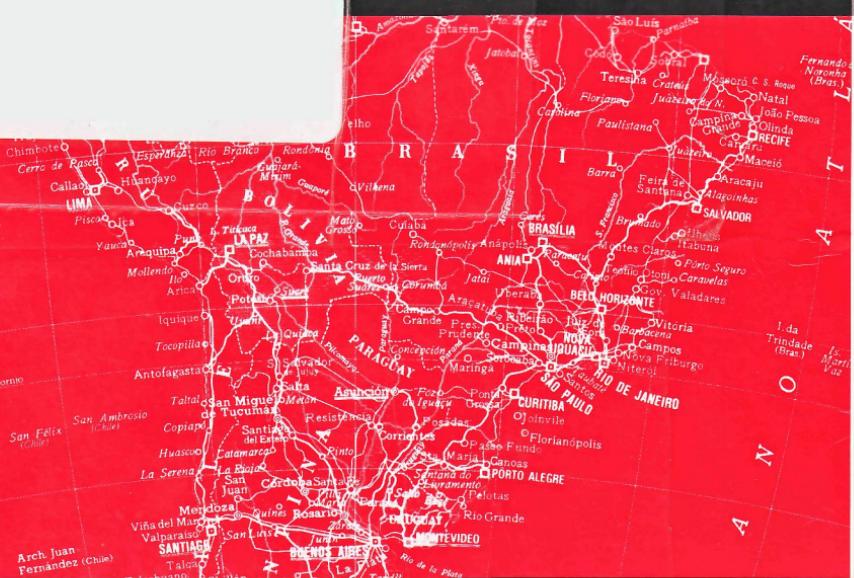


Los trabajos de la memoria

Elizabeth Jelin



SIGLO VEINTIUNO
DE ESPAÑA EDITORES



SIGLO VEINTIUNO
DE ARGENTINA EDITORES

MEMORIAS DE LA REPRESIÓN

COLECCIÓN MEMORIAS DE LA REPRESIÓN

1. *Los trabajos de la memoria*, Elizabeth Jelin.
2. *Del estrado a la pantalla: Las imágenes del juicio a los ex comandantes en Argentina*, Claudia Feld.
3. *Las conmemoraciones: las disputas en las fechas «infelices»*, Elizabeth Jelin (comp.).
4. *Los archivos de la represión: documentos, memoria y verdad*, Ludmila da Silva Catela y Elizabeth Jelin (comps.).

EN PREPARACIÓN

Luchas locales, comunidades e identidades, Elizabeth Jelin y Ponciano Pino (comps.).

Monumentos, memoriales y marcas territoriales, Victoria Langland y Elizabeth Jelin (comps.).

ELIZABETH JELIN es socióloga, investigadora del CONICET (Argentina), profesora de la Universidad de Buenos Aires y directora académica del Programa «Memoria colectiva y represión» patrocinado por el SSRC. Dirige el área de investigaciones en el Instituto de Desarrollo Económico y Social (Buenos Aires). Entre sus múltiples publicaciones están *Los trabajos de la memoria*, en esta colección, y *Pan y afectos: la transformación de las familias*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1998.

LOS TRABAJOS DE LA MEMORIA

ELIZABETH JELIN





siglo veintiuno de españa editores, s.a.

siglo veintiuno de argentina editores

Todos los derechos reservados. Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier procedimiento (ya sea gráfico, electrónico, óptico, químico, mecánico, fotocopia, etc.) y el almacenamiento o transmisión de sus contenidos en soportes magnéticos, sonoros, visuales o de cualquier otro tipo sin permiso expreso del editor.

© de esta edición, junio 2002

SIGLO XXI DE ESPAÑA EDITORES, S. A.

Príncipe de Vergara, 78. 28006 Madrid

En coedición con Social Science Research Council

© 2001, Elizabeth Jelin

DERECHOS RESERVADOS CONFORME A LA LEY

Impreso y hecho en España

Printed and made in Spain

Diseño de la cubierta: Juanjo Barco/Alins Ilustración

ISBN: 84-323-1093-X

Depósito legal: M. 26.995-2002

Fotocomposición: INFORTEX, S. L.

Julián Camarillo, 26, 1.^o 6

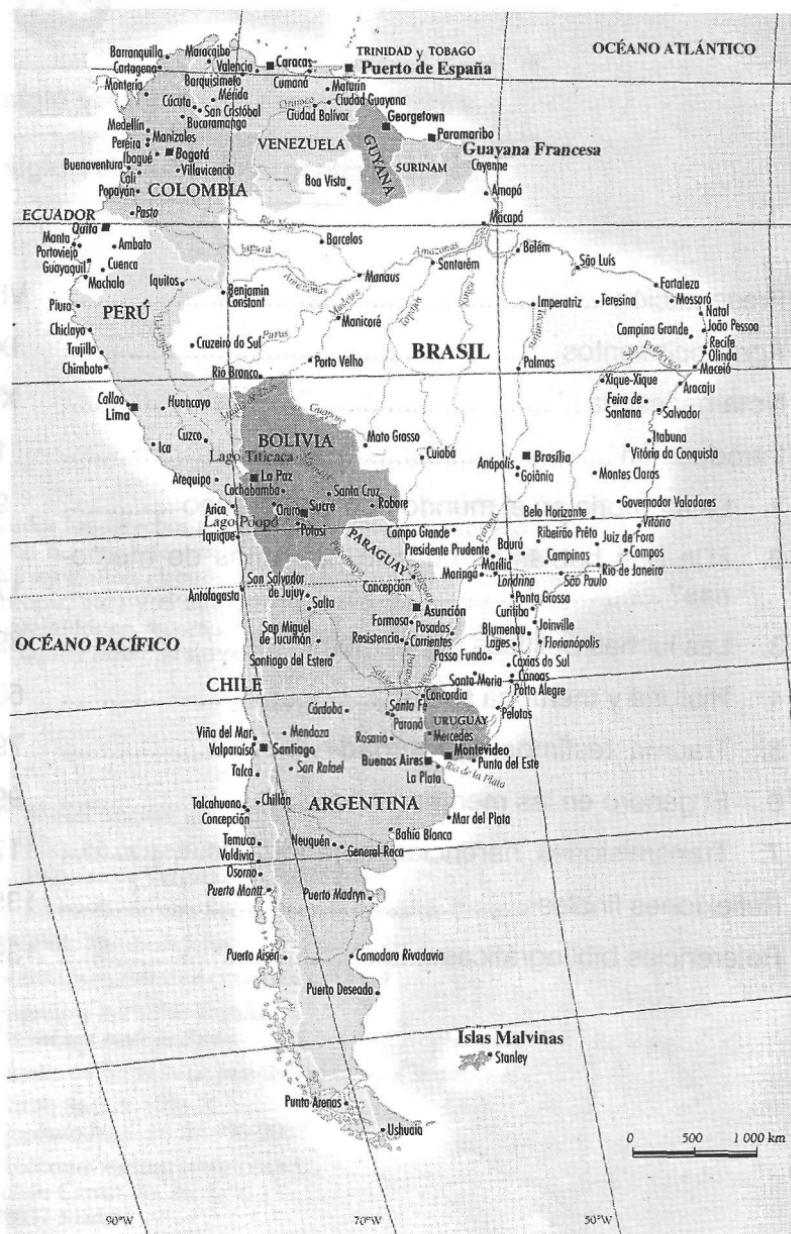
28037 Madrid

Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarsa.

Paracuellos de Jarama (Madrid)

ÍNDICE

Presentación	VII
Agradecimientos	IX
Nota necesaria	XI
Introducción	1
1. La memoria en el mundo contemporáneo	9
2. ¿De qué hablamos cuando hablamos de memorias?	17
3. Las luchas políticas por la memoria.....	39
4. Historia y memoria social.....	63
5. Trauma, testimonio y «verdad»	79
6. El género en las memorias	99
7. Transmisiones, herencias, aprendizajes.....	117
Reflexiones finales	135
Referencias bibliográficas.....	139



PRESENTACIÓN

Este volumen inicia una serie de libros que pone a disposición del público los resultados de un programa, desarrollado por el Panel Regional de América Latina (RAP) del Social Science Research Council, cuyo propósito es promover la investigación y la formación de investigadores jóvenes sobre las memorias de la represión política en el Cono Sur. Con fondos de las fundaciones Ford, Rockefeller y Hewlett, y bajo la dirección de Elizabeth Jelin y Carlos Iván Degregori, el programa apoyó a cerca de 60 becarios de Argentina, Brasil, Chile, Paraguay, Perú, Uruguay y los Estados Unidos. Como volumen inicial de la serie, este libro presenta el pensamiento de su directora, que a su vez sirvió como marco conceptual que orienta las investigaciones del programa.

El programa fue diseñado para encarar tres cuestiones diferentes, aunque relacionadas entre sí. La primera es la necesidad de generar avances teóricos y de investigación que contribuyan a enriquecer los debates sobre la naturaleza de las memorias en la región, sobre su rol en la constitución de identidades colectivas y sobre las consecuencias de las luchas por la memoria sobre las prácticas sociales y políticas en sociedades en transición. La segunda cuestión u objetivo es promover el desarrollo de una nueva generación de investigadores con una formación teórica y metodológica sólidas, preparados para articular perspectivas novedosas sobre los procesos sociales de memoria, pero preparados también para abordar la gran variedad de temas candentes que surgirán en el Cono Sur en el futuro. Finalmente, el programa apuntaba a la creación de una red de intelectuales públicos de la región preocupados por el estudio de la memoria societal y temas relacionados con ella.

Es nuestra esperanza que esta colección de libros contribuya al avance del conocimiento académico, pero también que estimule

debates y discusiones en un ámbito más amplio: entre estudiantes y docentes, entre activistas y ciudadanos, de cada uno de los países pero también en un debate comparativo y transnacional. Esperamos también que sirva para catalizar una colaboración continua entre investigadores que participaron en su preparación y que permita atraer a comunidades intelectuales más amplias para participar en un diálogo abierto. Al hacerlo, esperamos contribuir a la comprensión social de los conflictos sobre la memoria que continúan dando forma a la vida social, política y cultural de la región y del mundo.

AGRADECIMIENTOS

*Dedico este libro a la memoria de mis padres, de quienes aprendí
—en su “memoria obstinada”, con sus silencios, repeticiones
y huecos— el valor de lo humano.*

Este libro es parte de un diálogo. No pretende dar una versión acabada y final de un tema, sino reflejar un momento de balance de la trayectoria para abrir las preguntas para el trabajo futuro. En ese diálogo que lleva varios años y que, espero, continúe en el futuro, Susana G. Kaufman ocupa un lugar especial. Como interlocutora permanente, con su capacidad de interrogar e interrogarse, de aprender y enseñar, me ha «abierto la cabeza» y la sensibilidad a la multiplicidad de dimensiones y a la complejidad de la memoria, el silencio, el duelo y los niveles en que se manifiesta.

El diálogo ha sido permanente también con Eric Hershberg, con Carlos Iván Degregori, con los becarios y becarias y con otros colegas y docentes que participan en el Programa. De todos ellos he aprendido mucho, me han exigido y me han cuestionado y estimulado de manera continua. También conté con el apoyo permanente y la confianza de mis colegas del Regional Advisory Panel del SSRC. El entusiasmo y buena disposición de Rebecca Lichtenfeld, Becky, han sido una constante en esta tarea.

Varios/as colegas y amigos han leído y comentado detalladamente el manuscrito, brindando generosamente sus dudas y sus ayudas específicas, compartiendo sus ideas e inquietudes: Gerardo Caetano, Ludmila da Silva Catela, Carlos Iván Degregori, Claudia Feld, Alejandro Grimson, Eric Hershberg, Federico Lorenz, Alba

Kaplan, Susana Kaufman, Mauricio Taube, Teresa Valdés. En puntos específicos también conté con la ayuda de Silvina Jensen, Patrick Dove y José Olavarria. Lucila Schoenfeld hizo una lectura cuidadosa de editora profesional y Mariana McLoughlin colaboró en los múltiples detalles involucrados en la preparación del libro.

A todos ellos, y a los demás que participan en este emprendimiento —incluyendo autores de textos y libros con quienes mi diálogo es imaginario pero no por ello ausente— mi reconocimiento y agradecimiento.

NOTA NECESARIA

El manuscrito de este libro estaba en su fase de revisión final cuando, el 11 de septiembre de 2001, el mundo entero fue conmovido por los atentados en Nueva York y Washington.

Para quienes trabajamos sobre las memorias de la represión en el Cono Sur, el 11 de septiembre es un día cargado de significados. Cada año, una está expectante sobre el curso concreto que las luchas por la memoria van a tomar en los distintos escenarios de la sociedad chilena. A partir de 2001, los sentidos de la fecha cambian, las coincidencias y casualidades se convertirán en otra cosa, los referentes y anclajes materiales y simbólicos de las memorias de situaciones límite cobrarán otros sentidos para otros grupos de la sociedad global.

Espero que las preguntas planteadas en este libro estimulen una reflexión más amplia sobre la necesidad humana de encontrar sentido a los acontecimientos y sufrimientos que nos toca vivir, con prácticas de rememoración, rituales de homenaje e iniciativas políticas que impulsen un «nunca más» a las afrontas a la dignidad humana.

INTRODUCCIÓN

No se puede querer que Auschwitz retorne eternamente porque, en verdad, nunca ha dejado de suceder, se está repitiendo siempre
(Agamben, 2000, p. 105).

Abrir los diarios de Argentina, Uruguay, Chile o Brasil en el año 2000 puede asemejarse, en algún momento, a transitar por un túnel del tiempo. Además de las obvias problemáticas económicas, políticas y policiales de coyuntura, las noticias centrales incluyen una serie de temas que indican la persistencia de un pasado que «no quiere pasar»: los avatares de la detención de Pinochet y su posterior procesamiento por crímenes cometidos en Chile en 1973, los «juicios de la verdad» para esclarecer desapariciones forzadas en la segunda mitad de la década de los setenta o el esclarecimiento de la identidad de algún niño o niña (joven veinteañero ahora) secuestrado durante la dictadura militar en Argentina, la comisión que investiga la muerte del ex presidente Goulart en 1976 y el reconocimiento oficial de quienes tienen derecho a reparaciones económicas por su victimización durante la dictadura en Brasil, el reconocimiento oficial de que hubo desapariciones y la conformación de una Comisión para la Paz en Uruguay, informaciones presentes en los documentos encontrados en el Archivo del Terror en Paraguay. A esto se suman las noticias sobre el Operativo Cóndor en el plano regional, que emergen con persistencia y continuidad.

Estas cuestiones están apareciendo en el plano institucional y en distintas instancias y niveles del Estado: el Ejecutivo, el aparato judicial, las legislaturas nacionales y provinciales, las comisiones especiales, las Fuerzas Armadas y policiales. El núcleo de

la institucionalidad republicana se ve impelido a encarar cuestiones ligadas a dar cuenta de un pasado que data de varias décadas atrás. El regreso de esas noticias a las primeras páginas ocurre después de algunos años de silencio institucional, de intentos (fallidos, por lo que parece) de construir un futuro democrático sin mirar al pasado. Porque, como dice el título —tan apropiado— de la película de Patricio Guzmán, la memoria es obstinada, no se resigna a quedar en el pasado, insiste en su presencia.

En el plano societal y cultural hubo menos silencios. Los movimientos de derechos humanos en los distintos países han tenido una presencia significativa, ligando las demandas de saldar cuentas con el pasado (las demandas de justicia) con los principios fundacionales de la institucionalidad democrática. Los afectados directos de la represión cargan con su sufrimiento y dolor, y lo traducen en acciones públicas de distinto carácter. La creación artística, en el cine, en la narrativa, en las artes plásticas, en el teatro, la danza o la música, incorpora y trabaja sobre ese pasado y su legado.

