de memorias que aspiran a hacer justicia, enfrentando muchas veces gravísimos riesgos: “Si hubieran sabido lo que íbamos a hacer, nos hubieran matado a todas”, me relata Marta Mendoza, integrante de las Abuelas de Plaza de Mayo, en una entrevista en enero del 2006 en Argentina.<sup>80</sup>

La afirmación no queda en el aire, como retórica “heroica” ante oídos atentos, cuando tomamos nota de que en meses recientes se hallaron los restos de Azucena Villaflor, Esther Ballestrino de Careaga y María Ponce de Bianco, fundadoras de las Madres de Plaza de Mayo, quienes fueron secuestradas y asesinadas por la dictadura militar argentina,<sup>81</sup> y que un comando paramilitar secuestró e hirió seriamente a Marta Vásquez, dirigente de las Abuelas en Córdoba, en marzo del 2006, en el contexto de la agitada conmemoración de treinta años del golpe militar de 1976. Está también, por supuesto, la desaparición de Julio López ese mismo año, después de la condena a Etchecolatz y otros represores. Por supuesto que abundan ejemplos similares en otras regiones de nuestra dolida geografía americana.

De esta manera, aunque es fácil reconocer y subrayar las dificultades que condicionan las posibilidades y los efectos de las narraciones de las víctimas de la represión y la violencia, tanto debido a su sufrimiento personal como a la incapacidad de escucha de los otros, tenemos que en diversos

<sup>80</sup> La entrevista se llevó a cabo el 18 de enero del 2006 en las oficinas de las Abuelas de Plaza de Mayo en Mar del Plata.

<sup>81</sup> *Abuelas de Plaza de Mayo*, año VI, N° 47, 2005, pp. 1-2.

contextos, en los últimos decenios, por diversas razones y condiciones, se ha querido privilegiar estas voces sufrientes, llegando incluso a “institucionalizarlas”, a veces a contrapelo de los poderes fácticos dominantes, generalmente en condiciones complejas y dinámicas de negociación y tensión política.

El paradigma del Holocausto, como referente que aparecerá repetidamente en estas páginas, se vuelve algo problemático, ya que no existieron, por diversas razones que analizan Levy y Sznadjer (2002), canales adecuados para que las víctimas pudieran narrar sus historias (y lograr una incidencia social) inmediatamente después de la guerra. Estos autores señalan que una “memoria del Holocausto” era problemática no solo para Alemania, como es de esperar, sino también para Estados Unidos y hasta para el naciente estado de Israel, en este último caso porque había que dar cuenta de la debilidad de los judíos. Es interesante que sea hasta catorce años después de la finalización de la guerra que se conmemora en Israel el Holocausto.

Por razones que discutiré más adelante, es a finales del siglo XX cuando en diferentes países se ponen a prueba instituciones sociales con grados importantes de legitimidad, nacional y/o internacional, cuyos propósitos eran, en principio, brindar posibilidades para que las víctimas contaran sus historias personales y grupales.

No deja de ser paradójico, por otro lado, mientras que en los ámbitos intelectuales y académicos ocupados con el tema de la memoria se establecía la hegemonía de posiciones que cuestionaban la misma noción de “sujeto”, y su capacidad de articulación y representación de experiencias vividas, hechos históricos y políticos condicionaran que los testimonios (las remembranzas individuales) llegaran a ser tan decisivos en, por ejemplo, los juicios a los integrantes de las juntas militares argentinas.

Del “giro lingüístico” privilegiado en la psicología, por ejemplo, por la versión socioconstruccionista de la memoria

social, se pasa, como lo analiza Sarlo (2005), al “giro subjetivo” que brinda legitimidad y autoridad a las memorias de las víctimas, o a lo que Brossat (2002) denomina “tiempo de historia de testigos”.<sup>82</sup> Se puede, y se debe (dice Sarlo) discutir este lugar del testimonio de la víctima también con herramientas críticas, aunque, claro está, este ejercicio se ubica en contextos históricos y éticos específicos, con efectos políticos determinados. La víctima, con o sin apoyo institucional de algún tipo, acorde con, o a contrapelo de, gobiernos o aparatos de poder, brinda su versión de los acontecimientos, ofrece su testimonio de un sufrimiento y un dolor que, a fin de cuentas está inscrito en su corporeidad. Este testimonio ¿cierra el debate sobre la memoria o lo abre? ¿Debe *matizarse* en su radicalidad o debe lidiarse con la misma? ¿Qué riesgos entrañan ambas opciones?

Pilar Calveiro, científica política argentina radicada en México, ha hecho en los últimos años aportes importantísimos para retomar la discusión acerca del proceso dictatorial en Argentina, en un esfuerzo que busca rescatar la dimensión de la *política* para arrojar nuevas luces sobre el debate, a la vez que retoma una visión de la construcción de la memoria que destaca su complejidad y diversidad. Es difícil, por ejemplo, subestimar su importante obra *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina* (Buenos Aires: Colihue, 2006). Su intención de añadir la óptica crítica propia de las tradiciones de las ciencias sociales a la discusión de textos testimoniales ha sido aplaudida, entre otras, por Sarlo (2005) y también por organizaciones como las Abuelas de Plaza de Mayo.

<sup>82</sup> Escribe este autor (Brossat, 2002, p. 25): “El testigo es indeseable, impopular, porque traiciona el secreto bien guardado de tantos milagros contemporáneos, de aquellos milagros que actualmente se producen en las cámaras de comercio más que en las iglesias”, José Joaquín Brunner refería, en su momento, que el lema de la dictadura militar de Augusto Pinochet en Chile parecía ser: Mercado/Represión/Televisión (Richard, 2002).

En otro trabajo, que titula “memorias virósicas” (Calveiro, 2005) nos ofrece una radiografía profunda e impactante de cómo operaba el “poder concentracionario” de la dictadura argentina. No es, sin embargo, este contenido el que me ocupa en estos momentos. Al final del texto, en sus conclusiones, se siente obligada, según parece, a explicar por qué ella, que fue prisionera “desaparecida” y vivió los tormentos, opta por no escribir en primera persona:

Hay cierta violencia, en esa forma de contar que se nos impone como desgarradura, frente a la cual solo cabe el silencio del que escucha o el que lee. La visión de la herida del otro, de alguna manera, nos arrebató la palabra. Y si bien la consternación y el horror son un momento ineludible, también es cierto que para hacer este ejercicio de memoria, necesitamos del otro, lo hacemos con el otro, con su sentimiento, con su razón y su palabra (2005, p. 156).

Se entiende perfectamente que la autora haya optado por un determinado tipo de escritura, dados los elementos y las perspectivas que quiere introducir en asuntos tan complejos y significativos para el debate público argentino. Sin embargo, leyendo esta explicación concerniente a su propio proceder, no puedo dejar de cuestionarme qué hubiese cambiado, en esta dimensión de los efectos del texto en el lector o la lectora, si lo hubiera escrito en primera persona, o si hubiese introducido este tipo de escritura en determinadas partes del texto.

Me pregunto, además: ¿por qué habría que asumir que lo único posible, después de la presentación de la herida del otro, sea el *silencio*, la “palabra arrebatada”? No pretendo “sobreinterpretar” esta explicación de la autora, y mucho menos en tono de menosprecio de su muy significativo aporte, pero el párrafo citado genera cierta reflexión: ¿es que la “desgarradura” del testimonio de la víctima la inhabilita para hacer un ejercicio conjunto de la memoria con quien la escucha? Cabe pensar, además: ¿Cuál sería el sentido de matizar esa

radicalidad del testimonio del horror? ¿Se podrá, más bien, como alternativa, retomar esta voz en paradigma de acompañamiento y discernimiento conjunto, que enriquezca el diálogo, interpersonal o social y cultural?

La memoria, dirá Mier (1999), al preguntarse acerca de la duración del dolor en la mirada, es una “obsesión” necesaria, que da fuerza a las respuestas éticas ante una violencia que lo desarma todo. La violencia extrema, la que implica muerte, convoca a las “equivalencias de la muerte” (Lifton, 1982) que incluyen la desintegración, la desconexión (de los demás) y también la carencia de movimiento. Las situaciones de atrocidad podrán, postula este mismo autor, marcar a quienes se les imponen con diversas “huellas”, con un “entumecimiento psíquico”, claramente depresivo, en que se pierde, aparentemente, la “capacidad de sentir”, con una noción general de un “mundo fraudulento” en que las instituciones y personas que debían ofrecer “nurtura” (las instituciones de la “*patria*”) se tornan hostiles,<sup>83</sup> la “impronta de la muerte” en que se manifiestan imágenes de “destrucción”, del “fin del tiempo”, y, también, una fuerte culpa ligada a la situación de muerte, implicando deuda y responsabilidad ante quienes no la trascendieron.

Lifton considera que se puede activar e intensificar también una “culpa animadora” (animating guilt) con una búsqueda sostenida de un “sentido de la vida”, tarea en la que, por supuesto, la construcción de la memoria puede jugar un papel vital (Dobles, 1999) y que nos puede empezar a explicar, en lo que me ocupa, por qué un habitante empobrecido digamos del Perú o de Guatemala querría, muchas veces colocándose en gran riesgo, participar en esfuerzos institucionales de registro de la “verdad”. La experiencia demuestra que en muchas ocasiones esta participación ha tenido un sentido

83 “En el mundo donde Auschwitz tuvo lugar, la historia ya no puede aparecer como la epopeya del sentido, la verdad en acto, la realización del espíritu” (Finkielkraut, 2002, p. 15).

más colectivo y comunitario que de beneficio y reparo para el doliente individual (ver Beristain y Páez, 2000).

La memoria puede ir en sentido contrario a las corrientes de *léthe*: navegando río arriba (ya hemos visto las metáforas fluviales de Halbwachs), y afirmando el principio de la vida, con conexiones, movimiento e integración, personal y social. Parafraseando a Benjamin, en sus consideraciones acerca del arte de la narración (Benjamin, 1970), la memoria tomaría “prestado” de la muerte, para que se siga viviendo en lo simbólico, para que, si es del caso, no se “muera dos veces” (Zizek, 2001). Sin embargo, como destaca Jankélevitch (2005), la ventaja la tiene el olvido, y son muchos los que prefieren nadar en las aguas del río de la muerte. La palabra, la narración, puede servir de vehículo para buscar otras orillas, y si, como sugiere Sarlo (2005), Walter Benjamin se equivocaba al asumir la pérdida de la capacidad narrativa después de las atrocidades de la Primera Guerra Mundial (¡y no llegó a ver las de la Segunda!), es cierto también que la articulación narrativa del horror encuentra numerosos obstáculos.

El asunto es vérselas con el “inexistir” de las víctimas, muchas veces privadas de nombre y memoria hasta en la muerte, y también recordar que “hablar de violencia es hablar de lo intolerable” (Mier, 1999, p. 364). No hay, simplemente, manera de obviar la contundencia del hecho de que los campos de concentración o centros de detención, las torturas, las desapariciones, la eliminación de pueblos enteros, son horrores marcados por lo *inexplicable*, lo *indecible*, lo *indescriptible*, y si, como dice Lefranc (2004) se cuela en la discusión pública el tema del “perdón” para quienes ejecutaron la violencia, es, porque se está, a fin de cuentas, a pesar de las tesis de Jankelevitch (2005), ante lo *imperdonable*.

Con todo lo expuesto hasta aquí, pese a que se conforma un bucle paradójico con algo de siniestro, hay que hablar, hay que narrar, hay que denunciar, para no ser cómplice, para intentar, pese a lo trillado del dicho, que “la historia no se repita”. El testimonio de la víctima “arrebata la

palabra” porque sacude cualquier noción de una humanidad compartida, y porque nos coloca al borde del abismo moral y cultural. Sin embargo, dicho lo que no se podía decir, queda continuar con la palabra, y hacerlo, además, con horizontes éticos.

La etimología del vocablo *recuerdo* nos lleva, desde Aristóteles, a ese órgano vital del cuerpo humano tan mentado en versos y canciones. Lira, tomándolo de Galeano, nos recordará que el vocablo *recordar* viene del latín *recordis*, que nos hace “volver a pasar por el corazón”.<sup>84</sup> La palabra de las víctimas, problemática, dolida, resentida, colérica, o serena y solidaria, es una vitrina necesaria de ese corazón partido, que ha servido, además, para retomar hilos de justicia donde no han aparecido documentos o las palabras de los victimarios (Sarlo, 2005).

<sup>84</sup> Así, se “sabe algo de corazón”.

## Capítulo 11 EL PRESENTISMO COMO “TERAPIA”

Un tema que no se puede soslayar en este ámbito discursivo, por sus consecuencias sociales, culturales y también políticas en el campo de la construcción de memorias sociales es el del “presentismo” que se coloca como antónimo a la búsqueda de sentido en relación con hechos pasados. Cabe resaltar que el tema de la memoria es complejo y multifacético, ligado con la identidad. “Dime qué olvidas y te diré quién eres” escribe Augé (1998, p. 24), y aunque en el contexto de la capitalización tardía y su expresión cultural: el neoliberalismo, las “memorias profundas” sean despreciadas en función de una supuesta “flexibilidad” a la que resultan antipáticos los posicionamientos partisanos (Jameson, 2001), es cierto también que “la forma en que hoy día tiende a invocarse el olvido, tras su invitación a la plasticidad y la libertad, huele a consagración de la injusticia” (Hopenhayn, 1994, p. 9).

A pesar de las advertencias que nos traen las dificultades del Funes de Borges y del paciente de Luria que no puede sino recordarlo todo (Schacter, 1996) habrá que identificar, en cada contexto y configuración de fuerzas, a quién le conviene “olvidar” y por qué, y si es realmente posible “olvidar”, ya que para realmente “olvidar”, es preciso primero “recordar”.

Rossi (1996) escribe acerca de la enciclopedia como “espejo del mundo”, destacando que entre los siglos XVI-XVII el arte de la memoria se convierte en un intento de *clasificar todo*.

Las resoluciones morales de Antonius Diana (publicadas en Palermo entre 1629 y 1654) ocupan diez volúmenes y tratan no menos de 20 000 casos posibles. La memoria, siendo selectiva, no podrá actuar como Funes o como Diana, pero en su articulación social será de sumo interés vislumbrar qué prácticas construyen memorias y olvidos. Para esto existen, claramente, herramientas culturales y “técnicas”, de la memoria o del olvido.

Pierre Nora ha expresado que hablamos tanto de la memoria, hoy en día, porque tenemos tan poco de ella, y a renglón seguido ha identificado lugares donde “trabaja la memoria”.<sup>85</sup> Afincados en un presentismo, determinado por la inercia de lo cotidiano, podemos llegar a considerar, con Jameson (2001), que el verdadero cambio es el que se da en los escaparates de los auto-mercados, o que, al decir de Candau (2006) la única memoria existente es la de los chips de silicona.

La no elaboración del pasado, al no detenerse en lo que es doloroso e incómodo puede entonces resultar hasta “terapéutico”<sup>86</sup>. Es una especie de compulsión (Bettelheim) con tintes narcisistas<sup>87</sup> que hace que el ser humano “sano y emprendedor” no tenga que hacerse cargo de los “platos rotos” (Adorno, 1969). Ya Maquiavelo criticaba en su tiempo el presentismo de los franceses: “Conocen ellos con tanta viveza los beneficios y perjuicios del momento, que conservan poca

<sup>85</sup> Se crean *lieux de mémoire* porque ya no hay *milieux de mémoire*.

<sup>86</sup> Represión social que nos impide considerar, como dice Billig (2000) la explotación que hace posible nuestras comodidades cotidianas.

<sup>87</sup> Jameson: “El frenesí con que se apela a cualquier cosa del presente para recabar un testimonio de su singularidad y diferencia radical frente a momentos anteriores del tiempo humano parece encerrar a veces una patología claramente autorreferencial, como si nuestro olvido total del pasado se agotara en la contemplación ausente de un presente esquizofrénico que, casi por definición, es incomparable” (2001, p. 13).

memoria de los ultrajes y bienes pasados y se inquietan poco del bien o mal futuro” (1989, p. 157).

Si la persona sana es la que sólo se ocupa del presente, con agravios de por medio, la víctima que no pone de lado la ofensa podrá presentarse como socialmente “enferma”, como se ha intentado hacer tantas veces con disidentes de la “memoria oficial”. Estos portadores de la memoria del dolor están en una situación liminal, casi imposible: “El absolutista que siente en todo su rigor la desesperación por lo irremplazable-que-no-puede-ser-compensado tiene que ser una especie de persona enferma –está enferma de no poder liquidar lo que no puede ser liquidado” (Jankélevitch, 2005, p. 44).

Comentando esta dura frase de Jankelevitch, hago notar que no estamos ante el asunto de la capacidad efectiva de dar testimonio, de recordar, de hablar, es decir, la metodología y sus alcances para hacerlo, sino ante la imposibilidad de la víctima, sus familiares o sus aliados de dejar de recordar.

El caso nazi sigue siendo paradigmático. Tomemos nota de que Husseyn (1995) nos recuerda acerca de la lucha obsesiva del Tercer Reich contra la memoria. Hannah Arendt, visitando la Alemania postnazi, detectaba que quienes admitían una “*culpa colectiva*” solían ser los inocentes, mientras que los victimarios parecían tranquilos (Fernández Vega, 1999; López de la Vieja, 2003). El “presentismo” a que se ha referido Adorno es un buen antídoto contra la urgencia de elaborar el pasado reciente: Margaret Mittscherlich llegó a comparar la reconstrucción de Alemania y sus tareas urgentes con una “terapia ocupacional colectiva”, y ya señalé como para Augusto Pinochet el antónimo del recuerdo no es el olvido, sino el *trabajo*. El costo, según Mittscherlich, tiene que ver con el inmovilismo psíquico, el centramiento en sí mismo, y la incapacidad de simpatía para con el otro, especialmente para las víctimas del genocidio. Alexander Mittscherlich, escribiendo acerca de la relación post-guerra de la mayoría de los alemanes con la figura política de Hitler, escribía en 1963 que: “Ahora nadie quería que se lo recordaran; parecía

que nadie había tenido que ver con él. Con el uniforme que se quitaba se eliminaba esa parte de uno mismo, ese capítulo de la propia historia, como si nunca hubiese ocurrido”. (Mittscherlich, 1963, p. 284).<sup>88</sup>

Arendt, escribiendo acerca de su experiencia en la Alemania de la posguerra expresaba que nadie se inmutaba cuando ella introducía en conversaciones el dato de que era judía. Más bien, los interlocutores, irritados, dirigían la conversación hacia cuanto habían sufrido *ellos y sus familiares* durante la guerra. Es decir, lo que se presentaba era evasión de culpa, apatía, y un intento burdo de auto-presentación como, de alguna manera, víctimas (ver López de la Vieja, 2003, 92-93). Ya Jaspers decía, en 1945: “Todo el mundo tiende a mostrar, como víctima, grandes pérdidas y sufrimientos, pero las razones de por qué se convirtió uno en víctima son tan abismalmente diferentes que tienden a separar de entrada a las personas” (Jaspers, 1999, p. 49).<sup>89</sup>

<sup>88</sup> Es interesante, también, que Mittscherlich analizaba la figura de Hitler no como la de un padre autoritario, sino como una especie de “diosa madre primitiva” que demandaba una obediencia regresiva, pre-édipica (Mittscherlich, 1963).

<sup>89</sup> La cita es contundente, en cuanto a la crítica que hacía Jaspers a los intentos de sus conciudadanos de ignorar el daño hecho a otros. Sin embargo, esta ubicación en el lugar concreto del otro se diluye, significativamente, en las elaboraciones de Jaspers, cuando en la última parte de su disertación se refiere a “atenuantes posibles” de la culpa alemana. Cuando refuta la acusación hecha a los trabajadores alemanes, de que al no ofrecer resistencia a los nazis eran cómplices del crimen, Jaspers refuta: “Frente a ellos hay que decir: los 15 millones de trabajadores extranjeros forzados han trabajado tanto a favor de la guerra como los trabajadores alemanes. No ha sido probado que ellos hayan realizado más actos de sabotaje. Sólo en las últimas semanas, cuando la derrota estaba ya en marcha, parecen haber desplegado los trabajadores extranjeros una mayor actividad” (Jaspers, 1998, p. 98). Inexplicablemente, el profesor alemán, para disculparlos, homologa a los obreros alemanes con quienes eran, en esencia, esclavos.

Mommsen también se ha referido a este fenómeno de ampararse en la inmediatez del presente:

Este retorno a las necesidades cotidianas ocupó la mente de la mayoría de los alemanes durante la inmediata posguerra; es un motivo importante de la prolongada represión de los orígenes sociológicos más profundos de la dictadura nazi y de la represión de la responsabilidad (Mommsen, 1998, p. 56).

Ya ha establecido Adorno que el principio íntimo de Fausto es la destrucción de la memoria, y, según esta lógica, en el olvido social, en el imperio del presentismo, están las semillas del renacer del fascismo. Podemos decir, incluso, que buena parte del trabajo teórico-crítico de la Escuela de Frankfurt se dirigía contra el “fetichismo del presente” de un orden capitalista que quiere hacer coincidir lo que existe en el presente con lo que ha de existir siempre. No habría, así, pasado ni futuro para las víctimas. En el caso de Adorno, su ensayo sobre esta materia, que juega con el título dado por Kant a su famosa disertación acerca de ¿qué es la ilustración? constituye, según Olick (2003) un verdadero “parteaguas” en la discusión alemana de la cuestión nazi, que esbozaba parámetros éticos y políticos que por mucho rebasaban los esfuerzos del gobierno de ese entonces de “normalizar” la situación, y que tendría enorme influencia en lo que vendría a partir de los sesenta. Sigue siendo, a mi juicio, una contribución de enorme pertinencia para las discusiones que me ocupan en este trabajo.

No se puede dejar de lado que: “Son muchos los que lo pasaron muy bien bajo el fascismo. El terror sólo fue dirigido contra pocos grupos, definidos relativamente con precisión” (Adorno, 1969, pp. 124-125), y que, siempre con Adorno, lo que lograron los nazis fue impulsar un ideal, un imaginario de reconciliación del *Volk* que constituía a su juicio una especie de “narcisismo colectivo” que se convertía en un “sueño maligno”. Horkheimer (1986) dirá que Hitler formó una

“comunidad de culpa” en la fusión partido nazi/pueblo. Para Mittscherlich (1963), sin embargo, el problema central de la culpa en el alemán del siglo XX giraba en torno a la *obediencia*. El fascista, escribe Augé: “Está desprovisto de memoria. No aprende nada. Lo que equivale a decir que no olvida nada, que vive en el presente perpetuo de sus obsesiones” (1998, pp. 62-63).

El aprendizaje social y cultural implica, entonces, romper este “presente perpetuo”. Sin embargo, si resulta tan difícil hacerse cargo del daño ocurrido, ¿quién queda, entonces, como portador de la “memoria del dolor”, en términos sociales, como “emprendedor de la memoria” (Jelin y Langland, 2003), y ¿cómo se puede hacer dicha elaboración? López de la Vieja (2003) dirá, como ya he mencionado, que ante las dificultades que se le presentan a las víctimas para dar cuenta del daño, es a la literatura y el arte que se les presenta el reto de dar cuenta de la “densidad” del sufrimiento del sujeto concreto. Esta es, ciertamente, una tarea ética de primer orden. Considero, sin embargo, que en su interesante elaboración acerca de las posibilidades éticas de la narrativa literaria (en un contrapunto interesante con la discusión filosófica de la moral y la ética) para dar cuenta de sufrimientos y derrotas, asume con demasiada facilidad, como ya he indicado, la imposibilidad de que quienes sufrieron puedan dar cuenta de los acontecimientos vividos, y tener un impacto. Además, pese a la indudable contribución a la sensibilidad pública y a la búsqueda de una sociedad más justa y digna, *memoriada*, no es menos cierto que difícilmente un represor o un torturador terminará preso por arte (vale el juego de palabras) de una novela o un relato.

Por último, es necesario retomar a Vladimir Jankélevitch, con su “memoria incurable” (Finkielkraut), cuyos aportes discutiré en la última parte de este trabajo, para resaltar la idea de que no es difícil extender o imponer la “invitación al olvido”, ya que, como bien sabía Maurice Halbwachs, la memoria es *trabajo*, implica ir contra el “curso de las cosas”.

El presente, dice Jankélevitch (2005), “nos asedia por todas partes” y “todo aconseja olvidar”. Agrega: “olvidar es obedecer; olvidar es seguir el movimiento. El pasado, en cambio, debe ser *tomado por la manga* como alguien que se ahoga”. (Jankélevitch, cit. en Finkielkraut, 2002, p. 11). (Las itálicas son del original.)

Quizás tenga razón el filósofo al concluir que a fin de cuentas el olvido lleva las de ganar, y el recuerdo sería “inútil”, pero también establece que las tareas de la ética no implican dejarse arrastrar por las corrientes “naturales”, sino oponerse a lo “natural”. Más allá del actuar del individuo, se articulan social y culturalmente determinadas “políticas de la memoria”, y no sólo de quienes se sumergen bajo el agua de la historia.

Capítulo 12

INSTITUIR LA “VERDAD”  
EN CONTEXTOS DE FRACTURA  
Y DISPUTA: CONSTITUCIÓN  
Y FUNCIONAMIENTO  
DE LAS COMISIONES DE LA VERDAD

He desarrollado, hasta acá, un conjunto de temas y de discusiones en torno a la “memoria del dolor”, en relación con el lugar y el estatuto de las víctimas, los peligros del “presentismo”, las conceptualizaciones sobre la memoria social y las políticas de la memoria, las implicaciones y los alcances de la metaforización psicológica en el campo de la memoria social, la construcción social y narrativa de las memorias y también con relación a las implicaciones éticas y políticas de diferentes perspectivas. Esto me permite esbozar un panorama contextual y conceptual para enfocar ahora, de forma más intensa y concentrada, aspectos que considero claves de la labor de las Comisiones de la Verdad, como instituciones condicionadoras de políticas de la memoria en contextos post: postguerras, postdictaduras, postsistemas de exclusión y discriminación extrema, como el *apartheid*.

A todo esto, mientras que la discusión académica en torno a la memoria ha puesto en serias dudas el concepto mismo de la “verdad” como algo alcanzable, o siquiera como objetivo deseable para las tareas de la memoria (Vásquez, 2001; Piper, 2002), los sufrimientos (y las luchas) de los pueblos han gravitado de tal forma sobre las instancias interna-

cionales de derechos humanos y de relaciones internacionales que ha cobrado cuerpo y vigencia el llamado “derecho a la verdad”, como ha sido señalado en la Resolución sobre el Derecho a la Verdad de las Naciones Unidas (1997/29), redactada por Theo Van Bowen. Sin duda que aquí tenemos una situación paradójica.

La Comisión Interamericana de Derechos Humanos, por su parte, en su dictamen número 28, de 1992, estableció que el gobierno argentino había violado la Convención Americana de Derechos Humanos con las Leyes de Punto Final y de Obediencia Debida, reconociendo de esta manera el derecho a la verdad y el duelo. En esta resolución histórica, la Comisión Interamericana basó su dictamen en el derecho que tienen las víctimas de poder llevar a juicio a quienes consideran violentaron sus derechos humanos. Con estos antecedentes, Argentina fue el escenario en que en los años noventa se llevaron a cabo “juicios por la verdad”, empezando en 1998 con el que escenificó la Cámara Federal de La Plata (Valdez, 2003; Arditti, 2000).

Resulta entonces curioso que mientras el tema de la “verdad” y sus posibilidades (por más compleja que fuese la argumentación presentada) resultaba cada vez más inadecuado para algunas vertientes del debate académico, en la esfera legal e internacional ganaba terreno esta búsqueda, y se convertía en estímulo para las personas que sufrieron represión y violaciones de sus derechos o los de sus familiares.

Para Zalaquett (1996), si no se llega a conocer la verdad de lo que ha ocurrido en situaciones de represión y violación de los derechos se corre el riesgo de que: “las medidas de severidad pueden convertirse en arbitrariedad o venganza; y las de clemencia, en mera impunidad” (1996, p. 89).

La verdad, en materia de violaciones graves de los derechos humanos, continúa Zalaquett, tendría que ser “completa”, incluyendo: “información detallada acerca de la planificación y ejecución de los abusos, la suerte de las víctimas, la

identidad de quienes dieron las órdenes y quienes las llevaron a cabo” (1996, p. 89).

Debía, además, ser “oficial”, es decir, abalada por las instituciones del estado, y difundida públicamente. Esto último será de enorme importancia para las víctimas y sus aliados, quienes probablemente hayan visto sus construcciones y elaboraciones de lo ocurrido descalificadas, si no reprimidas, por el poder político.

Sin embargo, el panorama esbozado por Zalaquett es en extremo complejo, y se convierte en un objetivo muy difícil de lograr, sobre todo si siguen operando, como es usual, factores de poder que fueron influyentes o determinantes en el periodo “irregular” en que se cometieron los atropellos. Veremos luego como este mismo autor titubea cuando se trata de discernir si se deben señalar o no los nombres de represores en informes de Comisiones de la Verdad.

Lo interesante, en la última parte del siglo XX, es como, pese a las dificultades y los obstáculos, la tarea de intentar llegar a estas “verdades” ha sido asignada por diferentes actores, en varias ocasiones, a instituciones que han sido, de una u otra manera, producto de negociaciones, o de coyunturas que han facilitado o incluso exigido este tipo de arreglos convenidos. Vistas desde el horizonte actual, mientras más las indago más siento que en la mayoría de los casos fue poco menos que un milagro que siquiera existiesen, aunque sé muy bien que es una especie de recurso retórico plantearlo así, porque su funcionamiento se debe a las coyunturas y las correlaciones de fuerzas.

Las primeras experiencias llevadas a cabo por estas comisiones no se detuvieron mucho en discusiones filosóficas o conceptuales acerca de la “búsqueda de la verdad” y sus características. Se daba de alguna manera por entendido ante la urgencia de la coyuntura. Es la Comisión más reciente, la que funcionó en Perú, la que ha desarrollado interesantes discusiones conceptuales acerca de la “verdad”, la “reconciliación”, etc., probablemente debido a su composición (fue

coordinada por un filósofo, el Dr. Solomon Lerner, y en ella participaron también científicos sociales) y también por la influencia de las consultas y discusiones efectuadas en torno a experiencias anteriores. La Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Perú tenía, después de todo, que sustentar y defender el objetivo de su funcionamiento, articulado en torno al concepto de “la búsqueda de la verdad”.

En la introducción de su informe, dicha Comisión define como “verdad”: “El relato fidedigno, éticamente articulado, científicamente respaldado, contrastado intersubjetivamente, hilvanado en términos narrativos, afectivamente concernido y perfectible, sobre lo ocurrido en el país en los veinte años considerados por su mandato” (2003, p. 32).

Es una definición interesante, y sofisticada, en tanto que, similar a lo que he venido argumentando, destaca la necesaria elaboración narrativa de las memorias, ya que se busca comprender razones y motivos, no como “verdades” absolutas y definitivas (“últimas palabras”), sino sometidas a la contrastación intersubjetiva (lo que remite a la consideración de las “memorias múltiples”). Sin embargo, en la transparencia de sus acciones y en su compromiso con derechos humanos y justicia se ubica la elaboración de esta memoria en una *perspectiva ética*, y, además, no se cae en la tentación de relativizar las tareas y acciones presuponiendo la imposibilidad de calificar lo objetivo o no de versiones determinadas de los acontecimientos. Para esto recurre a diversos métodos y aproximaciones: informes criminológicos, pericias judiciales, antropología forense, análisis de laboratorio, etc. La urgencia de sus tareas, y las difíciles situaciones en que les correspondió actuar, así como el estado imperante en la acumulación de experiencia en el momento en que les correspondió cumplir con sus cometidos condicionaron la carencia de este tipo de elaboración y discusión conceptual en otras experiencias acaecidas. La importancia de estos procedimientos para las batallas de la memoria no puede diluirse en pura retórica. Lo

han dicho Garay *et al.* en su investigación acerca de las exhumaciones en Córdoba:

La ciencia les otorga toda su fuerza a los restos que, a partir del acto de la identificación, son esqueletos que hablan, son documentos que certifican: una muerte, la certeza de los métodos violentos con la que fue infligida y en consecuencia, la existencia de otro que la cometió. Los huesos señalan a los culpables, cuestionan a la justicia, la inquietan (2006, p. 265).

En lo que sigue, quiero examinar las circunstancias y los sucesos de estas experiencias institucionales de construcción de memoria social. Memoria, que por lo demás, como discutiré a continuación, pretende tener efectos públicos. Las páginas que presento a continuación, sin embargo, no estarán por lo general repletas de relatos de vivencias específicas, de testimonios punzantes. Mi propósito es otro: es discutir procesos y tareas de la memoria social, sus condicionantes y posibles efectos, en el marco de los procesos en que se han instituido estas Comisiones de la Verdad. Es indagar las características de estas herramientas culturales, institucionales, sus configuraciones y sus lugares sociales. Me basaré entonces, en lo fundamental, en los textos de los informes de dichas comisiones, y también en las reflexiones de algunas personas que han participado en las mismas, y en la amplia literatura existente, en diversos países, acerca de los alcances y los efectos de estas experiencias.

En cierta manera, las Comisiones de la Verdad han sido intentos de *sutura social*, con alcances y propósitos diversos, y con designios de volver “a poner las cosas en su lugar”, o de crear en conjunto lugares nuevos, en el tejido dañado de la sociedad, y a veces (no siempre, como lo evidencia el caso de África del Sur) en el de la *patria*. Para Patricia Valdez (2003), que coordinó la Comisión de la Verdad en El Salvador, el gran reto es que se puedan “desencadenar” procesos sociales a partir de las acciones de dichos organismos. Se trata de un objetivo ambicioso, que ha chocado contra duras realidades.

Pasadas las circunstancias más álgidas de represión y conflicto, lo que ha acaecido en nuestro continente (y en otros lugares del mundo), en sociedades desgarradas, es que parte importante del debate acerca de la memoria social y el olvido se ha institucionalizado en estas Comisiones de la Verdad, que ya han sido puestas en práctica –en las últimas dos décadas– en varios países del área.

Uruguay, por otro lado, fue el único país que optó, vía referéndum nacional, por el “olvido”, y, por lo tanto, por la impunidad “democrática” para los represores. El 16 de abril de 1989 un 58% de los sufragantes en un referéndum activado por la movilización de sectores sociales vota por sostener la amnistía para los represores que había sido declarada por los poderes del estado, mientras que un 42% sufraga en contra. Tomamos nota, como destaca Zalaquett (1999), aunque quizás con excesivo optimismo, de que el solo hecho de haber tenido el poder de convocatoria del referéndum le demostró a los militares y represores que había oposición a sus políticas y sus acciones, y, a su juicio, podía actuar como factor preventivo de futuros abusos. De esta manera se ratificaba la Ley de Caducidad de la Pretensión Punitiva del Estado adoptada por el gobierno de Julio Sanguinetti, que brindaba amnistía a los delitos represivos cometidos hasta el primero de marzo de 1985.

Uruguay fue, así, un país que se guió, en la llamada “transición”, por el lema “ni justicia, ni verdad, ni reparaciones” (Lefranc, 2004, p. 46), perfilando una construcción de la memoria que Demasi ha caracterizado como de “convivencia placida, mortiguadora, hiperintegrada, partidocéntrica” (2006, p. 143). No es casual que refiera el dicho de un conocido senador, docente de historia, a finales de los ochenta, reflexionando acerca de las tareas de la enseñanza de su disciplina: “Personalmente, preferiría que el curso finalizara sin considerar la década de los setenta” (en Demassi, 2006, p. 144). En 1985 se creó una comisión legislativa para estudiar los episodios de represión, pero esta resultó ser irrelevante, al

cambiar su informe a última hora respondiendo a presiones políticas, negando, temerariamente, incluso la responsabilidad institucional por las desapariciones, y la participación en el Plan Cóndor, que coordinaba las acciones represivas de los gobiernos dictatoriales militares del Cono Sur (Hayner, 2001, p. 105).