Este libro intenta contribuir a encontrar algunas herramientas para pensar y analizar las presencias y sentidos del pasado. Lo voy a hacer en distintos niveles y planos, en lo político y en lo cultural, en lo simbólico y en lo personal, en lo histórico y en lo social, a partir de tres premisas centrales. Primero, entender las memorias como procesos subjetivos, anclados en experiencias y en marcas simbólicas y materiales. Segundo, reconocer a las memorias como objeto de disputas, conflictos y luchas, lo cual apunta a prestar atención al rol activo y productor de sentido de los participantes en esas luchas, enmarcados en relaciones de poder. Tercero, «historizar» las memorias, o sea, reconocer que existen cambios históricos en el sentido del pasado, así como en el lugar asignado a las memorias en diferentes sociedades, climas culturales, espacios de luchas políticas e ideológicas.

Para esto, no propongo un itinerario lineal, coherente y único. En todo caso, se trata de un texto que explora distintas perspectivas, distintos puntos de entrada al tema. Algunos de carácter conceptual que ayudan a puntualizar abordajes analíticos; otros desde perspectivas más concretas que «atraviesan» cualquier estudio sobre memorias. La esperanza es que estas múltiples en-

tradas sean convergentes y permitan dilucidar el tema, tan elusivo, de las memorias. El texto puede parecer descentrado, deshilachado a veces. Su objeto de estudio lo es. Pero hay un núcleo de problemas, y las hilachas tienen una trama de la que salen y a la que se vinculan. Además, el objetivo no es ofrecer un texto «definitivo» o «definitorio» del campo de estudio, sino problematizar, abrir preguntas y reflexiones que impulsen más trabajos, más diálogos, más avances. Este abordaje implica, necesariamente, que habrá huecos y temas no desarrollados o subdesarrollados. Para mencionar sólo uno de ellos, el texto no se adentra en el análisis de la etnicidad, tanto en lo que se refiere al lugar de la memoria en la construcción de comunidades étnicas, en lo referente a las diferencias inter-étnicas o inter-culturales en la conceptualización de la temporalidad y del lugar del pasado, y en cuanto a la centralidad de la dimensión étnica en procesos históricos específicos de violencia y represión (pensemos en Perú o Guatemala). Queda abierto el camino para el trabajo futuro y el de otros colegas investigadores más conocedores del tema.

La discusión sobre la memoria raras veces puede ser hecha desde afuera, sin comprometer a quien lo hace, sin incorporar la subjetividad del/a investigador/a, su propia experiencia, sus creencias y emociones. Incorpora también sus compromisos políticos y cívicos. En mi caso, esto incluye una fuerte creencia en que la convivencia humana —aun entre grupos diversos y en conflicto— es posible y deseable, aunque sin duda difícil. También, que la reflexión y el análisis crítico son herramientas que pueden y deben ser ofrecidas a los actores sociales, especialmente a los más débiles y excluidos, ya que constituyen insumos para su proceso de reflexión y su empoderamiento.

LOS ANCLAJES DE «NUESTRAS» MEMORIAS

La urgencia de trabajar sobre la memoria no es una inquietud aislada de un contexto político y cultural específico. Aunque intentemos reflexiones de carácter general, lo hacemos desde un lugar particular: la preocupación por las huellas de las dictaduras

que gobernarón en el Cono Sur de América Latina entre los años sesenta y la década de los ochenta, y lo elaborado en los procesos posdictoriales en los años noventa.

En verdad, los procesos de democratización que suceden a los régimes dictatoriales militares no son sencillos ni fáciles. Una vez instalados los mecanismos democráticos en el nivel de los procedimientos formales, el desafío se traslada a su desarrollo y profundización. Las confrontaciones comienzan a darse entonces con relación al contenido de la democracia. Los países de la región enfrentan enormes dificultades en todos los campos: la vigencia de los derechos económicos y sociales es crecientemente restringida por el apego al mercado y a programas políticos de corte neoliberal; la violencia policial es permanente, sistemática y reiterativa; los derechos civiles más elementales están amenazados cotidianamente; las minorías enfrentan discriminaciones institucionales sistemáticas. Obstáculos de todo tipo para la real vigencia de un «Estado de derecho» están a la vista. Esto plantea la pregunta sobre cuáles son las continuidades y las rupturas que han ocurrido entre los régimes dictatoriales y los frágiles, incipientes e incompletos régimes constitucionales que los sucedieron en términos de la vida cotidiana de distintos grupos sociales y en términos de las luchas sociales y políticas que se desenvuelven en el presente.

En la actualidad algunos creen que la represión y los abusos son fenómenos del pasado dictatorial. Otros centran su atención en las formas en que la desigualdad y los mecanismos de la dominación en el presente reproducen y recuerdan el pasado. El pasado dictatorial reciente es, sin embargo, una parte central del presente. El conflicto social y político sobre cómo procesar el pasado represivo reciente permanece, y a menudo se agudiza. Desde la perspectiva de quienes se esfuerzan por obtener justicia para las víctimas de violaciones a los derechos humanos, los logros han sido muy limitados o nulos. A pesar de las protestas de las víctimas y sus defensores, en casi toda la región se promulgaron leyes que convalidaron amnistías a los violadores. Para los defensores de los derechos humanos, el «Nunca más» involucra tanto un esclarecimiento completo de lo acontecido bajo las dictaduras, como el correspondiente castigo a los responsables de

las violaciones de derechos. Otros observadores y actores, preocupados más que nada por la estabilidad de las instituciones democráticas, están menos dispuestos a reabrir las experiencias dolorosas de la represión autoritaria, y ponen el énfasis en la necesidad de abocarse a la construcción de un futuro antes que volver a visitar el pasado. Desde esta postura, se promueven políticas de olvido o de «reconciliación». Finalmente, hay quienes están dispuestos a visitar el pasado para aplaudir y glorificar el «orden y progreso» que, en su visión, produjeron las dictaduras¹. Se trata de luchas presentes, ligadas a escenarios políticos del momento. Algunos actores pueden plantearlas como continuación de las mismas luchas políticas del pasado, pero en verdad en escenarios cambiados y con otros actores, la transformación del sentido de ese pasado es inevitable. Aun mantener las mismas banderas implica dar nuevos sentidos a ese pasado que se quiere «conservar».

En todos los casos, pasado un cierto tiempo —que permite establecer un mínimo de distancia entre el pasado y el presente— las interpretaciones alternativas (inclusive rivales) de ese pasado reciente y de su memoria comienzan a ocupar un lugar central en los debates culturales y políticos. Constituyen un tema público ineludible en la difícil tarea de forjar sociedades democráticas. Esas memorias y esas interpretaciones son también elementos clave en los procesos de (re)construcción de identidades individuales y colectivas en sociedades que emergen de períodos de violencia y trauma.

Cabe establecer un hecho básico. En cualquier momento y lugar, es imposible encontrar *una* memoria, una visión y una interpretación únicas del pasado, compartidas por toda una sociedad. Pueden encontrarse momentos o períodos históricos en los que el consenso es mayor, en los que un «libreto único» del pa-

¹ En la década de los noventa, se han sumado actores importantes en el plano de la lucha por la justicia: los aparatos judiciales de otros países (europeos y de la región) y los organismos y cortes internacionales. La actuación de estas instancias es creciente, con un triple impacto: algunas condenas (*a menudo in absentia*), una fuerte presencia mediática que provoca debates en la esfera pública de cada país y la presión sobre los aparatos judiciales de los países en los que se cometieron las violaciones.

sado es más aceptado o aun hegemónico. Normalmente, ese libreto es lo que cuentan los vencedores de conflictos y batallas históricas. Siempre habrá otras historias, otras memorias e interpretaciones alternativas, en la resistencia, en el mundo privado, en las «catacumbas»². Hay una lucha política activa acerca del sentido de lo ocurrido, pero también acerca del sentido de la memoria misma. El espacio de la memoria es entonces un espacio de lucha política, y no pocas veces esta lucha es concebida en términos de la lucha «contra el olvido»: *recordar para no repetir*. Las consignas pueden en este punto ser algo tramposas. La «memoria contra el olvido» o «contra el silencio» esconde lo que en realidad es una oposición entre distintas memorias rivales (cada una de ellas con sus propios olvidos). Es en verdad «memoria contra memoria».

EL ITINERARIO A COMPARTIR

Este libro tiene una doble estructura. Por un lado, cada capítulo está centrado en un tema o cuestión, en un ordenamiento que no sigue una línea única, lógica o deductiva, aunque sí argumental —reproduce mi propia manera de interrogar y avanzar y, en ese sentido, se puede decir que hay un orden lineal—. Por otro lado, el desarrollo de los temas se parece más a una espiral, ya que en diversos capítulos se retoman y se revisitan temas planteados y cuestiones insinuadas en capítulos anteriores. Son «vueltas de tuerca» que permiten, creo, adentrarse más, penetrar en profundidad y densidad. La intención, lo reitero, es que a partir de lo

² Las interpretaciones del pasado son objeto de controversias sociales aun cuando haya pasado mucho tiempo desde los acontecimientos que se debaten. Esto se hizo claramente evidente cuando se conmemoraron los 500 años de la llegada de Colón a América, en 1492. ¿Era el «descubrimiento» de América o su «conquista»? ¿Era el «encuentro» de diferentes culturas o el comienzo del «genocidio» de los pueblos indígenas? En esa ocasión, diferentes actores dieron sentidos e interpretaciones, e inclusive nombres diversos a lo que se estaba recordando. No hubo ninguna posibilidad de alcanzar una «conmemoración» unívoca.

expuesto cada lectora y cada lector pueda formular sus propias preguntas que le permitan avanzar en el trabajo reflexivo sobre su propia memoria y su compromiso público.

Dos advertencias adicionales. Primero, el libro se nutre de desarrollos y contribuciones que provienen de una multiplicidad de disciplinas: la sociología, la historia, la antropología, la política, la crítica cultural, la psicología, el psicoanálisis. No obstante, no pretende ser un híbrido multidisciplinario. Su enfoque se centra en los actores sociales y políticos, en su ubicación en escenarios públicos, en sus confrontaciones y luchas, alianzas e identificaciones con otros actores. En el análisis, se usan conceptos e hipótesis que las distintas disciplinas pueden ofrecer para enriquecer la comprensión de los trabajos de memoria que esos actores llevan a cabo.

En segundo lugar, si bien el texto está enraizado en las experiencias de las dictaduras recientes en el Cono Sur de América Latina, su pretensión va más allá de lo regional. Pretende contribuir a la reflexión analítica y a la elaboración de preguntas que puedan impulsar una investigación comparativa más amplia en el tiempo y en el espacio. Los ejemplos, casos e ilustraciones que se presentan provienen de distintas experiencias de «situaciones límite» sobre las que hay investigación, las del Cono Sur, pero también de la Shoah, el Japón o la Guerra Civil española.

El orden de exposición es relativamente sencillo. Después de plantear el contexto actual de la preocupación por la memoria, el capítulo 2 explora conceptualmente la propia noción de memoria. Que las memorias se construyen en escenarios de confrontación y lucha entre actores con diversas narrativas contrastantes es el tema del capítulo 3. El registro cambia en los dos capítulos siguientes, que exploran la relación entre historia y memoria, y el tenso lugar del testimonio personal. Sobre estos dos temas se ha escrito mucho, por lo cual las referencias a debates académicos disciplinarios (especialmente en el campo de la historia, el psicoanálisis y los estudios culturales) son especialmente significativas en esas páginas. Los dos capítulos finales son más temáticos e interrogan cuestiones menos transitadas en el campo de la memoria: el género y las generaciones. Las reflexiones que ofrecen apuntan más a desestructurar y desarmar «certezas» que a ofrecer «verdades».

1. LA MEMORIA EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

Vivimos en una era de coleccionistas. Registramos y guardamos todo: las fotos de infancia y los recuerdos de la abuela en el plano privado-familiar, las colecciones de diarios y revistas (o recortes) referidos a temas o períodos que nos interesan, los archivos oficiales y privados de todo tipo. Hay un culto al pasado, que se expresa en el consumo y mercantilización de diversas modas «retro», en el boom de los anticuarios y de la novela histórica. En el espacio público, los archivos crecen, las fechas de conmemoración se multiplican, las demandas de placas recordatorias y monumentos son permanentes¹. Y los medios masivos de comunicación estructuran y organizan esa presencia del pasado en todos los ámbitos de la vida contemporánea.

Esta «explosión» de la memoria en el mundo occidental contemporáneo llega a constituir una «cultura de la memoria» (Huys-sen, 2000: 16) que coexiste y se refuerza con la valoración de lo efímero, el ritmo rápido, la fragilidad y transitoriedad de los hechos de la vida. Las personas, los grupos familiares, las comunidades y las naciones narran sus pasados, para sí mismos y para otros y otras, que parecen estar dispuestas/os a visitar esos pasados, a escuchar y mirar sus iconos y rastros, a preguntar e indagar. Esta «cultura de la memoria» es en parte una respuesta o reacción al cambio rápido y a una vida sin anclajes o raíces. La memoria tiene entonces un papel altamente significativo, como mecanismo cultural para fortalecer el sentido de pertenencia.

¹ Pierre Nora, figura clave en la apertura de la reflexión y la investigación contemporánea sobre la memoria, señala que «la memoria moderna es, sobre todo, archivística. Descansa enteramente en la materialidad de la huella, en la inmediatez del registro, en la visibilidad de la imagen» (Nora, 1996: 8). Todas las traducciones de citas de textos publicados en otros idiomas son mías. También Gillis, 1994.

cia a grupos o comunidades. A menudo, especialmente en el caso de grupos oprimidos, silenciados y discriminados, la referencia a un pasado común permite construir sentimientos de autovvaloración y mayor confianza en uno/a mismo/a y en el grupo.

El debate cultural se mueve entre distintas interpretaciones y posturas. Quienes destacan el lugar de la memoria como compensación a la aceleración de la vida contemporánea y como fuente de seguridad frente al temor u horror del olvido (expresado con un dejo de nostalgia por Nora, al lamentarse por la desaparición de los *milieux de memoire* y su reemplazo por los *lieux*) parecerían ubicarse en el lado opuesto de aquellos que se lamentan por esos pasados que no pasan, por las aparentes «fijaciones», retornos y presencias permanentes de pasados dolorosos, conflictivos, que resisten y reaparecen, sin permitir el olvido o la ampliación de la mirada (Todorov, 1998).

Ambos procesos, el temor al olvido y la presencia del pasado, son simultáneos, aunque en clara tensión entre ellos. En el mundo occidental, el movimiento memorialista y los discursos sobre la memoria fueron estimulados por los debates sobre la Segunda Guerra Mundial y el exterminio nazi, intensificados desde comienzos de los años ochenta². Esto ha llevado a críticos culturales como Huyssen a plantear la «globalización del discurso del Holocausto» que « pierde su calidad de índice del acontecimiento histórico específico y comienza a funcionar como una metáfora de otras historias traumáticas y de su memoria» (Huyssen, 2000: 15).

Más allá del «clima de época» y la expansión de una «cultura de la memoria», en términos más generales, familiares o comunitarios, la memoria y el olvido, la conmemoración y el recuerdo se tornan cruciales cuando se vinculan a acontecimientos trau-

² Intensificación que tuvo que ver, entre otras cosas, con la serie de «cuadragésimos y quincuagésimos aniversarios de fuerte carga política y vasta cobertura mediática: el ascenso al poder de Hitler en 1933 y la infame quema de libros, recordados en 1983; la *Kristallnacht*, la Noche de los Cristales, el pogrom organizado contra los judíos alemanes en 1938, conmemorado públicamente en 1988 [...] ; el fin de la Segunda Guerra en 1945, evocado en 1985 [...] y también en 1995 con toda una serie de eventos internacionales en Europa y en Japón. En su mayoría “aniversarios alemanes” [...]» (Huyssen, 2000: 14).

máticos de carácter político y a situaciones de represión y aniquilación, o cuando se trata de profundas catástrofes sociales³ y situaciones de sufrimiento colectivo.

En lo individual, la marca de lo traumático interviene de manera central en lo que el sujeto puede y no puede recordar, silenciar, olvidar o elaborar. En un sentido político, las «cuentas con el pasado» en términos de responsabilidades, reconocimientos y justicia institucional se combinan con urgencias éticas y demandas morales, no fáciles de resolver por la conflictividad política en los escenarios donde se plantean y por la destrucción de los lazos sociales inherente a las situaciones de catástrofe social.