Hay que mencionar, sin embargo, que se han llevado a cabo en dicho país esfuerzos para trabajar lo ocurrido en un contexto en que la represión tuvo las características predominantes de encarcelar a un porcentaje importante de la población. Un logro notable fue el informe elaborado por el Servicio de Paz y Justicia (SERPAJ). Las cosas han cambiado desde que asumió el gobierno del Frente Amplio, en alguna medida, pese a las contradicciones que el tema de la memoria ha creado en la propia coalición gobernante. En el año 2007 fueron juzgados y condenados algunos represores, incluyendo el general Álvarez, quien presidió la dictadura.

Desde 1974 se han producido unas 21 comisiones en América Latina. La primera fue formada en Bolivia mediante el Decreto Supremo 241 del presidente Hernán Siles Suazo el 28 de octubre de 1982, recogiendo testimonios acerca de 155 desaparecidos entre 1967-1982 (Elster, 2004) aunque no contó con mayor suerte, y la primera que actuó con un enorme efecto político y social fue la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) en Argentina, creada mediante el decreto 187 del gobierno de Raúl Alfonsín, el 15 de diciembre del 1983. Fue presidida por el escritor Ernesto Sábato. Llama la atención que la creación de esta Comisión fue adversada en un inicio por organismos de derechos humanos como las Madres de Plaza de Mayo, y que el Premio Nóbel Adolfo Pérez Esquivel rehusara integrarse como miembro de la misma. Esta desconfianza se basaba en la caracterización de algunos de sus integrantes, y también en que los organismos de derechos humanos apostaban a la creación de un organismo por parte del congreso, con mayores poderes. A Sábato se le criticaba,

incluso, por haber brindado un reconocimiento a Videla en 1976 (Espinoza *et al.*, 2003).

El “Nunca Más”, informe de la CONADEP, ha sido reeditado veinticinco veces, siendo el libro más vendido en la historia editorial argentina,<sup>90</sup> lo que le ha permitido afirmar a Emilio Mignone (1996, p. 199) que “ningún argentino, justifique o no la represión ilegal, puede decir entonces que desconoce lo acaecido”. Esta Comisión fue acusada en su momento (lo que no es de extrañar) de “activar odios y resentimientos, impedir el olvido y no propiciar la reconciliación nacional” (Cuya, 1996, p. 10).

Ya he mencionado que estas herramientas sociales han sido un fenómeno propio de las últimas décadas. Valdez (2001) hace el señalamiento de que, al menos en América Latina, estas comisiones solo han sido posibles en un mundo unipolar, en que se podía demostrar, sin generar demasiada controversia, que un régimen opresivo no era una respuesta ante enemigos extracontinentales (como lo especificaba la Doctrina de Seguridad Nacional) sino ante sus propios ciudadanos.

Esta Doctrina (ver Sznajder, 1995), impulsada por los gobiernos y agencias policiales y militares de los Estados Unidos y adoptada por varias dictaduras y gobiernos latinoamericanos, estipulaba que los cuerpos armados, más allá de servir para enfrentar enemigos allende las fronteras, debían enfrentar al enemigo “interno”: los sindicatos, las asociaciones campesinas, los grupos disidentes o subversivos que representarían al enemigo “extracontinental”. Se les otorgaba un papel predominante en la conducción de los asuntos nacionales. Se trataba, entonces, de una “guerra interna”. Es un esquema, por lo tanto, que correspondía perfectamente a la visión de una “guerra fría” este/oeste en que los contendientes en cualquier escenario no hacían sino representar los intereses de las potencias. Es curioso como, a pesar del

<sup>90</sup> Llegando al año 1996, 500 000 ejemplares ya habían sido vendidos, según los datos proporcionados por Mignone (1996, p. 198).

complejo y en muchos aspectos valioso esfuerzo realizado, es una visión que no deja de permear el texto de presentación de la Comisión de la Verdad que operó en El Salvador, que explica el desarrollo y desenlace del conflicto salvadoreño y la aceptación de la Comisión de la Verdad especificando que esta “brota del reconocimiento de las partes sobre el desplome del comunismo que alentaba a una de ellas, y acaso de la desilusión de la potencia que alentaba a la otra” (*De la locura a la esperanza: la guerra de 12 años en El Salvador. Informe de la Comisión de la Verdad, 1992-1993*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1993, p. 26).

La perspectiva de la doctrina, como destaca Sznajder, es de conspiraciones por doquier contra la patria.

Pamela Pereira, en la “mesa de diálogo” chilena de 1999 expresaba gráficamente lo que implicaba la implementación operativa de esta doctrina:

El profesor universitario que enseñaba “democracia” era un “enemigo”; también lo era el dirigente sindical que convocaba a una huelga. Así, una conducta sindical pasaba a tener el carácter de “conducta enemiga”. ¡Cuántos desaparecieron por conductas de esta naturaleza! (Fasic, 1999, p. 16).

Establecer este tipo de comisión era, para Valdez, imposible en el contexto de la “guerra fría”. Oettler (2000) argumenta en una vertiente similar, llegando a calificar los informes de Comisiones de la Verdad del último cuarto del siglo XX como “fines interpretativos de una época”. Esto no deja de ser complejo y arriesgado, como lo discute el mismo autor, ya que ubica a los fenómenos que se tratan (por ejemplo, el conflicto armado) como algo que está necesariamente en el pasado, que “nunca más se llegará a dar”. Esta puede ser una lectura de la situación que subestime los elementos conflictivos, sobre todo estructurales, que pueden seguir estando presentes.

Entre los elementos del funcionamiento de las comisiones que Oettler sugiere para ser evaluados se encuentran:

su contribución a la satisfacción del derecho a la verdad por parte de las víctimas, su contribución a la reconciliación nacional y, por último, sus efectos “pedagógicos”.

Examinar estas experiencias, a lo largo de este trabajo, nos permitirá evidenciar cómo el tema de la *responsabilidad* de la memoria social ha sido dirimido “desde arriba”, en instancias que tienen un poder social institucional (aunque sea relativo) con las que se cree poder “suturar” tejidos sociales dañados.

La lógica imperante de las comisiones mencionadas parte de la convicción de que brindan elementos necesarios para una nueva “reconciliación nacional” fundamentada en la *verdad* de lo ocurrido, y en función de esa lógica en los años noventa organismos internacionales sentaron en la misma mesa (en condición de “iguales”) a víctimas y victimarios. El problema, por supuesto, es que seguían “no siendo iguales”. Se presentó también, como reacción a los señalamientos de responsabilidades por la represión, el discurso de los “dos demonios”, aritmética calculadamente apaciguadora, que ejemplifico con el del gobierno de “transición” uruguayo de Sanguinetti en los ochenta: “El país vivió una guerra interna promovida por los dos demonios, uno izquierdista, guerrillero y marxista, otros los militares, que se apoderaron del poder y cometieron algunos excesos” (Sanguinetti, cit. en Michelini, 2001, p. 188).

Michelini agrega que para Sanguinetti cualquier otra interpretación era “extremista, subversiva y revanchista”.

Aunque uso como ejemplo el caso uruguayo, la teoría de los “dos demonios” surge, en lo institucional, con los decretos simultáneos de enjuiciamiento de los nueve miembros de las primeras juntas militares en Argentina y de los siete principales jefes de la izquierda armada en ese país por parte de Raúl Alfonsín (decretos 157 y 158 de su gobierno), obedeciendo a lo que Verbitsky (2003) ha calificado como una “lógica disociada”, que aparece desde el inicio del gobierno postdictatorial, de querer investigar el horror sin cas-

tigar a los culpables. Ese supuesto “empate” que sostiene la “teoría” citada resulta absurdo en un contexto argentino en que, según estudios del Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS) citados por Arditti (2000) los grupos armados no llegaron a tener más de dos mil integrantes (mientras que los integrantes de las fuerzas armadas eran unos 200 000), y la mayoría no estaban siquiera armados. Además, estos grupos habían sido duramente golpeados antes de que asumiera la dictadura militar.

Lo anterior no exime, por supuesto, a los responsables de movimientos armados revolucionarios en los distintos países de sus responsabilidades y decisiones (un tema a discutir sería lo que podía calificarse como “desviaciones militaristas”), pero sí ubica el fenómeno en su dimensión real. Oberti (2006) ha señalado, por ejemplo: “Tanto Montoneros como el PRT-ERP, las más importantes organizaciones armadas de la época, explícitamente pretendieron constituirse como ejércitos regulares en un movimiento mimético de carácter simétrico y especular al de sus enemigos, las fuerzas armadas” (Obertio, 2006, p. 74).

En los años noventa, esta teoría, a la par del lema de la “reconciliación nacional” a toda costa, es lo que sustentó la decisión de Carlos Ménem de otorgar indultos tanto a Videla como a Mario Firmenich, dirigente principal de Montoneros, y la aceptación de este último y de sus compañeros dirigentes de esta medida negociada constituyó un verdadero escándalo para muchos exmilitantes y víctimas del proceso. Una muy conocida exdetenida, sobreviviente de la ESMA, Graciela Daleo, rechazó el indulto, considerando que ubicaba a quienes combatieron en un mismo plano moral que quienes desataron, como estrategia, la “tecnología del infierno” que horrorizó a Sábato.

La “teoría de los dos demonios” sostenida obsesivamente por Alfonsín y repetida en otros escenarios, no hace sino justificar toda clase de abusos por parte del Estado, que

tiene, además, una capacidad mucho mayor de hacer daño que la que tienen grupos aislados y dispersos.

Aunque suelen investigar hechos del pasado, comisiones como las que funcionaron en Rwanda y Filipinas investigaron violaciones cometidas hasta la fecha de su creación, y durante su funcionamiento. En algunos casos (Chile, por ejemplo) las comisiones han pretendido establecer versiones exhaustivas de lo ocurrido —eso sí, sin mencionar los nombres de los represores, como mencioné en la introducción del trabajo—. Esto lo discutiré en mayor detalle en el siguiente capítulo. En otros países, como El Salvador, se ha procurado establecer “verdades globales” de responsabilidades y verdades individuales usando casos específicos como ilustración.

El informe *De la locura a la esperanza* en El Salvador refiere que se investigaron:

- a) los casos o hechos individuales que, por sus características singulares, conmovieron a la sociedad salvadoreña y, o, a la sociedad internacional; b) una serie de casos individuales de características similares que revelan un patrón sistemático de violencia o maltrato y que, vistos en su conjunto, conmovieron en igual medida a la sociedad salvadoreña, sobre todo por cuanto su objetivo fue impactar por medio de la intimidación a ciertos sectores de esa sociedad (1993, p. 37).

En una interesante reflexión acerca de cómo fue que funcionó esta comisión, publicada en 1995 por Thomas Burgenthal, uno de los tres comisionados internacionales que condujeron la experiencia, se señala como se intentó en un primer momento que cada una de las partes (gobierno y Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional) presentaran listados de los casos que quisieran se investigara. Sin embargo, cada lista producía una lista alternativa, lo que hizo imposible cumplir la tarea de esta manera.

La Comisión, que había hecho su propio diagnóstico, terminó estableciendo cuáles hechos “ejemplarizantes” serían

objeto de indagación. Uno de los ataques que recibió, después de presentado el informe, es que no prestó la atención debida a las denuncias planteadas por las fuerzas armadas sobre las actuaciones del Frente Farabundo Martí de la Liberación Nacional (unas 800, de un total de aproximadamente 23 000 denuncias recibidas por la Comisión, apuntaban a acciones de las fuerzas guerrilleras). Sin embargo, para sorpresa de Burguenthal y la Comisión, el grueso de las denuncias de las fuerzas armadas se basaban, fundamentalmente, en recortes de periódicos y boletines militares (Cardenal, 1993). Por otro lado, muchas personas que acudieron a dar sus testimonios ante la comisión se habrán desilusionado de no encontrar en los informes referencia a sus situaciones y denuncias. Una encuesta del Instituto Univesitario de Opinión Pública de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” revelaba, en 1993, que entre aquellos que decían estar insatisfechos con el informe (26.6% del total, el 45.4% mostraba satisfacción) la razón principal para este señalamiento era que no se mencionaban algunos crímenes en el informe.

Matarollo indica que uno de los grandes retos de estas comisiones ha sido descifrar la “lógica de la represión” en el contexto específico en que ocurre (los centros de detención en Argentina [Feld, 2002], la cárcel en Uruguay [Lira, 1991] o el genocidio en Guatemala; Mack, 2005). El informe de la CONADEP registra un número aproximado de 340 centros clandestinos de detención. En su haber tiene esta comisión la impactante tarea de la memoria de haber reconstruido, con los recuerdos de quienes estuvieron detenidos y violentados en estos recintos, los dispositivos físicos que en ellos se establecían. Por supuesto que en los siete años en que duró el “Proceso” argentino, y más allá, se dieron intentos reiterados de recontradecir testimonios de sobrevivientes. En la ESMA, por ejemplo, fue removido un elevador, ya que los primeros sobrevivientes daban cuenta de los ruidos que producía, y es notorio cómo se remodelaba el recinto de detención y tortura

en las diferentes coyunturas, como la visita de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en 1979.

En estos contextos, las Comisiones de la Verdad y otros esfuerzos similares que han sido desarrollados parten de que la “verdad” debe ser conocida, y proclamada oficial y públicamente, que no se debe ofrecer compensación a las víctimas para que brinden sus testimonios, y que no se debe dar la impresión de que los abusos de un lado justifican los del otro (la teoría de los “dos demonios” en Argentina y Uruguay, aunque esto es lo que de inmediato se ha generado como contra-argumento a los señalamientos acerca de la responsabilidad por los hechos represivos).

Priscilla Hayner (2001), destacada estudiosa de estas experiencias, las ha caracterizado de la siguiente manera: enfocan el pasado, no investigan eventos específicos, sino patrones de abuso en ciertos periodos, funcionan durante tiempos definidos, después de los cuales entregan informes, son sancionadas o autorizadas por el estado (esto las distingue de comisiones de indagación no oficiales, como las que se han desarrollado, con grandes esfuerzos y sacrificios en Brasil,<sup>91</sup> Uruguay, Honduras, etc.), investigan hechos recientes —lo que establece una diferencia con las “comisiones históricas”, como las que han registrado abusos a pueblos originarios en Australia o Canadá—, enfocan la represión política y los abusos masivos, y generalmente operan en periodos de transición política. Espinoza *et al.* (2003) en una valoración muy crítica de estas experiencias señalan que sus objetivos abarcan: “Restablecer la veracidad de los hechos, reparar el daño

<sup>91</sup> Se trata del informe *Brasil nunca mais* de la Arquidiócesis de São Paulo, que consignó 144 asesinatos, 125 desapariciones y más de 1800 casos de tortura (Minnow, 2002). La increíble historia de cómo se fue armando este importantísimo documento implica a abogados que fueron copiando poco a poco una cantidad impresionante de documentos. Se trata del único archivo de la represión existente en que se consigna información acerca de fuerzas militares (no policiales).

causado, originar un proceso de reconciliación nacional que recuperara de las profundas divisiones sociales a sus pueblos y restaurara las normas más mínimas del estado de derecho” (2003, p. 13).

Sin embargo, esta síntesis puede adolecer de una generalización innecesaria, ya que para citar un ejemplo que ya he mencionado anteriormente, no encontramos en la experiencia del informe de la CONADEP en Argentina rastro alguno de una pretendida “reconciliación”, (en la Argentina, “palabra código por impunidad”, dice Verbitsky, 2006, p. 238) y en el caso peruano el término adopta una connotación muy diferente a otras experiencias, ya que más que volver a un estado anterior de concordia de lo que se trata es de abogar, por primera vez, por una ciudadanía inclusiva.

Michelini (2001) ha argumentado que las Comisiones de la Verdad son útiles para la recomposición de la memoria colectiva de sociedades altamente fracturadas y conmocionadas por los grados de violencia del terrorismo de estado. Este autor, quizás con demasiado optimismo, ha expresado también que: “Las Comisiones de la Verdad tendrán además una importancia fundamental en los próximos años, en tanto que los dolorosos momentos históricos vividos no son transmisibles a las nuevas generaciones que se incorporan a la vida cívica activa de nuestros países” (Michelini, 2001, p. 203).

Lamentablemente, hay muchas razones para dudar acerca de lo acertado de este razonamiento. Estudiosas como Margaret Popkin, recientemente fallecida, probablemente no hubiera compartido dicho optimismo, al menos en el caso de América Central. Estudios empíricos recientes, como el de Orellana (2005) tampoco apoyaría tal enfoque. Tendríamos que considerar, por el momento, que las elaboraciones del pasado tienen que vérselas también con el presente, en que actúan, tantas veces, los factores que configuraron la situación de resquebrajamiento, y que más que un debate entre memoria/olvido lo que encontramos es una disputa de memorias alternativas, ya que los represores y sus defensores

también construyen sus memorias. Estas memorias de los represores tienen también su anclaje en la historia, desde las perspectivas de grupos y sectores sociales dominantes.

Cuando Luciano Menéndez, uno de los torturadores y represores más connotados de la dictadura argentina, a quien ya me he referido, es llamado a declarar ante la Cámara Federal a mediados de los ochenta, exclama que:

Estos atentados *vs.* la constitución, las tradiciones y la razón solo se explican a la luz de un plan de la subversión, encaminado a destruir las fuerzas armadas, como está destruyendo la educación, la iglesia, la familia, la cultura, la economía, nuestra posición internacional, de modo de dejar a nuestro país aislado a inerte moral y materialmente para convertirlo al comunismo. Estoy convencido de que la guerra revolucionaria continúa. Lo que la subversión no logró con las armas pretende obtenerlo refugiándose en la legalidad para burlarla y violarla” (Verbitsky, 2003, p. 241).

Es la misma lógica que está detrás de afiches pegados en vías públicas en Buenos Aires a finales del 2007 señalando que los “Terroristas” de antes eran ahora los funcionarios de gobierno. Este “partido militar”, pequeño, se ha activado y visibilizado mas conforme avanzan (aunque lentamente) los juicios contra los represores. En algunos puestos de prensa de la ciudad de Buenos Aires se encuentra también la publicación en que retoman la metáfora de la “vitamina para la memoria” para alegar que la construcción de la memoria que lleva a juzgar crímenes de humanidad es “incompleta”. Sin embargo, los intentos, inspirados en la “teoría de los dos demonios” de juzgar algunas acciones de Montoneros, o el Ejército Revolucionario del Pueblo como “crímenes de lesa humanidad” fueron rechazados por las cortes, alegando que es un concepto que se aplica exclusivamente a acciones del estado.

Horacio Verbitsky, escribiendo en los años ochenta acerca de los militares represores argentinos, quienes inten-

taron auto-aministrarse mediante la Ley 22 924 formulada en 1983 (que fue anulada en noviembre de ese año, recién iniciado el gobierno posdictatorial), interpreta la visión que éstos tenían de su misión, que anticipaba memorias, evidenciando el “registro narrativo esquemático” de la “lucha contra los bárbaros” del que ya hice mención en un apartado anterior:

La economía florecería en pocas y grandes unidades modernas y la lucha contra la subversión sería cantada como una guerra continuadora de las campañas de la emancipación y de la conquista del desierto, un regreso vital a las fuentes de la nacionalidad, con la cruz y la espada en alto (cit. en Cuya, 1996, p. 2).

Los militares argentinos, como sus congéneres en otras latitudes, se consideraban la condensación máxima de la “esencia de la patria”, la “última barrera” contra quienes intentaban destrozarse los vestigios de lo nacional (Loveman, 1997).

Quiero referirme, también, al asunto del posible impacto de la labor de las Comisiones. Cuando se intenta discutir o evaluar la experiencia de las mismas, se hace evidente que es difícil dejar de lado el problema de las enormes expectativas que las creaciones de estas instancias generaron en contextos tan golpeados. Por eso es pertinente traer a colación la siguiente cita de Hayner:

Las Comisiones de la Verdad son entes difíciles y controvertidos; les dan una tarea inmensa, casi imposible, usualmente con tiempo y recursos insuficientes para completarla; deben lidiar con mentiras descaradas, negaciones, engaños y las dolorosas, casi innarrables memorias de las víctimas para revelar verdades aún peligrosas que muchos en el poder continúan resistiendo (2001, p. 23).

Un eje de ataque a los esfuerzos de las Comisiones, que se asienta sobre las inseguridades y miedos de la población en general, se basa en la idea-fuerza de que al evaluar críti-

camente a quienes desde el estado consideraban que habían obtenido victorias militares (los militares de Argentina y de Perú, por ejemplo), se estaría defendiendo a los adversarios derrotados (ver Ames, 2005); esto apuntala la lógica de que el problema no es quien ejecuta la violación de derechos humanos, sino quien lo denuncia (Hinkelammert, 1998). Es el tipo de ataque que se esgrime a menudo contra los defensores de los derechos humanos.

Podríamos, probablemente, hacer uso de numerosos ejemplos para respaldar la afirmación anterior. Lo quiero ilustrar con un artículo aparecido recientemente en la prensa peruana, a propósito del animado debate acerca de los tres años del informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Se llega a calificar a esta comisión como resultado de un plan de Sendero Luminoso, apoyado por organizaciones no gubernamentales:

Pero, ¿de dónde proviene esta maquiavélica estrategia de las bandas genocidas? De las *oenegés*. Estas han introducido la tesis de la corresponsabilidad del Estado en casos de guerra interna —como califican al levantamiento de las bandas terroristas en el Perú, por ejemplo—. A través de los estratégicos centros de poder que dominan —como la Corte Interamericana de Derechos Humanos— dictaminadores de pautas que en forma sumisa deben acatar países tercermundistas como el nuestro. Y el brazo formal de las *oenegés* en el Perú para introducir de manera compulsiva sus ases —ante los procesos contra Sendero Luminoso y el MRTA— ha sido y es la Comisión de la Verdad y Reconciliación, entes auspiciados por los gobiernos de transición y toledano que fueron copados por las madrigueras *oenegéistas* aprovechando su fragilidad e improvisación (García Miró, 2006).

La respuesta a este tipo de crítica la ha brindado recientemente Solomon Lerner, ex presidente de la comisión peruana al expresar que:

Eso sucedió en Accomarca, en Cayara, Soccus y otros. El capitán Telmo Hurtado ametralló a mujeres y niños en Accomarca, a los sobrevivientes los metió en una casa y la incendió. ¿Eso es una guerra o una masacre? No consideramos víctimas a quien murió en el combate, pero no se mata a gente inerme, indefensa. No se consigue información torturando. No es lícito desaparecer personas. Debe quedar muy claro que nuestra comisión concluyó que Sendero es el principal responsable de la desgracia ocurrida. Sendero Luminoso inició la violencia y es el máximo violador de los derechos humanos. Sin embargo, el estado no puede actuar como ellos (Lerner, 2006).

Por otro lado, suelen enfrentar también el eje de ataque de que al evaluar críticamente a los actores en conflicto se justifica la acción de las partes (de nuevo, the *why question* de Fisk [2005], eludida en las narraciones: intentar entender la lógica del enemigo es, así, justificarlo).<sup>92</sup>

Se evidencian también arduas discusiones acerca de las denominaciones de las comisiones (por ejemplo, hay quienes señalan que más que comisiones de la “verdad” de lo que se trata es de comisiones de “indagación extrajudicial”, y también se revelan fuertes críticas al concepto de “reconciliación” cuando es incluido en la calificación de estas instancias (como lo hizo tardíamente Alejandro Toledo en Perú al llegar al gobierno, el nombre de la Comisión creada por el gobierno anterior, de Valentín Paniagua, no hacía referencia a la reconciliación). El concepto que parece enfatizarse,

<sup>92</sup> Un caso interesantísimo de abordaje de esta problemática es el efectuado por Robert Jay Lifton en su emblemático estudio acerca de los doctores nazis, publicado en 1986. Lifton pretendía explorar el funcionamiento de los médicos nazis en un contexto de exterminio *desde su propia lógica*. *Tout comprendre c'est tout pardonner*, nos recuerda el autor que dicen los franceses, estableciendo que en su investigación procuraba establecer un “tenso balance” entre la aplicación de principios técnicos y científicos de su disciplina y su posición moral. En tanto la posición moral entrara en juego, dice Lifton, “comprender” no es “perdonar” o justificar.

en todo caso, es el de una “memoria pública”, que puede considerarse también una “memoria cívica”. Bodnar define la categoría de “memoria pública” de la siguiente forma:

Un cuerpo de creencias e ideas sobre el pasado que ayudan a una sociedad o un público a entender tanto su pasado como su presente, y, por implicación, su futuro. Es moldeada idealmente en una esfera pública en que varias partes de su estructura social intercambian perspectivas. El foco mayor de este proceso cognitivo y comunicativo no es el pasado, sin embargo, sino asuntos serios en el presente tales como la naturaleza del poder y la cuestión de lealtad tanto a culturas oficiales como vernaculares (cit. en Wertsch, 2002, p. 33).

En los esfuerzos concertados en las Comisiones de la Verdad se institucionaliza una “retórica de la verdad”, como lo demuestran los objetivos especificados en la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación Chilena, en 1990-1991. Se plantea en dicho documento promovido por el gobierno chileno post-Pinochet (encabezado por Patricio Aylwin):

Que la conciencia moral de la nación requiere el esclarecimiento de la verdad sobre las graves violaciones a los Derechos Humanos cometidos en el país entre el 11 de septiembre de 1973 y el 11 de marzo de 1990 y:

1. Que solo sobre la base de la verdad será posible satisfacer las exigencias elementales de la justicia y crear las condiciones indispensables para alcanzar una efectiva reconciliación nacional.
2. Que solo el conocimiento de la verdad rehabilitará en el concepto público la dignidad de las víctimas, facilitará a sus familiares y deudos la posibilidad de honrarlas como corresponde y permitirá reparar en alguna medida el daño causado (Lira y Loveman, 1999, p. 83).

La Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación en Chile, creada en 1991, llega a reconocer oficialmente 2279

casos de ejecución política y desaparición entre 1973 y 1990, quedando 641 sin convicción por falta de información suficiente (Lira, 1992, p. 8). En la Vicaría de la Solidaridad en Chile, al término de la dictadura constaba la existencia de 89 000 denuncias judiciales por atropello a los derechos humanos (Lira, 1992, p. 12). Por supuesto que el número “real” no determinado, es mucho mayor que estas aproximaciones. Sin embargo la comisión tuvo la restricción de limitarse a casos de eliminación física, no tomando en cuenta a las víctimas de tortura, y –al igual que el reciente informe oficial sobre la tortura– no mencionando nombres ni personas responsables de las violaciones de derechos humanos (Matarollo, 2001). añade que la Comisión no logró uno de sus principales objetivos: establecer la suerte de las personas desaparecidas, debido fundamentalmente a la falta de cooperación de las fuerzas armadas y de seguridad.

Ya he evidenciado como esa “verdad” proclamada por la Comisión Rettig no llegaba a contemplar los nombres de quienes habían dirigido y llevado a cabo los agravios. Matizada, lógicamente, por las negociaciones políticas de la “transición” chilena, sucede que quien redactó el “marco histórico” de la comisión fue el historiador Gonzalo Vial, ex ministro pinochetista, co-autor, además de un “libro blanco” que pretendía justificar en el exterior la represión pinochetista, quien esboza lo siguiente como planteamiento de este esfuerzo concertado, refiriéndose, por supuesto, a la historia reciente de su país: “Ninguno de estos bandos logró (ni probablemente quiso) transigir con el otro, y en cada uno de ellos hubo, aun, sectores que estiman preferible a cualquier transacción el enfrentamiento armado” (cit. en Reyes, 2006, p. 72).

Curiosa afirmación, cuando jefes militares bombardean la casa de gobierno y tumban a un gobierno elegido democráticamente.

Evidentemente, los esfuerzos públicos e institucionalizados de construir una memoria del dolor chocan con innu-

merables obstáculos, ya que de alguna manera concentran una buena parte de las contradicciones sociales (y las instituciones y personas que las encarnan) en un período determinado, y además, vuelven a plantear, explícitamente, que *al trabajar el pasado se está definiendo el futuro*.

Este “recuerdo colectivo,” que se supone está en función de impedir la impunidad (aunque en cada caso habría que examinar las estrategias de los actores sociales concretos, ya que, evidentemente, las comisiones y sus condiciones de funcionamiento son producto de negociaciones políticas) se articula, recordemos a Halbwachs, en función de proyectos en el presente que apuntan hacia algún futuro, y el esfuerzo se complica terriblemente si no hay algún horizonte de cual puede ser “ese futuro compartido” a construir en un país desgarrado. Creo que la experiencia más reciente, la peruana, es paradigmática al respecto (ver Lerner, 2003).

Sobre la dolorosa experiencia chilena se ha escrito que:

La convicción de que se lograría “la verdad” respecto al pasado, mediante la creación de una comisión formal y la documentación de los hechos, estaba asociada a la expectativa de que el establecimiento de dicha “verdad” era una condición de la paz social. Esta convicción se ha fundado, en cada instancia, en la creencia de que el reconocimiento de los atropellos y abusos ocurridos permitirá el restablecimiento de valores y criterios éticos con relación al orden social y a los derechos de individuos, y cuestionaría las justificaciones sustentadas para legitimar las acciones de violencia política de la pasada dictadura (Lira, Mifsud y Salvat, 2001, p. 20).

Una respuesta social ante las heridas abiertas, identificada por algunos en el caso chileno, puede ser la “sobreevaluación del consenso”. Pero la historia (y la memoria) está desgarrada:

Aceptar la imposibilidad de construir una historia oficial, ni siquiera a nivel de los textos escolares, contradice el sueño

y el mito de unidad de la “familia chilena” que data desde la era de la independencia, como si la unidad dependiera de la coincidencia ideológica o de alcanzar una “visión de consenso” excluyendo las diferencias (Loveman y Lira, 1999, p. 105).

Hay contextos en que se han efectuado transiciones sin intentos de establecer instituciones para “revelar verdades”. Aguilar (1999) considera, en lo que concierne a la España postfranquista, que no hay acuerdo entre los investigadores acerca de cómo explicar el pasado, ni acerca de las consecuencias de no haber tenido comisiones de la verdad o medidas de justicia política. Esto se debe, a su juicio, al equilibrio de las fuerzas políticas existente después de la muerte de Franco, aunque hay otras interpretaciones, como la de Anxo García (1993), que identifican una especie de “pacto del olvido” en esa parte de la península ibérica. No deja de ser interesante, también, que el gobierno postdictatorial español quemase los archivos de la policía secreta franquista (Galanter, 2000).

Por otro lado, Uganda, durante el régimen de Idi Amín, demostró que se pueden crear comisiones cosméticas para beneficiar y complacer a entes internacionales, sin que tengan efectividad en la problemática real (Hayner, en Beristain, 1998).

El caso de la Comisión concertada en África del Sur ha revestido internacionalmente gran interés, ya que se le otorgó, como parte de una negociación política, el poder de por sí misma otorgar amnistías individuales, y la potestad de inspeccionar lugares, acopiar evidencia y convocar a testigos, con un programa sofisticado de protección. Dicha comisión instituyó tres comités: el de violaciones de derechos humanos, el de amnistía o indemnización y el de reparación y rehabilitación. Tomó testimonio de 23 000 víctimas y testigos, 2000 de los cuales aparecieron en audiencias públicas; contrario a lo que ha ocurrido en países latinoamericanos, la cobertura de los medios de comunicación fue amplia. La am-

nistía contemplada por la Constitución Sudafricana ligaba los actos cubiertos por la misma a los objetivos políticos de cualquiera de las partes involucradas en el conflicto. Una persona podía ser amnistiado cumpliendo con tres criterios: 1. Tenía que haber formado parte de una organización reconocida como implicada en el conflicto; 2. El acto cometido tendría que ser de naturaleza política y “proporcionado” al objetivo; y 3. Este acto no debió haber sido cometido por motivos de ganancia personal o malevolencia. Cuando terminó el mandato de la comisión de amnistía se habían otorgado amnistías a 650 de 6000 candidatos, o sea, el 11% de los casos (Lefranc, 2004) lo que indica que no se trató de mera formalidad, sino de procesos indagatorios reales.

Pero el gobierno no implementó las recomendaciones, sobre todo las de reparación a las víctimas (Lefranc, 2004), y se ha alegado que se sacrificó la justicia por la verdad (Freeman y Hayner, s. f.),<sup>93</sup> cuestionando así el principio de *ubuntu* avanzado por el obispo Tutu: de que la verdad lleva a la reconciliación (Martín Beristain y Páez, 2000).

A la luz de esta experiencia, estos autores plantean el dilema de si es propicio “develar” hechos, sin que esta acción misma tenga consecuencias sobre las instancias de poder. Se trata, entonces de ¿comisiones de verdad o comisiones de justicia? En esta experiencia sudafricana, jugaron un papel sumamente relevante los rituales y las ceremonias, y es de destacar, pese a las limitaciones que se han señalado, que se trató de experiencias de enorme carga emocional, de acuerdo con los siguientes principios (Martín Beristain y Páez, 2000):

1. Expresar simpatía, reconocer y validar la experiencia de testigos y de víctimas.
2. Partir de la igualación moral del sufrimiento: es decir, el dolor “Vale igual” para todos los que lo expresan.

<sup>93</sup> M. Freeman y P. Hayner, *The Truth Commissions of South Africa and Guatemala. Case study.*

3. La atribución de sentido positivo al sufrimiento personal y colectivo.
4. La prohibición de la venganza personal.

Las experiencias de Comisiones de la Verdad y sus informes cubren ya más de un cuarto de siglo, y se han dado muchos cambios en el oficio, aunque una creciente sofisticación en los casos más recientes no garantiza necesariamente mayor efectividad e impacto social. Como destaca Oettler (2000), y se especificó también en el Simposio Virtual sobre Comisiones de la Verdad convocado por la Pontificia Universidad Católica del Perú en el 2003, mientras que las primeras comisiones tenían el propósito principal de describir patrones de horror, experiencias más recientes intentan *explicar* los fenómenos. Esto es muy claro en el caso del informe de la Comisión de la Verdad del Perú, que pareciera tener como eje principal la explicación de las actuaciones estratégicas de los agentes represivos, y de otros sectores del estado y de la sociedad peruana.

En lo que se refiere a la posible valoración de la actuación de estas comisiones, Hayner propone tres parámetros (2001).

En primer lugar, lo que tiene que ver con el proceso llevado a cabo por la Comisión: ¿hasta qué punto se involucra al público?, el grado de participación de los diferentes sectores, y si apoya y contiene a las víctimas. En segundo lugar lo referente al producto, que tiene que ver con la calidad y la naturaleza del informe producido, el alcance de la verdad revelada (tema que discutiré a continuación) y las recomendaciones propuestas, y por último, el tercer parámetro es el impacto social de la actuación de la Comisión.

Cabe aclarar que en lo que sigue quiero discutir algunos aspectos de las actuaciones y efectos de estas experiencias, de suma importancia para el campo de la memoria, aunque no pretendo abarcar toda la problemática relacionada con las mismas. No voy, para citar un ejemplo, a detenerme a

considerar el importante tema de las reparaciones, señaladas, sugeridas o dictaminadas en algunas de las experiencias. Me concentraré más bien en lo que tiene que ver con la reconciliación, el perdón, la amnistía y la impunidad, en relación con lo producido por las comisiones, temas, por supuesto, vinculados a la problemática de las construcciones de memorias del dolor, y al sufrimiento de las víctimas.

## Capítulo 13 ¿VERDADES INCOMPLETAS?

Zalaquett, como hemos visto anteriormente, postula que la “verdad”, para ser efectiva, debe ser completa. Sin embargo, se ha dado una discusión sumamente interesante en el campo de los derechos humanos acerca de si es necesario siempre trabajar ese pasado fracturado, y si se debe hacer con herramientas (como las Comisiones) que son producto de la experiencia internacional.

Hay dos ejemplos en que estudiosos han señalado que se optó por “no tocar” ese pasado reciente: Mozambique, donde se llevó a cabo una cruenta guerra civil durante dos décadas y Camboya (Kampuchea). En Mozambique, donde grandes sectores de la población se involucraron directamente en el conflicto, rituales comunitarios han contribuido a reinserter a los actores del mismo, sin pasar por un proceso de elaboración pública del pasado, y en Camboya (Kampuchea) se ha destacado que aspectos culturales han hecho imposible confrontar las fracturas de un pasado reciente, aunque la situación en dicho país haya recibido tanta atención mundial. Zerubavel menciona que el antiguo líder del Khmer Rouge, Khieu Samphan, le pide a los camboyanos, en 1998, que se “olviden del pasado”, con el llamado a que “lo pasado, pasado”. El primer ministro, Hun Sen, básicamente le toma la palabra, instando a sus compatriotas a “cavar un hueco y enterrar el pasado, vislumbrando el siglo XXI con una tabla limpia (clean slate)” (Zerubavel, 2003, p. 94).

En otro contexto, y otras condiciones, reflexionando acerca del golpeado Perú de fin de siglo, Cánepa (1996) expresa que el “deseo de saber” en las sociedades e individuos parece no funcionar ante contenidos que conciernen a daños, duelos, desapariciones y muertes. No se deja, no obstante, aplastar por el pesimismo: “Sin embargo, la necesidad de volver sobre estos temas tiene que ver con la esperanza de hacerlos parte del pasado, no de una repetición en el presente y futuro” (Cánepa, 1996, p. 27).

Para Marcelo Viñar, psicoanalista uruguayo, lo que las situaciones de terror político crean son “fracturas de la memoria”, que tienen efectos sobre toda la comunidad, siendo “la división o dicotomía entre comunidad indemne y afectada una apariencia ilusoria” (Viñar, 1995, p. 2). Dirá, además, que:

En el duelo, el desafío es la producción de sentido, la creación de un símbolo, a partir del reconocimiento del vacío y la ausencia definitiva. Con esto quiero decir que no toda memoria es sana. Ni todo olvido es condenable. Lo condenable es la prescripción del olvido, la obliteración de la memoria (Viñar, 1995, p. 5).

Por otro lado, el derecho a la verdad es importante, pero hay que insistir en que debe ser una verdad con consecuencias. Si no, el testimonio ofrecido puede incluso retraumatizar. Lo ha dicho, contundentemente, Michael Lapsley, activista sudafricano con su brazo amputado por una bomba que recibió vía correo cortesía de las fuerzas represivas del Apartheid, que tuvo la ocasión de escuchar en 1998 en la New School of Social Research en Nueva York: “Es simplista creer que saber lo que pasó cura. Sabes que alguien hizo algo ¿qué haces con ese conocimiento?” (cit. en Hayner, 2003, p. 142).

Puede ser hasta preferible, escribe, como argumenta su colega Michael Schoon, odiar a un sistema, antes que a personas determinadas.

Decididos a dar el paso de evocar la verdad, la tarea de una “verdad completa” resulta altamente problemática, y a continuación quisiera discutir algunos de los problemas que se han presentado en las experiencias que son objeto de mi discusión.

Uno de los más serios que enfrentan las Comisiones de la Verdad en el ámbito crucial de los alcances de las “verdades” articuladas tiene que ver con la problemática de *hasta qué punto, y de qué manera, se especifican las características y responsabilidades de quienes llevaron a la práctica los actos represivos.*

En el ámbito político mayor, la pregunta clave sería, para Valdez: ¿cuál es el momento en que las democracias ponen en riesgo su estabilidad, cuando castigan, o cuando perdonan a quienes violan los derechos humanos? (Valdez, 2001, p. 127).

En las experiencias de “transición” del último cuarto del siglo XX, dirimidas repetidas veces en una especie de “acrobacia política” (Cuya, 1996), se planteaba el dilema de si se pagaba el costo de afianzar una normativa universal de derechos humanos, como referente para el presente, el futuro y también el pasado, o si esta perspectiva se diluía en un pragmatismo político, en que se quería ante todo afianzar la “tranquilidad” que no perturbara las tareas de la “transición”. Elizabeth Lira lo plantea de la siguiente manera:

Los problemas que resulten o que surjan en la sociedad al no resolver las demandas de justicia y verdad, se considerarían un “mal menor” o un costo inevitable en estas transiciones pactadas. Es decir, la lucha por la justicia y la verdad en cuanto exigencia ética, política y psicológica de reparación, debería ser negociada, postergada o reducida a su mínima expresión atendiendo al “realismo político” (Lira, 1991, p. 27).

El asunto no es únicamente el registro de los hechos. Dubiel (1999) se pregunta, distinguiendo entre verdad factual y verdad moral: ¿cuánta verdad pueden soportar las socieda-

des en busca de la justicia y la reconciliación? Respondiendo que en el caso de África del Sur bastó con la primera: se establecieron los hechos, pero sin castigar a los culpables.<sup>94</sup>

Como dice Lubbe, la comisión creada en ese país sostenía un ideal de: “Curar a todo el país, lo que teóricamente incluye a todos: víctimas, perpetradores, el público en general y también a aquellos que asumen la autoridad —el gobierno— y la responsabilidad por el proceso”.<sup>95</sup>

La duda que se deriva de esta experiencia, que ya he mencionado, es si basta con apuntalar verdades.

Se puede postular entonces que existen dos tipos de verdades: la factual y la moral (Martín Beristain, 1998), esta última implica el proceso de asumir la verdad. Los mecanismos para evadir esta “verdad moral” desde el poder político y militar son múltiples. En El Salvador, por ejemplo, Alfredo Cristiani, siendo presidente, otorgó una amnistía a los cinco días de presentarse el informe de la Comisión de la Verdad (Matarollo, 2001), asegurándose así, en ese preciso momento, que la “verdad” fuera tranquila. De esta manera respondía al fracaso de sus gestiones para que el informe de la Comisión de la Verdad fuera aplazado y diluido.

Cristiani, acosado por su propio partido político, y contradiciendo expresamente lo actuado con la creación de este organismo, que fue producto de las negociaciones de paz del gobierno que presidía con el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional, declaró en su momento que: “El informe de la Comisión de la Verdad no responde al anhelo

<sup>94</sup> De esto se olvida Dubiel cuando escribe: “La comisión de la verdad de Sudáfrica es aquí el ejemplo más visible de una institución de nuevo tipo que crea el vínculo social que mantiene unida a una sociedad en la medida en que da una voz a las víctimas de la violencia pasadas y ofrece a los autores de los crímenes una arena pública en la que pueden confesar y asumir su culpa” (Dubiel, 1999, p. 12).

<sup>95</sup> Lubbe, T.(s.f): “Victims, perpetrators and healers at the truth and reconciliation commission being in the same boat” (*Free Associations Cape Town*).

de la mayoría de los salvadoreños, que es exactamente eso: el perdón y olvido de lo que fue ese pasado tan doloroso y que tanto sufrimiento trajo a la familia salvadoreña” (cit. en Doggett, 1994, p. 439).

El ejemplo salvadoreño ilustra cómo, en la valoración de eventos como esta amnistía, entran a jugar los marcos sociales de referencia. Es interesante, y a la vez terrible, como en el relato de su propia experiencia el comisionado Thomas Burgenthal (1995) opina que esta amnistía fulminante no contradecía al informe de la Comisión de la Verdad, ante el cual pretendía ser una respuesta, ya que la Comisión de la Verdad Salvadoreña no proponía llevar a tribunales a los responsables de las violaciones detalladas en el informe. Es decir, a pesar del “olvido” que pretendía imponer con su acción el gobierno salvadoreño, la actuación de la Comisión, y sus logros, permanecían intactos, a los ojos del comisionado.

Otra óptica –muy diferente– del asunto es la que relata Jon Cortina, en su trabajo con una comunidad rural en Chalatenango, a cuyos vecinos tuvo que convencer para que brindaran su testimonio ante la comisión. Cortina narra que la amnistía de Cristiani cayó como una “gran loza”, interpretándose como un hecho, en la comunidad, que echaba abajo los efectos posibles de las actuaciones de la Comisión. Su versión es la siguiente:

El mayor acierto que tuvo la Comisión fue poder confirmar y publicar algo que todos sabíamos, pero que nunca se había podido decir. Fue como el primer atisbo de que se pudiera conocer toda la verdad. Pero con la Ley de Amnistía lo cortaron. Fue como una gran loza que volvió a caer sobre la gente. Seguiríamos con la misma impunidad de siempre (Asociación Pro-Búsqueda, 2001, p. 44).

Este es un serio problema de perspectivas: para las comunidades de base salvadoreñas, superado el muy justificado escepticismo inicial acerca de la Comisión y los alcances posibles de sus acciones (dada la historia salvadoreña),

el producto de las mismas era un referente para continuar y profundizar un trabajo realizado en condiciones sumamente difíciles. Para Burgenthal, como comisionado internacional, sin obviar el hecho de que demostró un gran compromiso y sensibilidad en su tarea, pareciera que el informe en sí, de alguna manera, era un paso fundamental para “concluir la tarea”. Esta puede parecer una afirmación demasiado tajante, demasiado contundente y hasta injusta, y quizás lo sea. Sin embargo, leemos como en 1995 el mencionado comisionado escribía, con excesivo optimismo, que: “El informe fue lo que llevó al país a la cicatrización de las heridas emocionales que lo tenían dividido” (Burgenthal, 1995, p. 840).

O que el informe: “Retiró el mayor obstáculo en el camino hacia la reconciliación nacional: el rechazo de una verdad terrible que había dividido a la nación y torturaba la conciencia” (Burgenthal, 1995, p. 841).

Dichas afirmaciones resultaron ser demasiado optimistas, ya que omitían, entre otras cosas, los marcos sociales que configuraban las versiones sobre el pasado. Si en El Salvador ha pasado algo, ha sido que esa “verdad terrible” sigue dividiendo, y que no necesariamente “tortura conciencias” (Cuéllar, 2005; Orellana, 2005). Como escribiera Jon Sobrino en 1993, el Informe de la Comisión de la Verdad podría llegar a ser el “documento fundante” de un nuevo país, sin embargo, los mecanismos y las tecnologías sociales del olvido, impuestos por unos sectores dominantes urgidos de “sacar de escena” un informe, nacional e internacional, que como señaló en su momento Cardenal (1993) demostraba el fracaso de un estado, dificultaron seriamente esa posibilidad, si no es que la eliminaron del todo.

Por otro lado, en el caso salvadoreño (ya lo indica Cortina en su relato) no se trataba de que el informe “revelara verdades”, porque como escribió en su momento Jon Sobrino (1993) no hacía sino recoger “lo que ya se sabía” en muchos sectores, recordándonos lo que se ha señalado acerca de otras experiencias, como la Comisión Rettig en

Chile (Elgueta, 2000). Lo importante es que se plasmaba como una “verdad pública”, con legitimación internacional.

Me parece necesario, en estos menesteres, intentar arrojar luz acerca del tema de la culpa, individual y colectiva. Si en estos contextos dilucidamos responsabilidades posibles, ¿cómo podemos entender el tema de la culpa? Aquí me remito a la bien conocida discusión de Karl Jaspers, no sin antes señalar que era realmente impresionante la tarea que se impuso este filósofo alemán en la Universidad de Heidelberg a finales de 1945: nada menos que intentar discernir la culpa alemana, en sus diversas expresiones, en la época nazi y postnazi. En su escrito sobre *die schuldfrage* (la cuestión de la culpa) Jaspers diferencia la culpa criminal, la culpa política, la culpa moral y la culpa metafísica. La intención de Jaspers era puntualizar que los asuntos de responsabilidades y culpas trascendían lo legal.

En su propuesta, la *culpa criminal* se refiere a acciones demostrables, objetivas, que infringen leyes inequívocas. La *culpa política* se deriva de las acciones de un estado, y para Jaspers la instancia decisiva en este tipo de culpa la ejerce la fuerza, y la voluntad del vencedor. La *culpa moral* obedece a la propia conciencia, y tiene que ver con las acciones realizadas por la persona, y, por último, la *culpa metafísica* (que para Hannah Arendt no tenía nada de metafísica) se refiere a una responsabilidad de cada quien por todo el agravio y la injusticia que hay en el mundo:

La culpa metafísica es la carencia de solidaridad absoluta con el hombre en tanto que hombre [...] esa solidaridad resulta lesionada si se cometen injusticias y crímenes en mi presencia. No basta con que arriesgue prudentemente mi vida para impedirlos. Si suceden y yo estoy presente y sobrevivo mientras que el otro es asesinado, entonces habla en mí una voz por medio de la cual sé que es culpa mía que siga viviendo (Jaspers, 1998, p. 88).

Aquí, en este rubro que aparece tan difuso que se pierde en el horizonte conceptual, la instancia decisiva es, según Jaspers, Dios. Para Jaspers la culpa criminal la determina el estado, pero ¿qué pasa cuando el estado, que debería ser guardián del derecho, viola el derecho?

Además, Dubiel considera que al derecho penal criminal se le escapan: “Aquellas formas aparentemente ‘inofensivas’ de complicidad como el seguidismo político, el cobarde pasar-por-alto, el no-querer-saber” (1999, p. 8).

La *culpa moral* responderá a la propia conciencia y la culpa política tiene que ver con qué responsabilidad tiene el sujeto por la forma en que su gobierno ejerce sus acciones. Sin embargo, esto no puede dirimirse en términos de pertenencia nacional, porque entonces hasta las víctimas serían culpables.

Efectivamente, la discusión en torno a las propuestas de Jaspers permite discernir que el tema de la culpa, en los contextos que nos ocupan, no se agota en la dimensión de lo criminal o lo legal. Por ejemplo, una de las observaciones planteadas a la Comisión de la Verdad y Reconciliación Peruana es que no explora lo suficiente el tema de por qué tantas personas apoyaron las políticas de muerte dictadas e implantadas por Sendero Luminoso, siendo esta una especie de “historia reprimida” (Martín Beristain, 2005);<sup>96</sup> también podemos mencionar las responsabilidades de quienes en

<sup>96</sup> El informe peruano especifica que fue el principal grupo subversivo, el Partido Comunista de Perú-Sendero Luminoso, quien provocó el mayor número de víctimas fatales, sobre todo entre la población civil. Le atribuye al 4% de las víctimas fatales reportadas. A los agentes del Estado: fuerzas armadas y policía, se le atribuye el 37% (2004, p. 19). Sendero Luminoso surge en 1970, en Ayacucho, con el eslogan “Por el sendero luminoso de Mariátegui”, aunque la influencia de Mariátegui como referente se fue diluyendo rápidamente, cediendo al maoísmo y al “pensamiento guía” del presidente Gonzalo (Abisrael Guzmán) en una estructura sumamente vertical y autoritaria. Esto por supuesto condiciona el derrumbe de la organización cuando se captura a Guzmán, quien además sorprende a

Argentina, durante la dictadura, alegaban “no darse cuenta de nada”, sentimiento que se crispaba en el famoso: “por algo será”. Dice el informe de la CONADEP (2003, p. 9):

En cuanto a la sociedad, iba arraigándose la idea de la desprotección, el oscuro temor de que cualquiera, por inocente que fuese, pudiese caer en aquella infinita caza de brujas, apoderándose e unos el miedo sobrecogedor y de otros una tendencia consciente o inconsciente a justificar el horror: “por algo será”, se murmuraba en voz baja, como queriendo así propiciar a los terribles e inescrutables dioses, mirando como apestados a los hijos o padres del desaparecido.

Esto en el marco de un “mandato de silencio” signado por el miedo:

La potencia del mandato de silencio se evidenciaba también en situaciones grupales, particularmente en grupos cuyos miembros hasta esa época habían tenido inquietudes de tipo social. Cualquier mención de alguna problemática que directa o indirectamente aludiera al tema de las desapariciones estaba implícita o explícitamente prohibida, y el que rompía la prohibición quedaba en un rol perturbador y atrapada por sentimientos de extranjería y de expulsión (Kordon y Edelman, 2007, p. 92).

“Portación de apellido”: refiriéndose a familiares de desaparecidos, escriben Garay *et al.*: “En muchos casos, los vecinos dejaron de saludarlos o de acercarse, o no dieron muestras de solidaridad; lo mismo ocurrió con algunos parientes que se alejaron o dieron a entender que preferían no ser visitados” (Garay *et al.*, 2006, p. 51).

Sznadger (1995), en su análisis acerca de la situación argentina, considera que estas muestras de apatía política, desmovilizadoras y que tienden a legitimar la represión, calzan bien con la visión ideológica “antipolítica y antideliberativa” de la Doctrina de Seguridad Nacional.

---

la militancia con un llamado repentino a firmar un acuerdo de paz (2004, p. 179).

Un tema crucial para las comisiones, que quisiera enfocar ahora, es el de señalar o no responsabilidades que puedan dirimirse también en lo judicial, identificando en los informes que conforman esa “memoria cívica” que es producto de las labores de las comisiones, los nombres de quienes fueron responsables de violaciones graves de los derechos humanos.

Hay una discusión legal que debemos mencionar, también, de si se pueden aplicar normativas y convenios de violación de los derechos humanos a fuerzas insurgentes. Comisiones como la peruana, y también la guatemalteca y salvadoreña, se han inclinado por establecer que aunque no se les pueda aplicar instrumentos legales cuyo ámbito de competencia sean las responsabilidades del estado, sí se puede utilizar aquello que se contempla en el llamado Derecho Internacional Humanitario, específicamente lo contemplado en las Convenciones de La Haya y de Ginebra. En el caso de El Salvador la Comisión partió del hecho de que el Frente Farabundo Martí controlaba partes del territorio salvadoreño, lo que lo convertía, en esas zonas, de hecho, en gobierno. Es un asunto de gran importancia, porque, ya he mencionado, en la Argentina de hoy han existido esfuerzos legales infructuosos de aplicar esta legislación internacional a Montoneros y el ARP-PRT. No han procedido, según los fallos correspondientes, porque solo se le puede aplicar a gobiernos.

Desde otra perspectiva, Elster argumentará que como es imposible alcanzar a todos los culpables, nadie debe ser castigado ni compensado, y haciéndose eco de la lógica de la “obediencia debida”, que “la gente no puede ser culpable de lo que fue obligada a hacer”. Es, por lo tanto, partidario de amnistías generales. Zalaquett, quien se ha opuesto a que las comisiones de la verdad señalen en sus informes los nombres de los represores, se muestra algo más cauteloso, exponiendo también sus reservas: “Puede ser un supuesto razonable, en algunos casos, que un grado de pacificación

logrará más a favor de los derechos humanos, a la larga, que el insistir en el castigo arriesga la inestabilidad política y la división social continuada. Pero al fin será la historia que dirá” (1999, p. 60).

En el caso salvadoreño, Popkin refiere como el presidente Francisco Flores expresó directamente en años recientes que se trató de “elegir entre la paz y la justicia“ (Popkin, 2001, p. 223) así como ha sido, este político, del curioso parecer “democrático” de que dado que en ese país se dictó la ley de amnistía ya mencionada sería por lo tanto injusto procesar a algunos siendo imposible el procesamiento de otros casos (Popkin, 2001, p. 240). Así, la impunidad de unos prepara el camino para la impunidad de otros. Anteriormente, Alfredo Cristiani, Presidente que estando en ejercicio recibe el informe de la Comisión que actuó en El Salvador, y quien presionó para que no se hiciera público (Espinoza *et al.*, 2003), declara que dicho documento “no llena el deseo del pueblo salvadoreño de perdonar y olvidar este pasado doloroso”, mientras que la reacción de su ministro de Defensa fue categórica, calificando al informe de “injusto, incompleto, ilegal, falta de ética, parcial y atrevido e insolente” (cit. en Doggett, 1994, p. 436).

Theresa Whitfield (1998) documenta el enojo de las fuerzas armadas salvadoreñas ante la creación de la Comisión de la Verdad en los acuerdos de paz entre el gobierno salvadoreño y el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional, que concluyeron en Chapultepec, México, el 16 de enero de 1992, y sus fracasadas presiones para tener mayoría militar en el organismo. Doggett (1994, p. 427) relata como Cristiani envió a Nueva York, a principios de 1993, a una serie de emisarios con la misión de que se pospusiera la publicación del informe de dicho organismo hasta después de las elecciones de marzo de 1994, y para que se suprimieran los nombres de los responsables de crímenes. Incluso escribe una carta a Boutros Ghali, Secretario General de las Naciones Unidas, comunicándole que el gobierno de El Salvador no podía garantizar

la seguridad de quienes habían declarado ante la Comisión (ya he indicado las condiciones precarias y peligrosas de intimidación y coerción en que se llevaron a cabo las indagatorias). El Frente Farabundo Martí, por su parte, después de una discusión en el seno de su dirección, acordó comunicarle a la Comisión de la Verdad que los acuerdos de paz exigían que se dieran a conocer los nombres de los responsables de los incidentes señalados en el informe<sup>97</sup> (Burghental, 1995), aunque luego se alegrara, por parte de uno de los grupos del FMLN, el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), que el informe “cargaba la mano” contra la actuación de esta fuerza —que poco después se separa del Frente— en lo que concierne a las acciones del FMLN.

Cabe resaltar que la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, en un informe de 1994, había establecido que una amnistía como la salvadoreña, implantada por Cristiani, no constituía una medida de reconciliación, ni se ajustaba a la Convención Interamericana de Derechos Humanos, además de que, entre otras cosas, tenía el agravante de que se aplicaba a crímenes de lesa humanidad (Dulitzky, 1996). Sin embargo, con Lefranc (2004) podemos decir que este tipo de “auto-amnistías”, nada excepcional en el contexto continental, implica un reconocimiento de los propios crímenes, y, también, de forma paradójica, un reconocimiento del otro: la víctima.

Esta postura del “perdón sin proceso” a quien complacerá, evidentemente, es a los grupos represivos. Adorno, refiriéndose a la experiencia nazi, escribía que: “La actitud de olvidar y perdonar todo, que correspondería a los que han sufrido injusticia, ha sido adoptada por los que la practicaron” (1969, p. 117).

En la muy interesante experiencia guatemalteca, el Proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica (REHMI) presenta el 24 de abril de 1998 su informe *Guatemala memoria*

<sup>97</sup> Acuerdos de la Comisión Política del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional, San Salvador: 15 y 22 de marzo de 1993.

*del silencio*. Dos días después se produce el asesinato de monseñor Gerardi. El grado al que ha llegado la destrucción en el marco de conflictos políticos se demuestra en las cifras presentadas por Martín Beristain (2005, p. 55) de mortalidad por episodios de violencia política: mientras que en Perú esta llegó a ser de 3/1000 y en Chile 0,29/1000, en Guatemala llega a 18/1000). Desde 1986 el Grupo de Ayuda Mutua (GAM) impulsaba la creación de una comisión de la verdad. El entonces presidente Vinicio Cerezo se desentendió rápidamente del asunto y un juez encargado dijo, sencillamente y lapidariamente, que “los desaparecidos no existían” (cit. en Gutiérrez, 1999, p. 161).

Cuando el 23 de junio de 1994 se acuerda crear la Comisión de la Verdad, el ejército guatemalteco plantea que su informe se haga público hasta el año 2020, lo que evidentemente no era aceptable para las otras partes. Este informe guatemalteco no individualiza responsabilidades, y como suele ser el caso, no tenía propósitos jurídicos.

Hay que destacar que el REHMI, a diferencia de otras experiencias, se instala sin que el conflicto armado hubiese terminado. Publicó su informe *Guatemala nunca más* en abril de 1998, habiendo atendido a cerca de seis mil personas en trescientas comunidades (Monroy, 1999), y la Comisión de Esclarecimiento Histórica publica sus *Memorias del silencio* en febrero de 1999 (Gutiérrez, 1999). La experiencia del REHMI presentó la innovación, en materia de Comisiones de la Verdad, de implicar a la población afectada, a través de una red de “animadores” en la recogida de testimonios y en las actividades comunitarias de seguimiento y reparación moral, por ejemplo, en las exhumaciones (Martín Beristain y Páez, 2000).

En Guatemala se recogieron 6500 testimonios, dando cuenta de 55 023 víctimas de violaciones a los derechos humanos. 2/3 de los testimonios corresponden a poblaciones mayas de 15 idiomas diferentes. La complejidad de la tarea emprendida es apabullante. Este informe define como sus

ejes de trabajo los siguientes temas: Estrategias de guerra-actores/Mecanismos de terror/Experiencias de la población/Efectos/Demandas-recomendaciones. Freeman y Hayner (s. f.), en su estudio acerca de la experiencia guatemalteca señalan que el esfuerzo implicó llegar a comunidades tan aisladas que en algunos casos los miembros de la comisión iban a lugares donde los pobladores ni siquiera sabían que la guerra civil había terminado, y que incluso se confundían a los investigadores con guerrilleros (ver también Hayner, 2001, p. 47). Es interesante que en el caso guatemalteco la reconciliación no era parte explícita del mandato, y que, evidentemente, como se ha demostrado, se llevó a cabo en un contexto de un sistema judicial corrupto y débil (Freeman y Hayner).

En el informe se analizan las características de “trauma psicosocial” que producía la represión. No puede menospreciarse, de manera alguna, el alcance de esta singular experiencia guatemalteca, aunque los efectos de lo actuado por estas comisiones están en su mayor parte aun por definirse, y, como señala Helen Mack (2005), las estructuras represivas que actuaron durante el conflicto siguen operando en Guatemala, intimidando y violentando, por ejemplo, a jueces o a defensores de los derechos humanos.

Surgen aquí, a mi juicio, en este ámbito de la discusión, dos temas cruciales: por un lado: ¿qué limitaciones tienen las construcciones de la verdad efectuadas por las Comisiones?, y, muy relacionada, si se debe o no nombrar en los informes de las Comisiones a quienes han sido señalados como autores de violaciones de derechos humanos. Para Michelini:

El objetivo de estas comisiones fue establecer un relato sobre el pasado reciente de las violaciones a los derechos humanos, recurriendo a diferentes fuentes. Una de sus principales debilidades fue carecer del poder coactivo contra aquel que no se presentara voluntariamente a testificar y no disponer de acceso a documentación oficial (2001, p. 180).

Michellini alude a uno de los problemas más serios que han enfrentado todos los intentos de establecer comisiones indagatorias, ya que en todos los casos conocidos han existido grandes dificultades para tener acceso a documentación oficial de las instancias armadas del estado que llevaron a cabo políticas represivas. El caso paraguayo (González, 2002), donde un juez abre una puerta en 1992 y aparecen dos toneladas de documentos policiales (de la Dirección Nacional de Asuntos Técnicos ¿de dónde sacan estos nombres tecnocráticos pretendidamente anodinos las instancias represivas de nuestro continente?) es excepcional. Hablamos por lo tanto de los archivos, siguiendo la definición que nos ofrece Da Silva (2002, p. 198): “Espacio que resguarda la producción, organización y conservación de objetos (en la mayoría de los casos papeles manuscritos o impresos) que dejan constancias, documentan, ilustran las acciones de individuos, familias, organizaciones y dependencias del Estado”.

La compleja problemática que abre este tema ha sido objeto del excelente libro publicado por Jelin y Da Silva en el 2002: *Los archivos de la represión: documentos, memoria y verdad* (Buenos Aires: Siglo XXI).<sup>98</sup>

Este es un asunto crucial, porque condiciona la “verdad” que puede ser establecida, al carecer de información precisa de operaciones y de visiones estratégicas de los aparatos represivos (ver Valdez, 2003). Se ha alegado, por lo general, como es lógico, que la información respectiva ha sido destruida, y que es poco lo que se ha podido hacer para rescatar indicios. En el caso argentino, la CONADEP expresaba, en

<sup>98</sup> No podemos retomar esta importante discusión aquí, pero cabe señalar tres grandes temas, en relación con los “archivos de la represión” planteados por Jelin (2002): ¿Quién decide cómo se guardan los archivos?, ¿quién tiene acceso a los archivos? y ¿quién es dueño de los archivos”. Como dice González (2002, p. 105): “El uso de los archivos crea tensiones entre la transparencia total y la necesidad de preservación de la vida privada de las personas. La tensión entre privilegiar el interés público o el respeto a la intimidad se repite como dilema en los diversos testimonios”.

una carta dirigida el 3 de mayo de 1984 al entonces presidente Raúl Alfonsín:

El principal cometido que se le asignó a esta Comisión —la determinación del paradero de las personas desaparecidas— tropieza con una falta esencial de información documental acerca de las órdenes operativas específicas de la acción represiva, la individualización de las personas detenidas, procesadas, sentenciadas, liberadas o ajusticiadas y los lugares donde se les detuvo o se les debió dar civilizada sepultura (CONADEP, 2003/1985, p. 274).

Cruz (2006) refiere como en Chile fueron destruidos, en 1989, 7419 expedientes de Consejo de Guerra.

La Comisión que funcionó en El Salvador, refiere Burgenthal (1995), nunca pudo acceder a los archivos de las fuerzas de seguridad salvadoreña y tuvo enormes dificultades para acceder a la información que tenía el gobierno de los Estados Unidos, uno de los patrocinantes de la Comisión, y su principal sostén económico. Este comisionado expresa su convicción de que el gobierno de los Estados Unidos tuvo información que nunca entregó a la Comisión, ya que estaba protegiendo a determinados ciudadanos salvadoreños involucrados en los abusos.

Para demostrar a lo que podría llevar esta información a la que no se tuvo acceso, traigo a colación que Horacio Verbitsky, director del Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS) de Argentina, e insigne investigador del proceso dictatorial en su país, ha publicado un documento de un consejo de guerra del ejército argentino de fecha 7 de agosto del 1981 al que logró tener acceso, en que se dicta sobreseimiento de oficiales acusados de asesinar a un detenido. El documento, firmado por Juan Carlos Bonzón, contiene la siguiente afirmación: “No ha existido homicidio sino una víctima subversiva y respecto al atentado y resistencia a la autoridad ha muerto el delincuente” (Verbitsky, 2003, anexos).

El diccionario nos dirá que el vocablo “homicidio” se aplica a la muerte causada a una persona por otra. Según esta peculiar lógica castrense, no es el caso si el difunto ha sido clasificado previamente como “subversivo”.

Ni qué decir que muchas de las medidas que buscan exculpar a los responsables de hechos represivos adoptan a veces características muy particulares. Considérese la situación uruguaya, con la Ley de Caducidad, que ya he mencionado. Cuando esta fue sometida a referéndum, una de las defensas de la ley presentadas insistía en que no se “olvidaban” los delitos, como en una amnistía. Sin embargo, las acciones civiles presentadas con base en dicha ley nunca fructificaron. Bajo el artículo 4 de la misma, los tribunales debían enviar testimonios y presuntas pruebas sobre desapariciones y otros crímenes al ejecutivo, que debía investigar, y presentar un informe en 120 días. En la práctica, nos dice Norris (1996, p. 156):

Esta investigación no era más que un pedido de información dirigido a las fuerzas de seguridad y a ciertas personas acusadas. Las fuerzas de seguridad contestaban siempre que la persona no estaba en ninguna lista de detenidos, o que cualquier información relacionada con dicha persona era secreta.

Cabe resaltar, por otro lado, como hacen Forti (2001) y Cuya (1996), que la misma existencia de estas comisiones “extraordinarias” es producto de que los poderes judiciales fueron parte del engranaje de represión de las dictaduras y no funcionaron adecuadamente. Las comisiones no habrían existido si los tribunales hubieran funcionado debidamente, como fue reconocido explícitamente en El Salvador en los acuerdos de paz entre el gobierno y el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional. La afirmación respectiva, en el informe de la Comisión de la Verdad Salvadoreña, es un tanto oblicua, pero está ahí: “la percepción del público en general es que el sistema judicial salvadoreño no está en capa-

cidad de brindar las garantías necesarias” se dice en la página 43, refiriéndose a la protección a testigos o denunciantes.

Las muy fuertes críticas de la comisión a la actuación del sistema judicial del país, incluyendo, y más bien subrayando, la parcialidad e ineficacia de la Corte Suprema de Justicia y su presidente, Dr. Mauricio Gutiérrez, generaron aireadas reacciones, que adoptan características realmente curiosas. En el pronunciamiento oficial de la Corte Suprema, del 22 de marzo de 1993, que alude al señalamiento de la Comisión de que el presidente de la Corte había expresado, refiriéndose a la masacre de El Mozote, que las exhumaciones demostrarían que “solo hay guerrilleros muertos”, la Corte se manifestó de la siguiente forma, en su pronunciamiento oficial:

Además de falsa, refleja el poco escrúpulo de quienes personalmente la formulan, pues como se dice en el informe, se trató de una visita, dando a entender que sostuvieron una plática reservada de caballeros entre sus protagonistas, asunto que evidentemente no concurre en los miembros de la Comisión, por lo que este tribunal pone en entredicho esa y las demás visiones del informe.

La Comisión Interamericana de Derechos Humanos falló sobre esta problemática de las cortes salvadoreñas, al considerar el caso del asesinato de los jesuitas de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” en El Salvador en 1989 estableciendo que:

La Comisión Interamericana de Derechos Humanos considera que, pese a la importancia que tuvo la Comisión de la Verdad para establecer los hechos relacionados con las violaciones más graves y para promover la reconciliación nacional, las funciones desempeñadas por ella, aunque altamente relevantes, no pueden ser consideradas como un sustituto adecuado del proceso judicial como método para llegar a la verdad (Popkin, 2001, p. 239).

La Comisión de la Verdad Salvadoreña, sin embargo, no recomendó la apertura de investigaciones judiciales, aunque

señaló responsables, por no existir en El Salvador una “administración de justicia que reúna los requisitos mínimos de objetividad e imparcialidad”, planteando como tarea impostergable la renovación de la administración judicial (Popkin, 2001, p. 226).

No deja de ser irónico que en las batallas de la memoria centradas en las violaciones de los derechos humanos y la represión generalizada, el derecho suela entrar como especie de “puntillazo final”, cuando las batallas en el campo cultural ya han sido ganadas (Simposio Virtual sobre las Comisiones de la Verdad, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003). Por otro lado, en el caso de El Salvador, no deja de ser problemático, también, que el no señalamiento de responsabilidades judiciales por parte de La Comisión de la Verdad, debido a esta valoración negativa (y correcta) del sistema judicial salvadoreño sirva de sustento para que un comisionado le reste importancia, como ya he señalado, a la Ley de Amnistía proclamada por Alfredo Cristiani y ratificada por un congreso dominado por el partido Alianza Republicana Nacionalista (ARENA), que hasta el día de hoy sigue gobernando, y obstaculizando los intentos de reparación y justicia para las víctimas.

Las Comisiones han tendido a funcionar en circunstancias de debilitamiento relativo y desgaste del *Ancien Regime* sin una victoria contundente de fuerzas alternativas. Los triunfadores tendrán (y ya es mucho) su Nuremberg, o sus tribunales populares, los gobiernos de transición han tenido Comisiones de la Verdad, sin que esté claro muchas veces si estas son signo de impotencia relativa o de un impulso esperanzador, o una mezcla de ambos elementos.

Está presente, además, la paradoja identificada por Lefranc (2004) de políticas de “justicia” plagadas de injusticia, porque muchas veces los procesos penales para sentar responsabilidades por hechos represivos e incluso por “crímenes de lesa humanidad” no llegan a realizarse. Es interesante que ante la impunidad de la “obediencia debida”, en

los juicios argentinos de los años ochenta se trajo a colación la doctrina de Domitius Ulpanius, jurista del siglo II de que había que sancionar tanto al amo que ordena el delito como al esclavo que lo lleva a cabo.