Los debates acerca de la memoria de períodos represivos y de violencia política son planteados con frecuencia en relación con la necesidad de construir órdenes democráticos en los que los derechos humanos estén garantizados para toda la población, independientemente de su clase, «raza», género, orientación ideológica, religión o etnicidad. Los actores partícipes de estos debates vinculan sus proyectos democratizadores y sus orientaciones hacia el futuro con la memoria de ese pasado.

A menudo, los actores que luchan por definir y nombrar lo que tuvo lugar durante períodos de guerra, violencia política o terrorismo de Estado, así como quienes intentan honrar y homenajear a las víctimas e identificar a los responsables, visualizan

³ Tomo la noción de «catástrofe social» de R. Kaes, quien la elabora con relación a la noción de «catástrofe psíquica»: «Una catástrofe psíquica se produce cuando las modalidades habituales empleadas para tratar la negatividad inherente a la experiencia traumática se muestran insuficientes, especialmente cuando no pueden ser utilizadas por el sujeto debido a cualidades particulares de la relación entre realidad traumática interna y medio ambiente» (Kaes, 1991: 142). Una catástrofe social implica «el aniquilamiento (o la perversión) de los sistemas imaginarios y simbólicos predisuestos en las instituciones sociales y transgeneracionales. Enunciados fundamentales que regulan las representaciones compartidas, las prohibiciones, los contratos estructurantes, los lugares y funciones intersubjetivos [...] Las situaciones de catástrofe social provocan efectos de ruptura en el trabajo psíquico de ligadura, de representación y de articulación. [...] Mientras que, como Freud lo subrayó, las catástrofes naturales solidarizan el cuerpo social, las catástrofes sociales lo desagregan y dividen» (Kaes, 1991: 144-145).

su accionar como si fueran pasos necesarios para ayudar a que los horrores del pasado no se vuelvan a repetir —*nunca más*—. El Cono Sur de América Latina es un escenario donde esta vinculación se establece con mucha fuerza. Algo parecido sucedió con algunos actores ligados a la memoria de la Shoah y de las purgas estalinistas en la Unión Soviética. En otros lugares del mundo, desde Japón y Camboya a África del Sur y Guatemala, los procesos de rememoración pueden tener otros sentidos éticos y políticos, aunque no lo sabemos con certeza.

LA TEMPORALIDAD COMPLEJA

El planteo anterior ubica directamente el sentido del pasado en un presente, y en función de un futuro deseado. Si agregamos a esto la existencia de múltiples subjetividades y horizontes temporales, queda bien claro que la complejidad está instalada en el tema. ¿De qué temporalidades estamos hablando?

Una primera manera de concebir el tiempo es lineal, de modo cronológico. Pasado, presente y futuro se ordenan en ese espacio de manera clara, diríamos «natural», en un tiempo físico o astronómico. Las unidades de tiempo son equivalentes y divisibles: un siglo, una década, un año o un minuto. Sin embargo, al introducir los procesos históricos y la subjetividad humana, de inmediato surgen las complicaciones. Porque, como dice Koselleck, «el tiempo histórico, si es que el concepto tiene un sentido propio, está vinculado a unidades políticas y sociales de acción, a hombres concretos que actúan y sufren, a sus instituciones y organizaciones» (Koselleck, 1993: 14). Y al estudiar a esos hombres (y también mujeres!) concretos, los sentidos de la temporalidad se establecen de otra manera: el presente contiene y construye la experiencia pasada y las expectativas futuras. La experiencia es un «pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados» (Koselleck, 1993: 338).

Las experiencias están también moldeadas por el «horizonte de expectativas», que hace referencia a una temporalidad futura. La expectativa «es futuro hecho presente, apunta al todavía-no,

a lo no experimentado, a lo que sólo se puede descubrir» (Koselleck, 1993: 338). Y en ese punto de intersección complejo, en ese presente donde el pasado es el espacio de la experiencia y el futuro es el horizonte de expectativas, es donde se produce la acción humana, «en el espacio vivo de la cultura» (Ricoeur, 1999: 22).

Ubicar temporalmente a la memoria significa hacer referencia al «espacio de la experiencia» en el presente. El recuerdo del pasado está incorporado, pero de manera dinámica, ya que las experiencias incorporadas en un momento dado pueden modificarse en períodos posteriores. «Los acontecimientos de 1933 sucedieron definitivamente, pero las experiencias basadas en ellos pueden modificarse con el paso del tiempo. Las experiencias se superponen, se impregnán unas de otras» (Koselleck, 1993: 341).

Hay un elemento adicional en esta complejidad. La experiencia humana incorpora vivencias propias, pero también las de otros que le han sido transmitidas. El pasado, entonces, puede condensarse o expandirse, según cómo esas experiencias pasadas sean incorporadas.

Estamos hablando de procesos de significación y resignificación subjetivos, donde los sujetos de la acción se mueven y orientan (o se desorientan y se pierden) entre «futuros pasados» (Koselleck, 1993), «futuros perdidos» (Huyssen, 2000) y «pasados que no pasan» (Connan y Rousso, 1994) en un presente que se tiene que acercar y alejar simultáneamente de esos pasados recogidos en los espacios de experiencia y de los futuros incorporados en horizontes de expectativas. Esos sentidos se construyen y cambian en relación y en diálogo con otros, que pueden compartir y confrontar las experiencias y expectativas de cada uno, individual y grupalmente. Nuevos procesos históricos, nuevas coyunturas y escenarios sociales y políticos, además, no pueden dejar de producir modificaciones en los marcos interpretativos para la comprensión de la experiencia pasada y para construir expectativas futuras. Multiplicidad de tiempos, multiplicidad de sentidos, y la constante transformación y cambio en actores y procesos históricos, éstas son algunas de las dimensiones de la complejidad.

LOS TRABAJOS DE LA MEMORIA

El título de este libro alude a la memoria como trabajo. ¿Por qué hablar de *trabajos* de la memoria? El trabajo como rasgo distintivo de la condición humana pone a la persona y a la sociedad en un lugar activo y productivo. Uno es agente de transformación, y en el proceso se transforma a sí mismo y al mundo. La actividad agrega valor. Referirse entonces a que la memoria implica «trabajo» es incorporarla al quehacer que genera y transforma el mundo social.

Hablar de *trabajos* de memoria requiere establecer algunas distinciones analíticas. Sin duda, algunos hechos vividos en el pasado tienen efectos en tiempos posteriores, independientemente de la voluntad, la conciencia, la agencia o la estrategia de los actores. Esto se manifiesta desde los planos más «objetivos» y sociales como haber perdido una guerra y estar subordinados a poderes extranjeros, hasta los procesos más personales e inconscientes ligados a traumas y huecos. Su presencia puede irrumpir, penetrar, invadir el presente como un sinsentido, como huellas mnésicas (Ricoeur, 2000), como silencios, como compulsiones o repeticiones. En estas situaciones, la memoria del pasado invade, pero no es objeto de trabajo. La contracara de esta presencia sin agencia es la de los seres humanos activos en los procesos de transformación simbólica y de elaboración de sentidos del pasado. Seres humanos que «trabajan» sobre y con las memorias del pasado.

Los hechos del pasado y la ligazón del sujeto con ese pasado, especialmente en casos traumáticos, pueden implicar una fijación, un permanente retorno: la compulsión a la repetición, la actuación (*acting-out*), la imposibilidad de separarse del objeto perdido. La repetición implica un pasaje al acto. No se vive la distancia con el pasado, que reaparece y se mete, como un intruso, en el presente. Observadores y testigos secundarios también pueden ser partícipes de esta actuación o repetición, a partir de procesos de identificación con las víctimas. Hay en esta situación un doble peligro: el de un «exceso de pasado» en la repetición ritualizada, en la compulsión que lleva al acto, y el de un olvido selectivo, instrumentalizado y manipulado.

Para salir de esta situación se requiere «trabajar», elaborar, incorporar memorias y recuerdos en lugar de re-vivir y actuar. En el plano psicoanalítico, el tema se refiere al trabajo de duelo. El trabajo del duelo implica un «proceso intrapsíquico, consecutivo a la pérdida de un objeto de fijación, y por medio del cual el sujeto logra desprenderse progresivamente de dicho objeto» (Laplanche y Pontalis, 1981: 435). En ese proceso, la energía psíquica del sujeto pasa de estar «acaparada por su dolor y sus recuerdos» y recobra su libertad y su desinhibición. Este trabajo lleva tiempo, «se ejecuta pieza por pieza con un gasto de tiempo y de energía [...]» (Freud, 1976: 243). Implica poder olvidar y transformar los afectos y sentimientos, quebrando la fijación en el otro y en el dolor, aceptando «la satisfacción que comporta el permanecer con vida»⁴. Hay un tiempo de duelo, y «el trabajo de duelo se revela costosamente como un ejercicio liberador en la medida en que consiste en un trabajo de recuerdo» (Ricoeur, 1999: 36).

La actuación y la repetición pueden ser confrontadas con el «trabajo elaborativo» (*working-through*). La noción freudiana de trabajo elaborativo, concebida en un contexto terapéutico, consiste en el «proceso en virtud del cual el analizado integra una interpretación y supera las resistencias que ésta suscita [...] especie de trabajo psíquico que permite al sujeto aceptar ciertos elementos reprimidos y librarse del dominio de los mecanismos repetitivos» (Laplanche y Pontalis, 1981: 436). El trabajo elaborativo es ciertamente una repetición, pero modificada por la interpretación y, por ello, susceptible de favorecer el trabajo del sujeto frente a sus mecanismos repetitivos (p. 437).

Esta noción puede ser aplicada y extendida fuera del contexto terapéutico. En el trabajo elaborativo, dice LaCapra, «la persona trata de ganar una distancia crítica sobre un problema y distinguir entre pasado, presente y futuro [...] Puede haber otras posibilidades, pero es a través de la elaboración que se adquiere la posibilidad de ser un agente ético y político» (LaCapra, 2001: 144).

En el plano individual, actuación y elaboración constituyen fuerzas y tendencias coexistentes, que tienen que lidiar con el

⁴ Freud analiza el duelo en contraste con la melancolía. En ésta, la pérdida puede ser imaginaria y el yo se identifica con el objeto perdido. De ahí la pérdida de respeto por el propio yo (Freud, 1976).

peligro de que el trabajo de elaboración despierte un sentimiento de traición y de ruptura de la fidelidad hacia lo perdido. Llevadas al plano ético y político, hay fuerzas que enfatizan la fijación en la actuación y en la repetición. Citemos en extenso una reflexión de LaCapra:

En la crítica reciente (con la cual en parte estoy de acuerdo), hubo quizá demasiada tendencia a quedar fijados en la actuación, en la compulsión a la repetición, viéndolas como maneras de prevenir cierres, armonizaciones o nociones simplistas de cura, pero también, y en el mismo movimiento, modos de eliminar u oscurecer cualquier otra respuesta posible, identificando simplemente a toda elaboración como cierre, totalización, cura total, dominio total. El resultado es un tipo paralizante de lógica de «todo o nada», que genera un doble encierro: o la totalización y el cierre que hay que resistir, o actuar la compulsión a la repetición, sin otras alternativas. Dentro de este marco de referencia tan restrictivo, la política se convierte a menudo en una cuestión de esperanza vacía de futuro, una apertura hacia una utopía vacua sobre la que no se puede decir nada. Y esta visión a menudo se engarza con una política apocalíptica o quizás con una política de la esperanza utópica, que lleva a una postergación indefinida del cambio institucional [...] (LaCapra, 2001: 145).

En el plano colectivo, entonces, el desafío es superar las repeticiones, superar los olvidos y los abusos políticos, tomar distancia y al mismo tiempo promover el debate y la reflexión activa sobre ese pasado y su sentido para el presente/futuro. Todorov, preocupado por los abusos de memoria (provocados por mandatos morales de recordar, que implican generalmente repeticiones más que elaboraciones y que podrían igualmente extenderse a silencios y olvidos), busca la salida en el intento de abandonar el acento en el pasado para ponerlo en el futuro (Todorov, 1998). Esto implica un pasaje trabajoso para la subjetividad: la toma de distancia del pasado, «aprender a recordar». Al mismo tiempo implica repensar la relación entre memoria y política, y entre memoria y justicia.

2. ¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE MEMORIAS?

El título del borrador de este capítulo era «¿Qué es la memoria?». La dificultad, señalada por colegas¹, está en que un título así invita a dar una definición única y unívoca del significado de la palabra. Aun cuando lógicamente no haya contradicción, hay una tensión entre preguntarse sobre lo que *la memoria es* y proponer pensar en procesos de construcción de memorias, de memorias en plural, y de disputas sociales acerca de las memorias, su legitimidad social y su pretensión de «verdad». En principio, hay dos posibilidades de trabajar con esta categoría: como herramienta teórico-metodológica, a partir de conceptualizaciones desde distintas disciplinas y áreas de trabajo, y otra, como categoría social a la que se refieren (u omiten) los actores sociales, su uso (abuso, ausencia) social y político, y las conceptualizaciones y creencias del sentido común.

En lo que sigue, intentaremos avanzar en cuestiones conceptuales, en dirección a algunas precisiones y puntos centrales, sin pretender la exhaustividad o un abordaje completo y total de temas que, en definitiva y por su propia complejidad, son abiertos y tienen muchos puntos de fuga. Abordar la memoria involucra referirse a recuerdos y olvidos, narrativas y actos, silencios y gestos. Hay en juego saberes, pero también hay emociones. Y hay también huecos y fracturas.

Un primer eje que debe ser encarado se refiere al sujeto que rememora y olvida. ¿Quién es? ¿Es siempre un individuo o es posible hablar de memorias colectivas? Pregunta a la que las ciencias sociales han dedicado muchas páginas, y que manifiesta, una

¹ Agradezco especialmente a Ludmila Catela por su comentario y reflexión sobre el «es».

vez más y en un tema o campo específico, la eterna tensión y el eterno dilema de la relación entre individuo y sociedad.

Un segundo eje se refiere a los contenidos, o sea, a la cuestión de qué se recuerda y qué se olvida. Vivencias personales directas, con todas las mediaciones y mecanismos de los lazos sociales, de lo manifiesto y lo latente o invisible, de lo consciente y lo inconsciente. Y también saberes, creencias, patrones de comportamiento, sentimientos y emociones que son transmitidos y recibidos en la interacción social, en los procesos de socialización, en las prácticas culturales de un grupo.

Están también el cómo y el cuándo se recuerda y se olvida. El pasado que se rememora y se olvida es activado en un presente y en función de expectativas futuras. Tanto en términos de la propia dinámica individual como de la interacción social más cercana y de los procesos más generales o macrosociales, parecería que hay momentos o coyunturas de activación de ciertas memorias, y otros de silencios o aun de olvidos. Hay también otras claves de activación de las memorias, ya sean de carácter expresivo o performativo, y donde los rituales y lo mítico ocupan un lugar privilegiado.

TRADICIONES INTELECTUALES, TRADICIONES DISCIPLINARIAS

La memoria, en tanto «facultad psíquica con la que se recuerda» o la «capacidad, mayor o menor, para recordar» (Moliner, 1998: 318) (recordar: «retener cosas en la mente»), ha intrigado desde siempre a la humanidad. Lo que más preocupa es no recordar, no retener en la memoria. En lo individual y en el plano de la interacción cotidiana, el enigma de por qué olvidamos un nombre o una cita, o la cantidad y variedad de recuerdos «inútiles» o de memorias que nos asaltan fuera de lugar o de tiempo, nos acompaña permanentemente. ¡Ni qué hablar de los temores a la pérdida de memoria ligada a la vejez! En el plano grupal o comunitario, o aun social o nacional, los enigmas no son menos. La pregunta sobre cómo se recuerda o se olvida surge de la ansiedad y aun la angustia que genera la posibilidad del olvido. En

el mundo occidental contemporáneo, el olvido es temido, su presencia amenaza la identidad.