En un contexto en que sí funcionaron instancias judiciales contra la impunidad, cuando el gobierno de Raúl Alfonsín decreta la vigencia de la “obediencia debida”, estableciendo un plazo para que se presenten denuncias contra militares represores (Ley 23 492, promulgada el 24 de diciembre de 1986), se activan una serie de instancias procesales de tal manera que para sorpresa de un gobierno que buscaba aplacar a como fuera lugar a los sectores castrenses, se presentaron centenares de casos ante los tribunales, antes de que venciera el plazo establecido (Verbitsky, 2003). Más de 450 personas fueron acusadas (Norris, 1996).

Desde otra óptica, la problemática del castigo o no castigo a los represores puede generar, lógicamente, sentimientos muy intensos en las víctimas o sus familiares, que se pueden volcar contra la actuación de las comisiones, como se evidencia en la fuerte reacción de Ntsiki Biko, la viuda del asesinado luchador sudafricano Steve Biko, cuando se le solicitó presentarse ante la Comisión Sudafricana:

Para mí es un insulto que me pidan testificar ante la Comisión Sudafricana de Verdad y Reconciliación, porque todo lo que necesito es que los represores sean llevados a una corte de justicia adecuada [...] dudo mucho que me logren convencer de que esta comisión de la Verdad va a darnos reconciliación: Uno pensaría en reconciliarse después de la justicia, pero primero hay que hacer justicia. Si no, es abrir las heridas para nada (Baehr, 1999, p. 68).

Las comisiones han sido no jurisdiccionales —la única excepción señalada es la que funcionó en Etiopía, y podríamos decir, al menos en algunos aspectos, la de África del Sur— pero deben respetar normas básicas del debido proceso legal (Matarrollo, 2001). Forti (2001) dirá que mientras algu-

nas comisiones centran su enfoque en describir lo que pasó y en establecer el destino de las víctimas, otras enfatizan la identificación de los responsables.

Las Comisiones han cumplido funciones cuasi-jurídicas de indagación, en tanto que no siguen, o no pueden seguir al pie de la letra los procesos usuales en un procedimiento judicial, lo que se ha convertido en uno de los flancos de ataque a sus actuaciones. Este es un asunto de gran importancia, dados los contextos en que han trascurrido estos ajustes de cuenta con el pasado inmediato. La Comisión Salvadoreña, por ejemplo, duramente atacada en este aspecto por los militares y sus aliados, brindó a los perpetradores señalados de haber violentado derechos humanos y de haber cometido agravios el derecho de hacer las declaraciones respectivas, para que se incorporaran al proceso, pero no los enfrentaron a sus acusadores, ni se les proporcionaron sus nombres. Esto hubiese impedido, en un contexto salvadoreño en que ni siquiera se podía tener personal nacional laborando en las instancias de la Comisión, cualquier acercamiento a la verdad de los hechos ocurridos, debido al hostigamiento y la presión (Buerghental, 1995).

Hay aquí una tensión importante con los procedimientos de la justicia, que tiende a ser más procedimental que sustantiva, ya que en última instancia, como ha escrito Rosenblum (2002), no es la verdad, ni el reconocimiento del dolor de las víctimas lo que constituye el objetivo principal de la justicia procedimental con su noción de “debido proceso”. Mucho menos se trata de brindarle alivio a los agraviados. En el caso de las Comisiones de la Verdad las víctimas sí ocupan, como ya he dicho, un lugar preferencial, y su dolor está en el centro de la acción. Es claro, entonces, que a lo sumo los procedimientos de estas instancias pueden ser “cuasijurisdiccionales”. No pueden pretender reproducir lo que ocurre en el sistema judicial porque su labor sería imposible. En todo caso, sus conclusiones y recomendaciones no tienen, como regla general, el peso de los fallos judiciales.

Las Comisiones de la Verdad que han sido instituidas en diferentes países del mundo rara vez identificaban a los victimarios, siendo una excepción la Comisión que fue instaurada en Chad (que incluso lo hizo con fotografías) y la salvadoreña (al menos en parte). La posición de la Comisión de El Salvador resulta muy interesante (y valiente) en este rubro, en las condiciones en que le correspondió funcionar, al establecer, como alegato ante los firmantes del acuerdo de paz, que “no se puede decir toda la verdad omitiendo nombres” ya que: “El dejar de mencionar nombres reforzaría ese mismo manto de impunidad que las partes encargaron a la Comisión levantar” (Matarollo, 2001, p. 162).

Se ha dicho que las Comisiones de la Verdad priorizan el registro de la víctima, mientras que los tribunales de justicia el de los victimarios. Fernández Vega señala que las comisiones: “Más bien se dirigen a registrar y reconocer el sufrimiento de las víctimas y a develar oficialmente la historia negra de la represión. Pueden suscitar así más enconos que reparaciones, pues es posible que la verdad sin castigo enturbie los ánimos” (1999, p. 56).

La CONADEP de Argentina, después de una agitada discusión en su seno, decidió no señalar los nombres de los responsables de violaciones de derechos humanos, influida por las presiones dirigidas al gobierno de Alfonsín sobre esta materia, que se le trasmitían a esta instancia dirigida por Ernesto Sábató (Verbitsky, 2003). Sin embargo, astutamente, no los omitió de las declaraciones textuales de las víctimas incluidas en el informe final. Citando uno de tantos posibles ejemplos menciono el testimonio de Luis Alberto Urquiza (brindado, dicho sea de paso, en Dinamarca) cuando relata que:

Entonces comienzan los golpes. Al día siguiente soy nuevamente golpeado por varias personas, reconozco la voz del Comisario Principal Roselli [...] al tercer día soy golpeado en horas de la tarde por varias personas, entre ellas una me dice si lo reconocía, siendo el Oficial Ayudante

Dardo Rocha, ex instructor de la Escuela de Policía [...] (CONADEP, 2003/1985, pp. 33-34).

La Comisión, además, entregó a Raúl Alfonsín, quien no sorprendió a muchos al decidir no hacerla pública, una lista de 1351 represores. Esta lista fue eventualmente publicada en un periódico de Buenos Aires: *El Periodista*, el 3 de noviembre del año 1984.

En Chile, la Comisión Rettig consideró que publicar los nombres de represores (lo que hasta el día de hoy no se ha hecho en Comisiones oficiales extrajudiciales en ese país) hubiese constituido una “evidente violación” a los principios del estado de derecho y de separación de los poderes del estado, así como a normas básicas de respeto de los Derechos Humanos” (Espinoza *et al.*, 2003, p. 68). Hay algo de ironía, sin duda, en que se esgriman los “derechos humanos” como argumento para impedir que se señale a quienes se alega, por parte de las víctimas, que los violentaron atrocemente.

En el caso de la Comisión de Esclarecimiento Histórico de Guatemala no se señalaron los nombres de represores, debido a la intensa oposición del ejército en las negociaciones. Para quienes duden que el modelaje social funciona, Hayner (2001) refiere cómo en los cuarteles guatemaltecos se examinaban los videos de los juicios a la Junta Militar Argentina, acción que había sido realizada con anterioridad también en los recintos militares chilenos (Verbitsky, 2003). Sin embargo, en el informe guatemalteco se identificaron las líneas de mando del ejército, por lo que es plausible señalar a victimarios ubicando las zonas en que ocurrieron los hechos (ver la discusión en Espinoza *et al.*, 2003).

Las “verdades” de las Comisiones de la Verdad no suelen dirimirse en contextos exentos de riesgos. Martín Beristain se ha referido a las implicaciones que tiene nombrar a los responsables en los informes, y ha sugerido (2005) que para tomar decisiones en esta materia hay que (por supuesto) va-

lorar la evidencia existente, pero también los riesgos para la seguridad de los comisionados, víctimas, testigos y acusados.

Hay que contemplar, además, ya lo he mencionado, elementos del debido proceso, como informar previamente a quienes van a aparecer en el informe y darles la oportunidad de responder a los alegatos. Es el procedimiento seguido, por ejemplo, por la comisión peruana (2004, p. 35) y también por la salvadoreña (Burgenthal, 1995), aunque el tema del “debido proceso” se convirtió, junto a la supuesta “parcialidad” y la “campana de desprestigio de las fuerzas armadas” en los ejes de ataque a la Comisión sobre El Salvador.

Es importante esta observación sobre las posibilidades procedimentales que tienen las comisiones porque, contrario a lo que se ha alegado en Chile, hay procedimientos para hacer los señalamientos garantizándole a los implicados elementos del debido proceso, y después de todo, el efecto de estas comisiones es en principio moral, no judicial.

En el caso salvadoreño, ya he indicado que se esgrimieron todo tipo de presiones para que no se publicaran los nombres de quienes cometieron las atrocidades indicadas en el informe. Sabemos también que los integrantes de la Comisión no cedieron ante estas movidas. La reacción de las fuerzas armadas salvadoreñas ante el informe fue fulminante, indicando que la Comisión había “excedido” lo establecido en los acuerdos de paz (lo que no era cierto, por lo demás), y que no había dado oportunidad a quienes eran señalados para poder defenderse públicamente. Es decir, el argumento del debido proceso. El fuerte pronunciamiento oficial de las fuerzas armadas ante la presentación del informe, de fecha 23 de marzo de 1993 indicaba que: “No en vano la Comisión de la Verdad confiesa colocarse y actuar al margen de la jurisdiccionalidad y de normas del derecho vigente en todos los países”.

Una afirmación realmente cuestionable, si consideramos que la Comisión fue producto de una negociación política debido, precisamente, a los problemas que presentaba esa

“jurisdiccionalidad”. Irritados, altos políticos de ARENA, el partido gobernante, declararon que la creación de la Comisión había sido un error, cuando no una “estupidez”.

La discusión pública acerca de los alcances de los informes de las Comisiones ha llevado a que se indiquen otros fenómenos que suelen estar ausentes. Por ejemplo, la Comisión salvadoreña ha sido criticada por no tomar en cuenta las evicciones forzosas de las poblaciones en el ámbito rural, o por no darle la atención debida a los escuadrones de la muerte (Hayner, 2001). Burghenthal (1995) se defiende de esta acusación indicando que la información que le llegó a la Comisión sobre estas estructuras paramilitares estaba basada solamente en “rumores”. Cardenal (1993), sin embargo, refiere más bien que la información entregada por el gobierno de Estados Unidos a este comisionado tuvo carácter confidencial,<sup>99</sup> y que Burghenthal respetó este estatuto cuando hizo una presentación ante el congreso estadounidense, aunque fue presionado al respecto por los congresistas. Lo único que pudo hacer la Comisión sobre El Salvador, en este caso, fue sugerir la necesidad de otra investigación especializada sobre el caso de los escuadrones, que hasta donde sé sigue siendo materia pendiente.

Está también el tema, ya mencionado, del papel de los actores internacionales, especialmente de los países que financiaron y formaron a fuerzas represivas. La Comisión de Esclarecimiento Histórico de Guatemala señala el papel de Estados Unidos y la Doctrina de Seguridad Nacional. Se lee lo siguiente, en el informe de la Comisión de Esclarecimiento Histórico titulado *Guatemala: memoria del silencio*:

La CEH reconoce que el avance de la sociedad y del estado hacia la dolarización, la militarización y la guerra intestina no solo fueron efectos procedentes de la historia nacional.

<sup>99</sup> Cardenal menciona la existencia de un informe del FBI sobre personas vinculadas a los escuadrones que operaban desde Miami. Este informe nunca se ha hecho público.

La Guerra Fría tuvo también influencia especial. La política anticomunista promovida por los Estados Unidos en el marco de sus relaciones exteriores recibió un decidido apoyo de los partidos políticos de derecha y los diversos sectores de poder guatemaltecos, mientras aquel país se mostró dispuesto a brindar su respaldo a regímenes militares fuertes en su traspatio estratégico. En el caso guatemalteco se concretó en el plano militar mediante asistencia destinada a reforzar los aparatos de inteligencia nacionales y entrenar a la oficialidad en la guerra contrainsurgente, factores claves que incidieron en las violaciones de los derechos humanos durante el enfrentamiento armado (CEH, 1995, p. 19).

Más adelante señala los rasgos criminales que adopta en Guatemala la Doctrina de Seguridad Nacional.

La Comisión más rotunda y contundente en este terreno ha sido la de Chad. ¿Se podrá algún día, como sugiere Hayner, instalar una Comisión de la Verdad para estudiar el apoyo de los Estados Unidos a regímenes represivos y su violación masiva de los derechos humanos? Es un tema que sí aborda la Comisión Peruana, que comenta lo siguiente acerca de la preparación de militares para intervenir en zonas de conflicto:

El entrenamiento reproducía los métodos de la Escuela de las Américas, basada en Panamá, y otras bases estadounidenses: matar animales y arrancar sus entrañas con los dientes, lacerar el propio cuerpo y resistir el dolor sin chistar, y llevar el registro fotográfico y fílmico de ello [...] el bautizo consistía en matar a un sospechoso de terrorismo con un puñal sin filo (2004, p. 248).

Concluye la Comisión:

Las ideas y habilidades que los Estados Unidos transmitieron a los oficiales peruanos en ese lapso fueron muy influyentes. En vista de los resultados en el Perú, hay buenas razones para dudar que estas ideas estratégicas, útiles sin

duda para derrotar a la subversión, sirvieran para fortalecer a la democracia (2004, p. 285).

[...]

898 oficiales peruanos llevaron cursos en la Escuela de las Américas entre 1980 y 1996 (2004, p. 288).

En los interrogatorios llevados a cabo por las agencias del estado, añade la Comisión, se aplicaban métodos de tortura e incluso asesinatos y posteriores desapariciones o mutilaciones de los cuerpos (2004, p. 283).

No resulta demasiado convincente el argumento que esgrimen comisionados de la experiencia salvadoreña para respaldar la falta de señalamientos relativos a las acciones de Estados Unidos u otros países en el conflicto salvadoreño, carencia que resulta curiosa a la luz de que en la redacción del informe ubican el conflicto en términos de la confrontación Este/Oeste o Capitalismo/Socialismo. Burgenthal argumenta que no era tarea de la Comisión revisar la política exterior de otros países, razonamiento que parece muy endeble dada la enorme injerencia que tuvieron “políticas exteriores” en los eventos y los sufrimientos de la guerra. Basta preguntarse quiénes formaron a los batallones elites que llevaron a cabo matanzas, como el Atlacatl, que entre otros actos terribles, ejecutó el asesinato de los jesuitas en la UCA (Whitfield, 1998). Cardenal critica este aspecto de la actuación de la Comisión: “La obligación que tiene el gobierno estadounidense de investigar su propia participación en la tragedia salvadoreña no liberaba a la Comisión de informar sobre los datos encontrados en sus propias investigaciones relacionada con esta participación” (Cardenal, 1993, p. 365).

Otro tema que suele estar ausente es el de género. La Comisión de la Verdad de El Salvador, por ejemplo, después de una discusión al respecto, optó por no mencionar que en 1980 cuatro monjas estadounidenses fueron violadas antes de ser asesinadas. Priscilla Hayner (2001) revela en su libro que un miembro de la comisión salvadoreña le indicó que la

Comisión asumió que la violación fue por iniciativa de los soldados, no por motivaciones políticas, razón por la cual mantuvieron los hechos sexuales fuera del informe. Es parecido a la afirmación de un ministro del Interior uruguayo en los años ochenta de que una cosa era violar a una detenida para amedrentarla y otra hacerlo por “apetito carnal” (Verbitsky, 2003, p. 179).

Afirmar que la intención de las Comisiones de la Verdad de establecer “verdades completas” puede estar mal orientada, dada la imposibilidad (teórica) de concebir completud total en la tarea es un aspecto a considerar. En lo anterior, sin embargo, he querido subrayar, con la información disponible, algunos de los temas y problemas que han condicionado los alcances de las narraciones de “verdades” efectuadas por las Comisiones, en las situaciones y contextos concretos en que se han dirimido estos asuntos. En lo que sigue quiero discutir, con mayor profundidad, la problemática de la “reconciliación” implicada en estos esfuerzos y su relación con la construcción de las memorias, el perdón, y, luego, el tema de la impunidad.

## Capítulo 14 RECONCILIACIÓN, PERDÓN, IMPUNIDAD

*“Te acuerdas cuando optaste por creer que no eran humanos sino ‘humanoides’ para que así, sin alma, no te complicara imaginarlos torturados, degollados o desaparecidos. Sí, tu miedo era más poderoso que el mío, y por eso, las fuerzas armadas de todos se transformaron en tu brazo armado. ¿Qué haremos ahora para convivir en un mismo territorio?”*

PATRICIA VERDUGO (2000, p. 45)

*“Resulta necesario recordar la magnitud, cuantitativa y cualitativa, del daño producido por las campañas de contrainsurgencia o de represión estatal, para comprender el engaño de querer hacer borrón y cuenta nueva de esa historia; el pasado que tan festinadamente se quiere cerrar no solo está vivo en personas y grupos –víctimas y victimarios–, sino que sigue operando en las mismas estructuras sociales”*

MARTÍN-BARÓ (1989, p. 13)

### RECONCILIACIÓN

Como hemos visto, el recuerdo para Halbwachs es un proceso social, y para recordar hay que preservar la forma y posibilidad de pensar como miembros de un grupo, lo que trae como corolario la idea de que si cambia el sentido de pertenencia (o la situación del grupo) cambia también la forma de hacer memoria. También pasa por los intereses y necesidades de los grupos. Maquiavelo señalaba que: “Los hombres olvidan más pronto la muerte de un padre que la pérdida de su patrimonio” (1989, p. 83) al alertar al Príncipe que si ha de derramar sangre de alguien no debe tocar sus bienes.

Al relacionar la memoria con lo grupal emerge también la discusión acerca de las responsabilidades colectivas. No en vano, como destaca Mommnsen (1998), ha sido una estrategia utilizada por quienes tienden a legitimar al nazismo en Alemania argumentar que es verdad que debe ser explicado a partir de la historia germana, pero que el fenómeno nazi implicó un “retiro” de dicha historia. Esto hace posible recordar el período nazi sin vincularlo con la vida alemana “normal”, quedando así exculpada la responsabilidad compartida de las burguesías, el ejército, las instituciones, y un sector importante del mismo pueblo alemán (Mommnsen, 1998), lo que, evidentemente, implica una seria lección aplicado a otros contextos y situaciones.

El vínculo con la identidad es claro, y como destacan Kantesner (2002) y Vásquez (2001) se valora más la memoria cuando se problematiza la identidad, en tanto que los referentes identitarios apelan a memorias compartidas. La memoria colectiva implica evocar un evento en la vida del grupo, y valorarlo desde el punto de vista grupal. Quizás tenga razón Sontag (2002) cuando la considera una “declaración” y no un recuerdo. El pensamiento individual se desarrolla en un tiempo y espacio colectivo. La memoria colectiva, así, no es una mera suma de memorias individuales. Se convierte en “cemento” de las identidades: “Desde el punto de vista psicosocial, la memoria colectiva aparece como un ‘mosaico’, donde el significado que cada uno atribuye al mismo evento tiene una relación íntima con la identificación social” (Ansara, 2000, p. 37).

Gutiérrez, refiriéndose al trabajo de recuperación de la memoria histórica en Guatemala expresa que: “La reconstrucción de la historia inmediata, cuyos actores están vivos, tiene sentido cuando se vincula a un proyecto social de reconstrucción humana. La historia, entonces, sirve al hombre y a la mujer, a la comunidad, y no al revés” (1999, p. 164).

Esto abre una dimensión sumamente problemática para los intentos de sociedades enteras o países, de lidiar con las

memorias de experiencias desgarradoras recientes: ¿en función de qué se recuerda? ¿Se recuerda? Se suele decir que se busca la “reconciliación”, pero ¿qué tensiones, qué dilemas abre esta perspectiva? ¿Es una meta plausible, o únicamente una forma de “salirle al paso” a coyunturas complicadas? Ya volveré sobre este asunto, tan crucial en un ámbito de estudio en que pareciera comúnmente excluirse la dimensión del dolor y el sufrimiento.

Podemos apreciar fácilmente que está en juego la concepción de “reconciliación” que se defiende, que puede implicar reconocimiento de la ofensa u olvido del pasado. Aparecen así figuras como la *amnistía* y la *impunidad*. Se perfilan, de esta manera, tareas de la “concordia civil” (Lefranc, 2004).

La idea de *reconciliación* apunta, es claro, a algún tipo de integración del daño en una síntesis mayor.

Aunque se considere que “indultar es recordar, sentenciar y perdonar— amnistiar es negar, olvidar e incentivar a la reincidencia” (Lira, Loveman, Mifsud y Salvat, 2001, p. 110), la referencia a la “amnistía” como institución deja por fuera el hecho claro de que si bien la amnistía implica un “olvido institucionalizado”, conlleva, también, paradójicamente, el registro de la falta, es más, en cierto sentido el mismo acto de la amnistía es un acto de recuerdo social, aunque sin consecuencias.<sup>100</sup> Ya lo ha dicho Jankélevitch, muchas veces no se trata de “amnistía”, sino de “amnesia”.

Zalaquett, discutiendo las tareas de los gobiernos de la “transición a la democracia” en los países latinoamericanos de finales de siglo, destaca que estos han procurado:

<sup>100</sup> Dice Viñar: “Puede invocarse una amnistía cuando hay proceso y reconocimiento del crimen y perdón ulterior de pacificación. Si hay prescripción de olvido y amnesia, no se trata del perdón sino de la convalidación de la impunidad y esto tiene efectos psíquicos y sociales de largo alcance en el psiquismo y en la cultura, que redoblan los efectos propios al acto criminal” (1995, p. 6).

1. Lograr una medida de unidad nacional y reconciliación, particularmente cuando las violaciones de derechos humanos se hicieron en un contexto de polarización política extrema: se busca “despolarizar” la sociedad (la pregunta es si esto se logra intentando homogeneizar desde arriba la experiencia, o abriendo canales para procesar dialógicamente las diferencias).
2. Construir instituciones que lleven a un sistema más justo.
3. Procurar los recursos económicos para lograr estos fines.

Para Méndez (1999) estos gobiernos tendrían la obligación de procurar establecer la verdad, la justicia, las reparaciones al daño a las víctimas, y las purgas necesarias en los organismos de seguridad. Escribiendo como Secretario Ejecutivo del Instituto Interamericano de Derechos Humanos afirmaba que: “La reconciliación solo puede venir después que se cuenta la verdad y se hace justicia, y los responsables se arrepienten por sus malos actos” (Méndez, 1999, p. 51).

Esto, sin embargo, ha probado ser algo excepcional, y la pregunta de por qué eso es así sigue siendo vigente. Gumbre (2002), trabajando con las víctimas de la represión en Argentina va más allá, destacando que sería obligación de estos estados investigar, perseguir y castigar a los responsables de violaciones sistemáticas de los derechos humanos, informar a las víctimas y familiares acerca de los hallazgos, implementar medidas de reparación y purgar los organismos de seguridad y represión del estado.

Por su parte, Hayner ofrece la siguiente definición de la “reconciliación”: “desarrollar una acomodación mutua conciliatoria entre personas o grupos antagónicos o que lo fueron” (2001, p. 155). No obstante, ¿con quien se ha de efectuar la “reconciliación”, sobre todo si de la víctima se trata: ¿con el adversario/enemigo, o con el pasado y la comunidad de pertenencia? La pregunta, formulada en el Simposio de la PUC del Perú no es baladí. Para Garretón (2001, p. 102) la reconciliación tiene que ver con reconocerse en el mismo

espacio que el otro, reconocer adversarios y no enemigos, que hay que eliminar. Pero para que haya reconciliación debe haber instituciones, reglas del juego que las sustenten.

Un problema crucial es, precisamente, este lugar de un “tercero” ante la polaridad víctima-victimario, que en principio podría cristalizarse en el Estado. Sin embargo, se trata de situaciones, en las “transiciones a la democracia”, sin rupturas revolucionarias, en que los gobernantes han optado por definir institucionalmente la *continuidad* del estado como tal, lo que hace muy difícil que pueda ocupar este lugar de “tercero”, ya que ha sido precisamente el Estado el que ha actuado represivamente, muchas veces con políticas de *terrorismo de estado* (Martín-Baró, 1989).

En un caso como el peruano, en que el informe de la Comisión de la Verdad llevó a cabo un esfuerzo formidable para procurar entender los aspectos estratégicos de un sangriento conflicto, el funcionamiento o no funcionamiento del estado introduce otras características, ya que Sendero Luminoso, actor fundamental en el conflicto, logra mayor desarrollo precisamente donde el Estado peruano no lograba afirmar su presencia como tal, por dificultades geográficas, culturales o históricas el Estado, cuando se reintroducía en las zonas, a través de sus instituciones armadas, también tendía muchas veces a violentar marcos legales y de derechos humanos. La crítica fundamental dirigida por la Comisión a los partidos políticos gobernantes era, precisamente, el haberle dado a los militares “manos libres” en las zonas de confrontación militar. Se trata de una forma de “culpa política” (Jaspers).

El engranaje estatal, en Chile, Uruguay, Argentina, Perú, o en varios países centroamericanos, ha sido responsable, de manera activa o pasiva, de violaciones a los derechos humanos (Lefranc, 2004). En estos contextos, la reconciliación no puede basarse simplemente en intenciones y expresiones subjetivas. No es mera cuestión de “gestos”.

Existen, según Garretón (2001) cuatro modelos básicos de reconciliación histórica:

1. *La que se produce sin gesto alguno por parte de los involucrados.* Sin memoria del dolor y el odio (caso España postfranquista)<sup>101</sup>. Solo funciona con cambio generacionales (podemos ejemplificarlo, también, con la Guerra Civil del 48 en Costa Rica). En términos estrictos lo que hay no es reconciliación sino “olvido”.
2. *El modelo de “Borrón y cuenta nueva”:* (la “liquidación general” de Jankélevitch, 2005) en que se reconcilia sin reconocer lo que pasó, no se vuelve sobre causas o daños. En este caso, en el ámbito de la sociedad hay un acto explícito de reconciliación. Todos fuimos o víctimas o verdugos (“el fascista que todos llevamos dentro”). Se parte aquí de una hipocresía e injusticia fundacional, ya que se generalizan las responsabilidades, sin consecuencias. Sería el “apretón de manos”, el “punto final”, el “gran perdonazo”, pero: “en el fondo la sociedad sigue dividida, con venganzas y rencillas grupales, desgarrada y herida, sin poder dar cuenta del pasado a las nuevas generaciones porque del pasado “no se habla” la sociedad pierde su historia o su unidad” (Garretón, 2001, p. 105).

Es que ahí están quienes sufrieron, con sus recuerdos y sus demandas, con el daño marcando sus cuerpos y mentes.

En el prólogo al libro sobre *Verdad, justicia y reparación* del Instituto Interamericano de Derechos Humanos (2005) encontramos las siguientes palabras de José Miguel Insulza, actual Secretario General de la Organización de

<sup>101</sup> Para Anxo García (1993, p. 1) “La idea de ‘reconciliación nacional’ constituyó el gran manto que ocultó horrores, corrupción y responsabilidades ya no solo penales sino también políticas. La ‘Nueva España’ quería olvidar cuarenta sombríos años”. Por ello: “La democracia española en 1977 nació sobre un pacto de silencio y olvido del pasado dictatorial” (1993, p. 2).

Estados Americanos (OEA): “La verdadera reconciliación no se hace discutiendo sobre el pasado, sino construyendo juntos el futuro” (2005, p. 9).

Esto suena a pragmatismo político concertacionista. Sin embargo, ¿Qué perspectivas puede tener un proceso de encuentro o de reencuentro sin lidiar con el daño ocurrido y sus consecuencias?

3. *El modelo de los arreglos y acomodaciones*: “Siempre nos las arreglamos” con la caricia consoladora, decrépita (Jankélevitch) del “paso del tiempo”, gestos simbólicos, o chivos expiatorios.
4. Y, por último, tenemos el cuarto modelo, verdaderamente alternativo, que implica: *reconocimiento, justicia o castigo, y reparación*.

Un caso como el peruano, o el guatemalteco, donde las fuerzas armadas actuaron como “ejércitos de ocupación” (Mack, 2005) obligan a reconsiderar el concepto mismo de “reconciliación”; ¿Podrá “re-conciliarse” lo que nunca estuvo “conciliado”? Precisamente, la discusión acerca de la reconciliación que adelanta la Comisión de la Verdad del Perú, a la que ya he aludido, la define en términos de inclusión, de establecer por primera vez ciudadanía para todos los peruanos, como señala Rolando Ames, quien fuera integrante de este organismo: “El gran horizonte de la reconciliación nacional es el de la ciudadanía plena en un país que se reconozca como multiétnico, pluricultural y multilingüe” (Ames, 2005, p. 217).

Sin embargo, es claro que el ideal de la reconciliación enfrenta numerosos problemas. Recurriendo a otra de las experiencias analizadas, la chilena, quiero retomar los asuntos que Lira (1999) identifica como obstáculos para lo que ha sido el intento efectuado en Chile:

1. Implicaba la negación de que hayan existido violaciones a los derechos humanos.

2. La disputa permanente por la memoria social (no podemos olvidar, como ya se ha argumentado, y es obvio, que los represores y sus seguidores también recuerdan).
3. La aceptación o no de la impunidad y el olvido como precio de la paz social.
4. El temor a poner en palabras estos obstáculos, y dialogar.
5. El que hablar de esto se haya convertido en “lo más temido” en la sociedad chilena.

Además, una de las características fundamentales de estos procesos represivos vividos (y creo que es particularmente aplicable a sectores sociales medios, aunque se trata de un fenómeno generalizado) es que se “privatiza” el miedo: la represión desarticula redes sociales, y, además, institucionaliza los procesos de tal forma que quienes viven y sobreviven procesos represivos pueden dudar de sus propias percepciones y dolores, ya que la sociedad “niega”, aparentemente, lo sucedido.

Salvat señala un problema indisoluble, con la estrategia de “reconciliación” basada en el olvido:

Pero con esa fuga, con los llamados a una reconciliación que no pasa por la verdad y la justicia, lo que estamos haciendo es perpetuar las asimetrías y los dolores, postergar el reconocimiento y sus condiciones, seguir sin procesar los conflictos, sin por tanto, poder vivir en democracia plena. Con el acicate a la impunidad y a la falta de memoria histórica como conducta cultural y política, seguimos sin reconocer para todos la universal reivindicación del derecho a ser sujeto de derechos. Hacia el pasado y el futuro (Savat, 2001, p. 134).

En Chile, el interesante paso de la clínica a la historia que ha efectuado Lira, en colaboración con Loveman, investigando los dos últimos siglos, ha evidenciado que las formas de intentar resolver “reconciliaciones” después de episodios de ruptura han estado presentes a lo largo de la historia de

ese país. Su proyecto de búsqueda histórica sobre represión/reconciliación en Chile demuestra que ha habido una legitimación de la tortura en la historia chilena (los azotes, por ejemplo) y que las transiciones plantean, reiteradamente, los dilemas de la verdad, justicia, impunidad, y el olvido-perdón. La historia chilena está atiborrada de leyes de amnistía, “de olvido”, de indultos, pensiones, restitución de derechos y bienes, cargos, honores militares (Loveman y Lira, 1999).

Estos investigadores identifican un patrón crónico, fácilmente identificable, también, en otros contextos: las dictaduras niegan las violaciones a los derechos: “los argentinos somos derechos y humanos” lucía como consigna la dictadura de Videla en Argentina durante el “proceso” de los setenta, ante la visita de una delegación de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos; cuando se desbordan las acciones, siendo imposible negarlas, se les llama “excesos de celo” (Lira, 1999, p. 58). Sin embargo, ¿Cómo pueden calificarse como “excesos” las acciones sistemáticas que son fomentadas y ejecutadas desde el propio aparato estatal? ¿Si hasta son financiadas con fondos públicos!

En Chile, la visión de las víctimas ha sido clara. Según Lira y Castillo, las agrupaciones de familiares de detenidos desaparecidos sostendrán que:

La reconciliación no admite el olvido, porque el olvido es la negación de la existencia de miles de chilenos constructores de la sociedad, y precisamente por eso hay que asumir de frente y sin tapujos esta realidad que se quiere dar por terminada. Hay que mantener en un obstinado presente con toda su sangre. Recordar lo traumático puede ser imposible, pero olvidarlo también puede serlo y el recuerdo puede volver violentamente a la memoria interrumpiendo sin tregua una y otra vez (Lira y Castillo, 1993, p. 111).

Su contribución a la paz ha sido no aceptar la impunidad como condición de paz social, ya que: “La sociedad no puede decretar el olvido, porque aunque se intente dejar sin

soportes de memoria colectiva a un grupo, este encontraría la forma, aunque sea distorsionada, de mantener esa memoria” (Lira, 1995, p. 15).

Tendríamos que puntualizar que puede intentarse decretar el olvido, como señala Viñar, pero, por definición, éste es imposible, y como el monoteísmo analizado por Freud, el recuerdo de las atrocidades y la demanda de justicia puede retornar, eso sí, debido a las acciones de los *emprendedores de la memoria*. Jankélevitch es, una vez más, referencia clave, desde el campo de la filosofía moral, con su sentencia de que “para perdonar hay que recordar”.

## PERDÓN

Lo que se ha impuesto reiteradas veces, en los procesos posdictadura o posconflicto, en la experiencia latinoamericana, ha sido la elaboración de un “discurso del perdón” asociado con el olvido, y con la amnistía. En lo que sigue retomo la discusión de Lefranc, cuya obra llama a ubicar el asunto en su dimensión política, y las contribuciones filosóficas de Jankélevitch (2005). Tenemos que discutir, entonces, la figura del perdón, y su articulación con la memoria. Se trata del perdón por parte de las víctimas (o de la sociedad) como política, ya que la solicitud de perdón por parte de victimarios es más bien excepcional.<sup>102</sup> Para Arendt (1958), si en el caso de las promesas se busca el remedio ante la incertidumbre del futuro, en el perdón se buscará el remedio para la irreversibilidad del pasado.

<sup>102</sup> Ante una petición de Patricio Aylwin, responde Pinochet, aún jefe del ejército, en relación con el informe Rettig “El ejército de Chile no veía ninguna razón para pedir perdón por haber participado en esta tarea patriótica (del restablecimiento de la paz social y la democracia)” (Lefranc, 2004, p. 57). Hasta tiempos recientes, lo que podía aparecer, en Argentina, Chile o Sudáfrica era lo que Lefranc denomina “francotiradores del arrepentimiento” (represores individuales “arrepentidos” haciendo señalamientos y denuncias).

El dilema de los gobiernos de “transición” ha sido dirimir el debate entre una “lógica ético-simbólica”, universalista, asentada en la doctrina universal de los derechos humanos, o una lógica político-estatal que no busca legitimarse sobre la base de criterios fundantes, sino que, defensivamente, subordina la justicia a la consolidación de un régimen democrático “tutelado” y sus procedimientos legitimadores.

Para esta segunda variante, insistir en demasía en el señalamiento y el castigo a los represores puede ser una seria molestia, ya que antes de la justicia está la “tranquilidad” que permita llevar a cabo tareas institucionales juzgadas imprescindibles. El problema, por supuesto, vuelvo a reiterarlo, es que no todo el mundo “está tranquilo”.

El problema, incluso, puede ser no la verdad, ni las reparaciones a las víctimas, sino la justicia en tanto lleve a señalar culpables, y a castigarlos. Hay una especie de chantaje en la lógica de privilegiar, como preparación y condición para escenarios de convivencia futura, el elemento de la “verdad” sobre el de la “justicia”, inclusive planteando el *perdón* (consagrando la injusticia) como condición para el esclarecimiento de la “verdad”. Esto es lo que ocurrió, exactamente, en una interesante experiencia desarrollada en Chile en 1999 bajo la sombra de la detención de Pinochet en Londres: las “mesas de diálogo” en que participaron diferentes sectores de la sociedad chilena. No nos sorprende la discusión y polémica que se produjo en organizaciones de derechos humanos en torno a si se participaba o no en esta insólita experiencia, y algunas organizaciones lo rechazaron de plano. Es más, se podría estimar, incluso, que era previsible que en el informe final de dicho encuentro se hiciera el siguiente resumen de la historia reciente chilena, en una lógica reminiscente de los “dos demonios”:

Chile sufrió, a partir de la década de los sesenta, una espiral de violencia política, que los actores de entonces provocaron o no supieron evitar. Fue particularmente serio que algunos de ellos hayan propiciado la violencia como método

de acción política. Este grave conflicto social y político culminó con los hechos del 11 de septiembre, sobre los cuales los chilenos sostienen, legítimamente, distintas opciones (cit. en Reyes, 2006, p. 76).

En este encuentro, Juan C. Salgado, representante del todavía comandante en jefe Augusto Pinochet exhortaba a “alcanzar un prudente equilibrio en la verdad”, explicando que:

La justicia resulta aún más compleja de abordar, toda vez que ésta, con sus diversas percepciones, puede obstaculizar la reconstitución de la verdad, siendo esta última reconocida como un valor superior respecto de la primera. Por ello estimamos que la búsqueda de la justicia absoluta pudiera atentar contra la paz social y la felicidad del pueblo de Chile, valores ambos que deben estar por sobre los anteriores, en el marco del bien común (cit. en Fasic, 1999, p. 31).

El contralmirante Alex Waghorn, de la marina chilena, no se quedaba atrás, al expresar: “Hoy el perdón cobra mayor importancia para el esclarecimiento de la verdad, ya que las personas no están obligadas ni moral, ni jurídicamente, a autoinculparse” (Fasic, 1999, p. 61).

“Si quieren saber donde están los restos de los detenidos-desaparecidos”, parecen querer decir estos representantes del sector militar chileno, “desistan de intentar castigar a quienes ejercieron la represión”. Se llega al punto en que la Unión Democrática Institucional (UDI), partido político de la extrema derecha chilena que apoyó a Pinochet llega a proponer que a los familiares de desaparecidos que firmen una constancia de defunción (aceptando por lo tanto la conclusión de procesos legales e indagatorios) se les otorgue una indemnización económica. Y, en el caso del contralmirante Waghorn, se adelanta el curioso argumento “moral” de que quien cometiera atrocidades ni siquiera debe considerar arrepentirse. Valdez nos recuerda (2005) como el papa Juan

Pablo II perdonó a Alí Agca, que intentó asesinarle, pero sin sustraerlo de la acción de la justicia.

Una de las argumentaciones más refinadas (y más cínicas) que podemos encontrar está contemplada en una carta de Julio Sanguinetti, entonces presidente de Uruguay, dirigida a Amnistía Internacional en 1986. En ella se defiende el no castigo de los represores como una manera de “hacer justicia”, demostrando los alcances posibles, insospechados, de la retórica jurídica:

Renunciar al poder de castigar es simplemente otro modo de administrar justicia, en la medida que el fundamento político de la amnistía es idéntico al del ejercicio del poder punitivo: en última instancia, la intención subyacente a estos dos elementos, la amnistía y la autoridad punitiva, consiste en alcanzar la paz y la tranquilidad de todos los miembros de la comunidad (cit. en Lefranc, 2004, p. 124).

El “perdón” como lema entra fácilmente en esta lógica político-estatal, todo para procurar cierres, clausuras, que dejarían por fin a las víctimas, sus familiares y sus aliados con los brazos caídos y las bocas cerradas. Juan Aranburu, arzobispo argentino, llega a declarar durante la dictadura que así como Dios sacrificó a su hijo en la cruz por la reconciliación entre los hombres, hay que hacer el sacrificio debido para llegar al “punto final”, de clausura (cit. en Verbitsky, 2003, p. 107).

Evidentemente, como esbozara Mignone en su libro, ya clásico, y como han develado diversos historiadores y analistas argentinos, la construcción de la memoria de la represión ha sido altamente problemática para la jerarquía de una Iglesia Católica que se fundió en las mieles de un poder militar al que le gustaba arrojarse con mantas pretendidamente santas. Verbitsky nos recuerda que el episcopado publica en 1984, durante el advenimiento de la democracia, en un intento de mejorar su imagen pública, la carta pastoral *País y*

*bien común*, del 15 de mayo de 1976, pero suprimiendo párrafos como el siguiente:

Que los organismos de seguridad actuaran con pureza química de tiempos de paz, mientras corre sangre cada día; o que se arreglaran desórdenes que todos conocemos sin aceptar los cortes drásticos que la solución exige; o no aceptar el sacrificio, en aras del bien común, de aquella cuota de libertad que la coyuntura exige (Verbitsky, 2006, p. 20).

Era el mismo episcopado que se pronunciaba diciendo: “Reconocemos, en verdad, la situación excepcional por la que pasa el país [...] comprendemos que quienes son los responsables del bienestar del país se hayan visto precisados a tomar medidas extraordinarias” (Verbitsky, 2006, p. 149).

Posteriormente, ya en otras condiciones históricas, se emite la Declaración de la Conferencia de Obispos Argentinos del 27 de abril de 1996, en que se expresa que:

Esta reconciliación nacional se dirige ante todo al corazón del pueblo, que ha sido quebrantado, por lo cual es necesario que cada persona pacifique su propio espíritu, y elimine todo odio; cada persona debe tener el coraje de examinarse sinceramente y de admitir sus propias culpas [...] de adoptar una comprensión fraterna hacia los que están equivocados o los que nos hicieron daño, intentando tomar la iniciativa para encontrarnos con ellos a mitad de camino; de ejercer la justicia en el honor y la verdad, sin espíritu de venganza; de promover sentimientos de indulgencia en la aplicación de penas por los crímenes cometidos, hasta alcanzar un sentimiento sincero de perdón, el cual se aplica no sólo a las relaciones individuales, sino también a las relaciones sociales (cit. en Lefranc, 2004, p. 185).

Estas consideraciones de los obispos argentinos sacan el tema de la esfera pública para ubicarlo en la conciencia individual, y por supuesto, hacen que se pierda la especificidad de las víctimas, al apelar, una vez más, a un esquema de “todos por igual” en que, por supuesto, se diluyen responsa-

bilidades. Tengamos presentes, al leer esto, las muy ásperas palabras de Jankélevitch:

El perdón no está destinado a las buenas conciencias muy contentas; cuando el culpable está bien alimentado, es rollizo, próspero y se ha hecho rico por el milagro económico, el perdón es una broma siniestra. No, el perdón no está hecho para los cerdos y sus cerdas. Antes de que sea cuestión de perdonar, hace falta que el culpable, en lugar de discutir se reconociera culpable (Jankélevitch, 2005, p. 157).

No resisto la tentación de compararlas con el siguiente testimonio recopilado por Espinoza *et al.* (2003, p. 125) de un ex miembro de la Comisión de la Verdad y Reconciliación de África del Sur:

No he visto que aquellos a quienes le concedieron la amnistía hayan perdido alguna otra cosa que su imagen pública. Todavía tienen sus pensiones, tierras, autos y familias. Aquellos a que les robaron no tienen nada. ¿Por qué tenemos las expectativas que aquellos que no tienen el mismo acceso o las mismas oportunidades que nosotros tienen que hacer el último sacrificio de nuevo?

O la de un campesino salvadoreño, incluida en el mismo libro: “Los escuadrones lograron todo. Ellos están bien cómodos en la comunidad, sacando buenos créditos, tienen sus animales, y yo que anduve nueve años combatiendo, no logré ni siquiera una libra de sal” (en Espinoza *et al.*, 2003, p. 159).

La complicidad de la jerarquía de la Iglesia Católica con la dictadura militar argentina es un pesado lastre, revelado en el libro ya clásico de Emilio Mignone *Iglesia y dictadura*, y que sigue siendo objeto de pesquisas de historiadores e historiadoras argentinas, revelando los siniestros alcances del entramado del “integracionismo católico” que, pese al asesinato de figuras como Angelelli, Mugica, o los padres palotinos, daba aliento espiritual e ideológico a los asesinos del “Proceso”. Es todo un tema, difícil de desarrollar en estas pocas líneas,

que contrasta sensiblemente con, por ejemplo, la actitud y la praxis de la jerarquía de la iglesia chilena ante la dictadura de Pinochet. Hay muchos episodios bien documentados que se podrían comentar. Quisiera retomar del libro reciente del historiador argentino Martín Obregón (2005) la siguiente cita de uno de los personajes claves, y sumamente controvertido, de esta historia, Pio Laghi, el delegado del Vaticano ante la dictadura, en un discurso pronunciado ante militares en Tucumán, lugar de particular importancia en las operaciones represivas del ejército argentino cuando disertaba, con voz que cargaba autoridad vaticana, lo siguiente:

El país tiene una ideología tradicional, (y) cuando alguien pretende imponer otro ideario diferente y extraño, la nación reacciona como un anticuerpo, generándose así la violencia en ciertas situaciones, la autodefensa exige tomar determinadas actitudes; en esos casos habrá que respetar el derecho hasta donde se pueda (Obregón, 2005, p. 162).

Gravita en todo esto, entonces, el tema del perdón, que se torna necesario para algunos. Pero, ¿qué es el perdón, y cómo podemos relacionarlo con la memoria, y con las experiencias de las llamadas Comisiones de la Verdad?

Es claro que la figura del “perdón” tiene connotaciones religiosas. Para Jankélevitch, el perdón es un acto límite, que sólo puede intervenir en una relación personal entre quien perdona y quien es perdonado, se trata de un acontecimiento no condicionado; el perdón es, así, un “don gratuito” (al igual que el amor, según nos indica en su tratado sobre filosofía moral Jankélevitch, 1983) del ofendido al ofensor, es acción, y no reacción. Es un acto que “se burla de sus condiciones de posibilidad” (Lefranc, 2004, p. 139). Es un acto contingente, no gradual, ni evolutivo, y suspende el “viejo orden”, inaugurando una “nueva época”.

Este filósofo distingue entre lo que sería una especie de “simulacro” del perdón: el “paso del tiempo”, que ya hemos visto invocado por el ejército chileno, con su efecto de des-

composición; la “liquidación general”, que ya hemos visto con Garretón (2001) y que implica un perdón sin sacrificio, en que se “está de acuerdo en pasar por encima de los agravios y no contarlos contra la persona culpable” (Jankélevitch, 2005, p. 100); y los perdones ejecutados por cálculo, considerados también “simulacros”, incluyendo el de estimar que el acto de perdonar hará cambiar a los culpables.

Las tres características del perdón como acto *moral* serían la gratuidad, la espontaneidad, y el implicar una relación con el otro. En este último sentido perdonar implica ver “al culpable a la cara”, y es por lo tanto una acción más valiente que la “liquidación general” que no implica la relación con el ofensor.

El perdonar, entonces, sería para Jankélevitch *escandaloso*, porque no se basa en la inocencia del ofensor (si es inocente, ¿para qué hablar de perdón?) sino en su culpa, y no es apuntalado por el paso del tiempo, sino que este lo hace más sospechoso. El perdón, como acto libre, espontáneo, no condicionado, está fuera del marco de los sistemas de justicia y de las éticas normativas:

La supranaturalidad del perdón consiste en que mi opinión sobre el sujeto de la persona culpable precisamente no ha cambiado: pero contra ese fondo inmutable es que se transforma toda la iluminación de mis relaciones con el culpable, es toda la orientación de nuestras relaciones que se invierte, se sobrepasa, se vuelca (Jankélevitch, 2005, p. 152).

El perdón como acto, por todo lo anterior, sólo puede sustentarse en el recuerdo, no en el olvido. Al ser un acto libre, del ofendido, no puede movilizarse institucionalmente por instancias de poder con fines de reconciliación política. Los gobiernos no pueden, éticamente, “perdonar” usurpando las potestades de las víctimas, generalmente para cancelar las posibilidades de actuación de instancias democráticas o legales en procura de la justicia (Valdez, 2003).

Para Hannah Arendt, este carácter “libre” del acto del perdón es lo que hace que se rompa el ciclo de violencia:

El perdón es exactamente lo contrario de la venganza, que actúa reaccionado contra una culpa original y que, por eso, lejos de poner fin a las consecuencias de la primera culpa, ata a los hombres al proceso y deja que la reacción en cadena implícita en toda acción siga libremente su curso [...] es la única reacción que actúa, de manera nueva e inesperada, no condicionada por el acto que la provocó y que, por ello, libera de las consecuencias del acto a la vez a quien perdona, y a quien es perdonado (en Lefranc, 2004, p. 194).

En la acepción religiosa, el “tercero” que entra a jugar en la relación víctima-victimario (o de quien perdona y es perdonado) es por supuesto, Dios. En los procesos que venimos mencionando en este trabajo, muchos opresores quisieran que fuera este ámbito religioso el único que operara (Pinochet, Botha y el ejército argentino expresan que solo responden ante Dios), pero el problema *político* es cómo ubicar la figura del perdón en un marco institucional, en sistemas fracturados o en que persiste la “burocracia del horror”, y, por supuesto, el lugar de las memorias en todo esto.

El tema es, entonces, el marco social e institucional en que se inserta dicha problemática, que es un asunto inserto en las relaciones humanas. Este es el problema de los expertos en “conflict resolutions”, a quienes critica Lefranc (2004) en tanto enfocan el “perdón” exclusivamente en el marco de relaciones interpersonales dañadas por la violencia, ignorando los contornos institucionales y los factores de poder. Hay, efectivamente, algo perverso en intentar poner a interactuar en estos ámbitos a representantes de las víctimas y de los organismos que se encargaron de desplegar la represión, en un plano de supuesta “igualdad”, como se ha hecho más de una vez en alguna convocatoria de instancias internacionales, apostando de esta manera a la “resolución de conflictos”. Así, el represor puede establecer un marco

interpersonal de reconciliación con la víctima en el contexto del taller o ejercicio, pero luego cada uno vuelve a su lugar físico y social.<sup>103</sup>

Por otro lado, definir procesos de la complejidad de establecer ámbitos compartidos de convivencia, transiciones políticas, o la superación de antagonismos profundamente enraizados, como propios de la autoridad de “expertos” con sus metodologías y manuales, me parece sumamente problemático y arrogante.

¿A quién se puede perdonar? se pregunta Hannah Arendt, basándose en las enseñanzas de Jesús: a los que “no saben lo que hacen”, pero, ¿y los que sí saben, los que sí sabían? “El ser humano no puede perdonar lo que no se puede castigar y no puede castigar lo que resulta ser imperdonable”. En ese caso, del “mal radical”, dice la autora, es “mejor ponerle una piedra en el cuello y lanzarlo al mar”.

No se puede perdonar sin establecer una relación personal, que, nos dice Jankelevitch, que no es lo que hace quien ejerce la “gracia”. ¿Se podrá “perdonar” sin un reconocimiento de parte del perpetrador-victimario del daño causado y su carácter maligno? Difícilmente. Es interesante que para Jankélevitch (con su filosofía del “instante”, que “marca época”) no haya acción “imperdonable”, las hay “inexcusables”, pero no “imperdonables”, porque en su concepción se trata, como hemos visto, de actos espontáneos, no condicionados. Aquí encontramos una diferencia substancial con los escritos de Arendt.

<sup>103</sup> Hace algunos años, ejerciendo el cargo de director de la Escuela de Psicología de la Universidad de Costa Rica, recibí la inesperada visita de Leonard Doob, veterano psicólogo del grupo de Yale que desarrolló la teoría de la frustración-agresión. Me narraba, con frustración, como participó en intentos de reconciliar a activistas turcochipriotas y grecochipriotas que eran llevados a Gran Bretaña, y compartían amablemente, con gran “reconciliación”, en los talleres, para volver a sus animosidades al retornar al Chipre conflictivo. Ver Dobb (1987). “Adieu to private intervention in political conflicts? *International Journey of Group Tensions*, Vol. 17, N° 1-4, pp. 15-27.

La lectura de su obra, tan finamente escrita, resulta en ese sentido algo desconcertante, hasta que al final de la misma, en una manera que clarifica lo que ha desarrollado previamente, señala lo que considera “requisito”, o “condición sin la cual el perdonar no tendría sentido”. Perdonar, escribe, sería una “payasada” sin el elemento de malestar del victimario por lo que hizo. El culpable, lejos de protestar y acusar a las víctimas, debe asumirse culpable. Esto no obliga a la víctima a perdonar, pero le otorga sentido al acto de hacerlo. Duffy (1996), discutiendo el tema del perdón en el contexto guatemalteco, coincidiendo con esta apreciación de Jankelevitch, postula dos componentes básicos para cualquier acción de “perdón”: primero, que las víctimas deben saber qué están perdonando (nadie lo puede hacer por ellas) y segundo, que los responsables deben buscar el perdón de las víctimas, con un reconocimiento objetivo y personal de responsabilidad.

La estrategia de la “retórica del perdón” en procesos de “transición”, en Chile, Argentina, Sudáfrica, Guatemala y algunos otros países violenta las características citadas del acto de perdonar, al asociar el perdón automáticamente con la figura de la amnistía. Lo que habría que reivindicar es que el perdón, entendido como “acción de ruptura” no borra la memoria, sino que más bien solo es posible *conservándola*, pero transformándola al redefinir la situación de ofensor y de ofendido. Como dice Adolfo Pérez Esquivel:

Es necesario clarificar el sentido de la reconciliación, que tiene base religiosa y ética, y por lo tanto, no puede ser a cualquier precio, ni confundirse con el olvido y la impunidad. Los pasos para alcanzarla deben ser concretos. En primer lugar, el reconocimiento de las culpas, el derecho a la verdad y la justicia, la reparación del daño hecho a las víctimas y la sociedad, el arrepentimiento y desde ahí el perdón, a fin de comenzar a cerrar el duelo, superar la angustia y el dolor y abrir puertas a la esperanza (cit. en Martín Beristáin y Páez, 2000, p. 10).

## IMPUNIDAD

*“Sucede que siendo un ciudadano de a pie, por dos veces me he encontrado, en las calles de Montevideo, cara a cara con mi propio torturador. Personaje siniestro que se pasea por la ciudad con total impunidad, simulando –aunque convencido– ser un honesto compatriota.”*

PÉREZ AGUIRRE (1996, p. 110)

Mifsud (2001) ha destacado que en lo judicial se presentan tres opciones en relación con la figura de la amnistía, que hemos visto ya como suele asociarse con una “retórica del perdón” que domestica las memorias del agravio. Se puede: 1) dictar una amnistía como “borrón y cuenta nueva”, impidiendo la investigación de los hechos denunciados; 2) dictar una amnistía que solo impide aplicar la sanción pero no el establecimiento delictual de los hechos denunciados; y 3) se puede no dictar una amnistía y seguir con la aplicación de la sanción correspondiente al delito.

La posición del ejército chileno acerca de este tema, por ejemplo, apeló en su momento a la *estabilidad* y a la *seguridad* como valores supremos, siendo estos, precisa y paradójicamente, los que se agravaron con el golpe militar, para las víctimas, y en una perspectiva de largo alcance, para todo el tejido social, fomentando así una estrategia basada en la lógica de que:

Hablar de daño a nivel social como consecuencia de violaciones de los derechos humanos, genera sentimientos confusos de temor, culpabilización y desconcierto. Existe la idea de que revivir lo siniestro, el dolor y el miedo que se le asocia no es necesario, que es posible superar el sufrimiento vivido de manera no conflictiva, no contradictoria. Así, aparece el deseo de un funcionamiento social armónico de “paz y tranquilidad” que implica una negación de la realidad presente, pasada y futura del significado real de la vulneración de los derechos humanos, aceptando que hay víctimas,

pero sin reconocer el daño al que estamos y hemos estado expuestos (ILAS, 1989, p. 204).

Para Garretón, se puede hablar de *impunidad jurídica*, con la falta de sanción a delitos, de *impunidad política*, cuando represores son elegidos en cargos públicos, de *impunidad moral*, cuando se justifica la acción de los represores, y de *impunidad histórica*, cuando historias “oficiales”, por ejemplo, intentan apelar a “olvidos patrióticos” para no registrar atrocidades (Martín Beristain, 2005). Dulitsky establece (1996) que se pueden identificar dos dimensiones en que se puede discernir la impunidad: una tiene que ver con lo casuístico, y otra con expresiones mayores, institucionales-estructurales, de impunidad. Estas últimas, claramente, son las de mayor alcance y consecuencias.

Examinemos más de cerca la institución o tecnología de recuerdo u olvido social que es la amnistía. Loraux discute su instalación en Grecia, como una “prohibición de recordar las desgracias” (1998, p. 28). Herodoto narra el alzamiento de Jonia en 494 a.C. y la forma en que fue aplastado por los persas. Los atenienses mostraron por estos hechos una aflicción extrema:

Habiendo hecho representar Frínico una tragedia: la *Toma de Mileto*, que él había compuesto, el teatro entero prorrumpió en lágrimas; en cuanto a él, le infligieron una multa de mil dracmas por haber (les) recordado desgracias que les concernían solo a ellos y ordenaron que en lo sucesivo nadie volviera a hacer uso de esta tragedia (Herodoto, 1996, p. 331).

Convocar a los pobladores a recordar lo que era puro sufrimiento propio, *pathos*, era deleznable. Así, a partir del siglo V, Atenas, dice Loraux, se embarca en una práctica muy vigilada de “memoria cívica”.

En el año 403 a. C. los demócratas entran como vencedores a Atenas y proclaman la reconciliación general recurriendo a un decreto y juramento. Se trataba de evitar

*mnesikakein*: que se esgrima la memoria ofensivamente, es decir, la venganza. La institución entonces requiere de *Me mnesikakein*: para los actos sediciosos, hay proscripción. Y el ideal, el *parádeigma*, es el “hombre político moderado”. Así se definen las cosas: “La política es hacer como si nada hubiera pasado. Como si nada se hubiera producido. Ni el conflicto, ni el asesinato, ni el resentimiento (o el rencor)” (Loraux, 1998, p. 35).

Por lo tanto:

Cuando presta juramento de no recordar las desgracias recientes, el ciudadano de Atenas afirma que renuncia a ejercer toda vindicta y, colocándose bajo la doble autoridad de la ciudad que decreta y de los dioses que sancionan, no por ello deja de enunciar el dominio que, como sujeto, ejercerá sobre sí mismo; a la inversa, el dulce olvido viene de otra parte, ya sea de las musas o del poeta, efecto de la droga de Helena o (numerosísimas veces) del vino o del pecho materno, ese refugio (en el canto XXII de la *Iliada*) y si tan insistentemente se lo presenta como olvido de lo que no se olvida, no se requiere ninguna adhesión, ningún consentimiento de aquel a quien acude y al que el sometimiento instantáneo a esta puesta entre paréntesis de la desgracia priva de lo que constituía su identidad (Loraux, 1998, p. 39).

Es interesante, como destaca González (1996), que esa figura griega de la amnistía se aplicaba sobre todo a quienes eran adversarios del estado o de la ciudad, usualmente en contextos de rebelión o guerra civil. En contraste, las leyes de amnistía o de autoamnistía adoptadas en años recientes por una serie de gobiernos e instituciones han tenido más bien el propósito de perdonar a agentes gubernamentales que han cometido graves violaciones a los derechos humanos.

En lo que se refiere a la jurisprudencia internacional, cuando la Comisión Interamericana de Derechos Humanos critica, en los años ochenta, las leyes de “punto final”, “caducidad” y “obediencia debida” utilizadas por gobiernos de “transición” para eximir de responsabilidades a violadores de

derechos humanos, los gobiernos de Uruguay y Argentina plantean una consulta a la Corte Interamericana de Derechos Humanos, dando lugar, a contrapelo de las intenciones de estos gobiernos, a lo que sería un fallo histórico, en que se establece que el efecto de estas legislaciones “internas” violan el derecho de las víctimas a una investigación imparcial y exhaustiva que establezca los hechos ocurridos.

Lo que se hacía con estas medidas cuestionadas, según definía la Corte, era cerrar toda posibilidad de comprobar los delitos denunciados e identificar a sus autores, cómplices y encubridores (Dulitsky, 1996). Es difícil exagerar la trascendencia de este fallo de la Corte Interamericana, que cierra el paso a este tipo de medida exculpatoria, sin hacer diferencias entre gobiernos dictatoriales o postdictatoriales.

Aunque establece ciertas condiciones para que medidas de amnistía puedan considerarse legales, la Corte fue enfática en establecer que una amnistía decretada por aquellos responsables de las violaciones de derechos humanos carecía de cualquier validez jurídica. Pérez Aguirre (1996) presenta otro razonamiento contundente en torno a los efectos corrosivos de estas medidas, argumentando que hacen que todos los miembros de las fuerzas armadas y policiales que sirvieron durante los periodos represivos pasen, ante la opinión pública, automáticamente a la categoría de “culpables”.

Con la amnistía, el tema que aparece con fuerza, ligado al dilema de recuerdo-olvido, es por supuesto el de la impunidad. En 1989 con una perspectiva muy psicoanalítica escribían en el ILAS de Chile:

La vigencia de la impunidad en democracia, evoca el terror impuesto desde la “madre mítica” y por consiguiente reaparece la parálisis, la fragmentación, la marginación económica-social, el silencio, el miedo, la dificultad de organizarse, de imaginar un proyecto (ILAS, 1989, p. 169).

Pantoja define a la impunidad como “el otro que congela el tiempo psíquico al invadir el territorio existencial” (2003, p. 104).

Habrán diferentes dimensiones de la impunidad, y lo que está en juego tiene muchas aristas. Zaffaroni (2001) nos advierte que al hablar de la “lucha contra la impunidad” hay que precisar de quién o de quiénes se trata, y señala que el reclamo de mayor poder para agencias de punición se suele traducir en delitos impunes para las personas que las integran. Pregunta clave, en el contexto de las dictaduras militares, es —precisamente— qué fue lo que ocurrió con los poderes judiciales, ya que se trató de crímenes sistemáticos, llevados a cabo por aparatos del estado.

Zaffaroni responde a esta inquietud en dos líneas: una, que dichos poderes canalizaron las tendencias burocráticas de la “carrera judicial”, similar a como el poder judicial bonapartista en Francia se puso rápidamente a las órdenes del gobierno de Vichy. La burocracia tiende a someterse a la línea del menor esfuerzo. El segundo camino —muy claro en Argentina— fue el de reemplazar jueces por aquellos más dóciles a la dictadura de turno. Ya hemos visto cómo en un contexto como el salvadoreño el poder judicial lo único que hizo fue servir de caja de resonancia al poder militar y gubernamental.

En los procesos de “transición” a la democracia en países como Chile o Argentina, los gobiernos elegidos democráticamente se ubicaron en una situación paradójica: por un lado no quisieron romper con la institucionalidad anterior, de las dictaduras, lo que los convertía en “estados culpables” y, a la vez, se quisieron ubicar, al menos en el discurso, como gobiernos “justicieros” usurpando, a veces, las voces de las víctimas y sus atribuciones. Resultaba útil, entonces, tener la retórica del “perdón” como referente en el discurso. Pero la experiencia en estos y otros países (como El Salvador, Guatemala, Uruguay, etc.) es que la amnistía, que se lo propone, no contribuye al olvido, porque las víctimas, sus familiares y aliados, *están ahí*, el sufrimiento, el daño está inscrito

en sus cuerpos.<sup>104</sup> Pueden estar fuera de los cálculos de conveniencia política de las élites o de quienes, como los “transitólogos” (“expertos” en análisis de situaciones de “transición a la democracia”; ver Lefranc, 2004) sólo consideran a estas élites en sus predicciones y cálculos, pero están ahí, las víctimas, sus representantes y sus aliados: portadores de memoria, portadores de un dolor que no es fácil “conciliar”.

El terror de los calculadores y estrategas es *le menis*, aquella memoria colérica, cuya fuerza radica en que no termina nunca y que amenaza cualquier ilusión de homogeneidad y de “cierre” suavizada por las brisas sosegadoras del olvido. Sucede, sin embargo, que la sola mención del “perdón” en los discursos está, de por sí, retomando el sufrimiento de las víctimas.

Creo que la discusión se enriquece si visualizamos el fenómeno de la impunidad desde diferentes perspectivas, y en diversas dimensiones. Con Lira y Loveman (1999) podemos discernir la “impunidad internalizada” como estrategia, al referirse a una experiencia común para los sectores empobrecidos, a quienes se les recomienda, como víctimas, y por supuesto desde los vencedores y las estructuras e instituciones que los sustentan, que mantengan sus dolores en lo privado.

También identifican estos autores lo que denominan la “impunidad compartida”, también como estrategia, lógica en la que “todos tienen culpa” (ver también Kordon *et al.*, 1995) en ficticia igualdad de condiciones, en una especie de culpabilización de la víctima (ver Bandura, 1975) que, por supuesto, no es fácilmente aceptable para los afectados y sus familiares. Hay que decir, además, que operarían en estos contextos represivos lo que Kordon y Edelman (1986) denominan “inducciones psicológicas”, conducentes a la impu-

<sup>104</sup> Y de cuerpos se trata: Reyes escribe que, en Chile: “rescatar y enseñar el ideario social y cultural de aquellos cuerpos no solo constituye una de las claves de nuestra historia contemporánea, sino que en eso consiste precisamente la batalla de la memoria” (2006, p. 67).

nidad. Una de ellas es la atribución *a priori* de culpabilidad a quienes fueron tocados por los tentáculos de la represión.

La fuerza de este tipo de mecanismo psicosocial lo ilustran estos autores con el relato de la asistencia de Jorge Luis Borges a una sesión de la Cámara Federal en Buenos Aires, en julio de 1985, en que se juzgaba a comandantes del “proceso” dictatorial argentino. Conmovido por lo que había escuchado, Borges envía una nota al periódico *Clarín* el 31 de julio de ese año, respaldando la necesidad de condenar los crímenes cometidos. Sin embargo, al inicio de su texto escribe: “He asistido por primera y última vez a un juicio oral a un hombre que había sufrido cuatro años de prisión, de azotes, de vejámenes y de cotidiana tortura”. Así, inadvertidamente, la víctima se convertía en acusado (Kordon y Edelman, 1986, pp. 151-152).

También se puede identificar la diferencia entre “impunidad legal” e “impunidad social” (los scratches,<sup>105</sup> la identificación pública de torturadores y responsables de la represión, aunque no sean procesados legalmente) y también la idea de que no solo la negación de los hechos, sino la “sobresaturación” con los mismos (los “shows del horror” en los medios argentinos en los ochenta, por ejemplo; ver Kordon y Edelman, 1995)<sup>106</sup> contribuyen a la impunidad.

No puede ignorarse, por supuesto, que con la permanencia de estructuras represivas y de complicidad en el aparato institucional del estado, como un poder oculto, se defina

<sup>105</sup> Actos realizados por la organización HIJOS, creada en 1995 en Argentina, cuyo propósito es “hacer pública la identidad de estos sujetos: que los compañeros de trabajo conozcan cuál era su oficio en la dictadura, que los vecinos sepan que al lado de su casa vive un torturador, que los reconozcan en la panadería, en el bar, en el almacén. Ya que no hay justicia, por lo menos que no tengan paz, que se los señale por la calle como lo que son: criminales” (HIJOS, Disponible en Internet: <www.hijos.org.ar>).

<sup>106</sup> Este “show del horror, como demuestra Feld (2002), adoptó características sensacionalistas. Hasta se presentó el relato radial de un desentierro (Lira, 1991).

la impunidad *de facto*, por la mera fuerza de los hechos, como cuando Juan Valencia Osorio, temible ex jefe del temible departamento de seguridad presidencial de Guatemala, condenado por el asesinato de la antropóloga Myrna Mack es ayudado a escapar del castigo por una patrulla militar (Mack, 2005).

La institucionalización de la represión en aparatos especializados la hace menos visible y genera cierto status de legalización de su funcionamiento, al aparecer como forma de “protección de la patria” (Lira, 1993). Para diluir estas responsabilidades, se hace uso, insiste Adorno, de eufemismos (la “ley de fuga”, o en el nazismo, hablar de “kristalnacht” en vez de “pogromo”).<sup>107</sup>

Adorno criticó, además, en su lúcido ensayo acerca de la asimilación del pasado (1969), la categoría de “complejo de culpa” que aparecía en la discusión acerca del fascismo, en tanto que hace que se tenga que hacer cargo del problema, como ya he discutido, el “enfermo” y no el “hombre sano y realista” que sólo se ocupa del presente y de sus fines prácticos, tema que ya he desarrollado al inicio del trabajo. Al respecto, Semprún reflexiona acerca de su experiencia en campos de concentración:

Una tristeza sin embargo me oprimía el corazón, un malestar sordo y punzante. No era un sentimiento de culpabilidad, en absoluto. Jamás he comprendido a santo de qué habría que sentirse culpable de haber sobrevivido: por lo demás, tampoco he sobrevivido realmente. No estaba seguro de ser un superviviente de verdad. Había atravesado la muerte, ésta había sido una experiencia de mi vida (Semprún, 1995, p. 155).

¿Quién se debe hacer cargo, entonces, de la memoria del dolor? El accionar de las víctimas y sus aliados es funda-

<sup>107</sup> Eufemismos: Hinkelammert (2003) señala que en el siglo XIX los estados tenían “ministerios de guerra”, ahora son de “defensa” y pronto probablemente serán de “intervención humanitaria” añadido: ¿con subagregados de “departamento de daños colaterales”?

mental, como he reiterado a lo largo de estas páginas, pero la responsabilidad de la memoria derivada de hechos pasados dolorosos y críticos les trasciende. El dilema es si la sociedad, o al menos sectores importantes de la misma, se hacen cargo de sus fracturas, de sus heridas, y de sus consecuencias. Pero esto se requiere, a la manera de Benjamin, que el sufrimiento, el dolor causado, transmitido en buena medida por quienes lo sufrieron, permanezca “abierto”, que no se clausure por el silencio o las “verdades últimas” que impidan toda reflexión y discernimiento, y que este pasado pueda ser redimido en las luchas por la justicia y por la vida y la justicia en el presente. Ni “licuado” ni conciliado, el pasado tiene que ser procesado y redimido en el presente. La memoria y la redención, entonces, se combinan como desafío.

## Epílogo

# MEMORIAS Y REDENCIONES

*Valery: “la memoria es el futuro del pasado”*

LÓPEZ DE LA VIEJA (2003, p. 270)

De lo que se trata ahora es de discernir las posibilidades liberadoras de estas memorias del dolor. Centro mi discusión en aportes claves de quien ya nos ha acompañado a través de esta búsqueda: Walter Benjamin, y su idea, compleja y rica, de las posibilidades de la memoria como “redención”, ya que es claro que en los intentos de articular versiones del pasado que no sean guiadas por los “olvidos patrióticos” o los intentos suavizantes que procuran perfumar reconciliaciones, lo que se ha perfilado, de una u otra manera, es una especie de deuda con quienes sufrieron el horror, que, como le pesaba tan intensamente a Primo Levi, no están presentes para ofrecer sus relatos. Ricoeur lo proclama, cuando escribe que “Toda la historia del sufrimiento clama venganza y pide narración (1995, p. 145). El silencio a que se convoca con retóricas tranquilizadoras de malas conciencias (el remordimiento que “quema a media llama”, dirá Jankélevitch-1983) chocará, de una u otra manera, con las inscripciones del agravio en las víctimas o sus aliados. Lo dice Semprún, a la manera liftoniana, en el párrafo con que concluye el recorrido anterior, en quienes siguen vivos después de padecer el horror no se trata exactamente de “sobrevivir”, sino de “estar atravesados por la muerte”.