En una primera acepción, el eje de la pregunta está en la facultad psíquica, en los procesos mentales, campo propio de la psicología y la psiquiatría. Los desarrollos de la neurobiología que intentan ubicar los centros de memoria en zonas del cerebro y estudian los procesos químicos involucrados en la memoria se complementan con los abordajes de la psicología cognitiva que intentan descubrir los «senderos» y recovecos de la memoria y el olvido (Schacter, 1995 y 1999)².

Por su parte, el psicoanálisis se ha preguntado sobre el otro lado del misterio, centrando la atención en el papel del inconsciente en la explicación de olvidos, huecos, vacíos y repeticiones que el yo consciente no puede controlar. La influencia de procesos psíquicos ligados al desarrollo del yo y la noción de trauma, a la que volveremos más adelante, son centrales en este campo. Ya no se trata de mirar a la memoria y el olvido desde una perspectiva puramente cognitiva, de medir cuánto y qué se recuerda o se olvida, sino de ver los «cómo» y los «cuándo», y relacionarlos con factores emocionales y afectivos.

El ejercicio de las capacidades de recordar y olvidar es singular. Cada persona tiene «sus propios recuerdos», que no pueden ser transferidos a otros. Es esta singularidad de los recuerdos, y la posibilidad de activar el pasado en el presente —la memoria como presente del pasado, en palabras de Ricoeur (1999: 16)— lo que define la identidad personal y la continuidad del sí mismo en el tiempo.

Estos procesos, bien lo sabemos, no ocurren en individuos aislados sino insertos en redes de relaciones sociales, en grupos, instituciones y culturas. De inmediato y sin solución de continuidad, el pasaje de lo individual a lo social e interactivo se impone. Quienes tienen memoria y recuerdan son seres huma-

² Por ejemplo, las investigaciones experimentales en el campo de la psicología cognitiva indican que la memoria autobiográfica tiene mayor durabilidad que otras, y que es más densa cuanto más dramática es la experiencia vivida o cuando es reinterpretada por el sujeto en términos emocionales. [Mencionado por Winter y Sivan (1999: 12), como parte de su resumen de las líneas principales de interpretación de este vasto campo de investigación.]

nos, individuos, siempre ubicados en contextos grupales y sociales específicos. Es imposible recordar o recrear el pasado sin apelar a estos contextos. Dicho esto, la cuestión —planteada y debatida reiteradamente en los textos sobre el tema— es el peso relativo del contexto social y de lo individual en los procesos de memoria. O sea, para usar la feliz expresión de un texto reciente, cómo se combinan el *homo psychologicus* y el *homo sociologicus* (Winter y Sivan, 1999).

¿Cómo pensar lo social en los procesos de memoria? Aquí es posible construir dos modelos estilizados, que reproducen los debates entre tradiciones sociológicas clásicas. La figura de Maurice Halbwachs ocupa el centro de esta escena, a partir de sus trabajos sobre los marcos (*cadres*) sociales de la memoria (obra publicada en 1925) y la memoria colectiva (obra publicada después de la muerte de Halbwachs) (Halbwachs, 1994; 1997). Sus textos han producido muchas lecturas y relecturas, así como análisis críticos (Coser, 1992; Namer, 1994; Olick, 1998a; Ricoeur, 2000). Los puntos de debate son varios: si Halbwachs deja o no espacio para individualidades en el campo de la memoria colectiva, si en realidad se puede hablar de «memoria colectiva» o se trata de mitos y creencias colectivas, donde la memoria no tiene lugar (Hynes, 1999).

No es nuestra intención entrar en ese debate ni ofrecer una nueva lectura de Halbwachs. Hay un punto clave en su pensamiento, y es la noción de marco o cuadro social. Las memorias individuales están siempre enmarcadas socialmente. Estos marcos son portadores de la representación general de la sociedad, de sus necesidades y valores. Incluyen también la visión del mundo, animada por valores, de una sociedad o grupo. Para Halbwachs, esto significa que «sólo podemos recordar cuando es posible recuperar la posición de los acontecimientos pasados en los marcos de la memoria colectiva [...] El olvido se explica por la desaparición de estos marcos o de parte de ellos [...]» (Halbwachs, 1992: 172). Y esto implica la presencia de lo social, aun en los momentos más «individuales». «Nunca estamos solos» —uno no recuerda solo sino con la ayuda de los recuerdos de otros y con los códigos culturales compartidos, aun cuando las memorias personales son únicas y singulares—. Esos recuerdos personales están

inmersos en narrativas colectivas, que a menudo están reforzadas en rituales y conmemoraciones grupales (Ricoeur, 1999). Como esos marcos son históricos y cambiantes, en realidad, toda memoria es una reconstrucción más que un recuerdo. Y lo que no encuentra lugar o sentido en ese cuadro es material para el olvido (Namer, 1994).

¿Se puede afirmar entonces la existencia de una memoria colectiva? Y si es así, ¿qué es la memoria colectiva? Algunas lecturas de Halbwachs interpretan su énfasis en lo colectivo como la afirmación de la existencia «real», como «cosa» independiente de los individuos, de la memoria colectiva. Si, por el contrario, se pone el énfasis en la noción de «marco social» —que es la visión que resulta más productiva para nuestro objetivo— la interpretación cambia. Apunta entonces a establecer la matriz grupal dentro de la cual se ubican los recuerdos individuales. Estos marcos —Halbwachs presta atención a la familia, la religión y la clase social— dan sentido a las rememoraciones individuales³.

³ Mientras trabajo sobre este capítulo y vuelvo a leer a Halbwachs, tomo conciencia de que en sus reflexiones, prácticamente no habla de la relación entre memoria y sufrimiento o trauma. La memoria social es, para él, reforzada por la pertenencia social, por el grupo. Lo individual se desdibuja en lo colectivo. De manera simultánea, empiezo también a leer el libro de Semprún, *La escritura o la vida*. Y muy pronto me encuentro con Halbwachs, el individuo. Semprún relata que, cuando estaba en el campo de Buchenwald, logró quebrar la disciplina y la masificación de lo «invisible» de la experiencia concentracionaria buscando vínculos personalizados. Y encuentra en Halbwachs, su profesor de la Sorbonne que está agonizando en el campo, a alguien en quien depositar los «restos» de su condición humana, visitándolo, hablándole, acompañando su agonía. Cincuenta años después, Semprún lo incorpora a su «memoria». Se juntan aquí las dos puntas, lo individual y lo colectivo, lo personalizado y la destitución de la condición humana en el campo. Y reflexiona: «Era ésta [la muerte] la sustancia de nuestra fraternidad, la clave de nuestro destino, el signo de pertenencia a la comunidad de los vivos. Vivíamos juntos esta experiencia de la muerte, esta compasión. Nuestro ser estaba definido por eso: estar junto al otro en la muerte que avanzaba [...] Todos nosotros, que íbamos a morir, habíamos escogido la fraternidad de esta muerte por amor a la libertad. Eso es lo que me enseñaba la mirada de Maurice Halbwachs, agonizando» (Semprún, 1997: 37).

En verdad, la propia noción de «memoria colectiva» tiene serios problemas, en la medida en que se la entienda como algo con entidad propia, como entidad reificada que existe por encima y separada de los individuos. Esta concepción surge de una interpretación durkheimiana extrema (tomar a los hechos sociales como cosa). Sin embargo, se la puede interpretar también en el sentido de memorias compartidas, superpuestas, producto de interacciones múltiples, encuadradas en marcos sociales y en relaciones de poder. Lo colectivo de las memorias es el entretejido de tradiciones y memorias individuales, en diálogo con otros, en estado de flujo constante, con alguna organización social —algunas voces son más potentes que otras porque cuentan con mayor acceso a recursos y escenarios— y con alguna estructura, dada por códigos culturales compartidos.

[...] la memoria colectiva sólo consiste en el conjunto de huellas dejadas por los acontecimientos que han afectado al curso de la historia de los grupos implicados que tienen la capacidad de poner en escena esos recuerdos comunes con motivo de las fiestas, los ritos y las celebraciones públicas (Ricoeur, 1999: 19).

Esta perspectiva permite tomar las memorias colectivas no sólo como datos «dados», sino también centrar la atención sobre los procesos de su construcción. Esto implica dar lugar a distintos actores sociales (inclusive a los marginados y excluidos) y a las disputas y negociaciones de sentidos del pasado en escenarios diversos (Pollak, 1989). También permite dejar abierta a la investigación empírica la existencia o no de memorias dominantes, hegemónicas, únicas u «oficiales».

Hay otra distinción importante para hacer en los procesos de memoria: lo activo y lo pasivo. Pueden existir restos y rastros almacenados, saberes reconocibles, guardados pasivamente, información archivada en la mente de las personas, en registros, en archivos públicos y privados, en formatos electrónicos y en bibliotecas. Son huellas de un pasado que han llevado a algunos analistas (Nora especialmente) a hablar de una «sobreabundancia de memoria». Pero éstos son reservorios pasivos, que deben distinguirse del uso, del trabajo, de la actividad humana en relación con ellos. En el plano individual, los psicólogos cognitivistas ha-

cen la distinción entre el *reconocimiento* (una asociación, la identificación de un ítem referido al pasado) y la *evocación* (*recall*, que implica la evaluación de lo reconocido y en consecuencia requiere de un esfuerzo más activo por parte del sujeto), y señalan que las huellas mnémicas del primer tipo tienen mayor perdurabilidad que las del segundo. Llevado al plano social, la existencia de archivos y centros de documentación, y aun el conocimiento y la información sobre el pasado, sus huellas en distintos tipos de soportes reconocidos, no garantizan su evocación. En la medida en que son activadas por el sujeto, en que son motorizadas en acciones orientadas a dar sentido al pasado, interpretándolo y trayéndolo al escenario del drama presente, esas evocaciones cobran centralidad en el proceso de interacción social.

Una nota de cautela se hace necesaria aquí, para no caer en un etnocentrismo o un esencialismo extremos. Reconocer que las memorias se construyen y cobran sentido en cuadros sociales cargados de valores y de necesidades sociales enmarcadas en visiones del mundo puede implicar, en un primer movimiento, dar por sentada una clara y única concepción de pasado, presente y futuro. Las nociones de tiempo parecerían, en esta instancia, quedar fuera de ese marco social y del proceso de «encuadramiento» de las memorias. En un segundo movimiento, sin embargo, hay que tomar en consideración —como ya lo hizo Halbwachs— que las propias nociones de tiempo y espacio son construcciones sociales. Si bien todo proceso de construcción de memorias se inscribe en una representación del tiempo y del espacio, estas representaciones —y, en consecuencia, la propia noción de qué es pasado y qué es presente— son culturalmente variables e históricamente construidas. Y esto incluye, por supuesto, las propias categorías de análisis utilizadas por investigadores y analistas del tema.

En este punto, la investigación antropológica e histórica clama por entrar en escena, para traer al escenario la diversidad de maneras de pensar el tiempo y, en consecuencia, de conceptualizar la memoria. La antropología clásica se construyó, en realidad, en contraposición a la historia. Era el estudio de los «pueblos sin historia». Y si no hay historia, no puede haber memoria histórica, ya que el presente es una permanente repetición y reproducción

del pasado. En muchas sociedades del pasado y del presente, lo vivido como «real» no es la temporalidad histórica, sino el tiempo mítico que remite permanentemente, en rituales y repeticiones, a un momento fundacional, original. La *performance* ritualizada del mito, sin embargo, no es estática. No se trata de la a-historicidad, sino de que los acontecimientos «nuevos» se insertan en estructuras de sentido preexistentes, que pueden estar ancladas en mitos. Hacerlo implica que «toda reproducción de la cultura es una alteración» (Sahlins, 1988: 135), que la re-presentación del mito es cambio⁴. En casos de este tipo, lo que se «recuerda» es el marco cultural de interpretación, herramienta que permite interpretar circunstancias que, vistas desde afuera, son «nuevas» aunque no lo sean para los propios actores.

Alternativamente, existen tradiciones y costumbres incorporadas como prácticas cotidianas, no reflexivas, cuyo sentido original se ha perdido en el devenir y los cambios históricos del tiempo. La inquisición, por ejemplo, llevó a muchos judíos a convertirse al catolicismo (los llamados «marranos»), y mantener en privado y clandestinamente algunas prácticas judías tradicionales. Después de varias generaciones, estas prácticas pueden haberse mantenido, pero desprovistas de sus sentidos iniciales. La limpieza profunda de las casas los días viernes en algún pueblo del interior de Brasil o estrellas de David en tumbas católicas en algunos pueblos de Portugal son algunos ejemplos.

MEMORIA E IDENTIDAD

Hay un plano en que la relación entre memoria e identidad es casi banal, y sin embargo importante como punto de partida para la reflexión: el núcleo de cualquier identidad individual o grupal está ligado a un sentido de permanencia (de ser uno mismo, de mismidad) a lo largo del tiempo y del espacio. Poder recordar

⁴ En su análisis del sentido de la muerte del capitán Cook en Hawái, Sahlins muestra cómo «Cook era una tradición para los hawaianos antes de ser un hecho» (Sahlins, 1988: 139). Algo análogo ha sido planteado en relación a la llegada de los españoles a México (Todorov, 1995).

y rememorar algo del propio pasado es lo que sostiene la identidad (Gillis, 1994). La relación es de mutua constitución en la subjetividad, ya que ni las memorias ni la identidad son «cosas» u objetos materiales que se encuentran o pierden. «Las identidades y las memorias no son cosas *sobre* las que pensamos, sino cosas *con* las que pensamos. Como tales, no tienen existencia fuera de nuestra política, nuestras relaciones sociales y nuestras historias» (Gillis, 1994: 5).

Esta relación de mutua constitución implica un vaivén: para fijar ciertos parámetros de identidad (nacional, de género, política o de otro tipo) el sujeto selecciona ciertos hitos, ciertas memorias que lo ponen en relación con «otros». Estos parámetros, que implican al mismo tiempo resaltar algunos rasgos de identificación grupal con algunos y de diferenciación con «otros» para definir los límites de la identidad, se convierten en marcos sociales para encuadrar las memorias. Algunos de estos hitos se tornan, para el sujeto individual o colectivo, en elementos «invariantes» o fijos, alrededor de los cuales se organizan las memorias. Pollak (1992) señala tres tipos de elementos que pueden cumplir esta función: acontecimientos, personas o personajes, y lugares. Pueden estar ligados a experiencias vividas por la persona o transmitidas por otros. Pueden estar empíricamente fundados en hechos concretos, o ser proyecciones o idealizaciones a partir de otros eventos. Lo importante es que permiten mantener un mínimo de coherencia y continuidad, necesarios para el mantenimiento del sentimiento de identidad⁵.

La constitución, la institucionalización, el reconocimiento y la fortaleza de las memorias y de las identidades se alimentan mutuamente. Hay, tanto para las personas como para los grupos y las sociedades, períodos «calmos» y períodos de crisis. En los períodos calmos, cuando las memorias y las identidades están constituidas, instituidas y amarradas, los cuestionamientos que se puedan producir no provocan urgencias de reordenar o de reestructurar. La memoria y la identidad pueden trabajar por sí

⁵ «La memoria es un elemento constitutivo del sentimiento de identidad, tanto individual como colectivo, en la medida en que es un factor extremadamente importante del sentimiento de continuidad y de coherencia de una persona o de un grupo en su reconstrucción de sí mismo» (Pollak, 1992: 204).

solas, y sobre sí mismas, en una labor de mantenimiento de la coherencia y la unidad. Los períodos de crisis internas de un grupo o de amenazas externas generalmente implican reinterpretar la memoria y cuestionar la propia identidad. Estos períodos son precedidos, acompañados o sucedidos por crisis del sentimiento de identidad colectiva y de la memoria (Pollak, 1992). Son los momentos en que puede haber una vuelta reflexiva sobre el pasado, reinterpretaciones y revisionismos, que siempre implican también cuestionar y redefinir la propia identidad grupal.