Para iniciar, me parece interesante comparar, en la dimensión de la continuidad-discontinuidad implicada en las

tareas de construcción de la memoria, a Halbwachs con Walter Benjamin, para quien la memoria debe implicar “redención” (Benjamin, 1940): recuperar un *jetzeit*, un tiempo pleno, que se llena de contenido con la memoria, o más bien la “redención”, de las luchas pasadas:

Los principales ingredientes de la concepción de Benjamin sobre la práctica histórica son la memoria, la repetición y la necesidad de la intervención política: su propósito primario era el de liberar a la historia de la representación, la nostalgia y el efecto efímero de reafirmar la identidad del pasado continuamente con el presente (Harootunian, 1996, p. 67).

Benjamin esboza una “hermenéutica explosiva” que busca contraponerse al tiempo homogéneo, vacío, de la sucesión histórica y que se rompe, precisamente, con la idea del *Jetzeit*, del “tiempo mesiánico” que haría “explotar” la historia.<sup>108</sup> Se acerca, también, a mi juicio, a las consideraciones filosóficas ya discutidas de Jankélevitch (2005), para quien, el perdón, tal y como él lo entiende, así como el amor, pueden ser “redención”, siendo acciones humanas que “marcan épocas”, y las inauguran. Para Benjamin, sin embargo, se trata, desde mi lectura, de una articulación de las luchas inconclusas del pasado por la justicia y la libertad con las del presente. No es hacer una crónica o un recuento de historias de sufrimiento, nada más, sino de “redimirlas” a través de las luchas del presente: por la justicia, por la dignidad, por el bienestar de todos.

Sin este ingrediente del *jetzeit*, lo que tendríamos sería una sucesión natural del sufrimiento humano, con su coro-

<sup>108</sup> Levi Strauss señalaba la presión que hacía que en la historia existan “tiempos calientes” y “tiempos fríos”, dándose en ellos diferencias en la significancia atribuida socialmente. En los tiempos “calientes” a los ojos del historiador, numerosos elementos aparecen como diferenciales, mientras que en los fríos parece que pocas cosas ocurrirían. Desde la perspectiva de un Kurt Lewin y su teoría del campo se podría decir que el campo cognoscitivo del historiador se estructura mejor al examinar los “tiempos calientes” (ver Schwartz, 1982).

lario de un “fatalismo” que adormece cualquier resistencia posible (Martín-Baró, 1998) y que terminaría irremediablemente en la legitimación y justificación de la sumisión ante el poder y el afianzamiento de la “desesperanza aprendida”, o la tendencia que se hace presente en los estudios de Portelli (2003) de que las memorias colectivas graviten hacia el *status quo* y los factores dominantes de poder. En todo esto suele pesar gravemente la lógica de la “empatía con los poderosos” ya mencionada, que condiciona “régimenes de verdad” en que se van perfilando memorias e imaginarios sociales, filtrando aquellos que se desligan de la noción y lógica de un “orden establecido”. Así, el tiempo no necesariamente está a favor de la reivindicación del sufrimiento y los anhelos de justicia, sino que muchas veces los desmerece.

Portelli (2003), acucioso investigador de las luchas sociales italianas, demuestra cómo el mito fundante de la Italia de posguerra: lo relacionado con los acontecimientos de Vía Rasella y las Fosas Ardeatinas, en que guerrilleros partisanos aniquilaron a una formación militar nazi en las calles de Roma y éstos, como venganza, masacraron a una especie de “muestra representativa” de la sociedad romana en las Fosas se vuelve, en esencia, imposible de narrar, debido a los marcos politizados de la memoria, y la tendencia en un imaginario social cotidiano de culpar a los guerrilleros por la masacre perpetuada por los nazis. Es decir, se pone en un primer lugar, para condenarla, a la acción guerrillera, que dio lugar a la reacción nazi. Es sumamente interesante su análisis de una izquierda italiana atrapada en una determinada línea de reconstrucción de la memoria en que se diluye el carácter de *combatientes* de los guerrilleros partisanos de la Segunda Guerra Mundial, favoreciendo una visión de éstos como *víctimas*.

Esto coloca a esta izquierda en una posición difícil, en las batallas de la memoria, en diferentes coyunturas de la vida política italiana, ya que va en detrimento de la validez y legitimidad de la resistencia activa, armada, contra la ocupación

nazi y el régimen fascista italiano. Es además, revelador de cómo en las memorias colectivas podrá prevalecer, como diría Walter Benjamin (1971), la empatía con los poderosos. Los guerrilleros partisanos, por definición, eran fuerzas irregulares, estaban colocados al margen de un “orden”. La ilegitimidad de ese orden, fascista primero y nazi-fascista después, parece diluirse en el tiempo. No cuesta mucho imaginar que podría pasar algo similar en memorias colectivas relacionadas con conflictos como el salvadoreño. Después de todo, en la guerra en este país en los años ochenta se trataba de un ejército “oficial”, recibiendo, además, una ayuda multimillonaria de la potencia estadounidense, que se enfrentaba a “fuerzas irregulares”, insurgentes.

Enfoquemos, así mismo, aunque su pretensión haya sido enfrentada con relativo éxito por las acciones de los “emprendedores de la memoria” la defensa por excelencia que las fuerzas armadas han esgrimido para justificar y legitimar sus acciones violatorias de los derechos humanos: según el orden establecido, incluso el mandato constitucional, eran estos cuerpos los que encarnaban la “esencia misma” de la patria” y, en un contexto en que se amenazaban los “valores sublimes y fundantes” que la definían, tenían que hacer todo lo necesario para “defenderlos”, en un contexto de “guerra total”. Ciertamente, se esgrimían razones y argumentos fortificados en las instituciones y el “orden”, y esto es lo que pesa en quienes defienden memorias construidas sobre la base de la defensa de estas acciones.

Por otro lado, con el meta-relato de la “reconciliación” y la “unidad nacional”, en Ucrania, en 2006, fueron condecorados por el gobierno representantes de los guerrilleros antifascistas, y, también, de los que colaboraron militarmente con el nazismo-fascismo, en el “Día de la victoria sobre el fascismo”.

La “empatía con los poderosos” es, así, un potente tema, y el desafío benjamiano es hacer “explotar la historia”, lo que implica actuar sobre esta sucesión de eventos pre-

establecida por la dinámica del poder, tomando en cuenta, como discute Zizek, que, “en la historia real, no hay sino excepciones” (Zizek, 1999, p. 38) y lo que Lukács llamó el *Augenblick*: o sea, el momento, breve, del “acontecimiento”, en que hay una apertura para intervenir en una situación, de aprovechar el momento, de agravar el conflicto antes de que el sistema se pueda adecuar a la demanda, lo que, evidentemente, apunta en la misma dirección que los “instantes de peligro” a que alude Benjamin como contexto de las tareas de la redención.

Se revela así el lugar privilegiado de la acción humana, cuando el “yo” se anticipa al “mi” (Mead, 1934), o cuando el sujeto —o su grito— rebasa el marco de la ley o de las instituciones, incluyendo las de las transiciones y negociaciones que intentan delimitarlo: las Madres de Plaza de Mayo decidiendo rondar una plaza,<sup>109</sup> o el impulso a negociaciones de paz en circunstancias específicas como la salvadoreña, cuando, poco tiempo después, algunos de los poderosos participantes en las mismas movilizan todos sus recursos para oponerse a parte importante de lo pactado. También el gesto valiente de la madre que no acepta la imposibilidad de la búsqueda de sus familiares, o, sencilla y contundentemente, el campesino salvadoreño, el indígena guatemalteco o peruano, o los sobrevivientes de detención y tortura en Chile y Argentina que tienen la valentía de registrar su testimonio, muchas veces en condiciones inseguras y precarias. *¿Qué sería la historia sin la terquedad tenaz, indómita, de las víctimas y sus aliados?*

La memoria, en esta perspectiva benjamiana, sería algo así como un “principio de esperanza” guardando el sentido de un futuro que no es una “prolongación lineal y mecánica del presente” (Tischler, 2000, p. 13). El momento de “relámpago” podrá iluminar el pasado en función de la lucha

<sup>109</sup> “Circulen” les dicen las autoridades policiales de la dictadura a las “locas” que se manifestaban cuando eran pocos los que no callaban. Las Madres les tomaron la palabra, y fundaron tradiciones de lucha y resistencia.

presente, que, claro está, se articula en torno a los intereses, propósitos o deseos de los diversos sectores. No es el “augenblick” del perdón, a lo Jankélevitch, como acto de ruptura y fundación, necesariamente, sino, en una perspectiva compartida por Adorno (1969), la lucha contra los factores opresivos que se siguen afirmando en un presente.

Benjamin se oponía en su tiempo a la concepción pasiva del progreso inexorable del historicismo (“el historicismo, a los ojos de Benjamin, era el opio de los intelectuales”, escribe Wohlfarth, 1996, p. 197) y a la socialdemocracia conformista que lo sustentaba en la Alemania de Weimar. En ella se tiende a postular el tiempo presente (siempre) como “transición”, calzando precisamente con el carácter vacío homogéneo de ese tiempo que se repite en la historiografía. Algo parecido a este tiempo vacío se esboza en los intentos de transitar transiciones sin saltos, evolucionismos diluidos en rutinas institucionalizadas, e intelecciones poco rigurosas que lo que develan es una carencia de voluntad política para que los espacios sociales de convivencia se vivan con justicia, sin que esta rutina o sus pactos logren “clausurar” las memorias de los agravios.

Conceptualmente, cabe preguntar acerca del papel que juega en este cometido el tan comentado “mesianismo” de Benjamin, derivado sin duda de sus primeras inquietudes intelectuales, a la par de Gerard Scholem, y de sus raíces religiosas y culturales judías. Me parece que sobre esto hay diferentes interpretaciones, sin duda movidas por la sugerente y enigmática primera de sus *Tesis sobre la filosofía de la historia* (Benjamin, 1971), en que se postula que el marxismo solo saldrá “ganador” con la ayuda de la teología, ese “enano jorobado” que nadie quiere ver pero que asegura la partida. Mientras que para Buck Moors (1992) la inclusión de la teología en las *Tesis* de Benjamin es un retroceso político, Renciere (1996), quien declara de antemano que no tiene la competencia necesaria para dilucidar la compleja relación entre teología y marxismo en la obra de este autor, afirma que se equivocan

quienes contraponen la lucha revolucionaria en Benjamin a su concepción teológica de la redención, y declara que la teología de Benjamin es en realidad una “contra-teología”.

Rochtlitz (1996), por su parte, propone que Benjamin recurre a la teología como una forma de lidiar con un “marxismo petrificado” mientras que Wohlfarth sugiere que lo que hace Benjamin es “secularizar” la teología al trasladar la oposición entre el plano metafísico y el histórico a tratar contradicciones *dentro de la propia historia* (análogo a la operación hecha por Marx a la discusión acerca del fenómeno religioso; recordemos: no se trata de las contradicciones entre el cielo y la tierra, a lo Feuerbach, sino de las contradicciones en la tierra; ver Hinkelammert, 2007) Benjamin, como plantea Wohlfarth (1996) escribe la historia “desde abajo”.

Lo “teológico” en Benjamin no puede entonces desligarse de su compromiso y su opción con los oprimidos. Tiene una faceta clara de redimir la historia enfrentando el dolor y las fracturas. No hay, así, cierre posible (de ahí el atractivo de su visión para lacanianos como Zizek), y en la interpretación de la historia pasada se cuelan los sufrimientos irresueltos del presente, aunque sea en acción y no en elaboración consciente (Freud, 1914/1997). Rochtlitz lo define de la siguiente manera:

Lo que es “teológico” en la mente de Benjamin es la facultad profana de la memoria de hacer que la muerte y el sufrimiento pasado sea incompleto. Recordar es “teológico” en su función de transmitir un poder “mesiánico”. Sin esa función de la memoria, el presente narcisista olvida su deuda con las aspiraciones de libertad que han sucumbido en el pasado. Sin embargo, las injusticias del pasado que no han sido redimidas nos persiguen y nos envenenan más cuando son olvidadas: pueden reproducirse con impunidad (1996, p. 254).

Quizás sea útil aquí destacar, como lo hace Rochtlitz, el concepto de “redención”, ciertamente tomado de la teología,

pero que en Benjamin remite a la memoria puesta en función de la lucha política. Para Steinberg (1996), Benjamin rinde “un homenaje moral al pasado en su actualidad”. (1996, p. 3). Aquí pesa la influencia de Marx, sobre todo el Marx del *18 brumario de Luis Bonaparte*. Para Benjamin lo mesiánico, la ruptura con la historia de “siempre lo mismo” tiene que ver con la redención de las generaciones anteriores, que le confieren a las actuales un “poder mesiánico débil”. Esta “redención” implica una recuperación de la memoria histórica, no en un vano intento de reeditar experiencias pasadas fallidas, sino de rescatar anteriores luchas contra el sufrimiento humano para ponerlas al servicio del presente.<sup>110</sup> Hay, al decir de Steinberg (1996), “un trabajo cultural de duelo” involucrado. Para Harootunian: “Al presente se le daba la tarea de redimir todos aquellos elementos del pasado que, en alguna forma determinada por el presente en que se lleva a cabo la construcción, pedían ser puestos al servicio de la movilización política contemporánea” (1996, p. 78).

Es, según Benjamin, una especie de “apocatástasis histórica” (Harrotunian, 1996, 85) y una manera directa de oponerse, también, al historicismo. Hay una cita muy reveladora, presentada por Rochlitz (1996, p. 254) de una carta de Benjamin a Horkheimer de 1937 en que se refiere a esta “rememoración”:

La corrección a esta línea de pensamiento yace en la reflexión de que la historia no es solo una ciencia sino una forma de rememoración (*eine form das eingedenkens*) lo que la

<sup>110</sup> Escribe Eduardo Galeano: “La experiencia indica que es la amnesia la que hace que la historia se repita y que se repita como pesadilla. La buena memoria permite aprender el pasado, porque el único sentido que tiene la recuperación del pasado es que sirva para la transformación de la vida presente” (cit. en Martín Beristain y Páez, 1999, p. 8). Viñar refiere, refiriéndose a la irrupción de la dictadura militar en su país: “el Uruguay era la Suiza de América. Nunca soñamos que eso nos iba a ocurrir, porque también habíamos borrado y olvidado el genocidio indígena” (Viñar, 1995, p. 8).

ciencia ha establecido la rememoración puede modificar. La memoración puede hacer lo incompleto (felicidad) algo completo y lo completo (sufrimiento) algo incompleto. Eso es teología, pero en la rememoración descubrimos la experiencia (*erfahrung*) que nos prohíbe concebir la historia como totalmente ateológica, aunque no nos atrevamos a intentar escribirlo con conceptos literalmente teológicos.

Benjamin introduce de manera clara, y además “desde abajo” (desde las víctimas) la dimensión del poder; paradójicamente, quienes han tratado de rescatar a Halbwachs para las luchas populares convierten más bien esa memoria colectiva basada en la identidad y la continuidad en “resistencia”, cuando no en “redención”. Sin embargo, como ya he discutido, no hay nada “natural” en la forma en que fluyen dichas memorias que requieren de prácticas sociales y herramientas culturales para conformarse. Es interesante, sin embargo, que en Halbwachs, al escribir acerca de lo que “llena” el tiempo, encontramos un pasaje muy similar a la noción del *jetzeit* benjaminiano: “Se es víctima de una ilusión cuando se imagina que una gran cantidad de acontecimientos, o de diferencias, significa lo mismo que un tiempo más largo. Se olvida que los acontecimientos dividen el tiempo pero no lo llenan jamás” (Halbwachs, 1947, p. 20).

Lo que falta, en la discusión sobre la gestión social del tiempo que se dirime en el campo de la memoria, es la articulación con los intereses, las necesidades, los imaginarios y los proyectos de los diversos actores sociales.

La “redención” benjaminiana haría que, por ejemplo, en el campo de la violación gruesa a los derechos humanos en los países de América en la ahora aparentemente “olvidada” política de seguridad nacional, no sea suficiente el reconocimiento de que estos abusos efectivamente ocurrieron, sino también el reconocimiento de las *razones que sustentaban el actuar de quienes fueron víctimas de la represión*, de que quienes fueron víctimas del terror tenían razones que sustentaban sus actuaciones. Lo dice claramente Cánepa (2002, p. 41):

La empatía y reconocimiento de la realidad vivida; la construcción de un relato oficial que historicice y reconozca lo ocurrido en el país, distribuyendo las culpas y responsabilidades reales; el reconocimiento del derecho a su rebeldía contra lo vivido son algunas de las necesidades y derechos.

Incluso la forma en que se utilizan los términos y categorías puede, en este terreno, tener efectos paradójicos. La categoría “desaparecidos”, por ejemplo, se refiere a una especie de “víctima de todos” (Feld, 2002) sin adscripciones concretas.<sup>111</sup> Como señala Patricia Valdez (2005) la lucha de los familiares de las víctimas ha implicado, precisamente, oponerse tenazmente a colocar a los desaparecidos fuera del tiempo y de la historia, como si nunca hubiesen existido, ofreciéndole así, con esa lucha, un horizonte ético a sociedades como la argentina y la chilena. De ahí la importancia de manifestarse con las fotos de las personas que fueron eliminadas por los aparatos represivos del terrorismo de estado.

Está presente, también, la caracterización que se hace de quienes fueron el objetivo de la “tecnología del infierno”, con la necesaria discusión acerca de la “revictimización”. Los hijos que no están, ¿son “desaparecidos” o “víctimas”, así no más, o “luchadores sociales y revolucionarios”, como han proclamado las Madres de Plaza de Mayo? ¿Son “víctimas”, “sobrevivientes”, o ciudadanos? (Martín-Beristain, 2005). Desde la doctrina de los derechos humanos la acepción de

<sup>111</sup> “La palabra desaparecidos se ha vuelto auto-referencial: no nos dice nada sobre los individuos que fueron hechos desaparecer salvo que fueron efectivamente víctimas de un conjunto de procedimientos utilizados por los militares para ocultar los cuerpos, suprimir las pruebas de los crímenes cometidos y sustraerse a toda responsabilidad penal” (García Castro, 2001, p. 206). Pero cuando se trata de consecuencias sistémicas hasta esa categoría se pone en duda: Eduardo Duhalde, en Argentina, siendo presidente de la República, veta un proyecto de ley que impide que los hijos de desaparecidos hagan el servicio militar, alegando que las desapariciones no existen como categoría legal (Valdez, 2005).

víctima es clara. La Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas definió en 1999 que:

Una persona es víctima cuando, como resultado de acciones u omisiones que constituyen violaciones de los Derechos Humanos o a normas del derecho humanitario, sufre daño físico o mental, sufrimiento emocional, pérdida económicas o imposibilidad de ejercer sus derechos fundamentales como persona.

Sin embargo, como sabemos, los términos tienen sus trampas, y sus peligros, y una visión estática de lo que es ser victimizado, inmovilizando al sujeto en esa categoría, puede ser un impedimento serio para efectuar transformaciones que son necesarias.

Hoy en día, se puede “morir por ausencia de redención”<sup>112</sup> (Hopenhaym, 1994, p. 18).

Benjamin apuntaría a una historia “redentora” de las víctimas, que en su uso de la memoria o su presencia en las memorias colectivas implicaría ruptura, y apuntaría solo un hilo posible de continuidad: el de las luchas de los vencidos del pasado como acicate para la lucha de las víctimas de hoy. Ver la memoria en términos de poder implica reconocer que:

En el campo de la correlación de fuerzas memoriales, no se enfrentan memorias colectivas o de grupo, sino memorias de la resistencia con memorias de los vencedores quienes procuran forjar la identidad histórica de toda la sociedad. La memoria de los vencedores es una memoria del poder convertida en “memoria oficial” que puede no eliminar a los vencidos pero que no los tendrá como protagónicos (Rajchmberg, Heuau Lambert, 2000, p. 40).

<sup>112</sup> “Que se haya borrado del futuro, incluso en su difuso rango de esperanza, la imagen de un cambio social que podía liberar de la pobreza y de la alineación, es una forma de muerte y transfiguración cultural de la sociedad” (Hopenhayn, 1994, p. 33).

Podrá cuestionarse lo dicotómico de este planteamiento (Confino, 1996), pero no el carácter conflictivo que existirá entre diversas versiones del pasado cuando diferentes intereses sociales están en juego (Martín-Baró, 1989).

Lo tenía claro, en su tiempo Maquiavelo, cuando escribía:

El Príncipe, para ejercitar su espíritu, debe leer las historias; y, al contemplar las acciones de los varones insignes, debe notar particularmente cómo se condujeron ellos en las guerras, examinar las causas de sus victorias, a fin de conseguir-las él mismo; la de sus pérdidas, a fin de no experimentarlas (1975, p. 75).

Jiménez acuña el término “memoria desgraciada” para referirse a un estado de conciencia de la víctima que implica el reconocimiento de un daño aun no reparado y la necesidad de reparación y resarcimiento. Sin embargo, el concepto de “memoria desgraciada” tiene el problema de poner la carga sobre la víctima, en tanto es ella quien ha perdido la “gracia”.

Tishler (2000) discute la línea de interpretación de la memoria colectiva que hace énfasis en la actualización de la tradición, y la contrapone a la visión de la memoria como resistencia al poder: Memoria con “M” mayúscula sería la memoria del poder y las memorias en minúscula serían expresiones de la resistencia, con el potencial de llegar a ser “insurgencias a partir de la particularidad” (Tischler, 2000, p. 21) contra el hecho homogeneizante del dominio del capital<sup>113</sup> (el imperio de lo “mismo” –la religión de todos los días, dirá Marx– que sería la mercancía, el capital, que impone,

<sup>113</sup> “La liberación es siempre una acción dentro de un espacio-tiempo y en contra de la totalización espacio-temporal como la impone la modernidad globalizante. En este sentido la liberación es acción por excelencia, puesto que cualquier acción es un proceso que tiende a la realización espacio-temporal en el sentido de subjetivación. El pensamiento posmoderno forma parte de esta acción liberadora, ya que entabla una acción constituyente de nuevos lugares e historias” (Koslarek, 1999, p. 153).

por lo demás su “presentismo”; Jameson, 1998). Al respecto, vale la pena remarcar la observación de Rajchenberg y Heau-Lambert:

Paradójicamente, cuando Fukujama declara el fin de la historia, es cuando los pueblos buscan más febrilmente reconstruir su historia para que la historia hecha por otros no los absorba o destruya [...] la decisión de crear o de fortalecer la memoria es al mismo tiempo una decisión de seguir viviendo y encontrar alternativas colectivamente (Rajchenberg y Heau-Lambert, 2000, p. 4526).

Las luchas actuales de los indígenas demuestran, precisamente, cómo ese capitalismo homogeneizante ha buscado históricamente las formas más adecuadas para sacar provecho de los oprimidos.<sup>114</sup>

Si la víctima es el “sujeto que no puede vivir”<sup>115</sup> el problema, al decir de Metz, es perder a la persona concreta por no saber qué hacer con su dolor y sufrimiento (el desconcierto, la culpa, el silencio ante el testimonio de las víctimas-

<sup>114</sup> “Primero las memorias fueron extirpadas de los cuerpos y éstos recuperados para el trabajo y la tributación. Luego las memorias, los cuerpos y los lugares excluidos pasaron a ser parte de historias y espacios más amplios de unicidad y modernización; y ahora, mientras los cuerpos son desautorizados por falta de calificación para los tipos de trabajo creados por la modernización, sus memorias antes olvidadas, los lugares antes marginados deben salvaguardarse (conservarse) hasta que los países del hemisferio norte obtengan de dichas memorias los conocimientos desarrollados sobre sus lugares. Que se desterritorialice la historia y la cultura –un aspecto que de todas maneras debe ser afrontado por las memorias locales– es una cosa muy distinta a que se desterritorialicen (expropian) los conocimientos indígenas en beneficio privado de las multinacionales y de los países desarrollados y en deterioro de sus creadores y productores” (Gómez Valencia, 1999, p. 200).

<sup>115</sup> “La víctima es el individuo que no se realiza libre, y creativamente, que no se subjetiviza. La victimización consiste, pues, desde la perspectiva de la acción, en la privación de condiciones o medios necesarios para la subjetivación” (Koslarek, 1999, p. 142).

(Metz y Wiesel, 1996); se abre entonces la necesidad de un *tiempo emplazado*, que tiene plazo y plaza en la cotidianidad del ser humano. Escribe Metz:

Lo que incita a romper el continuum es la memoria. Quien recuerda los sufrimientos pasados es capaz de ver que el presente es una construcción de los vencedores, que hasta se permiten pontificar sobre la verdad y el bien, pero al precio del olvido de los perdedores. Estos tienen, sin embargo, derechos pendientes. La diferencia entre una cultura anamnética y otra que no lo es —la conceptual o lógica— es que para la primera los derechos, las preguntas o los gritos de los vencidos siguen vigentes, siguen pendientes, mientras que para los segundos son el precio de la historia (Reyes, 1996, pp. 12-13).

Por otro lado, como escribió recientemente Sontag (2002), en asuntos del dolor de los demás no se puede asumir automáticamente la existencia de un “nosotros”. La elaboración diferencial de las memorias ya nos ha dicho mucho acerca de esto. Pero hay un asunto adicional, que ya he mencionado: la consideración del “otro” como tal implica reconocerlo no sólo como alguien a ser visto, sino como alguien con mirada.

No puedo sino coincidir con Metz cuando escribe que:

Los recuerdos no son para mí únicamente objetos de discursos comprobadores, sino también base de discursos, sin cuyas bases estos caerían en el vacío. Los recuerdos no solo pueden avivar los discursos, ilustrarlos, sino también interrumpirlos y disiparlos. En realidad, yo solo conozco una categoría universal por excelencia, que no puede ser revocada por Ilustración ni emancipación alguna: la autoridad de los que sufren (Metz y Wiesel, 1996, p. 42).

Que la narración, la escritura debe lidiar directamente con esta dimensión de la víctima y del sufrimiento concreto lo destaca este autor al referirse a ese paradigma del sufrimiento humano que es Anna Frank:

La diferencia entre Anna Frank y los hombres y mujeres que comparten mi opinión es que la tragedia comenzó en el punto en que termina el diario de Anna Frank. ¿Qué vio ella? Ella veía a sus amigos y a su hermano, al gato, a los vecinos buenos y malos. Pero el drama comenzó después, cuando ya había dejado de escribir (Metz y Wiesel, 1996, p. 86).

Bettelheim (1993), por su parte, ofrece una lectura de la “historia de Anna Frank” en la que lo irritaba la “pulsión de inercia” manifiesta, que hacía que se pretendiera que todo “era normal, seguía igual” cuando en realidad se estaba al borde del abismo.

Sin embargo, un peligro de la memoria de los dominados, de los oprimidos es que vigorece la victimización, o que se considere el sufrimiento propio como el único existente. Será fácil regodearse en todo esto si la construcción de la memoria no se articula con la construcción del presente. Sontag (2002) cuenta cómo a principios de 1994 el fotoperiodista inglés Paul Lowe, que había estado viviendo durante más de un año en Sarajevo organizó una exposición de las fotografías que había tomado y agregó otras de Somalia: los habitantes de Sarajevo se ofendieron por la inclusión de estas últimas. Esto puede ser comprensible, dado el sufrimiento inmediato, pero es, también, terrible.

La perspectiva “redentora” benjaminiana acerca de la memoria ha estado muy presente en la reciente obra de Pilar Calveiro relativa a las memorias de la dictadura argentina y la violencia como estrategia, que ya he mencionado al inicio de este trabajo. En uno de sus escritos insiste en que la memoria del pasado no puede convertirse en simple ancla del dolor y la victimización:

La memoria encapsulada en los hechos del pasado, la que no parte del presente ni ancla en este se “pervierte”, se traiciona a sí misma, y termina siendo, casi inevitablemente, instrumento de la sumisión, porque el propio poder aprende a usarla, porque solo puede remitir al recuerdo del dolor que inmoviliza, porque se queda atrapada en un pasado in-

comprensible en tanto no se descodifica desde el presente (Calveiro, 2005, p. 155).

Por otro lado, el balance necesario entre la memoria y el olvido, para la víctima, puede ser muy precario. La única salida parece ser, efectivamente, poner la construcción de la memoria en función de la transformación del presente. Bosi lo expresa de la siguiente manera: “el pasado reconstruido no es un refugio, sino fuente, un manantial de razones para luchar” (2003, p. 66). Calveiro, por su parte, lo califica así: “La memoria viva conecta las ofensas de hoy, diferentes cada vez, con las ofensas del pasado y al realizarlo actualiza, revive lo pasado, siempre de maneras nuevas, para levantarlo contra las atrocidades del presente” (2005, p. 158).

Examinemos, por ejemplo, la siguiente afirmación, que creo problemática, de Augé:

Quienes no han sido víctimas del horror no pueden imaginarlo, por más voluntad y compasión que pongan, pero también quienes lo han sufrido, si quieren revivir y no solo sobrevivir, deben poder dar cabida al olvido [...] para encontrar la fe en lo cotidiano y el control de su tiempo (1998, p. 102).

El problema es que si este “tiempo propio” y esto, lo “cotidiano”, transcurre en situaciones de poder, coerción o intimidación, hay que discernir si controlar el tiempo no se convierte en, de alguna manera, administrar la propia muerte. A la idea del olvido como sano, necesario, hay que anteponer también las palabras de Primo Levi: “si se olvida, se mata por segunda vez” (cit. en Metz y Wiesel, 1996, p. 71), ya que a fin de cuentas, como escribe Zizek (1990) “sólo se muere dos veces”, y la segunda muerte, la simbólica, en que la memoria se convierte en cementerio, es la definitiva. Es un verdadero dilema, paradójico: el dolor pasado amenaza con convertirse en ancla pesada que impide cualquier movimiento, pero el movimiento que ignore la inscripción del dolor se verá im-

pedido y obstaculizado en los momentos menos pesados, o pensados.

Elizabeth Lira, haciendo un balance de las experiencias de Comisiones de la Verdad en el continente escribe en 1999:

Las comisiones de la verdad en América Latina, entre otras cosas, han permitido un recuento de los muertos por violencia y represión política. Han puesto a las sociedades ante un inequívoco resultado: las vidas y los cuerpos destruidos no solo de los muertos, sino de quienes les sobrevivieron y han señalado la dimensión irreparable de este proceso. Sin embargo, la verdad no se agota en el conocimiento de sus nombres. En un gran número de los casos se ignora su destino final, es decir, cuáles fueron las circunstancias de su muerte y dónde se encuentran sus restos. La verdad implica saber realmente quiénes son y porqué fueron muertos sin el debido proceso legal. Es decir, porqué fueron perseguidos y asesinados. (Lira, 1999, p. 8).

Desde otra perspectiva, para Ignatieff (cit. en Baehr, 1999, p. 65):

Lo único que puede lograr una comisión de la verdad es reducir el número de mentiras que pueden circular sin ser confrontadas en el discurso público [...]el pasado es un argumento, y la función de las comisiones de la verdad, como la función de historiadores honestos, es simplemente purificar el argumento, estrechar el alcance de mentiras permisibles.

Las Comisiones ayudan, entonces, a purificar la discusión pública. Sin embargo, con el camino que hemos recorrido hasta acá es necesario discutir esta tesis de Ignatieff. No es, creo, únicamente cuestión de cuántas “memorias múltiples” son admisibles, a primera vista, para el ojo público. Este es el problema ético y político central, a mi juicio, de las versiones socioconstruccionistas de la memoria que discutí en un apartado anterior: a lo más que llegan, en la memoria del dolor, es a reconocerle “derecho de existencia” a las me-

morias de la víctimas. Pero el asunto, ahí, apenas comienza, en las “batallas de la memoria”.

La revisión efectuada nos revela que las experiencias finiseculares de Comisiones de la Verdad como instrumentos e instituciones de construcción de las memorias sociales, en sus contextos específicos, con sus alcances y limitaciones, ha sido mucho más que lo que señala Ignatieff. Cumplieron funciones para víctimas cuyas realidades y cuyas voces habían sido sistemáticamente reprimidas o ignoradas por los sectores hegemónicos de las sociedades, pusieron en aprietos más de una vez a represores y sus cómplices, con las exigencias de justicia y el registro de abusos, y movilizaron, y aún pueden hacerlo, en mayor o menor medida, fuerzas sociales. No podemos, aún cuando reconocemos lo limitado de los alcances de algunos de estos esfuerzos, ignorar estos aspectos.

Cuánto de esto permeó los imaginarios sociales, las memorias colectivas, incidiendo sobre una redefinición de la convivencia y la forma de articular las relaciones sociales es algo que está por verse en la mayoría de los casos, y por las razones referidas en diversos momentos de este trabajo no cabe, en este ámbito, sin embargo, ser siempre optimistas, aunque podemos discernir experiencias más positivas que otras. Es claro, por ejemplo, que se han efectuado avances muy importantes en este terreno en Argentina, como he señalado a lo largo de estas páginas, mientras que, en contraste, en El Salvador la situación en torno a la memoria, los derechos humanos y la impunidad es mucho más complicada y precaria. No viene al caso, en estos últimos párrafos, intentar analizar las causas de estas diferencias tan marcadas. Apenas las menciono como ejemplos.

Con Halbwachs podremos decir que hay olvido si el recuerdo no tiene sustento social, si no hay una articulación empeñada en un recuerdo con consecuencias, como “obsesión socialmente necesaria” (Mier), y con Freud podemos decir que lo que se quiere suprimir y reprimir, y sin embargo está inscrito en la vivencia de la gente, de alguna manera

vuelve, aunque discrepemos de la explicación de cómo es que se da el proceso, y se convierte para algunos en visitante incómodo. Y con Benjamin, por último, habrá que decir que recordar los dolores o las luchas de ayer no puede ser un acto rutinario o burocrático, sino que tiene que articularse con las luchas y con los sufrimientos de hoy.<sup>116</sup>

<sup>116</sup> Para Viñar (1995, p. 11) se trata de: “retranscribir en el presente, de simbolizar en la actualidad de un destino y una herencia cultural a transmitir, la marca del horror que permite abarcar en el mismo movimiento psíquico la secuela estigmatizante y la elaboración creativa. Un trabajo sin fin que implica varias generaciones”.

## CONCLUSIONES

Habiendo completado los recorridos propuestos en estos pasajes de las memorias del dolor, lo que resta, en lo que sigue, es ensayar un conjunto de conclusiones con las que pretendo discutir algunos aspectos claves de los alcances y las implicaciones de lo trabajado. Considero que no tiene sentido, aquí, redundar en discusiones que se han dado a lo largo de estas páginas, por lo que resaltaré solamente algunos aspectos que considero tienen implicaciones importantes para el estudio de memorias del dolor. Presento entonces las siguientes conclusiones:

1. Es el ámbito de los períodos inmediatamente posteriores a rupturas graves en el orden social, en algunos países latinoamericanos, a finales del siglo XX, en el contexto de la aplicación de la Doctrina de Seguridad Nacional, el que me ha ocupado en estas páginas. Después de prolongadas dictaduras, o guerras, o ambas, se plantea la necesidad social, en una especie de “sutura”, de dar cuenta de lo que pasó en diversos países, generando una especie de “memoria pública” que pretende operar como referente.
2. He esbozado y defendido la importancia de las víctimas, sus voces, sus testimonios, su trabajo, o el de aliados y familiares, como “emprendedores de la memoria” en contextos excluyentes, represivos, en que sus voces han sido frecuentemente reprimidas, deslegitimadas. He argumentado la importancia de no matizar o suavizar estos relatos de desgarres, sino trabajar con ellos para enfrentar “his-

torias oficiales” o para lograr mayores márgenes de justicia. Siguiendo a Jankelevitch (2003), he argumentado que estas víctimas no pueden sino ser “absolutistas” en su defensa de la memoria, y que, siguiendo a Martín Beristain y Páez (2000), y también a Lifton (1982), ante la situación de “vacío” marcada por el trauma, es necesario que este dolor se matice en alguna estructura de sentido. Este sentido se lo dará, sobre todo, un relato, una narración, que intentará explicar, transmitir lo que significa la experiencia, e inevitablemente lo hará con una perspectiva totalizante y con un “impulso moral”. Esta narración, como toda construcción de la memoria, será selectiva, dado que no se puede recordar todo, ni narrarlo. Sin embargo, lo que se incluye, y lo que se excluye, es de enorme relevancia para el campo de las memorias del dolor.