LAS MEMORIAS. LOS OLVIDOS

La vida cotidiana está constituida fundamentalmente por rutinas, comportamientos habituales, no reflexivos, aprendidos y repetidos. El pasado del aprendizaje y el presente de la memoria se convierten en hábito y en tradición, entendida como «paso de unas generaciones a otras a través de la vida de un pueblo, una familia, etc., de noticias, costumbres y creaciones artísticas colectivas», «circunstancia de tener una cosa su origen o raíces en tiempos pasados y haber sido transmitida de unas generaciones a otras» (Moliner, 1998: 1273). Son parte de la vida «normal». No hay nada «memorable» en el ejercicio cotidiano de estas memorias. Las excepciones, no muy frecuentes, se producen cuando se asocia la práctica cotidiana con el recuerdo de algún accidente en la rutina aprendida o de algún avatar infantil en el proceso de aprendizaje personal.

Estos comportamientos, claramente «enmarcados» (en el sentido de Halbwachs) socialmente en la familia, en la clase y en las tradiciones de otras instituciones, son a la vez individuales y sociales. Están incorporados de manera singular para cada persona. Al mismo tiempo, son compartidos y repetidos por todos los miembros de un grupo social. Hábitos del vestir y de la mesa, formas de saludar a hombres y a mujeres, a extraños y a cercanos, manejos corporales en público y en privado, formas de expresión de los sentimientos. La lista de comportamientos aprendidos donde funciona rutinariamente una «memoria habitual» es interminable.

Las rupturas en esas rutinas esperadas involucran al sujeto de manera diferente. Allí se juegan los afectos y sentimientos, que pueden empujar a la reflexión y a la búsqueda de sentido. Como señala Bal (1999: viii) es este compromiso afectivo lo que transforma esos momentos y los hace «memorables». La memoria es otra, se transforma. El acontecimiento o el momento cobra entonces una vigencia asociada a emociones y afectos, que impulsan una búsqueda de sentido. El acontecimiento rememorado o «memorable» será expresado en una forma narrativa, convirtiéndose en la *manera en que el sujeto construye un sentido del pasado*, una memoria que se expresa en un relato comunicable, con un mínimo de coherencia.

Esta construcción tiene dos notas centrales. Primero, el pasado cobra sentido en su enlace con el presente en el acto de rememorar/olvidar. Segundo, esta interrogación sobre el pasado es un proceso subjetivo; es siempre activo y construido socialmente, en diálogo e interacción. El acto de rememorar presupone tener una experiencia pasada que se activa en el presente, por un deseo o un sufrimiento, unidos a veces a la intención de comunicarla. No se trata necesariamente de acontecimientos importantes en sí mismos, sino que cobran una carga afectiva y un sentido especial en el proceso de recordar o rememorar.

Esta memoria narrativa implica, en palabras de Enriquez, construir un «compromiso nuevo» entre el pasado y el presente⁶. Diversos mecanismos sociales y psíquicos entran en juego. Las narrativas socialmente aceptadas, las conmemoraciones públicas, los encuadramientos sociales y las censuras dejan su impronta en los procesos de negociación, en los permisos y en los silencios, en lo que se puede y no se puede decir, en las disyunciones entre narrativas privadas y discursos públicos, como lo muestran las numerosas investigaciones sobre el tema en Europa del Este

⁶ «La rememoración es el resultado de un proceso psíquico operante que consiste en trabajar los restos de un recuerdo pantalla, de un fantasma o de un sueño, de manera de construir un compromiso nuevo entre lo que representan el pasado acontecional, libidinal, identificatorio, del sujeto, y su problemática actual respecto de ese pasado, lo que él tolera ignorar y conocer de éste» (Enriquez, 1990: 121).

y en los testimonios de sobrevivientes de campos de concentración (Passerini, 1992; también Pollak, 1989 y 1990).

A su vez, hay vivencias pasadas que reaparecen de diversas maneras en momentos posteriores, pero que no pueden ser integradas narrativamente, a las que no se les puede dar sentido. Los acontecimientos traumáticos conllevan grietas en la capacidad narrativa, huecos en la memoria. Como veremos, es la imposibilidad de dar sentido al acontecimiento pasado, la imposibilidad de incorporarlo narrativamente, coexistiendo con su presencia persistente y su manifestación en síntomas, lo que indica la presencia de lo traumático. En este nivel, el olvido no es ausencia o vacío. Es la presencia de esa ausencia, la representación de algo que estaba y ya no está, borrada, silenciada o negada. Es la foto de Kundera como manifestación del vacío social⁷, y su equivalente en las experiencias clínicas en la forma de ausencias, síntomas y repeticiones.

En lo dicho hasta ahora se pueden distinguir dos tipos de memorias, las habituales y las narrativas. Son las segundas las que nos interesan. Dentro de ellas, están las que pueden encontrar o construir los sentidos del pasado y —tema especialmente importante aquí— las «heridas de la memoria» más que las «memorias heridas» (esta última, expresión de Ricoeur, 1999), que

⁷ La escena inicial de *El libro de la risa y el olvido*: «En febrero de 1948, el líder comunista Klement Gottwald salió al balcón de un palacio barroco de Praga para dirigirse a los cientos de miles de personas que llenaban la Plaza de la Ciudad Vieja [...] Gottwald estaba rodeado por sus camaradas y justo a su lado estaba Clementis. La nieve revoloteaba, hacía frío y Gottwald tenía la cabeza descubierta. Clementis, siempre tan atento, se quitó su gorro de pieles y se lo colocó en la cabeza a Gottwald. El departamento de propaganda difundió en cientos de miles de ejemplares la fotografía del balcón desde el que Gottwald, con el gorro en la cabeza y los camaradas a su lado, habla a la nación [...] Cuatro años más tarde a Clementis lo acusaron de traición y lo colgaron. El departamento de propaganda lo borró inmediatamente de la historia y, por supuesto, de todas las fotografías. Desde entonces Gottwald está solo en el balcón. En el sitio en el que estaba Clementis aparece sólo la pared vacía del palacio. Lo único que quedó de Clementis fue el gorro en la cabeza de Gottwald» (Kundera, 1984: 9). Hay muchos otros casos de silencios y vacíos políticos, como la famosa foto en la que Trotsky acompañaba a Lenin.

tantas dificultades tienen en constituir su sentido y armar su narrativa. Son las situaciones donde la represión y la disociación actúan como mecanismos psíquicos que provocan interrupciones y huecos traumáticos en la narrativa. Las repeticiones y dramatizaciones traumáticas son «trágicamente solitarias», mientras que las memorias narrativas son construcciones sociales comunicables a otros (Bal, 1999).

En todo esto, el olvido y el silencio ocupan un lugar central. Toda narrativa del pasado implica una selección. La memoria es selectiva; la memoria total es imposible. Esto implica un primer tipo de olvido «necesario» para la sobrevivencia y el funcionamiento del sujeto individual y de los grupos y comunidades. Pero no hay un único tipo de olvido, sino una multiplicidad de situaciones en las cuales se manifiestan olvidos y silencios, con diversos «usos» y sentidos.

Hay un primer tipo de olvido profundo, llamémoslo «definitivo», que responde a la borradura de hechos y procesos del pasado, producidos en el propio devenir histórico⁸. La paradoja es que si esta supresión total es exitosa, su mismo éxito impide su comprobación. A menudo, sin embargo, pasados que parecían olvidados «definitivamente» reaparecen y cobran nueva vigencia a partir de cambios en los marcos culturales y sociales que impulsan a revisar y dar nuevo sentido a huellas y restos, a los que no se les había dado ningún significado durante décadas o siglos.

Las borraduras y olvidos pueden también ser producto de una voluntad o política de olvido y silencio por parte de actores que elaboran estrategias para ocultar y destruir pruebas y rastros, impiéndolo así recuperaciones de memorias en el futuro —recordemos la célebre frase de Himmler en el juicio de Nuremberg, cuando declaró que la «solución final» fue una «página gloriosa de nuestra historia, que no ha sido jamás escrita, y que jamás lo será»—⁹. En casos así, hay un acto político voluntario de destrucción de pruebas y huellas, con el fin de promover olvidos

⁸ El tema del olvido se desarrolla en profundidad en Ricoeur, 2000. La caracterización que sigue la tomamos de Ricoeur, 1999 (pp. 103 y ss.), donde hace un planteo resumido de lo desarrollado en el libro posterior.

⁹ En el año 2000 se desarrolló en el Reino Unido un juicio relacionado

selectivos a partir de la eliminación de pruebas documentales. Sin embargo, los recuerdos y memorias de protagonistas y testigos no pueden ser manipulados de la misma manera (excepto a través de su exterminio físico). En este sentido, toda política de conservación y de memoria, al seleccionar huellas para preservar, conservar o conmemorar, tiene implícita una voluntad de olvido. Esto incluye, por supuesto, a los propios historiadores e investigadores que eligen qué contar, qué representar o qué escribir en un relato.

Lo que el pasado deja son *huellas*, en las ruinas y marcas materiales, en las huellas «mnésicas» del sistema neurológico humano, en la dinámica psíquica de las personas, en el mundo simbólico. Pero esas huellas, en sí mismas, no constituyen «memoria» a menos que sean evocadas y ubicadas en un marco que les dé sentido. Se plantea aquí una segunda cuestión ligada al olvido: cómo superar las dificultades y acceder a esas huellas. La tarea es entonces la de revelar, sacar a la luz lo encubierto, «atravesar el muro que nos separa de esas huellas» (Ricoeur, 1999: 105). La dificultad no radica en que hayan quedado pocas huellas, o que el pasado haya sufrido su destrucción, sino en los impedimentos para acceder a sus huellas, ocasionados por los mecanismos de la represión, en los distintos sentidos de la palabra —«expulsar de la conciencia ideas o deseos rechazables», «detener, impedir, paralizar, sujetar, cohibir»— y del desplazamiento (que provoca distorsiones y transformaciones en distintas direcciones y de diverso tipo). Tareas en las que se ha especializado el psi-

con la interpretación de la Shoah en un libro, en el cual una de las partes argumentaba su defensa sobre la base de la inexistencia de una orden escrita y firmada por Hitler sobre la «solución final». Es conocida la cuidadosa borradura de pruebas y de huellas de la represión —incluyendo especialmente la destrucción de documentación y la supresión de los cuerpos de los detenidos-desaparecidos— en las dictaduras del Cono Sur. En Argentina aparecen de vez en cuando testimonios de vecinos (y aun de los propios represores) que denuncian la existencia de campos de detención clandestinos que no habían sido denunciados antes, por haber sido campos de aniquilamiento total, lo que implica la inexistencia de sobrevivientes. Estas denuncias muestran —como es bien conocido por la literatura policial— que no es fácil lograr el «crimen perfecto». Como muestra Dostoevsky, hasta el crimen perfecto deja huellas en el asesino.

coanálisis para la recuperación de memorias individuales, y también algunas nuevas corrientes de la historiografía para procesos sociales y colectivos.

Una reacción social al temor a la destrucción de huellas se manifiesta en la urgencia de la conservación, de la acumulación en archivos históricos, personales y públicos. Es la «obsesión de la memoria» y el espíritu memorialista de los que hablan Nora, Gillis y Huyssen.

Está también el olvido que Ricoeur denomina «evasivo», que refleja un intento de no recordar lo que puede herir. Se da especialmente en períodos históricos posteriores a grandes catástrofes sociales, masacres y genocidios, que generan entre quienes han sufrido la voluntad de no querer saber, de evadirse de los recuerdos para poder seguir viviendo (Semprún, 1997).

En este punto, la contracara del olvido es el silencio. Existen silencios impuestos por temor a la represión en regímenes dictatoriales de diverso tipo. Los silencios durante la España franquista, la Unión Soviética stalinista o las dictaduras latinoamericanas se quebraron con el cambio de régimen. En estos casos, sobreviven recuerdos dolorosos que «esperan el momento propicio para ser expresados» (Pollak, 1989: 5). Pero esos silencios sobre memorias disidentes no sólo se dan en relación a un Estado dominante, sino también en relaciones entre grupos sociales. Pollak analiza varios tipos de silencios de sobrevivientes de la Shoah, desde quienes regresan a sus lugares de origen y necesitan encontrar un *modus vivendi* con sus vecinos que «sobre la forma de consentimiento tácito, presenciaron su deportación», hasta los silencios ligados a situaciones límite en los campos, mantenidos para evitar culpar a las víctimas (Pollak, 1989: 6). También hay voluntad de silencio, de no contar o transmitir, de guardar las huellas encerradas en espacios inaccesibles, para cuidar a los otros, como expresión del deseo de no herir ni transmitir sufrimientos.

Hay otra lógica en el silencio. Para relatar sufrimientos, es necesario encontrar del otro lado la voluntad de escuchar (Laub, 1992b; Pollak, 1990). Hay coyunturas políticas de transición —como en Chile a fines de los ochenta o en la Francia de la posguerra— en que la voluntad de reconstrucción es vivida como

contradictoria con mensajes ligados a los horrores del pasado¹⁰. En el plano de las memorias individuales, el temor a ser incomprendido también lleva a silencios. Encontrar a otros con capacidad de escuchar es central en el proceso de quebrar silencios. Volveremos a este tema al hablar del testimonio.

Finalmente, está el olvido liberador, que libera de la carga del pasado para así poder mirar hacia el futuro. Es el olvido «necesario» en la vida individual. Para las comunidades y grupos, el origen de este planteo está en Nietzsche, al condensar la fiebre histórica y al reclamar un olvido que permita vivir, que permita ver las cosas sin la carga pesada de la historia. Esa fiebre histórica que, como reflexiona Huyssen:

Sirvió para inventar tradiciones nacionales en Europa, para legitimar los Estados-nación imperiales y para brindar cohesión cultural a las sociedades en pleno conflicto tras la Revolución Industrial y la expansión colonial (Huyssen, 2000: 26).

Como lo planteó en su momento Renan:

El olvido, e incluso diría que el error histórico son un factor esencial en la creación de una nación, y de aquí que el progreso de los estudios históricos sea frecuentemente un peligro para la nacionalidad (Renan, 2000: 56).

La fiebre memorialista del presente tiene otras características, y otros peligros, tema que remite necesariamente al debate acerca de los «abusos de la memoria», título del pequeño y provocador libro de Todorov (1998). Todorov no se opone a la recuperación del pasado, sino a su utilización por parte de diversos grupos con intereses propios. El abuso de memoria que el autor condena es el que se basa en preservar una memoria «literal», donde las víctimas y los crímenes son vistos como únicos e irrepetibles. En ese caso, la experiencia es intransitiva, no conduce más allá

¹⁰ «1945 organiza el olvido de la deportación. Los deportados retornan cuando las ideologías ya están establecidas, cuando la batalla por la memoria ya comenzó, cuando la escena política ya está armada: están de más» (Namer, 1983 citado en Pollak, 1989: 6).

de sí misma. Y propone, o defiende, un uso «ejemplar», donde la memoria de un hecho pasado es vista como una instancia de una categoría más general, o como modelo para comprender situaciones nuevas, con agentes diferentes. Si hablamos de olvido, lo que se está proponiendo es el olvido (político) de lo singular y único de una experiencia, para tornar más productiva a la memoria. Retomaremos este punto en el próximo capítulo.

DISCURSO Y EXPERIENCIA

Volvamos a la noción central de este abordaje, la memoria como operación de dar sentido al pasado. ¿Quiénes deben darle sentido? ¿Qué pasado? Son individuos y grupos en interacción con otros, agentes activos que recuerdan, y a menudo intentan transmitir y aun imponer sentidos del pasado a otros. Esta caracterización debe acompañarse con un reconocimiento de la pluralidad de «otros» y de la compleja dinámica de relación entre el sujeto y la alteridad.

¿Qué pasado es el que va a significar o transmitir? Por un lado, hay pasados autobiográficos, experiencias vividas «en carne propia». Para quienes vivieron un evento o experiencia, haberlo vivido puede ser un hito central de su vida y su memoria. Si se trató de un acontecimiento traumático, más que recuerdos lo que se puede vivir es un hueco, un vacío, un silencio o las huellas de ese trauma manifiestas en conductas o aun patologías actuales (y, las menos de las veces, un simple «olvido»).