3. La importancia de esta labor de “emprendedores de la memoria” se magnifica al identificar, como lo he hecho en el primer recorrido, la fuerza del *presentismo* como fenómeno, que evade responsabilidades, y, por supuesto, también, parámetros de justicia, y obtiene su fuerza, que es muchas veces preponderante, de la cotidianidad y la rutina, y también, del influjo de la “empatía con los poderosos” que esboza Walter Benjamin (1971), y que retomo varias veces en el texto.
4. En el ámbito conceptual, en la discusión acerca de la memoria social, he querido subrayar la necesidad de un acercamiento entre los esfuerzos y las elaboraciones de quienes han trabajado la memoria y los derechos humanos, en los contextos referidos, y las elaboraciones teórico-conceptuales acerca de la memoria social y su construcción. Esto se fundamenta en los desencuentros existentes que he identificado entre ambos sectores y, también, la tendencia a esquivar la idea de que en los contextos conflictivos en que se han dirimido versiones del pasado como las tratadas, la metáfora más adecuada para tratar las tareas

de la memoria no es la de una “mesa de discusión” ni de las “negociaciones”, sino la de las “batallas de la memoria”. Como he dicho, las apuestas son altas, porque las consecuencias son serias, para el presente, para el futuro, y también para el pasado.

5. En este terreno he querido discutir las dificultades de una versión del estudio de la memoria que presume al *Homus clausus* que discute Crenzel (1999), sobre todo en una versión experimentalista e individualista que tiene poco que decirnos acerca de las prácticas sociales, reales, de la memoria. También subrayo y retomo la discusión entre otra vertiente de la memoria vista desde el individualismo metodológico: la de las “memorias agregadas” (Olick y Robbins, 1996), y la “versión dura” de las memorias colectivas, que las concibe como fenómenos colectivo centrada en sus objetos o símbolos. Con el aporte de Halbwachs, Yerushalmi, Vásquez, Gergen, Shotter, Schwartz, Martín-Baró y otros autores subrayo la tercera vertiente posible en el campo de la memoria social: concebirla como prácticas y acciones de los grupos en su interacción y dinámica. Con esta misma perspectiva, discuto los alcances y las limitaciones del aporte de Freud sobre las memorias culturales, y también, de la forma de concebir la situación y condición de trauma en contextos productores de daño psíquico, como los que marcan el contexto de funcionamiento de las Comisiones de la Verdad.
6. En este ámbito, sin embargo, busco defender una posición que en lo epistemológico, conceptual, y también en lo ético, no derive en un relativismo que pueda más bien despolitizar el campo de una memoria del dolor. De ahí las discusiones acerca de la relación pasado-presente en las formulaciones de la memoria, en que tiendo a coincidir con Schwartz y con Radstone en el sentido de que en las necesidades y presiones del presente no puede

hacerse uso de cualquier versión del pasado, que no es indiferente “lo que pasó”. También enfatizo la discusión en torno a lo “natural” y lo “artificial” en la memoria, las memorias múltiples y su concepción, del poder y el peso de la “empatía con los poderosos” en la articulación de la memoria social. Adicionalmente, desarrollo el capítulo siete, en que pretendo puntualizar los alcances y los límites, las aporías, de una versión construccionista acerca de la memoria social y sus prácticas.

7. Por último, en este terreno, consecuente con lo que ya he señalado en un punto anterior, argumento acerca de la importancia de la articulación narrativa de las memorias sociales, ofreciendo diversos elementos conceptuales y metodológicos, incluyendo el tratamiento del entramado de las memorias. En este terreno me parece sumamente sugestivo y valioso el aporte de Wertsch con su concepto de los “registros narrativos esquemáticos”.
8. Defiendo, a lo largo del trabajo, que la articulación de memorias sociales no es una empresa individual, que transcurre exclusivamente en la mente de las personas, sino que responde a dispositivos sociales, y por lo tanto, se ubica en la configuración de intereses y acciones de los grupos. Las memorias sociales, en los contextos sociales que me han interesado, se han movido en situaciones conflictivas, y sus articulaciones, en uno u otro sentido, tienen importantes consecuencias. Uno de los problemas mayores, posteriores a situaciones de fractura como las que discuto relativas a Argentina, Chile, Uruguay, Guatemala, El Salvador, Perú, o África del Sur, es la fuerte metáfora (que tiene mucho de ficción) de la “familia desunida” y las tendencias a trabajar hacia una “reconciliación”. Esta “reconciliación”, que implica determinados procesamiento de la construcción de memorias sociales, en los contextos de fisura social considerados, es porosa, y

puede ser profundamente tramposa, como lo discuto en el capítulo correspondiente.

9. Por diversos motivos, muchas veces inducidos por presiones internacionales, como es clarísimo en los casos de El Salvador o Guatemala, se le ha encomendado, producto de intensas y dinámicas negociaciones políticas, la tarea de elaborar esa memoria pública de la historia reciente a instrumentos, verdaderas instituciones, que se han denominado Comisiones de la Verdad siendo, probablemente, la más influyente de todas la que se desarrolló en África del Sur, lo que obliga a incluirla también en la discusión. Estas Comisiones han surgido como acuerdos entre fuerzas políticas y/o militares (El Salvador, Guatemala, África del Sur), o como creaciones de gobiernos elegidos democráticamente después de dictaduras (Argentina, Chile, Perú), pero en todo caso han tenido que actuar sujetas a múltiples presiones políticas. Ya he señalado, en detalle, en los capítulos correspondientes, aspectos específicos de su constitución y funcionamiento, en el contexto de choque de intereses entre fuerzas políticas y sociales. Su particularidad, precisamente, reside en el hecho de que han sido producto de negociaciones políticas. Es decir, en principio, no serían depositarias de la versión de hechos recientes de solamente una de las partes que ha estado en conflicto. Las expectativas que se han creado con su creación, en contextos difíciles, ha sido muy difícil de satisfacer, y su devenir real ha hecho que las conclusiones a las que han llegado se confronten con los intereses de fuerzas políticas o gubernamentales, incluyendo las de quienes participaron en su génesis, como es el caso, notorio, discutido en el trabajo, de El Salvador.
10. Estas experiencias se han movido en medio de la dinámica de fuerzas e intereses concretos, y he considerado importante detenerme a considerar diversos aspectos de

las mismas. Por un lado, las dificultades de intentar llevar a su última expresión el “derecho a la verdad” que ha sido instituido por instancias internacionales, las dificultades que se han presentado para definir los alcances posibles de esa “verdad narrada”, en medio de memorias colectivas contrapuestas y conflictivas. También he puesto mucha atención al ideal de la “reconciliación” y la forma en que se ha querido enfrentar en la esfera pública, derivando el espinoso tema del perdón y la impunidad, que examino en su diversidad de expresiones. Muchas veces, como he señalado, se insiste en que la reconciliación pasa por el “perdón y el olvido” y se busca, insistentemente, “clausurar” el pasado, con “verdades oficiales” o con el silencio. Me posiciono en la línea de Jankélevitch, con sus consideraciones acerca del acto de perdonar como acción libre y personal, que por lo tanto no puede ser condicionada, y cuyo requisito indispensable no es *olvidar*, sino *recordar*.

11. Por último, traigo a colación el concepto de Walter Benjamin, esbozado en las *Tesis sobre la filosofía de la historia*, de la memoria como “redención”, como especie de acción de “duelo cultural” y de “homenaje” al sufrimiento de los derrotados de ayer, sufrimiento que permanece abierto, otorgándole, precisamente una posibilidad “mesiánica” a los quehaceres del presente. En el campo de una memoria del dolor, las intuiciones y perspectivas de Benjamin son fundamentales, porque llevan a tratar la memoria del dolor no sólo como crónica, como refugio, como depositario de victimizaciones, sino como estímulo y como desafío para las luchas del presente.

Reiterando una vez más la importancia en este campo, de las acciones desarrolladas muchas veces en situaciones de increíble desventaja por “emprendedores de memoria”, particularmente las víctimas de agravios, sus familiares y aliados, quiero terminar el trabajo homenajeando, una

vez más, esa terquedad y tozudez “absolutista” que se convierte en referente ético para una humanidad más plena.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abrams, D. (1992). "Processes of social identification". En: G. Breakwell, *Social Psychology of Identity and the self contexts*. Surrey University Press , pp. 57-99.
- Aceves, J. (1999). "La memoria convocada. Acerca de la entrevista en historia oral". *Secuencia*, N° 43, pp. 109-116.
- Acuña, V. H. (1988). "Fuentes orales e historia obrera: el caso de los zapateros de Costa Rica". Primer Encuentro de Historiadores de América Latina y España, pp. 45-53.
- \_\_\_\_\_. (1993). "La historia y el fin de los mitos de las Ciencias Sociales". *Reflexiones*, N° 8, pp. 29-36.
- \_\_\_\_\_. (1994). "Los desafíos de la historia en Centroamérica". *Reflexiones*, N° 20, pp. 3-16.
- Adorno, T. (1969). "¿Qué significa remover el pasado?". En: *Intervenciones. Nueve modelos de Crítica*. Caracas: Monte Ávila, pp. 117-136.
- Adorno, T. (2001). *Sobre Walter Benjamin*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Adorno, T. y M. Horkheimer (2001). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Cuarta edición. Madrid.
- Aguilar, M. A. (1992) "Fragmentos de la memoria colectiva". *Revista de Cultura Psicológica*, Vol. 1, N° 1, pp. 5-13.
- Aguilar, M. A. y C. Cisneros (1990). "La continuidad del presente: una visión desde la psicología social y la psicología política". *Sociológica*, Vol. 5, N° 14, pp. 63-76.
- Aguilar, P. (2002). "Institutional legacies and collective memories. The case of the spanish transition to democracy". En: J. Olick

- (edit.), *States of memory. Continuities, conflicts and transformations in national retrospection*. Duke University Press, pp. 128-160.
- Aguilar, P. (1999). "Memoria histórica y legados institucionales en los procesos de cambio político". *RIFP*, N° 14, pp. 31-46.
- Alba Rico, S. (2004). "Sacarse un cuerpo de la manga", *Rebelión*, 9 de marzo del 2004.
- Ansara, S. (2001). "Memoria colectiva: Um estudo psicopolítico de uma luta operaria em São Paulo". *Revista Psicologia Política*, N° 2, pp. 29-52.
- Amati, S. (1986). "Megamuertos. ¿Unidad de medida o metáfora? En varios autores, *Argentina. Psicoanálisis. Represión política*. Buenos Aires: Ediciones Kargieman, pp. 241-256.
- Anxo García, M. (1993). "De las dictaduras a las democracias liberales: procesos psicosociales para la construcción del olvido". Ponencia. Santiago: XXIII Congreso de la Sociedad Interamericana de Psicología.
- Ames, R. (2005). "Violencia, verdad, ¿reconciliación en el Perú?". En: IIDH, IDEA, *Verdad, justicia y reparación. Desafíos para la democracia y la convivencia social*. San José: IIDH, IDEA, pp. 205-227.
- Arditti, R. (2000). *De por vida. Historia de una búsqueda. Las abuelas de Plaza de Mayo y los niños desaparecidos*. Trad. Horacio Pons. Barcelona: Grijalbo.
- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Argyle, M. (1991). "A Critique of Cognitive Approaches to Social Judgements and Social Behaviour". En: J. Forgas (ed.), *Emotions and Social Judgments*. Londres: Pergamon Press, pp. 161-180.
- Assman, J. (2006). *Religion and Cultural Memory. Ten Studies*. Stanford University Press.
- Asociación Pro-Búsqueda de Niñas y Niños Desaparecidos (2001). *El día más esperado*. San Salvador: UCA Editores.
- Augé, M. (1998). *Las formas del olvido*. Barcelona: Gedisa.
- Baehr, P. (1999). "National and international reactions to past violations of human rights". En: Instituto Interamericano de

- Derechos Humanos, *Truth and justice: in search of reconciliation in Suriname*. San José: IIDH, pp. 53-68.
- Bandura, A. y E. Ribes Iñesta (1975). *Aprendizaje social de la agresión y la delincuencia*. México: Trillas.
- Bajtín, M. (1998). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- Beck, U. (1998). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.
- Becker, D. (1993). "Extreme traumatization: working with victims of political repression". Congreso sobre "Niños, guerra y persecución", Hamburgo.
- \_\_\_\_\_. (1992). "The deficiency of the PTSD concept when dealing with victims of human rights violations". *ITSS*.
- Benjamin, W. (1994). *Discursos Interrumpidos*. Barcelona: Planeta/De Agostini.
- \_\_\_\_\_. (1975). *Iluminaciones III*, Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_. (1971). *Iluminaciones I*. Prólogo, traducción y notas de Jesús Aguirre. Taurus, Madrid.
- \_\_\_\_\_. (1970). "El Narrador. Consideraciones sobre la obra de Nicolai Leskov". En: W. Benjamin, *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Caracas: Monte Ávila Editores, pp. 189-211.
- Bennet, J. (1997). "Credibility, plausability and autobiographical oral narrative: some suggestions from the analisis of a rape survivor s memory". En: A. Levett, A. Kottler, E. Burman y I. Parker (s. f.). *Culture, power and difference. Discourse analysis in South Africa*. Capetown: University of Capetown Press, pp. 96-108.
- Bergson, H. (s. f.). *Obras escogidas*. Aguilar: Biblioteca Premios Nobel.
- Bernstein, R. (1998). *Freud and the legacy of Moses*. Cambridge University Press.
- Berezin, A, (1998). *La oscuridad en los ojos. Ensayo psicoanalítico sobre la crueldad*. Rosario: Homo Sapiens.

- Bertaux, D. (1980). "El enfoque biográfico: su validez metodológica, sus potencialidades". *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. LXIX, traducción TCU 0113020 UCR.
- Bettelheim, B. (1993). "Prólogo". En: J. Nysly, *Auschwitz. A Doctors s eyewitness account*. New York: Arcade Publisher, (orig. 1960), pp. v-xviii.
- Biedermann, N. (1993). *Antropología del duelo*. Universidad de Chile: Curso postgrado "Calidoscopio clínico del duelo", noviembre. Material mimeografiado.
- Billig, M. (1999). "Commodity fetishism and repression: reflections on Marx, Freud and the psychology of consumer capitalism". *Theory and Psychology*, Vol. 9, N° 3, pp. 313-330.
- \_\_\_\_\_. (1992). "Memoria colectiva, ideología y la familia real británica". En: Middleton y Edwards (edits.) *La memoria compartida*. Madrid: Paidós, pp. 77-96.
- Blair Trujillo, E. (2002). "Memoria y narrativa. La puesta del dolor en la escena pública". *Estudios políticos*, Medellín, N° 21, julio-dic, pp. 9-28.
- \_\_\_\_\_. (1996). "La imagen del enemigo: ¿un nuevo imaginario social? En: *Estudios políticos*. Medellín, pp. 47- 71.
- Blanco, A. L. de La Corte (2003). "Introducción". En: I. Martín-Baró, *Poder, Ideología y violencia*. Madrid: Trotta, pp. 9-64.
- Bosi, E. (2003). *O tempo vivo da memoria. Ensayos de psicología social*. São Paulo: Atelie Editorial.
- Brito, V. (2003). "El monumento para no olvidar: Tortura Nunca Mais en Recife". En: Jetlin, E. y V. Langland(edits.) *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Madrid: Siglo XXI, pp. 113-126.
- Buck-Morss, S. (1981). *Origen de la dialéctica negativa*. México: Siglo XXI.
- Buergenthal, T. (1995). "La Comisión de la Verdad para El Salvador". *Estudios Centroamericanos*, N° 563, septiembre, pp. 813-848.
- Calveiro, P. (2006). *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires: Colihue.

- \_\_\_\_\_. (2005). “Memorias Virósicas. Poder concentracionario y desaparición de personas en Argentina”. En: A. Lo Giudice (comp.). *Psicoanálisis, restitución, apropiación, filiación*. Buenos Aires: Centro de Atención por el Derecho a la Identidad, Abuelas de Plaza de Mayo, pp. 139-159.
- Candau, J. (2001). *Memoria e identidad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Cánepa, M. A. (2002). “La búsqueda de sentido y de razón: sobre los procesos de reparación”. *Páginas*, N° 176, pp. 37-41.
- \_\_\_\_\_. (1996). “El país de las buganvillas con alambres de púas”. *Páginas*, N° 18, abril, pp. 26-33.
- Cardenal, R. (1993). “El fracaso del estado salvadoreño” *Estudios Centroamericanos*, N° 534-535, abril-mayo, pp. 351-375.
- Carlotto, E. (2001). “Niños desaparecidos por motivos políticos en la República Argentina (1976-1983) La labor de las Abuelas de Plaza de Mayo”. En: J. Méndez, M. Abregó y J. Mariezcurrena. *Verdad y justicia. Homenaje a Emilio F. Mignone*. IIDH, CELS, pp. 87-94.
- Castaño, B. L., L. E. Jaramillo y D. Summerfeld (1998). *Violencia política y trabajo psicosocial. Aportes al debate*. Santa Fe de Bogotá: Corporación AVRE.
- Castro, A. (1990). “Memoria escrita”. *Casa de las Américas*, N° 178, pp. 48-50.
- Caviglia, M. (2006). *Dictadura, vida cotidiana y clases medias. Una sociedad fracturada*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Cepeda, I. y C. Girón (1998). “Memoria y derechos humanos en América Latina”. En: Fundación Manuel Cepeda Vargas, *Duelo, memoria, reparación*. Santa Fe de Bogotá: Defensora del Pueblo, pp. 83-102.
- Cisneros, C. (1992). “La constitución del sujeto o lo que el viento no se llevó”. *Revista de Cultura Psicológica*, Vol. 1, N° 1, pp. 57-64.
- \_\_\_\_\_. (1990). “Memorias colectivas y democracia política”. En: Motta, G. *Cuestiones de psicología política en México*. pp. 113-124.
- Coffey, A. y P. Atkinson (2003). *Encontrar el sentido a los datos cualitativos. Estrategias complementarias de investigación*. Antioquia: Editorial Universidad de Antioquia.

- Comas-Díaz, L., B. M. Lykes y R. Alarcón (1998). "Ethnic conflict and psychology of liberation in Guatemala, Peru and Puerto Rico". *American Psychologist*, Vol. 53, N° 7, pp. 778-792.
- Comisión de la Verdad de El Salvador (1993). *De la locura a la esperanza. La guerra de 12 años en El Salvador. Informe de la Comisión de la Verdad 1992-1993*. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Comisión de Entrega de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2004). *Atún Willakuy. Versión abreviada del informe final de la Comisión de Verdad y Reconciliación*. Lima.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (1996). "Informe Número 28/92, casos 10 147,10 181, 10 240, 10 262, 10 309 y 10 311. Argentina, 2 de octubre de 1992". En: Fundación Mirna Mack, *Amnistía y reconciliación nacional, encontrando el camino de la justicia*. Guatemala: F y G Editores, pp. 73-83.
- Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (1983/2003). *Nunca Más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*. Sexta edición. Buenos Aires: Editorial de la Universidad de Buenos Aires.
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico. (1995). *Guatemala. Memoria del silencio*.
- Comité Permanente de la Conferencia Episcopal de Chile (1990). *Asumiendo la verdad*, N° 3, 13 de junio.
- Confino, A. (1997). "Collective memory and cultural history: problem of method". *American Historical Review*, pp. 1386-1403.
- Coronado, G. y L. Trejos (1987). "Análisis de un esquema de guerra psicológica: el caso de Costa Rica en el marco del conflicto centroamericano". Ponencia. XXI Congreso Interamericano de Psicología, Sociedad Interamericana de Psicología, La Habana.
- Corte Suprema de Justicia de El Salvador (1993). "Pronunciamiento ante el informe de la Comisión de la Verdad". *Estudios Centroamericanos*, N° 534-535, abril-mayo, pp. 486-490.
- Coser, L. (1992). "The revival of the Sociology of culture: the case of collective memory". *Sociological Forum*, Vol. 7, N° 2, pp. 365- 373.

- \_\_\_\_\_. (1992). "Introduction". En: M. Halbwachs, *Collective Memories*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 1-36.
- Crenzel, E. (1999). "Memoria de la dictadura: los desaparecidos y el voto al general Bussi en Tucumán, Argentina". *RIFP*, N° 14, pp. 15-29.
- Cruz, A. (1998). "Mirando lo cotidiano por medio de una autobiografía". *Reflexiones*, N° 75, pp. 43-58.
- Cruz, M. A. (2002). "Silencios, contingencias y desafíos: el Archivo de la Vicaria de la Solidaridad en Chile". En: L. Da Silva y E. Jelin, *Archivos de la represión: documentos memoria y verdad*. Madrid: Siglo XXI, pp. 138-178.
- Cuellar, B. (2005). "Los dos rostros de la sociedad salvadoreña", pp. 145-173.
- Cuya, E. (1996). "Las Comisiones de la Verdad en América Latina" *Koaga roñeeta* ['ahora hablaremos', en guaraní]. Disponible en Internet: <[www.derechos.org/koaga/iii/1/cuya.html](http://www.derechos.org/koaga/iii/1/cuya.html)>.
- Chase, J. (1991). "The self and collective actions: dilematic identities". En: G. Breakwell (edit.). *Social Psychology of Identity and the Self Concept*. Surrey University Press, pp. 101-128.
- Da Silva Catela, L. (2002). "El mundo de los archivos". En: L. Da Silva y E. Jelin, *Archivos de la represión: documentos memoria y verdad*. Madrid: Siglo XXI, pp. 195-221.
- \_\_\_\_\_. (2002). "Territorios de la memoria política. Los archivos de la Represión en Brasil". En: L. Da Silva y E. Jelin, *Archivos de la represión: documentos memoria y verdad*. Madrid: Siglo XXI, pp. 15-84.
- Debattista, S. (2004). "Los caminos del recuerdo y el olvido: La Escuela Media Neuquina, 1984-1998. En: E. Jelin y F. G. Lorenz, *Educación y memoria. La escuela elabora el pasado*. Madrid: Siglo XXI, pp. 41-64.
- Del Carril, Mario (2001). "Un católico en defensa de los derechos humanos". En: J. Méndez, M. Abregó y J. Mariezcurrena, *Verdad y justicia. Homenaje a Emilio F. Mignone*. IIDH, CELS, pp. 7-24.
- Demassi, C. (2004). "Entre la rutina y la urgencia. La enseñanza de la Dictadura en Uruguay". En: E. Jelin y F. G. Lorenz,

- Educación y memoria. La escuela elabora el pasado.* Madrid: Siglo XXI, pp. 131-162.
- Desatnik, O. y L. Fernández (eds.) (1999). *Frente al silencio. Testimonios de la violencia en Latinoamérica.* México: ILEF, UAM-Xochimilco.
- Díaz, F. (1996). "Formulaciones colectivas y formulaciones mutuas: reconstrucciones de un conflicto social". En: A. Gordo y J. L. Linaza, *Psicología, discurso y poder.* Madrid: Visor, pp. 151-170.
- Díaz, M. (1994). "Trauma y contexto social: el proceso terapéutico con hijos de perseguidos políticos en Chile". Encuentro latinoamericano de psicoanalistas y psicólogos marxistas, La Habana.
- Dobles, I. (1999). "Lo que el tiempo no se llevó; violencia y vivencia campesina". *Actualidades en Psicología*, Vol. 15, N° 102.
- \_\_\_\_\_. (1995). "Psicología y lucha campesina. Una experiencia costarricense". *Revista Costarricense de Psicología*, N° 22, pp. 21-34.
- \_\_\_\_\_. (1995). "Construcción de la moral y expresión de esquemas axiológicos en estudiantes de secundaria del Área Metropolitana". Tesis de Maestría en Psicología, Sistema Estudios de Posgrado, Universidad de Costa Rica.
- \_\_\_\_\_. (1986). "Psicología social desde Centroamérica: retos y perspectivas. Entrevista con el Dr. Ignacio Martín-Baro". *Revista Costarricense de Psicología*, N° 8-9, pp. 71-78.
- Dobles, I. y V. Leandro (2005). *Militantes. Vivencia de lo político en la segunda ola del marxismo en Costa Rica.* San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Doggett, M. (1994). *Una muerte anunciada.* Tercera edición. San Salvador: UCA Editores.
- Dos Santos, E. (2000). *A Constituição social da memória. Uma perspectiva histórico-cultural.* Rio Grande Do Sul: Editorial Umijui.
- Dubiel, H. (1999). "La culpa política". *RIFP*, N° 14, pp. 5-14.
- Duby, G. (1994). "Escribir la historia". *Reflexiones*, N° 25, pp. 3-14.
- Duffy, H. (1996). "La verdad como fundamento de la reconciliación". En: Fundación Mirna Mack, *Amnistía y reconciliación nacional: encontrando el camino de la justicia*, pp. 251-276.

- Dulitsky, A. (1996). "Las amnistías en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos". En: Fundación Mirna Mack, *Amnistía y reconciliación nacional: encontrando el camino de la justicia*, Guatemala: F y G Editores, pp. 37-62.
- Durkheim, E. (1976). *Educación como socialización*. Salamanca: Sígueme.
- Dussell, E. (1998). *Ética de la liberación. En la época de la globalización y la exclusión*. México. UAM Itztapalapa.
- Edelman, L y D. Kordon (1995). "Efectos psicosociales de la impunidad". En: D. Kordon *et al.*, *La Impunidad. Una perspectiva psicosocial y clínica*. Buenos Aires: Sudamericana, pp. 27-41.
- Edwards, J. (1995). "Language in group and individual identity". En: G. Breakwell, *Social Psychology of Identity and the Self Concept*. Surrey University Press, pp. 129-146.
- Eiss, P. (2002). "Redemption s archive: remembering the future in a revolutionary past". *Journal of Comparative Studies in Society and History*, N° 2, pp. 106-136.
- Elgueta, G. (2000). "Secreto, verdad y memoria". En: Richard, N., *Política y estéticas de la memoria*. Santiago de Chile: Cuarto Propio, pp. 33-40.
- Ellmore, P (1997). *La fábrica de la memoria. La crisis de la representación en la novela histórica latinoamericana*, México: Fondo Cultura Económica.
- Elosegui, M. (1993). "El descubrimiento del yo según David Hume". *Anuario Filosófico de Navarra*, Vol. XXVI, N° 1, pp. 303-326.
- Elster, J. (2004). *Closing the books. Transitional Justice in Historical Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Engestrom, Y. *et al.* (1992). "Olvido organizacional: perspectiva de la teoría de la actividad". En: Middleton y Edwards, *La memoria compartida. Naturaleza social del recuerdo y el olvido*. Barcelona: Paidós, pp. 157-186.
- Eran, J. (2002). "Narrative, agency and mood: on the social construction of national history in Scotland". *Journal of Comparative Studies of Society and History*, s. f., pp. 745-769.

- Espinoza Cuevas, V., M. L. Ortiz y P. Rojas (2003). *Comisiones de la Verdad: ¿Un camino incierto? Estudio comparativo de comisiones de la verdad en Argentina, Chile, El Salvador, Guatemala y Sudáfrica desde las víctimas y las organizaciones de derechos humanos*. Santiago: Corporación y promoción de los derechos del Pueblo (CODEPU).
- Falasca, S. (2002). "Of storytellers and master narratives: modernity, memory and history in fascist Italy". En: J. Olick (edit.). *States of memory. Continuities, conflicts and transformations in national retrospection*. Duke University Press, pp. 43-71.
- Fechtinger, J. (2002). "Aspects on collective memory: Maurice Halbwachs" Lecture. *Dubrovnik IUC*, mayo.
- Feld, C. (2002). *Del estrado a la pantalla: las imágenes del juicio a los ex comandantes en Argentina*. Madrid: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (2000). "El rating de la memoria en la TV argentina". En: N. Richard, *Políticas y estéticas de la memoria*, Santiago: Cuarto Propio, pp. 77-84.
- Fernández Christlieb, P. (2004). *La sociedad mental*. Madrid: Anthropos.
- \_\_\_\_\_. (1994). *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*. Madrid: Anthropos.
- \_\_\_\_\_. (1989). "Estética psicosocial". En: SOMEPSO *Fundamentos y crítica de la psicología social mexicana*, Vol. 2, N° 3, pp. 85-89.
- Fernández Retamar, R. (1976). "Nuestra América y Occidente". *Casa de las Américas*, N° 98, pp. 36-58.
- \_\_\_\_\_. (1977). "Algunos usos de civilización y barbarie". *Casa de las Américas*, N° 102, pp. 29-54.
- Fernández Vega, J. (1999). "Dilemas de la memoria, Justicia y política entre la renegación personal y la crisis de la historicidad". *RIFP*, N° 14, pp. 47-69.
- Finkielkraut, A. (2002). *Una voz viene de la otra orilla*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1996) *La memoria vana. Del crimen contra la humanidad*. Barcelona: Anagrama.
- Fisk, R. (2005). *The Great War for Civilisation. The Conquest of the Middle East*. New York: Alfred Knopf.

- Forgas, J. (1991). "Affect and person perception". En: J. Forgas (edit.), *Emotion and Social judgments*. Oxford: Pergamon Press, pp. 263-290.
- Forti, A. (2001). "Las experiencias de El Salvador y Honduras en la búsqueda de la verdad". En: J. Méndez, M. Abregó y J. Mariezcurrena, *Verdad y justicia. Homenaje a Emilio F. Mignone*. IIDH, CELS, pp. 207-222.
- Foucault, M. (1999). "De la naturaleza humana: justicia contra poder". En: *Estrategias de poder*. Madrid: Paidós, pp. 57-103.
- \_\_\_\_\_. (1996). *Genealogía del racismo*. La Plata: Caronte.
- \_\_\_\_\_. (1992). *Microfísica del poder*. Tercera edición. Madrid: La Piqueta.
- Freud, S. (1934-1938/1997). *Moisés y la religión monoteísta*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 3241-3324.
- \_\_\_\_\_. (1932-1933/1997). *Nueve lecciones introductorias al psicoanálisis*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 3101-3206.
- \_\_\_\_\_. (1929-1930/1997). *El malestar en la cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 3019-3067.
- \_\_\_\_\_. (1927/1997). *El porvenir de una ilusión*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 2961-2992.
- \_\_\_\_\_. (1925/1997). *Carta sobre la posición frente al judaísmo*, Madrid: Biblioteca Nueva, p. 3228.
- \_\_\_\_\_. (1920/1997). *El block maravilloso*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 2808-2811.
- \_\_\_\_\_. (1919/1997). *Lo siniestro*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 2483-2505.
- \_\_\_\_\_. (1914/1997). *Recuerdo, repetición y elaboración*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 1683-1688.
- \_\_\_\_\_. (1912/1997). *Tótem y tabú*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 1745-1850.
- Freeman, M, P. Hayner (s. f.). *The Truth Comissions of South Africa and Guatemala. Case study*.
- Fuerzas Armadas de El Salvador (1993) "Pronunciamiento ante el informe de la Comisión de la Verdad". *Estudios Centroamericanos*, N° 534-535, abril-mayo, pp. 485-86.

- Gaborit, M. (2005). "Memoria histórica: relato desde las víctimas". N. Portillo, M. Gaborit y J. M. Cruz, *Psicología social en la posguerra: teoría y aplicaciones desde El Salvador*, pp. 144-168.
- Galanter, M. (2002). "Righting old wrongs". En: M. Minnow. *Breaking the cycles of hatred: memory, law and repair*. Princeton: Princeton University Press, pp. 107-131.
- Garay, L., C. Banchieri, y M. C. Tumini (2006). *Vivencias frente al límite. Los familiares de desaparecidos de Córdoba y sus construcciones de identidad en torno al secuestro, la desaparición y las exhumaciones de los restos de sus familiares*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- García Castro, A. (2001). "¿Quiénes son? Los desaparecidos en la trama política chilena (1973-2000)". En: B. Groppo y P. Flier (eds.) *La imposibilidad del olvido. Recorridos de la memoria en Argentina, Chile y Uruguay*. La Plata: Ediciones Al Margen.
- García Miró, L. (2006). "Sendero, MRTA, ONG y CVR". *Diario Expreso*, Lima, 27 de agosto.
- Garretón, M. (2001). "Memoria, olvido, reconciliación y justicia en el caso chileno". En: J. Méndez, M. Abregó, J. Mariezcurrena, *Verdad y Justicia. Homenaje a Emilio F. Mignone*. IIDH, CELS, 2001, pp. 101-122.
- Gergen, K. (1991). *The Saturated Self, Dilemmas of identity in everyday life*. Basic Books.
- \_\_\_\_\_. (1985). "The Social constructionist movement in modern psychology". *American Psychologist*.
- Giddens, A. (2000). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid: Taurus.
- Gómez Valencia, José H. (2000). "Lugares y sentidos de la memoria indígena Páez". *Convergencia*, No. 21, pp. 167-202.
- González, F. (1996). "Leyes de amnistía y violaciones graves a los Derechos Humanos". En: Fundación Mirna Mack, *Amnistía y reconciliación nacional: encontrando el camino de la justicia*, pp. 215-232.
- González Rey, F. (2003). *Epistemología cualitativa y subjetividad*. São Paulo: EDUC.

- González, M. (2002). "Los archivos del terror de Paraguay: la historia oculta de la represión" en: L. Da Silva y E. Jelin, *Archivos de la represión: documentos memoria y verdad*. Madrid: Siglo XXI, pp. 85-114.
- Gruner, E. (1995). "La cólera de Aquiles" *Cojental. Revista Sicoanalítica*. N° 31, p. 9.
- Guembe, María José (2002). "Rendición de cuentas y la violación a los derechos humanos". Segundo Curso Interamericano Sociedad Civil y Derechos Humanos, San José: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, pp. 463-476.
- Gutiérrez, E. (1999). "La disputa sobre el pasado" *Nueva Sociedad*, N° 161, pp. 159-173.
- Hagene, Turid. (1998). "Histories and memories of a nicaraguan production cooperative". IV Congreso Centroamericano de Historia, Managua, 14-17 de julio.
- Halbwachs, M. (1992). *On Collective memory*. Ed. Lewis Coser. Chicago: Chicago University Press.
- . (1947). "La memoria colectiva y el tiempo". Trad. de Vicente Huici. *Cahiers International de Sociologie*, N° II, pp. 3-30.
- Harootunian, H. (1996). "The Benjamin effect: modernism, repetition, and the path to different cultural imaginaries". En: M. Steinberg (edit.), *Walter Benjamin and the demands of history*. Cornell University, pp. 62-87.
- Harris, F. (2002). "Collective memory collective action and black activism in the 1960's". En: M. Minnow, *Breaking the cycles of hatred: memory, law and repair*. Princeton: Princeton University Press, pp. 154-169.
- Hayner, P. (2001). *Unspeakable truths: acting the challenges of Truth Comissions*. New York: Routledge.
- Hearn, J. (2002). "Narrative, agency and mood. On the social construction of national history in Scotland". *Journal of Comparative Studies in Society and History*, pp. 745-769.
- Hegel, (1973). *Introducción a la Historia de la Filosofía*. 7<sup>ma</sup> edición. Buenos Aires: Aguilar Argentina S. A.