Están también quienes no tuvieron la «experiencia pasada» propia. Esta falta de experiencia los pone en una aparente otra categoría: «son «otros/as». Para este grupo, la memoria es una *representación del pasado construida como conocimiento cultural compartido por generaciones sucesivas y por diversos/as «otros/as»*. En verdad, se trata de pensar la experiencia o la memoria en su dimensión intersubjetiva, social. Como señala Passerini¹¹, las memorias se encadenan unas a otras. Los sujetos pueden elaborar sus memorias

¹¹ «[...] una memoria de otra memoria, una memoria que es posible porque evoca otra memoria. Sólo podemos recordar gracias al hecho de que alguien

narrativas porque hubo otros que lo han hecho antes, y han logrado transmitirlas y dialogar sobre ellas.

En el mismo sentido, el olvido social también es inter-subjetivo.

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, 1989a: 18).

Como ya se vio, estas catástrofes pueden implicar una ruptura entre la memoria individual y las prácticas públicas y colectivas. Esto ocurre cuando, debido a condiciones políticas, en las prácticas colectivas predominan la ritualización, la repetición, la deformación o distorsión, el silencio o la mentira. También pueden entrañar silencios y líneas de ruptura en el proceso de transmisión intergeneracional.

Volvamos por un momento a la diferencia entre el recuerdo y el olvido personal de eventos que uno ha experimentado en su propia vida, y la memoria social. ¿A qué se refiere «la experiencia»? En el sentido común, la experiencia se refiere a las vivencias directas, inmediatas, subjetivamente captadas de la realidad. Pero una reflexión sobre el concepto de «experiencia» indica que ésta no depende directa y linealmente del evento o acontecimiento, sino que está mediatisada por el lenguaje y por el marco cultural interpretativo en el que se expresa, se piensa y se conceptualiza (Scott, 1999; Van Alphen, 1999). La importancia del lenguaje ya había sido reconocida por el mismo Halbwachs. En un pasaje pocas veces citado, Halbwachs señala que «es el lenguaje y las convenciones sociales asociadas a él lo que nos permite reconstruir el pasado» (Halbwachs, 1992: 173). A su vez, la mediación lingüística y narrativa implica que toda memoria —aun la más individual y privada— es constitutivamente de carácter social (Ricoeur, 1999).

recordó antes que nosotros, que en el pasado otra gente fue capaz de desafiar la muerte y el terror sobre la base de sus memorias. Recordar debe ser concebida como una relación fuertemente inter-subjetiva! (Passerini, 1992: 2).

En términos más amplios, esta perspectiva plantea la disponibilidad de herramientas simbólicas (lenguaje, cultura) como precondición para el proceso en el cual se construye la subjetividad. Pero el proceso no es sencillo y lineal. Por el contrario, como señala Scott:

Los sujetos son constituidos discursivamente, pero hay conflictos entre sistemas discursivos, contradicciones dentro de cada uno, múltiples significados de los conceptos. Y los sujetos tienen agencia. No son individuos autónomos, unificados, que ejercen la voluntad libre, sino sujetos cuya agencia se crea a través de situaciones y status que se les confieren (Scott, 1999: 77).

Se trata de múltiples sistemas discursivos y múltiples significados. Pero además, los sujetos no son receptores pasivos sino agentes sociales con capacidad de respuesta y transformación. Podría entonces plantearse que la subjetividad emerge y se manifiesta con especial fuerza en las grietas, en la confusión, en las rupturas del funcionamiento de la memoria habitual, en la inquietud por algo que empuja a trabajar interpretativamente para encontrarle el sentido y las palabras que lo expresen. En la situación extrema de ruptura y confusión, no se encuentran las palabras para expresar y representar lo sucedido y estamos frente a manifestaciones del trauma.

Si no se califica lo anterior, podríamos estar frente a una perspectiva que centra la atención exclusivamente sobre el discurso, sobre la narración y el «poder de las palabras». No es ésta la perspectiva que queremos adelantar. El poder de las palabras no está en las palabras mismas, sino en la autoridad que representan y en los procesos ligados a las instituciones que las legitiman (Bourdieu, 1985).

La memoria como construcción social narrativa implica el estudio de las propiedades de quien narra, de la institución que le otorga o niega poder y lo/a autoriza a pronunciar las palabras, ya que, como señala Bourdieu, la eficacia del discurso performativo es proporcional a la autoridad de quien lo enuncia. Implica también prestar atención a los procesos de construcción del reconocimiento legítimo, otorgado socialmente por el grupo al cual se dirige. La recepción de palabras y actos no es un proceso pasivo

sino, por el contrario, un acto de reconocimiento hacia quien realiza la transmisión (Hassoun, 1996).

Partiendo del lenguaje, entonces, encontramos una situación de luchas por las representaciones del pasado, centradas en la lucha por el poder, por la legitimidad y el reconocimiento. Estas luchas implican, por parte de los diversos actores, estrategias para «oficializar» o «institucionalizar» una (*su*) narrativa del pasado. Lograr posiciones de autoridad, o lograr que quienes las ocupan acepten y hagan propia la narrativa que se intenta difundir, es parte de estas luchas. También implica una estrategia para «ganar adeptos», ampliar el círculo que acepta y legitima una narrativa, que la incorpora como propia, identificándose con ella, tema al cual volveremos al encarar las cuestiones institucionales en las memorias.

¿Qué importa todo esto para pensar sobre la memoria?

Primero, importa tener o no tener palabras para expresar lo vivido, para construir la experiencia y la subjetividad a partir de eventos y acontecimientos que nos «chocan». Una de las características de las experiencias traumáticas es la masividad del impacto que provocan, creando un hueco en la capacidad de «ser hablado» o contado. Se provoca un agujero en la capacidad de representación psíquica. Faltan las palabras, faltan los recuerdos. La memoria queda desarticulada y sólo aparecen huellas dolorosas, patologías y silencios. Lo traumático altera la temporalidad de otros procesos psíquicos y la memoria no los puede tomar, no puede recuperar, transmitir o comunicar lo vivido.

En segundo lugar, si toda experiencia está mediada y no es «pura» o directa, se hace necesario repensar la supuesta distancia y diferencia entre los procesos de recuerdo y olvido autobiográficos y los procesos socioculturales compartidos por la mediación de mecanismos de transmisión y apropiación simbólica. Aun aquellos que vivieron el acontecimiento deben, para poder transformarlo en experiencia, encontrar las palabras, ubicarse en un marco cultural que haga posible la comunicación y la transmisión. Esto lleva a reconceptualizar lo que en el sentido común se denomina «transmisión», es decir, el proceso por el cual se construye un conocimiento cultural compartido ligado a una visión del pasado. Pensar en los mecanismos de transmisión, en herencias y

legados, en aprendizajes y en la conformación de tradiciones, se torna entonces una tarea analítica significativa. (Este tema será retomado en el capítulo 7.)

En tercer lugar, permite articular los niveles individual y colectivo o social de la memoria y la experiencia. Las memorias son simultáneamente individuales y sociales, ya que en la medida en que las palabras y la comunidad de discurso son colectivas, la experiencia también lo es. Las vivencias individuales no se transforman en experiencias con sentido sin la presencia de discursos culturales, y éstos son siempre colectivos. A su vez, la experiencia y la memoria individuales no existen en sí, sino que se manifiestan y se tornan colectivas en el acto de compartir. O sea, la experiencia individual construye comunidad en el acto narrativo compartido, en el narrar y el escuchar.

Sin embargo, no se puede esperar una relación lineal o directa entre lo individual y lo colectivo. Las inscripciones subjetivas de la experiencia no son nunca reflejos especulares de los acontecimientos públicos, por lo que no podemos esperar encontrar una «integración» o «ajuste» entre memorias individuales y memorias públicas, o la presencia de una memoria única. Hay contradicciones, tensiones, silencios, conflictos, huecos, disyunciones, así como lugares de encuentro y aun «integración». La realidad social es compleja, contradictoria, llena de tensiones y conflictos. La memoria no es una excepción.

En resumen, la «experiencia» es vivida subjetivamente y es culturalmente compartida y compatible. Es la agencia humana la que activa el pasado, corporeizado en los contenidos culturales (discursos en un sentido amplio). La memoria, entonces, se produce en tanto hay sujetos que comparten una cultura, en tanto hay agentes sociales que intentan «materializar» estos sentidos del pasado en diversos productos culturales que son concebidos como, o que se convierten en, *vehículos de la memoria*, tales como libros, museos, monumentos, películas o libros de historia. También se manifiesta en actuaciones y expresiones que, antes que re-presentar el pasado, lo incorporan performativamente (Van Alphen, 1997).⁷

3. LAS LUCHAS POLÍTICAS POR LA MEMORIA

Paul Ricoeur plantea una paradoja. El pasado ya pasó, es algo de-terminado, no puede ser cambiado. El futuro, por el contrario, es abierto, incierto, indeterminado. Lo que puede cambiar es el sentido de ese pasado, sujeto a reinterpretaciones ancladas en la intencionalidad y en las expectativas hacia ese futuro¹. Ese sentido del pasado es un sentido activo, dado por agentes sociales que se ubican en escenarios de confrontación y lucha frente a otras interpretaciones, otros sentidos, o contra olvidos y silencios. Actores y militantes «usan» el pasado, colocando en la esfera pública de debate interpretaciones y sentidos del mismo. La intención es establecer / convencer / transmitir una narrativa, que pueda llegar a ser aceptada.

La investigación del tema, entonces, no consiste en «tratar con los hechos sociales como cosas, sino en analizar cómo los hechos sociales se tornan cosas, cómo y por qué son solidificados y dotados de duración y estabilidad» (Pollak, 1989: 4). Se trata de estudiar los procesos y actores que intervienen en el trabajo de construcción y formalización de las memorias. ¿Quiénes son

¹ «Aunque, en efecto, los hechos son imborrables y no puede deshacerse lo que se ha hecho, ni hacer que lo que ha sucedido no suceda, el sentido de lo que pasó, por el contrario, no está fijado de una vez por todas. Además de que los acontecimientos del pasado pueden interpretarse de otra manera, la carga moral vinculada a la relación de deuda respecto al pasado puede incrementarse o rebajarse, según tengan primacía la acusación, que encierra al culpable en el sentimiento doloroso de lo irreversible, o el perdón, que abre la perspectiva de la exención de la deuda, que equivale a una conversión del propio sentido del pasado. Podemos considerar este fenómeno de la reinterpretación tanto en el plano moral como en el del simple relato, como un caso de acción retroactiva de la intencionalidad del futuro sobre la aprehensión del pasado» (Ricoeur, 1999: 49).

esos actores? ¿Con quiénes se enfrentan o dialogan en ese proceso? Actores sociales diversos, con diferentes vinculaciones con la experiencia pasada —quienes la vivieron y quienes la heredaron, quienes la estudiaron y quienes la expresaron de diversas maneras— pugnan por afirmar la legitimidad de «su» verdad. Se trata de actores que luchan por el poder, que legitiman su posición en vínculos privilegiados con el pasado, afirmando su continuidad o su ruptura. En estos intentos, sin duda los agentes estatales tienen un papel y un peso central para establecer y elaborar la «historia / memoria oficial». Se torna necesario centrar la mirada sobre conflictos y disputas en la interpretación y sentido del pasado, y en el proceso por el cual algunos relatos logran desplazar a otros y convertirse en hegemónicos.

LA CONFORMACIÓN DE UNA HISTORIA NACIONAL Y UNA MEMORIA OFICIAL

En los procesos de formación del Estado —en América Latina a lo largo del siglo XIX, por ejemplo— una de las operaciones simbólicas centrales fue la elaboración del «gran relato» de la nación. Una versión de la historia que, junto con los símbolos patrios, monumentos y panteones de héroes nacionales, pudiera servir como nodo central de identificación y de anclaje de la identidad nacional.

¿Para qué sirven estas memorias oficiales? Son intentos más o menos conscientes de definir y reforzar sentimientos de pertenencia, que apuntan a mantener la cohesión social y a defender fronteras simbólicas (Pollak, 1989: 9). Al mismo tiempo, proporcionan los puntos de referencia para «encuadrar» las memorias de grupos y sectores dentro de cada contexto nacional.

Como toda narrativa, estos relatos nacionales son selectivos. Construir un conjunto de héroes implica opacar la acción de otros. Resaltar ciertos rasgos como señales de heroísmo implica silenciar otros rasgos, especialmente los errores y malos pasos de los que son definidos como héroes y deben aparecer «inmaculados» en esa historia. Una vez establecidas estas narrativas canónicas oficiales, ligadas históricamente al proceso de centrali-

zación política de la etapa de conformación de Estados nacionales, se expresan y cristalizan en los textos de historia que se transmiten en la educación formal. Al mismo tiempo, se constituyen en los blancos para intentos de reformas, revisionismos y relatos alternativos. Porque la narrativa nacional tiende a ser la de los vencedores, y habrá otros que, sea en la forma de relatos privados de transmisión oral o como prácticas de resistencia frente al poder, ofrecerán narrativas y sentidos diferentes del pasado, amenazando el consenso nacional que se pretende imponer².

Si el Estado es fuerte, y el «policiamiento» incluye controlar las ideas y la libertad de expresión en el espacio público, las narrativas alternativas se refugian en el mundo de las «memorias privadas», a veces silenciadas aun en el ámbito de la intimidad (por vergüenza o por debilidad), o se integran en prácticas de resistencia más o menos clandestinas (Scott, 1992).

En este punto, el trabajo de los historiadores profesionales ocupa un lugar central. Porque en el mundo moderno, las narrativas oficiales son escritas por historiadores profesionales. El vínculo con el poder es, sin embargo, central en la intencionalidad de la construcción de la narrativa de la nación. Las interpretaciones contrapuestas y las revisiones de las narrativas históricas se producen a lo largo del tiempo, como producto de las luchas políticas, de los cambios de sensibilidad de época y del propio avance de la investigación histórica.

Con relación a la historia de acontecimientos contemporáneos o cercanos en el tiempo, especialmente cuando estuvieron signados por fuerte conflictividad social y política, la instalación de una historia oficial se torna difícil y problemática. Durante los períodos dictatoriales de este siglo —el stalinismo, el nazismo, el franquismo, las dictaduras militares en Brasil, Chile, Argentina o Uruguay, el stronismo en Paraguay— el espacio público está monopolizado por un relato político dominante, donde «buenos» y «malos» están claramente identificados. La censura es explícita, las memorias alternativas son subterráneas, prohibidas y clandestinas, y se agregan a los estragos del terror, el miedo y los huecos

² Sobre la relación entre memoria y nación, y el análisis de varios casos específicos, ver el número especial de *Social Science History* compilado por J. Olick (Olick, 1998b).

traumáticos que generan parálisis y silencio. En estas circunstancias, los relatos oficiales ofrecidos por los voceros del régimen tienen pocos desafíos en la esfera pública.

Por lo general, los relatos de las dictaduras dan a los militares un papel «salvador» frente a la amenaza (en el Cono Sur, en los setenta, se trataba de la amenaza del «comunismo») y al caos creado por quienes intentan subvertir a la nación. En este contexto, los relatos posteriores ponen el énfasis sobre los logros pacificadores (especialmente notorios en la Argentina) o sobre el progreso económico. Por ejemplo, las conmemoraciones del décimo aniversario del golpe de Estado en Brasil, en 1974, fueron una ocasión para poner en la esfera pública y en el sistema escolar una versión donde el éxito económico del régimen —el «milagro económico» brasileño— fue el relato excluyente. No hubo menciones sobre el sistema político o sobre libertades públicas (Carvalho y Catela, 2002). El papel político y ético de los historiadores e intelectuales críticos es, en esos períodos, de una importancia especial³.

Las aperturas políticas, los deshielos, liberalizaciones y transiciones habilitan una esfera pública y en ella se pueden incorporar narrativas y relatos hasta entonces contenidos y censurados. También se pueden generar nuevos. Esta apertura implica un escenario de luchas por el sentido del pasado, con una pluralidad de actores y agentes, con demandas y reivindicaciones múltiples.