- Heller, A. (2001). "Cultural memory, identity and civil society" *Politik und gesellschaft online, International Politics and Society*, 2.
- Herman, J. (2002). "Peace on earth begins at home: reflections from the women's liberation movement". En: M. Minnow, *Breaking the cycles of hatred: memory, law and repair*. Princeton: Princeton University Press, pp. 188-199.
- Herodotus (1996). *The Histories*. Revised Edition. Londres: Penguin Books.
- Hite, K. (2003). "El monumento a Salvador Allende en el debate político chileno". En: E. Jetlin y V. Langland, *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Madrid: Siglo XXI.
- Hopenhayn, M. (1994). *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hinkelammert, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para discusión*. San José: Arlekin.
- \_\_\_\_\_. (2003). *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. San José: DEI, 2003.
- \_\_\_\_\_. (1991). *Sacrificios humanos y sociedad occidental*. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Horkheimer, M. (1986). "Enseñanzas del fascismo". En: *Sociedades en transición: Estudios de filosofía social*. Barcelona: Planeta/Agostini, pp. 125-150.
- Huici Urmeneta, V. (s. f.). *Introducción a la memoria colectiva y el tiempo*. s. d.
- Huhle, R. (1998). "Impunidad: la inversión de los valores". En: Fundación Manuel Cepeda Vargas, *Duelo, memoria, reparación*. Fundación Cepeda Vargas, Bogotá: Defensoría del Pueblo, pp. 145-156.
- Huyssen, A. (1995). *Twilight Memories. Marking Time in a Culture of Amnesia*. New York: Routledge.
- Ibáñez, T. (2001). *Psicología social constructorista*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Munición para disidentes. Realidad-verdad-política*. Barcelona: GEDISA Editorial.

- Ibáñez, P. A. (2001). “La impunidad no es solo cuestión de hecho. Sobre la persecución en España de los crímenes de la dictadura argentina”. En: J. Méndez, M. Abregó y J. Mariezcurrena, *Verdad y justicia. Homenaje a Emilio F. Mignone*. IIDH, CELS, pp. 65-87.
- Ignatieff, M. (1999). *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*, Madrid: Taurus.
- ILAS (1989). *Derechos humanos: todo es según el dolor con que se mira*. Santiago de Chile: 1989.
- Íñiguez, L. y F. Vásquez (1995). “Legitimidad del sistema democrático. Análisis de un discurso autorreferencial”. En: O. de Adamo, V. García Beaudoux y M. Montero (comps.), *Psicología de la acción política*, Buenos Aires, Paidós, pp. 35-64.
- Instituto Universitario de Opinión Pública (1993). “La Comisión de la Verdad y el proceso electoral en la opinión pública salvadoreña”. *Estudios Centroamericanos*, N° 537-538, julio-agosto, pp. 711-734.
- Jankélévitch, V. (2005). *Forgiveness*. Chicago: Chicago University Press.
- \_\_\_\_\_. (1983) *Las paradojas de la moral*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Jameson, F. (2001). *Teoría sobre la posmodernidad*. Madrid: Trotta, (tercera edición).
- \_\_\_\_\_. (2000). *Las semillas del tiempo*. Madrid, Trotta.
- Jaspers, K. (1998). *El problema de la culpa*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Jelin, E. (2002). “Introducción. Gestión política, gestión administrativa y gestión histórica: ocultamientos y descubrimientos de los archivos de la represión”. En: L. Da Silva y E. Jelin, *Archivos de la represión: documentos, memoria y verdad*. Madrid: Siglo XXI, pp. 1-14.
- Jelin, E., y F. G. Lorenz (2004). “Educación y memoria: entre el pasado, el deber y la posibilidad”. En: E. Jelin, F. G. Lorenz, *Educación y memoria. La escuela elabora el pasado*. Madrid: Siglo XXI, pp. 1-9.

- Jelin, E. y V. Langland (2003). "Introducción. Las marcas territoriales como nexo entre pasado y presente". En: E. Jelin y V. Langland (edits.) *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Madrid: Siglo XXI, pp. 1-18.
- Jiménez, Alexander (2002). *El imposible país de los filósofos*. San José: Editorial Perro Azul.
- Jung, C. G. (1968). *Analytical Psychology. Its Theory and practice*. New York: Vintage.
- Kaiser, S. (2005). *Postmemories of Terror*. New York: Palgrave Mc Millan.
- Kansteiner, W. (2002). "Finding meaning in memory: a methodological critique of collective memory studies". *History and Theory*, N° 41, pp. 179-197.
- Kaufman, S. (2006). "Lo legado y lo propio. Lazos familiares y transmisión de memorias". En: E. Jelin, y S. Kaufman, *Subjetividad y figuras de la memoria*. Madrid: Siglo XXI, pp. 47-72.
- Kenny, M. (1999). "A place for memory: the interface between individual and collective history". *Comparative studies of society and history*, pp. 420-438.
- Kitzinger, C. (1992). "The individuated self concept: a critical analysis of social-constructionist writing on individualism". En: G. Breakwell, *Social Psychology of identity and the self concept*, Londres: Pergamon, pp. 221-250.
- Kordon, D. y L. Edelman (2007). *Por-venires de la memoria*. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo.
- . (1986). "Efectos de la represión política II". En: D. Kordon y L. Edelman, *Efectos psicológicos de la represión política*. Buenos Aires: Sudamericana/Planeta, pp. 179-196.
- Kordon, D., L. Edelman, D. Lagos y D. Kersner (1995). *La impunidad: una perspectiva psicosocial y clínica*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Koslarek, O. (1999). "Liberación como acción. Una lectura sociológica de la Ética de la Liberación". *Polis* 98, pp. 119-156.
- Kuhn, J. (2000). "A journey through memory". En: S. Radstone (edit.), *Memory and methodology*. Oxford: Oxford International Publishers, pp. 179-196.

- Landa, J. (2005). "El quiebre de la memoria". Santiago: Universidad de Chile. Disponible en Internet: <<http://www.uchilecl/facultades/filosofia/cyber/cyber19/jlanda.html>>.
- Lefranc, S. (2004). *Políticas del perdón*. Madrid: Cátedra.
- Lechner, N. y P. Guell (2006). "Construcción social de las memorias en la transición china". En: E. Jelin y S. Kaufman, *Subjetividad y figuras de la memoria*. Madrid: Siglo XXI, pp. 17-46.
- Lerner, S. (2006). "Entrevista". *Diario El Comercio*, Lima, 6 de febrero del 2006.
- \_\_\_\_\_. (2003). *Presentación del informe de la Comisión de la Verdad*, Lima.
- Levy, D. y N. Sznajder (2002). "Memory unbound: the holocaust and the formation of cosmopolitan memory". *European Journal of Social Theory*, Vol. 5, N° 1, pp. 87-106.
- Lieury, A. (1985). *La memoria*. Barcelona: Herder.
- Lifton, R. J. (1999). *Destroying the world to save it. Aun Shinrikyo, apocalyptic violence and the new global terrorism*. New York: Holt and Company.
- \_\_\_\_\_. (1993). *The Protean Self*. New York: Basic Books.
- \_\_\_\_\_. (1987) *The future of immortality and other essays for the nuclear age*. New York: Basic Books.
- \_\_\_\_\_. (1986). *The Nazi Doctors. Medical killing and the psychology of genocide*. New York: Basic Books.
- \_\_\_\_\_. (1982). *The Broken Connection*. New York: Basic Books.
- Lira, E. (2002). "Las obstinadas memorias del futuro". *Páginas*, N° 176, pp. 26-36.
- \_\_\_\_\_. (1999). "Violencia política en Chile: memoria social e impunidad". En: G. Araujo, O. Desatnik y L. Fernández, (eds.), *Frente al silencio. Testimonios de la violencia en Latinoamérica*. México: ILEF/ UAM.
- \_\_\_\_\_. (1996). "Transiciones políticas; ¿verdad y memoria o reconciliación y desmemoria? En: *Seminario "Violencia política en América Latina. Historia, memoria y olvido. Desafíos para la democracia en el siglo XXI"*. Cusco, Diakonía.

- \_\_\_\_\_. (1995). "Recordar es volver a pasar por el corazón". Santiago: Instituto Latinoamericano de Salud Mental (ILAS).
- \_\_\_\_\_. (1994). "Democracia, violación de derechos e impunidad" Cátedra Eugenio Fonseca Tortós, Universidad de Costa Rica.
- \_\_\_\_\_. (1992). "Las consecuencias de las violaciones de los derechos humanos en Chile y la política de derechos humanos del gobierno de la transición: ¿qué ha ganado la gente?". Congreso XVII Latinamerican Studies Association, Los Ángeles.
- \_\_\_\_\_. (1991). "De la solidaridad a la reparación social: el quehacer psicológico en las dictaduras y en los procesos de democratización del Cono Sur". En: C. Etchegoyen (comp.), *El Sur también existe*. Montevideo: Edición Kairos-SCEA, pp. 9-33.
- Lira, E. y M. I. Castillo (1993). "Trauma político y memoria social". *Psicología Política*, N° 6, pp. 95-116.
- \_\_\_\_\_. (1991). *Psicología de la amenaza política y el miedo*. ILAS: Santiago de Chile.
- \_\_\_\_\_. (1989). "Prólogo". En: *Derechos humanos: todo es según el dolor con que se mira*. Santiago de Chile: Instituto Latinoamericano de Salud Mental, pp. 13-17.
- Lira, E., B. Loveman, T. Mifsud y P. Salvat (2001). *Historia, política y ética de la verdad en Chile, 1891-2001. Reflexiones sobre la paz social y la impunidad*. Santiago de Chile: LOM/ Universidad Alberto Hurtado.
- López de la Vieja, T. (2003). *Ética y literatura*. Madrid: Tecnos.
- Lorau, N. (1998). "De la amnistía y su contrario". En: Y. H. Yerushalmi et al. *Usos del olvido*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 27-52.
- Loveman, B. (1997). "Soberanía, regímenes militares, derechos humanos y memoria social en América Latina". En: ILAS, *Subjetividad y política. Diálogos en América Latina*. Santiago de Chile: Instituto Latinoamericano de Salud Mental y derechos Humanos, pp. 249-283.

- Loveman, B. y E. Lira (1999). *Las suaves cenizas del olvido: la vía chilena de la reconciliación 1814-1932*. Santiago de Chile: LOM Editores.
- Lubbe, T. (s. f.). "Victims, perpetrators and healers at the truth and reconciliation commission being in the same boat". *Free Associations*, Capetown.
- Lynch, M. (2005). *La importancia de la verdad para una cultura pública decente*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S. A.
- Mack, H. (2005). "La reconciliación en Guatemala: un proceso ausente", En: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, *Verdad, justicia y reparación. Desafíos para la democracia y la convivencia social*. San José: IIDH, pp. 175-203.
- Maquiavelo, N. (1989). *El príncipe*. 24 edición. México: Espasa-Calpe.
- Martín-Baró, I. (1998). *Psicología de la liberación*. Edición, introducción y notas de Amalio Blanco. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_. (1990). "War and the psychosocial trauma of Salvadoran children". Posthumous presentation. APA Congress, Boston.
- \_\_\_\_\_. (1990). "La encuesta de opinión pública y desideologización". *Revista de Psicología de El Salvador*, enero-marzo, pp. 9-23.
- \_\_\_\_\_. (1989). "Prólogo: democracia y reparación". En: ILAS, *Derechos humanos: todo es según el dolor con que se mira*. Santiago de Chile: ILAS, pp. 13-17.
- \_\_\_\_\_. (1989). "The psychological consequences of state terrorism" Berkeley: Committee for health Rights in Central America.
- \_\_\_\_\_. (1985). *Acción e ideología. Psicología social desde Centroamérica*. Segunda edición. San Salvador: UCA.
- \_\_\_\_\_. (1988). "La violencia política y la guerra como causas del trauma psicosocial en El Salvador". *Revista de Psicología de El Salvador*, Vol. VII, N° 28, p. 136.
- Martín Beristain, C. (2005). "Reconciliación luego de conflictos violentos. Un marco teórico". En: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, *Verdad, justicia y reparación. Desafíos*

- para la democracia y la convivencia social*. San José: IIDH, pp. 15-52.
- \_\_\_\_\_. (2005). “Reconciliación y democratización en América Latina. Un análisis regional”. En: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, *Verdad, justicia y reparación. Desafíos para la democracia y la convivencia social*. San José: IIDH, pp. 53-84.
- \_\_\_\_\_. (1999). *Justicia y reconciliación. El papel de la verdad y la justicia en la reconstrucción de sociedades fracturadas por la violencia*. HEGOA. Instituto Universitario, Universidad del País Vasco, Cuadernos de Trabajo, N° 27.
- Martín Beristain, C., G. Dona, D. Páez, I. Fernández y P. Pérez (1999). *Reconstruir el tejido social*. Barcelona: Icaria.
- Martín Beristain, C. y D. Páez (2000). *Violencia, apoyo a las víctimas y reconstrucción social. Experiencias internacionales y el desafío vasco*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- Marx, K. (1974). *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. México: Grijalbo.
- Marx, K. y F. Engels (1976). *Obras Escogidas I*. Moscú: Progreso.
- Mattarollo, R. (2001). “Las Comisiones de la verdad”. En: J. Méndez, M. Abregó y J. Mariezcurrena, *Verdad y justicia. Homenaje a Emilio F. Mignone*. IIDH, CELS, pp. 129-172.
- Mead, G. H. (1972). *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. 3ª edición. Buenos Aires: Paidós.
- Méndez, J. (2001). “La justicia penal internacional, la paz y la reconciliación nacional”. En: J. Méndez, M. Abregó y J. Mariezcurrena, *Verdad y justicia. Homenaje a Emilio F. Mignone*. San José: IIDH, CELS, pp. 303-330.
- \_\_\_\_\_. (1999). “Responsibility for past human rights violations: an emerging ‘right to truth’”. En: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, *Truth and Justice: in search of Reconciliation in Suriname*. San José: Balance.
- Metz, J. B. y E. Wiesel (1996). *Esperar a pesar de todo. Conversaciones con E. Schuster y R. Boschert-Kimmig*. Madrid: Trotta.
- Michael, M. (1996). *Constructing Identity: the Social, the Nonhuman and Change*. Londres: Sage.

- Michellini, F. (2001). "La experiencia del Cono Sur en materia de Comisiones de la Verdad". En: J. Méndez, M. Abregó y J. Mariezcurrena, *Verdad y justicia. Homenaje a Emilio F. Mignone*. IIDH, CELS, pp. 173-206.
- Middleton, D. y J. Edwards (1992). *Memoria compartida. La naturaleza social del recuerdo y el olvido*. Barcelona: Paidós.
- Mier, R. (1999). "La violencia. Una reflexión sobre la memoria y el testimonio en América Latina". En: *Frente al silencio*. México: ILEF, Universidad Autónoma Xochimilco, pp. 357-368.
- Mifsud, T. "Justicia y perdón: ¿una contradicción ética? *Persona y Sociedad*, Vol. VI, N° 2-3, pp. 5-12.
- Mignone, E. (1996). "Amnistías e indultos en la Argentina". En: Fundación Mirna Mack, *Amnistía y reconciliación nacional: encontrando el camino de la justicia*. pp. 193-206.
- Miller, J. C. (1998). "El material del olvido". En: Y. H. Yerushalmi et al., *Los usos del olvido*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 67-78.
- Minnow, M. (2002). "Breaking the cycles of hatred". En: *Breaking the Cycles of Hatred: Memory, Law and Repair*. Princeton: Princeton University Press, pp. 14-30.
- Mittscherlich, A. (1963). *Society without the Father. A Contribution to Social Psychology*. New York: Harcourt, Brace and World.
- Molina, I. (1996). "De la historia local a la historia social: algunas notas metodológicas". *Reflexiones*, N° 51, pp. 19-27.
- Mommsen, H. (1998). "El Tercer Reich en la memoria de los alemanes". En: Y. H. Yerushalmi et al., *Los usos del olvido*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 53-65.
- Monroy Peralta, J. G. (1999). "Violencia social: posconflicto y resiliencia en Guatemala". En: G. Araujo et al. (edit.), *Frente al silencio: testimonios de la violencia en América Latina*. México: ILEF/ UAM Xochimilco, pp. 343-353.
- Montero, M. (2000). "Perspectivas y retos de la Psicología de la Liberación". En: J. Vásquez Ortega, *Psicología social y liberación en América Latina*. México: UAM Itztapalapa, pp. 9-26.
- \_\_\_\_\_. (1992). "Psicología de la liberación' propuesta para una teoría psicosociológica". En: H. Riquelme, (coord.), *Otras*

- realidades, otras vías de acceso. Psicología y psiquiatría transcultural en América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad, 1992, pp. 133-150.
- \_\_\_\_\_. (s. f.). “Memoria e ideología. Historias de vida: memoria individual y colectiva”. Material mimeografiado.
- Morales, H. (1993). “Los vericuetos del Psicoanálisis y la cultura”. Simposio “Los rostros de la cultura”, México D. F.
- Moscovici, S. (2003). “Notas hacia una descripción de la representación social”. *Revista Internacional de Psicología Social*, Vol. 1, N° 2, pp. 67-118.
- \_\_\_\_\_. (1999). “Las representaciones sociales y la comunicación pragmática”. *POLIS* 98, UAM, pp. 205-223.
- \_\_\_\_\_. (1983). *La era de las multitudes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Neyzi, L. (2002). “Remembering to forget: sabbateanism, national identity and subjectivity in Turkey”. *Comparative Studies of Society and History*, 137-157.
- Neumann, E. (1994). “Impunidad: factor continuador de la política de terror y amedramiento”. Seminario “Experiencia psicossocial en el trabajo de salud mental”. San José: El Productor.
- Niederland, W. (1964). “Psychiatric disorders among persecution victims”. *Journal of Nervous and Mental Disease*, N° 139, pp. 458-474.
- Niethammer, L. “La historia oral como canal de comunicación entre obreros e investigadores”. FLACSO, *Cuadernos de Ciencias Sociales*.
- Nietzsche, F. (2001). *Genealogía de la moral*. Madrid: Integra.
- Norris, R. (1996). “Leyes de impunidad en América Latina”. En: Fundación Mirna Mack, *Amnistía y reconciliación nacional: encontrando el camino de la justicia*, pp. 129-192.
- Oberti, A. (2006). “Las memorias y sus sombras”. En: E. Jelin y S. Kaufman, *Subjetividad y figuras de la memoria*. Madrid: Siglo XXI, pp. 73-109.
- Obregón, M. (2005). *Entre la cruz y la espada. La Iglesia católica durante los primeros años del proceso*. Universidad Nacional de Quilmes Editores.

- Oettler, A. (2000). "Los informes de la verdad y su importancia para la conciencia histórica en Guatemala". Ponencia. Quinto Congreso Centroamericano de Historia, 18-21 de julio, 2000.
- Olick, J. (2002). "What does it mean to normalize the past? Official memory in German politics since 1989". En: J. Olick (edit.), *States of Memory. Continuities, Conflicts and Transformations in National Retrospection*. Duke University Press, pp. 259-288.
- \_\_\_\_\_. (1999). "Collective memories. The two cultures". *Sociological Theory*, Vol. 17, N° 3, pp. 333-348.
- Olick, J. y J. Robbins (1998). "Social memory studies: from 'collective memory' to the historical sociology of mnemonic practices". *Annual Review of Sociology*, N° 24, pp. 105-140.
- Olney, J. (1991). "Algunas versiones de la memoria/algunas versiones del Bios: la ontología de la autobiografía". *Anthropos*, N° 29, pp. 33-46.
- Ospina, W. (1998). "El triunfo de la muerte". En: Fundación Manuel Cepeda Vargas, *Duelo, Memoria, Reparación*, Santa Fe de Bogotá: Fundación Manuel Cepeda Vargas, Defensoría del Pueblo, pp. 21-30.
- Ossa, C. (2000). "El jardín de las máscaras". En: N. Richard (edit.), *Política y estéticas de la memoria*. Santiago de Chile: Cuarto Propio, pp. 71-75.
- Páez, D. et al. (1996). "Trauma político y clima emocional. Una investigación transcultural". *Psicología Política*, N° 12, pp. 47-69.
- Pantoja, J. (2003). "El olvido, la otredad y la política". En: *Campos de interferencia: subjetividad e institución*. Santiago de Chile. ARCIS, pp. 103-109.
- Parker, I. (1998). "Against postmodernism: Psychology in cultural context". *Theory and Psychology*, Vol. 8, N° 5, pp. 601-627.
- Patke, Rajeen S. (1998). "Walter Benjamin, surrealism and photography". Workshop. En: *Literature as Revolt in 20th Century Europe*. Universidad Haifa, Israel.
- Pensky, M. (1996). "Tactics of remembrance: Proust, Surrealism and the origin of the Passagenwerk". En: M. Steinberg (edit),

- Walter Benjamin and the Demands of History*. New York: Cornell University Press, pp. 164-189.
- Pérez Aguirre, L. (1996). "Consecuencias de la impunidad sobre la sociedad". En: Fundación Mirna Mack, *Amnistía y reconciliación nacional: encontrando el camino de la justicia*, pp. 109-128.
- Pérez Cortés, S. (2001). "Artificios de eternidad. Memoria indígena". *Estudios Sociológicos*, N° 56, pp. 551-559.
- Pérez de Laborda, A. (1993). "Tiempo o incertidumbre?". *Anuario Filosófico Navarra*, Vol. XXVI, N° 2, pp. 135-171.
- Piper, I. (2002). "Memoria colectiva y relaciones de género: ¿prácticas de dominación o de resistencia?". *Realidad*, N° 85, UCA, pp. 31-43.
- \_\_\_\_\_. (1999). "Análisis crítico del trabajo psicológico con violencia". En: G. Araujo, O. Desatnik y L. Fernández (edit.), *Frente al silencio. Testimonios de la violencia en América Latina*. México: ILEF, UAM Xochimilco, pp. 97-108.
- Poliakov, L. (2005). "Moisés y Freud". Prefacio. En: Richard Rubenstein, *La imaginación religiosa. Teología judía y psicoanálisis*. Disponible en Internet: <[http://www.dinarte.es/saludmental/pdfs/70\\_historia2.pdf](http://www.dinarte.es/saludmental/pdfs/70_historia2.pdf)>.
- Politzer, G. (1969). *Crítica de los fundamentos de la psicología*. Barcelona: Martínez Roca.
- Pons, Ma. Cristina (1996). *Memorias del olvido. Del Paso, García Márquez, Saer y la novela histórica de fines del siglo XXI*. México: Siglo XXI.
- Pontificia Universidad Católica del Perú (2003). "Conclusiones". Simposio virtual sobre Comisiones de la Verdad en América Latina.
- Popkin, M. (2001). "La búsqueda de la verdad y la justicia después de las comisiones de la verdad en Centroamérica". En: J. Méndez, M. Abregó y J. Mariezcurrena, *Verdad y justicia. Homenaje a Emilio F. Mignone*. IIDH, CELS, pp. 223-259.
- Portelli, A. (2003). "Memoria e identidad. Una reflexión desde la Italia Posfascista". En: E. Jelin y V. Langland, *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Madrid: Siglo XXI.

- \_\_\_\_\_. (1984). "Las peculiaridades de la historia oral". *Tareas*, N° 11, Perú.
- Potter, J. y M. Wetherell (1987). *Discourse and Social Psychology*. Londres: Sage.
- Pribram, K. H. (1969). "The new neurology: memory, novelty, thought and choice". *Brain and Behaviour 3: Memory Mechanisms*, Middlesex: Penguin.
- Rajchenberg, E. y C. Heau-Lambert (2000). "Las mil y un memorias". *Bajo el volcán*, pp. 25-45.
- Radley, A. (1992). "Artefactos, memoria y sentido del pasado". En: D. Middleton y J. Edwards, *Memoria compartida: la naturaleza social del recuerdo y el olvido*. Barcelona: Paidós, pp. 63-76.
- Radstone, S. (2000). "Introduction: working with memory". En: S. Radstone (edit.), *Memory and methodology*. Oxford: Oxford International Publishers, pp. 1-24.
- Reed, J. (s. f.). *Los ochenta días que conmovieron al mundo*. Moscú: Progreso.
- Regullo, R. (1999). "La memoria a debate. El grupo de discusión y mitos urbanos". *Secuencia*, N° 43, pp. 117-125.
- Rellana, C. I. (2005). "Discurso oficial y reparación social". En: N. Portillo, M. Gaborit y J. M. Cruz, *Psicología social en la posguerra: teoría y aplicaciones desde El Salvador*, pp. 169-224.
- Renciere, J. (1996). "The Archaemodern turn". En: M. Steinberg, *Walter Benjamin and the demands of history*, pp. 24-40.
- Reyes, L. (2004). "Actores, conflicto y memoria: Reforma curricular de Historia y Ciencias Sociales en Chile, 1990-2003". En: E. Jelin y F. G. Lorenz, *Educación y memoria. La escuela elabora el pasado*. Madrid: Siglo XXI, pp. 65-94.
- Reyes, M. (1996). "Prólogo". En: J. B. Metz y E. Wiesel, *Esperar a pesar de todo*. Madrid: Trotta, pp. 12-13.
- Ricoeur, P. (1999). *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1995). *Tiempo y narración I y II*. México: Siglo XXI.
- Rocha-Coutinho, M. L. (1998). "A Analise do discurso en psicologia: algumas questoes, problemas e limites". En: L. de Souza,

- F. Quintal y M. Pereira, *Psicología. Reflexoes (im)pertinentes*. São Paulo: Casa do Psicólogo, pp. 317-345.
- Rochlitz, R. (1992). *The Disenchantment of Art. The Philosophy of Walter Benjamin*. New York: Guilford Press.
- Rodríguez Rabanal, C. (1995). *La violencia de las boras. Un estudio psicoanalítico sobre la violencia en Perú*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Roitman, M. (2006). "Chile: los otros torturadores". *La Jornada*, 12 de febrero.
- Roiz, J. (1992). *El experimento moderno. Política y filosofía al final del siglo XX*. Madrid: Trotta.
- Rojas, C. (2002). "Walter Benjamin y las lecciones de una historia vista a 'contrapelo'". *Secuencia*, Nueva Época, enero-abril, pp. 181-198.
- Rose. N. (1996). *The Invention of the Self*. Cambridge University Press.
- Rosenblum, N. (2002). "Justice and the experience of injustice" En: M. Minnow, *Breaking the Cycles of Hatred: Memory, Law and Repair*. Princeton: Princeton University Press, pp. 77-106.
- Rosenmayer, L. (1982). "Biography and identity". En: T. K. Hareven y K. J. Adams, *Biography in Life Course Transitions*, New York: Guilford.
- Rossi, P. (2003). *El pasado, la memoria, el olvido*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Samayoa, J. (1987). "Guerra y deshumanización: una perspectiva psicosocial". *ECA*, N° 461, pp. 213-225.
- Salvat, P. (2001). "La lucha por la reconciliación en Chile: una aproximación desde la dialéctica del reconocimiento y la ética dialógica". En: E. Lira, B. Loveman, T. Mifsud y P. Salvat, *Historia, política y ética de la verdad en Chile, 1891-2001. Reflexiones sobre la paz social y la impunidad*. Santiago de Chile: LOM, Univ. Alberto Hurtado, pp. 115-143.
- \_\_\_\_\_. (1991). "La lucha por la reconciliación hogar de todos". En E. Lira y M. I. Castillo, *Psicología de la amenaza política y del miedo*. Santiago de Chile: ILAS.
- Sampson, E. E. (1996). "Celebrando al otro: una interpretación dialógica de la naturaleza humana". En: T. Cordero, I. Dobles y

- R. Pérez (comps.), *Dominación social y subjetividad. Contribuciones de la psicología social*. San José: Editorial Universidad de Costa Rica, pp. 31-60.
- Sarlo, B. (2005). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Semprún, J. (1995). *La escritura o la vida*. Barcelona: Tusquets.
- Schacter, D. (1999). *En busca de la memoria. El cerebro, la mente y el pasado*. Barcelona: Ediciones Grupo Zeta.
- Shotter, J. (1992). "La construcción social del recuerdo y el olvido". En: E. Middleton y J. Edwards (edit.), *Memoria compartida. La naturaleza social del recuerdo y el olvido*. Barcelona: Paidós, pp. 137-156.
- Schuman, H. y J. Scott (1989). "Generations and collective memory". *American Sociological Review*, N° 54, pp. 359-381.
- Schwartz, B. (1992). "La reconstrucción de Abraham Lincoln". En: D. Middleton y J. Edwards, *Memoria compartida: la naturaleza social del recuerdo y el olvido*. Barcelona: Paidós, pp. 97-123.
- \_\_\_\_\_. (1982). "The social context of commemoration: a study in collective memory". *Social Forces*, Vol. 61, N° 2, pp. 374-402.
- Sznajder, M. (1995). "Entre autoritarismo y democracia. El legado de violaciones de derechos humanos". En: L. Senkman y M. Sznajder, *El legado del autoritarismo. Derechos humanos y antisemitismo en la Argentina contemporánea*. Nuevohacer. Grupo Editor Latinoamericano, pp. 15-35.
- Sobrino, J. (1995). "El mal y la esperanza. Reflexión sobre las víctimas". *Estudios Centroamericanos*, N° 565-566, noviembre-diciembre, pp. 1081-1093.
- \_\_\_\_\_. (1993). "Reflexiones teológicas sobre el informe de la Comisión de la Verdad". *Estudios Centroamericanos*, N° 534-535, abril-mayo, pp. 389-408.
- Sontag, S. (2003). *El dolor de los demás*, Alfaguara, p. 86.
- Sorín, M. (1990). "Cultura y vida cotidiana". *Casa de las Américas*, N° 178, pp. 39-47.
- Summerfeld, D. (1998). "El impacto de la guerra y de la atrocidad en las poblaciones civiles". En: B. Castaño, L. Jaramillo y D.

- Summerfeld, *Violencia política y trabajo psicosocial*. Santa Fe de Bogotá: Corporación AVRE, pp. 73-130.
- Steinberg, M. (1996). "Introduction: Benjamin and the critique of allegorical reasoning". En: M. Steinberg (edit.), *Walter Benjamin and the demands of history*. New York: Cornell University, pp. 1-23.
- Strauss, A. (1995). "Identity, biography, history and symbolic representations". *Social Psychology Quarterly*, Vol. 58, N° 1, pp. 4-12.
- Tappata De Valdez, P. (2003). "El Parque de la Memoria en Buenos Aires". En: E. Jelin y V. Langland, *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Madrid: Siglo XXI.
- Terrio, S. (1999). "Crucible of the millennium? The Clovis affair in Contemporary France". *Journal for Comparative Study of Society and History*, pp. 438-457.
- Tischler, S. (2000). "Memoria y sujeto. Una aproximación desde la política". *Bajo el Volcán. Revista de postgrado y sociología*. Universidad Autónoma de Puebla, pp. 11-23.
- Tojeira, J. M. (1996). "Verdad, justicia, perdón". *Estudios Centroamericanos*, N° 577-578, nov.-dic., pp. 1013-1028.
- Trinidad, R. (2004). "El espacio escolar y las memorias de la guerra en Ayacucho". En: E. Jelin y F. G. Lorenz, *Educación y memoria. La escuela elabora el pasado*. Madrid: Siglo XXI, pp. 11-39.
- Valdez, P. (2003). "Comisiones de la verdad: un instrumento de las transiciones a la democracia". CAP Estudios, Working Papers, p. 6.
- \_\_\_\_\_. (2001). "Las comisiones de la verdad, introducción". En: J. Méndez, M. Abregó y J. Mariezcurrena, *Verdad y justicia. Homenaje a Emilio F. Mignone*. IIDH, CELS, pp. 123-128.
- \_\_\_\_\_. (2005). "El pasado, un tema central del presente: la búsqueda de la verdad y justicia como construcción de una lógica democrática" En: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, *Verdad, justicia y reparación. Desafíos para la democracia y la convivencia social*. San José: IIDH, pp. 85-112.
- Vázquez Innerarity, D. (1997). "Convivir con la inidentidad". *Anuario Filosófico de Navarra*, Vol. XXX, N° 1361-374, 362.

- Vásquez, F. (2005). "Construyendo el pasado: la memoria como práctica social". En: N. Portillo, M. Gaborit y J. M. Cruz, *Psicología social en la posguerra: teoría y aplicaciones desde El Salvador*. pp. 109-143.
- \_\_\_\_\_. (2001). *La memoria como acción social. Relaciones significados e imaginario*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1998). "Vivir con el tiempo en suspenso: notas de trabajo sobre transiciones políticas, memorias e historia". *Anthropos*, N° 177, pp. 67-72.
- Verbitsky, H. (2006). *Doble juego. La Argentina católica y militar*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- \_\_\_\_\_. (2003). *Civiles y militares. Memoria secreta de la transición*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- \_\_\_\_\_. (2001). "Mignone y la singularidad argentina". J. Méndez, M. Abregó y J. Mariezcurrena, *Verdad y justicia. Homenaje a Emilio F. Mignone*. IIDH, CELS, pp. 25-28.
- Viattimo, G. (1998). "El olvido imposible". En: Y. H. Yerushalmi et al., *Los usos del olvido*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 79-90.
- Vygotsky, L. (2000). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona: Crítica.
- Viñar, M. (1995). "La memoria y el porvenir: el impacto del terror político en la mente y la memoria colectiva". Coloquio sobre el campo de concentración y el mundo feliz, s. d.
- Wertsch, J. (2002). *Voices of Collective Remembering*. Londres: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (1998). *La mente en acción*. Buenos Aires: Aiqué grupo Editor, S. A.
- Whitfield, T. (1998). *Pagando el precio. Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuitas en El Salvador*. San Salvador: UCA Editores.
- Wilce, J. (2002). "Genres of memory and the memory of genres: 'forgetting' lament in Bangladesh". *Jr. Comparative Study of Society and History*, pp. 159-185.
- Wohlfarth, I. (1996). "Smashing the kaleidoscope: Walter Benjamin's critique of cultural history". En: M. Steinberg, *Walter Benjamin and the Demands of History*. New Jersey: University of Cornell Press.

- Yerushalmi, Y. H. (1999). *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*. Segunda edición. University of Washington Press.
- \_\_\_\_\_. (1998). "Reflexiones sobre el olvido". En: Yerushalmi *et al.* *Usos del olvido*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 13-26.
- \_\_\_\_\_. (1996). *El Moisés de Freud. Judaísmo terminable e interminable*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Zaffaroni, E. R. (2001). "Los aportes y desarrollos del poder judicial en la lucha contra la impunidad". En: J. Méndez, M. Abregó y J. Mariezcurrena, *Verdad y justicia. Homenaje a Emilio F. Mignone*. IIDH, CELS, pp. 47-64.
- Zalaquett, J. (1999). "Confronting human rights violations committed by former governments: principles applicable and political constraints". *Persona y sociedad*, pp. 51-80.
- \_\_\_\_\_. (1996). "El marco normativo para una política sobre las violaciones de Derechos Humanos ocurridas en el pasado". En: Fundación Mirna Mack, *Amnistía y reconciliación nacional: encontrando el camino de la justicia*, pp. 87-108.
- Zerubavel, E. (2003). *Time Maps. Collective Memory and the Social Shape of the Past*. Chicago: Chicago University Press.
- \_\_\_\_\_. (1996). "Social memories: steps to a Sociology of the Past". *Qualitative Sociology*, Vol. 19, N° 3, pp. 283- 299.
- Zizek, S. (2003). *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2001) *El sublime objeto de la ideología*. Segunda edición. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (1999) "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional". En: E. Gruner y F. Jameson, *Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, pp. 137-188.
- \_\_\_\_\_. (1999) "The party commits suicide". *New Left Review*, pp. 26-43.