El escenario político es de cambio institucional en el Estado y en la relación Estado-sociedad. La lucha se da, entonces, entre actores que reclaman el reconocimiento y la legitimidad de su palabra y de sus demandas. Las memorias de quienes fueron opri-

³ «[...] ya no se trata de una cuestión de decadencia de la memoria colectiva [...], sino de la violación brutal de lo que la memoria puede todavía conservar, de la mentira deliberada por deformación de fuentes y archivos, de la invención de pasados recomuestos y míticos al servicio de los poderes de las tinieblas. Contra los militantes del olvido, los traficantes de documentos, los asesinos de la memoria, contra los revisores de enciclopedias y los conspiradores del silencio, contra aquellos que, para retomar la magnífica imagen de Kundera, pueden borrar a un hombre de una fotografía para que nada quede de él con excepción del sombrero, el historiador [...] animado por la austera pasión por los hechos [...] puede velar y montar guardia» (Yerushalmi, 1989a: 25).

midos y marginalizados —en el extremo, quienes fueron directamente afectados en su integridad física por muertes, desapariciones forzadas, torturas, exilios y encierros— surgen con una doble pretensión, la de dar la versión «verdadera» de la historia a partir de su memoria y la de reclamar justicia. En esos momentos, memoria, verdad y justicia parecen confundirse y fusionarse, porque el sentido del pasado sobre el que se está luchando es, en realidad, parte de la demanda de justicia en el presente.

Son momentos en los que emergen públicamente relatos y narrativas que estuvieron ocultos y silenciados por mucho tiempo. Provoca gran sorpresa pública la supervivencia, a veces durante décadas, de memorias silenciadas en el mundo público pero conservadas y transmitidas en el ámbito privado (familiar o de sociabilidad clandestina), guardadas en la intimidad personal, «olvidadas» en un olvido «evasivo» —porque pueden ser memorias prohibidas, indecibles o vergonzantes, como señala Pollak (1989: 8), o enterradas en huecos y síntomas traumáticos—. Estas coyunturas de apertura muestran con toda claridad e intensidad que los procesos de olvido y recuerdo no responden simple y lineal o directamente al paso del tiempo cronológico⁴.

Las aperturas políticas, por otra parte, no implican necesaria y centralmente una contraposición binaria, entre una historia oficial o una memoria dominante expresada por el Estado, y otra narrativa de la sociedad. Son momentos, por el contrario, donde se enfrentan múltiples actores sociales y políticos que van estructurando relatos del pasado y, en el proceso de hacerlo, expresan también sus proyectos y expectativas políticas hacia el fu-

⁴ La persistencia y apropiación de los iconos de la música de protesta y de las consignas prohibidas por parte de jóvenes que no pudieron tener experiencias directas en espacios públicos durante las dictaduras son ejemplo de esto. En la apertura española de la segunda mitad de los años setenta, adolescentes cantaban las canciones republicanas de la Guerra Civil y voceaban las consignas de la época. En la transición argentina, los jóvenes coreaban las canciones de la conocida cantante Mercedes Sosa (cuyas canciones estaban prohibidas en los medios de difusión pública durante la dictadura militar), como si hubieran tenido un contacto directo con ella desde siempre. Pollak (1989) presenta varios casos europeos de memorias silenciadas.

turo. En estas coyunturas, el Estado tampoco se presenta de manera unitaria. La transición implica un cambio en el Estado, un nuevo intento fundacional, con nuevas lecturas del pasado. Dentro mismo del Estado hay lecturas múltiples en pugna, que se articulan con la multiplicidad de sentidos del pasado presentes en el escenario social.

LA CONFLICTIVA HISTORIA DE LAS MEMORIAS

Las controversias sobre los sentidos del pasado se inician con el acontecimiento conflictivo mismo. En el momento de un golpe militar o en la invasión a un país extranjero, los vencedores interpretan su accionar y el acontecimiento producido en términos de su inserción en un proceso histórico de duración más larga. Ya las proclamas iniciales y la manera como el acontecimiento es presentado a la población expresan un sentido del acontecimiento, una visión generalmente salvadora de sí mismos. Como señala Rousso, «si queremos comprender la configuración de un discurso sobre el pasado, hay que tomar en cuenta el hecho de que ese discurso se construye desde el comienzo del acontecimiento, que se enraíza allí» (Rousso, en Feld, 2000: 32). Este discurso se irá revisando y resignificando en períodos siguientes, dependiendo de la configuración de fuerzas políticas en los espacios de disputa que se generan en distintas coyunturas económicas y políticas.

Rousso estudia la memoria de Vichy en Francia. Ya en los primeros discursos de De Gaulle, en 1940, la postura expresada es que Francia (la «verdadera») no fue vencida, y que el régimen de Vichy es un «paréntesis». A partir de 1944, se construye una memoria mitificada de la guerra: los franceses son presentados como los héroes de la resistencia, visión acompañada por los juicios a colaboradores y la «depuración» después de la guerra. La primera ola de juicios en la posguerra se centró en el crimen de la colaboración, definida como «traición a la patria». Sólo a comienzos de los años setenta se produce la primera inculpación de un francés por crímenes «contra la humanidad». La definición

de la norma que se transgrede y el marco interpretativo cambian: pueden reconocerse crímenes cometidos por franceses en el marco de organizaciones fascistas francesas, crímenes no ligados a la noción de «traición a la patria».

En lugar de poner por delante la traición a Francia y la relación con Alemania, o sea una visión nacional del crimen [...] se va a tratar de saber hasta qué punto ellos eran «fascistas» y «antisemitas», partiendo de la idea, en gran parte exacta, de que el fascismo y el antisemitismo pertenecían a la tradición francesa, independientemente de la ocupación alemana. En el extremo, en estas representaciones recientes, el alemán, el ocupante nazi va a pasar a un segundo plano, particularmente en el marco de los juicios (Roussو, en Feld, 2000: 34).

Otro punto que marca Roussо es que si al comienzo la acusación provino del Estado, que necesitó marcar una ruptura con el régimen de Vichy anterior, décadas después quienes promovieron las acciones judiciales y los reconocimientos simbólicos oficiales fueron actores sociales, ex deportados y ex resistentes, que lo hicieron como «militantes de la memoria», «en nombre de un *“deber de memoria”* cuyo objetivo era la perpetuación del recuerdo contra toda forma de olvido, que en esta perspectiva se considera como un nuevo crimen» (Roussо, en Feld, 2000: 36). Estas gestiones públicas de la memoria deben ser entendidas, sin duda, en el contexto del escenario político francés, del surgimiento y popularidad de discursos y prácticas de la derecha y sus expresiones antisemitas, y del contexto europeo más amplio, temas que obviamente escapan a este trabajo.

Los momentos de cambio de régimen político, los períodos de transición, crean un escenario de confrontación entre actores con experiencias y expectativas políticas diferentes, generalmente contrapuestas. Y cada una de esas posturas involucra una visión del pasado y un programa (implícito en muchos casos) de tratamiento de ese pasado en la nueva etapa que es definida como ruptura y cambio en relación con la anterior. En el caso de la transición en España, la memoria dolorosa de distintos actores políticos, más que avivar las diferencias y las confrontaciones, dieron lugar a la posibilidad de convergencia y negociación. Aguirre Fernández sostiene que «la existencia de una memoria trau-

mática de la Guerra Civil española jugó un papel crucial en el diseño institucional de la transición al favorecer la negociación e inspirar la actitud conciliadora y tolerante de los principales actores» (Aguilar Fernández, 1996: 56). La memoria de la guerra —ésta es la hipótesis central de su trabajo— jugó un papel pacificador en la transición.

¿Qué memoria? ¿Cómo se construyó? «En primer lugar, la existencia de una memoria colectiva traumática de la Guerra Civil, la cual empujaba a la mayor parte de los actores a tratar de evitar su repetición a cualquier precio [...]» (Aguilar Fernández, 1996: 57-58). En la transición, los españoles vieron la brutalidad de la Guerra Civil acontecida casi cuarenta años antes como «locura colectiva», y la principal lección que sacaron de esta visión fue el «nunca más». «Jamás debe repetirse en la historia de España un drama semejante, y a esto deben contribuir todas las fuerzas políticas, sociales y económicas» (Aguilar Fernández, 1996: 359). Hubo una activación muy fuerte de la memoria de la Guerra Civil en el momento de la muerte de Franco y la transición. La asociación entre el momento que se estaba viviendo y el período previo a la guerra (la Segunda República) fue importante, como parámetro para no repetir los errores cometidos⁵. Al mismo tiempo, se intentó olvidar los rencores del pasado, en un olvido intencional, que permitiera «retener el aprendizaje de la historia sin hurgar en la misma». Era un olvido político, o más bien un silencio estratégico, que pudo ocurrir porque en el plano cultural la Guerra Civil se convirtió en el foco de atención de cineastas y músicos, de escritores y académicos⁶.

⁵ «La sociedad española intentó [...] que no se reprodujeran los errores que habían acabado con la Segunda República, para lo que se evitó, de forma casi supersticiosa [...] repetir su diseño institucional. Ésta es una de las razones que mejor explican la preferencia de la forma monárquica de gobierno sobre la republicana, del sistema electoral proporcional sobre el mayoritario [...]» (Aguilar Fernández, 1996: 360).

⁶ Esta interpretación de la transición española y el lugar del olvido político en ella puede ser leída en la clave que Nicole Loraux propone para la Antigua Grecia: la amnistía (y la amnesia) en el campo de la política, como medio para construir el nuevo pacto o acuerdo, y la reaparición del pasado conflictivo en forma simbólica en el plano cultural, en la clásica tragedia, con una especificidad

Las transiciones en el Cono Sur fueron distintas y singulares, y las memorias de los conflictos sociales previos a la instauración dictatorial, así como la crudeza e inmediatez de las violaciones a los derechos humanos durante las mismas, crearon escenarios para la manifestación de confrontaciones, en el marco de un difícil intento de generar consensos entre los diversos actores políticos. Las voces censuradas y prohibidas comenzaron a hacerse oír, pero las voces autoritarias no necesariamente desaparecieron del debate público. No se trataba —como pudo haber sido representado en Francia en 1945— de un ejército de ocupación que se retira, de una comunidad política que se libera de yugos extraños. Eran actores y fuerzas políticas internas (como también lo eran en gran medida en Francia, pero llevó décadas poder reconocerlo y actuar en consecuencia), que tenían que convivir en el marco de nuevas reglas de funcionamiento democrático. La cuestión de cómo encarar las cuentas con el pasado reciente se convirtió entonces en el eje de disputas entre estrategias políticas diversas. En términos de las cuestiones sobre la memoria, en las transiciones en el Cono Sur la diversidad de actores incluyó una presencia fuerte y visible del movimiento de derechos humanos como actor político y como gestor de memoria, un papel protagónico de los actores autoritarios —los militares y la derecha (especialmente fuerte en Chile)— y un papel a menudo ambiguo de los partidos políticos tradicionales (notorio en Uruguay)⁷.

de género interesante para profundizar. Los hombres de la política olvidan y construyen instituciones; las mujeres de la tragedia expresan el dolor y lloran a sus muertos (Loraux, 1989).

⁷ El papel del movimiento de derechos humanos en la transición argentina, tanto en relación con la memoria, como con las demandas de justicia, es analizado en Jelin (1995). Acuña y Smulovitz analizan las relaciones cívico-militares en las transiciones de Argentina, Brasil y Chile (Acuña y Smulovitz, 1996).

LOS AGENTES DE LA MEMORIA Y SUS EMPRENDIMIENTOS

En un libro ya clásico de la sociología norteamericana, Howard Becker propone una perspectiva que en su momento revolucionó la manera de pensar el tema de la desviación social, y que, a mi entender, ofrece algunos puntos para pensar analógicamente los campos de disputa sobre memorias y los actores que intervienen en ellos [Becker, 1971 (1963)]. Becker sostiene que en el proceso de generar y «enmarcar» ciertas conductas como desviadas, «alguien debe llamar la atención del público hacia estos asuntos, proveer el impulso necesario para que las cosas se hagan, y dirigir estas energías, a medida que van surgiendo, en la dirección adecuada para que se cree una regla...» (Becker, 1971: 151). Llama a ese grupo *«moral entrepreneurs»*, empresarios o emprendedores morales, agentes sociales que —muy a menudo sobre la base de sentimientos humanitarios— movilizan sus energías en función de una causa.

Tomo prestada esta noción de *moral entrepreneur* para aplicarla al campo de las luchas por las memorias, donde quienes se expresan e intentan definir el campo pueden ser vistos, a menudo, como «emprendedores de la memoria»⁸.

La pregunta de cómo y por qué cierto tema se convierte en un momento y lugar dados en una cuestión pública atrae la atención de analistas, desde quienes trabajan sobre políticas públicas

⁸ Prefiero el uso de la palabra «emprendedor» a la de «empresario». Este último término puede provocar alguna confusión, dada la asociación de la noción de «empresa» con la idea de lucro privado. La idea de emprendedor, aquí elegida, no tiene por qué estar asociada con el lucro económico privado, sino que podemos pensar en emprendimientos de carácter «social» o colectivo. Lo importante en este punto, y que es algo que quiero rescatar y conservar, es que el emprendedor se involucra personalmente en su proyecto, pero también compromete a otros, generando participación y una tarea organizada de carácter colectivo. A diferencia de la noción de «militantes de la memoria» (utilizada, por ejemplo, por Rousso), el emprendedor es un generador de proyectos, de nuevas ideas y expresiones, de creatividad —más que de repeticiones—. La noción remite también a la existencia de una organización social ligada al proyecto de memoria, que puede implicar jerarquías sociales, mecanismos de control y de división del trabajo bajo el mando de estos emprendedores.

hasta quienes intentan explicar el éxito de una película o el fracaso de alguna iniciativa que se creía «debía» provocar debate y atención. Lo que es claro es que la gestación de una cuestión pública es un proceso que se desarrolla a lo largo del tiempo, y que requiere energías y perseverancia. Tiene que haber alguien que lo promueve, que empuja y dirige sus energías al fin deseado. Éstos son los *moral entrepreneurs* de los que habla Becker, extendiendo su acepción a la esfera pública en diversos temas.

En el campo que nos ocupa, el de las memorias de un pasado político reciente en un escenario conflictivo, hay una lucha entre «emprendedores de la memoria», que pretenden el reconocimiento social y de legitimidad política de *una* (su) versión o narrativa del pasado. Y que también se ocupan y preocupan por mantener visible y activa la atención social y política sobre su emprendimiento.

¿Quiénes son? ¿Qué buscan? ¿Qué los mueve? En distintas coyunturas y momentos, los actores en la escena son diversos, así como sus intereses y sus estrategias. Podría decirse que, con relación a las dictaduras del Cono Sur, el movimiento de derechos humanos ha sido y sigue siendo un actor privilegiado. Su presencia y accionar han sido sistemáticos y permanentes en Argentina, y con una menor fuerza se han manifestado en Chile y Uruguay. La movilización social alrededor de los derechos humanos ha sido significativamente menor en Brasil, especialmente a partir de la movilización por la amnistía en 1979. Se trata de un actor heterogéneo, donde conviven —no sin tensiones y conflictos— experiencias diversas y horizontes de expectativas múltiples. Hay también intereses empresariales que se mueven por una mezcla de criterios, donde lo lucrativo y lo moral pueden combinarse de maneras diversas⁹. Las fuerzas de la derecha política (la Fundación Pinochet en Chile es posiblemente el caso

⁹ Claudia Feld analiza la televisión argentina y la «espectacularización» de las memorias de la dictadura. Cuando en 1998 la televisión abierta proyectó un programa especial sobre la Escuela de Mecánica de la Armada (principal centro de detención clandestina durante la dictadura militar) conducido por la conocida periodista y ex miembro de la CONADEP, Magdalena Ruiz Guiñazú, los diarios informaron del evento con el título: «La memoria [el juicio a los ex comandantes] tiene rating» (Feld, 2002).

emblemático) y grupos políticos diversos también pueden jugar un papel. El debate académico y el mundo artístico ofrecen también canales de expresión a partir de marcos interpretativos y oportunidades performáticas novedosas.

No cabe duda del protagonismo privilegiado de un grupo especial, el de las víctimas o afectados directos. En Francia podrán ser ex deportados o ex resistentes, podrán ser grupos de veteranos de guerras (de Vietnam o de Malvinas) o sobrevivientes de masacres. Sus frentes de demandas y de luchas varían. Pueden intentar influir y cambiar el sentido y el contenido de la «historia oficial» o dominante sobre un período con el fin de eliminar distorsiones históricas o hacer públicos y legítimos los relatos que habían estado en las «catacumbas», ocultos, censurados y silenciados. Pueden buscar reivindicaciones y reparaciones materiales, centrados en su lugar de víctimas de daños que el Estado debe reconocer y frente a las cuales debe asumir su responsabilidad. Pueden buscar comunidades de pertenencia y contención personal en grupos de pares. Pueden elaborar rituales, participar en conmemoraciones, reclamar marcas simbólicas de reconocimiento en memoriales, monumentos, o museos.

En realidad, en el planteo de la acción de los «emprendedores de la memoria» está implícito el uso político y público que se hace de la memoria. Y aquí cabe distinguir, siguiendo a Todorov, entre usos «buenos» y «malos» de la memoria. Un grupo humano puede recordar un acontecimiento de manera *literal* o de manera *ejemplar*. En el primer caso, se preserva un caso único, intransferible, que no conduce a nada más allá de sí mismo. O, sin negar la singularidad, se puede traducir la experiencia en demandas más generalizadas. A partir de la analogía y la generalización, el recuerdo se convierte en un ejemplo que permite aprendizajes y el pasado se convierte en un principio de acción para el presente.

El uso literal, que torna al acontecimiento pasado en indispensable, supone someter el pasado al presente. El uso ejemplar, en cambio, permite usar el pasado en vistas del presente, usar las lecciones de las injusticias vividas para combatir las presentes [...] El uso común tiende a designar con dos términos distintos que son, para la memoria literal, la palabra memoria, y para la memoria ejemplar, justicia. La justicia nace de la generalización de la ofensa particular, y es por ello que se encarna en

la ley impersonal, aplicada por un juez anónimo y puesta en acto por personas que ignoran a la persona del ofensor así como la ofensa [...] (Todorov, 1998: 31-32).

Sobre la base del análisis de la rememoración de las situaciones de guerra en el siglo XX (principalmente en Europa), Winter y Sivan (1999) plantean que la rememoración es una negociación multifacética en la que el Estado está siempre presente, pero no necesariamente es el único actor ni es omnisciente. Grupos sociales diversos pueden estar participando, con estrategias convergentes o contrarias a las políticas de Estado. Son voces diversas, algunas más altas que otras —por estar más lejos del micrófono, por autocensura, o por falta de legitimidad moral frente a otros—. Muestran también que los propósitos manifiestos de un grupo que rememora no necesariamente coinciden con las consecuencias de sus acciones. Puede haber actores con propósitos personales (recordar la muerte en acción de un hijo, por ejemplo) que terminan teniendo consecuencias inesperadas sobre el proceso de recuerdo público y social. También, agrego yo, puede haber momentos en que lo que se produce en el mundo público es una «saturación de memoria» con un efecto de congelamiento o rechazo, contrarios a lo esperado¹⁰.

ALGUNAS MARCAS DE LA MEMORIA: CONMEMORACIONES Y LUGARES

El papel de los «emprendedores de la memoria» es central en la dinámica de los conflictos alrededor de la memoria pública. Una primera ruta para explorar los conflictos de la memoria consiste en analizar la dinámica social en las fechas, los aniversarios y las conmemoraciones. Algunas fechas tienen significados muy

¹⁰ En la introducción a su libro, Ernst van Alphen relata, en tono autobiográfico, la «saturación» de memoria del nazismo que rodeó su infancia y adolescencia en Holanda, en los años sesenta y setenta, y la reacción de alejamiento y aun rechazo que esto provocó en él y en su generación (Van Alphen, 1997).

amplios y generalizados en una sociedad, como el 11 de septiembre en Chile o el 24 de marzo en Argentina. Otras pueden ser significativas en un nivel regional o local. Finalmente, otras pueden tener sentido en el plano más personal o privado: el aniversario de una desaparición, la fecha de cumpleaños de alguien que ya no está.

En la medida en que hay diferentes interpretaciones sociales del pasado, las fechas de conmemoración pública están sujetas a conflictos y debates. ¿Qué fecha conmemorar? O mejor dicho, ¿quién quiere conmemorar qué? Pocas veces hay consenso social sobre esto. El 11 de septiembre en Chile es claramente una fecha conflictiva. El mismo acontecimiento —el golpe militar— es recordado y conmemorado de diferentes maneras por izquierda y derecha, por el bando militar y por el movimiento de derechos humanos. Además, el sentido de las fechas cambia a lo largo del tiempo, a medida que las diferentes visiones cristalizan y se institucionalizan, y a medida que nuevas generaciones y nuevos actores les confieren nuevos sentidos (Jelin, ed., 2002).

Las fechas y los aniversarios son coyunturas de activación de la memoria. La esfera pública es ocupada por la conmemoración, con manifestaciones explícitas compartidas y con confrontaciones. En términos personales y de la subjetividad, son momentos en que el trabajo de la memoria es arduo para todos, para los distintos bandos, para viejos y jóvenes, con experiencias vividas muy diversas. Los hechos se reordenan, se desordenan esquemas existentes, aparecen las voces de nuevas y viejas generaciones que preguntan, relatan, crean espacios intersubjetivos, comparten claves de lo vivido, lo escuchado o lo omitido. Son hitos o marcas, ocasiones cuando las claves de lo que está ocurriendo en la subjetividad y en el plano simbólico se tornan más visibles, cuando las memorias de diferentes actores sociales se actualizan y se vuelven «presente».

Aun en esos momentos, sin embargo, no todos comparten las mismas memorias. Además de las diferencias ideológicas entre los oponentes en el momento del conflicto político y entre sus sucesores, las diferencias entre cohortes —entre quienes vivieron la represión o la guerra en diferentes etapas de sus vidas personales, entre ellos y los muy jóvenes que no tienen me-

morias personales de la represión— producen una dinámica particular en la circulación social de las memorias. Por ejemplo, a lo largo de los años, los 24 de marzo han sido conmemorados de distintas maneras en Argentina (Lorenz, 2002). Durante la dictadura, lo único que aparecía en esa fecha en el espacio público era un «Mensaje al pueblo argentino» en que las fuerzas armadas daban su versión de lo que habían hecho, enfatizando su papel salvador de la nación amenazada por un enemigo, la «subversión». Dada la represión, no había actividades o relatos alternativos, excepto fuera del país, entre exiliados y en el movimiento solidario. A partir de la derrota en la guerra de Malvinas (1982) las conmemoraciones oficiales perdieron su vigencia, e inclusive el último año antes de la transición (1983) no hubo «Mensaje».

Las organizaciones de derechos humanos elaboraron una versión antagónica de lo ocurrido el 24 de marzo de 1976, y fueron quienes ocuparon la escena pública de la conmemoración a partir de la transición. El Estado estuvo ausente de las mismas durante muchos años, hasta mediados de los noventa¹¹. Las marchas y actividades conmemorativas han ido cambiando, tanto en la configuración y orden de quienes marchan como en las presencias y ausencias. Los primeros años de la década de los noventa fueron de escasa actividad, para reactivarse a partir de 1995, en los preparativos del 20 aniversario y en los años posteriores. Nuevos actores juveniles, nuevas formas de expresión y de participación (la agrupación HIJOS, las murgas) marcan las transformaciones de la fecha.

Este breve y resumido relato sirve para mostrar que en la Argentina la conmemoración del 24 de marzo en la esfera pública no es un espacio de confrontación manifiesta y conflicto abierto entre versiones radicalmente diferentes del pasado. Unos hablaban y otros callaban en un período, y al cambiar el contexto político, cambian los actores, que siguen sin enfrentarse abierta-

¹¹ El 23 de marzo de 1984, un día antes del aniversario del golpe, el presidente Alfonsín dirigió un mensaje a la nación con motivo de los 100 días de su gobierno. El discurso, publicado el 24 de marzo de 1984 en todos los diarios, no hace ninguna alusión al aniversario del golpe (Lorenz, 2002).

mente¹². Los carriles del conflicto político sobre cómo encarar las cuentas con el pasado son otros: las demandas de la corporación militar frente al Estado y, fundamentalmente, los casos que se dirimen en la justicia.

El contraste entre esta conmemoración en Argentina con la realidad de cada 11 de setiembre en Chile es notorio. En Chile, la confrontación entre actores con visiones y proyectos contrapuestos se da en las calles, a veces inclusive con considerable violencia (Candina, 2002; Jelin, 2001; para Uruguay, Marchesi, 2002).

Además de las marcas de las fechas, están también las marcas en el espacio, los lugares. ¿Cuáles son los objetos materiales o los lugares ligados con acontecimientos pasados que son elegidos por diversos actores para inscribir territorialmente las memorias? Monumentos, placas recordatorias y otras marcas son las maneras en que actores oficiales y no oficiales tratan de dar materialidad a las memorias. Hay también fuerzas sociales que tratan de borrar y de transformar, como si al cambiar la forma y la función de un lugar, se borrara la memoria.

Las luchas por los monumentos y recordatorios se despliega abiertamente en el escenario político mundial. Toda decisión de construir un monumento, de habilitar lugares donde se cometieron affrentas graves a la dignidad humana (campos de concentración y detención, especialmente) como espacios de memoria, o la construcción de museos y recordatorios, es fruto de la iniciativa y la lucha de grupos sociales que actúan como «emprend

¹² Esto no significa la ausencia de conflictividad en el espacio público en las conmemoraciones del 24. Pero se trata de confrontaciones entre actores diversos *dentro* del campo del movimiento de derechos humanos. Desde hace más de una década, existen al menos dos convocatorias diferentes a dos eventos conmemorativos distintos: la Asociación Madres de Plaza de Mayo no comparte la marcha con el resto de las organizaciones de derechos humanos y la multitud de organizaciones sociales (alrededor de 200) que se han agrupado para organizar la marcha central en Buenos Aires. Aun dentro de la misma marcha, existen disputas sobre la ubicación de los diversos grupos y las diversas consignas. Esto muestra con claridad que la fecha y la conmemoración tienen sentidos diferentes incluso para la gente que está «en el mismo bando» —para los distintos grupos y las distintas identidades que se juegan en ese espacio.

dedores de la memoria». Hay entonces luchas y conflictos por el reconocimiento público y oficial de esos recordatorios materializados, entre quienes lo promueven y otros que lo rechazan o no le dan la prioridad que los promotores reclaman. Y está también la lucha y la confrontación por el relato que se va a transmitir, por el contenido de la narrativa ligada al lugar¹³.

Tomemos un par de ejemplos del destino de lugares y espacios donde ocurrió la represión, de los campos y cárceles de las dictaduras. Hay casos en que el espacio físico ha sido «recuperado para la memoria», como el Parque de la Paz en Santiago, Chile, en el predio que había sido el campo de la Villa Grimaldi durante la dictadura. La iniciativa fue de vecinos y activistas de los derechos humanos, que lograron detener la destrucción de la edificación y el proyecto de cambiar su sentido (iba a ser un condominio, pequeño «barrio privado»). También se da el caso contrario, los proyectos que borran las marcas y destruyen los edificios, y no permiten la materialización de la memoria, como la cárcel de Punta Carretas en Montevideo, convertida en un moderno centro de compras. Otros intentos de transformar sitios de represión en sitios de memoria enfrentan oposición y destrucción, como las placas y recordatorios que se intentaron poner en el lugar donde funcionó el campo de detención El Atlético, en el centro de Buenos Aires¹⁴.

¹³ El análisis de este tipo de conflictos ha sido objeto de trabajos ya clásicos en la crítica cultural. Young (1993 y 2000) es quien ha analizado en profundidad los conflictos alrededor de los diversos monumentos y obras de arte que conmemoran el exterminio nazi. Yoneyama (1999) los analiza en el caso del Memorial de Hiroshima. Para el museo del Holocausto en Washington, ver Linenthal, 1995. El Memorial de Vietnam en Washington es analizado por Sturken (1997). Algunos estudios de casos del Cono Sur, entre ellos el monumento Tortura Nunca Mais en Recife, Brasil, el edificio de la UNE (Unión Nacional de Estudiantes) en Río de Janeiro, el Palacio de la Moneda y varios monumentos en Santiago, el Parque de la Memoria y la Plaza de Mayo en Buenos Aires, serán publicados en Langland y Jelin (eds.), en preparación.

¹⁴ En ese caso, hubo varios eventos públicos de conmemoración, en los cuales se instalaron algunas marcas —murales, placas con nombres de represores, esculturas conmemorativas, etc.— En sucesivas oportunidades, estas marcas fueron destruidas durante la noche siguiente a su instalación. Finalmente, se logra-

Estos lugares son los espacios físicos donde ocurrió la represión dictatorial. Testigos innegables. Se puede intentar borrarlos, destruir edificios, pero quedan las marcas en la memoria personalizada de la gente, con sus múltiples sentidos. ¿Qué pasa cuando se malogra la iniciativa de ubicar físicamente el acto del recuerdo en un monumento? ¿Cuándo la memoria no puede materializarse en un lugar específico? Parecería que la fuerza o las medidas administrativas no pueden borrar las memorias personalizadas y los proyectos públicos de emprendedores activos. Los sujetos tienen que buscar entonces canales alternativos de expresión. Cuando se encuentra bloqueada por otras fuerzas sociales, la subjetividad, el deseo y la voluntad de las mujeres y hombres que están luchando por materializar su memoria se ponen claramente de manifiesto de manera pública, y se renueva su fuerza o potencia. No hay pausa, no hay descanso, porque la memoria no ha sido «depositada» en ningún lugar; tiene que quedar en las cabezas y corazones de la gente¹⁵. La cuestión de transformar los sentimientos personales, únicos e intransferibles, en significados colectivos y públicos queda abierta y activa. La pregunta que cabe aquí es si es posible «destruir» lo que la gente intenta recordar o perpetuar. ¿No será que el olvido que se quiere imponer con la oposición/represión policial tiene el efecto paradójico de multiplicar las memorias, y de actualizar las preguntas y el debate de lo vivido en el pasado reciente? Enfrentamos aquí nuevamente el tema de la temporalidad y las etapas por las cuales transitan las memorias: es posible que este efecto paradójico ocurra en un «tiempo personal» o biográfico específico, que las energías y el desasosiego existan en un grupo humano específico que vivió un período y una experiencia dada, y que no sean transferibles o transmisibles a otros que no lo vivieron.

La controversia y el conflicto de interpretaciones no se aquietan necesariamente una vez construido el memorial, el museo o el monumento, con la versión del sentido del pasado que quie-

ron instalar algunas señales que han perdurado y no han sido vandalizadas (Jelin y Kaufman, 2000).

¹⁵ Esta falta de materialización se hace mucho más crucial cuando se trata de memorias de desaparecidos, ya que la ausencia de cuerpos y la incertidumbre de la muerte tornan imposible el duelo.

nes lograron su cometido impusieron o negociaron. El paso del tiempo histórico, político y cultural necesariamente implica nuevos procesos de significación del pasado, con nuevas interpretaciones. Y entonces surgen revisiones, cambios en las narrativas y nuevos conflictos.

Un caso extremo de esta conflictividad y este cambio es lo ocurrido en Alemania, a partir de la reunificación, especialmente en la ex RDA. Según Koonz (1994), los relatos que se oían en las visitas a los campos de concentración en Alemania Oriental cuando estaba bajo la órbita soviética enfatizaban tres puntos básicos: primero, la responsabilidad de los crímenes de guerra del fascismo y el capitalismo monopolista; segundo, que la clase obrera alemana, liderada por el PC y ayudada por las tropas soviéticas resistió con bravura el dominio nazi; tercero, que esta herencia heroica es la base para las luchas futuras contra el capitalismo internacional. No había referencia a los judíos, a los gitanos o a víctimas no marxistas en los campos. En el lado occidental, la narrativa era muy diferente.

La reunificación bajo el dominio de Alemania Occidental provocó, por parte de grupos de ciudadanos de la ex RDA, reacciones de rechazo a rehacer sus historias según el molde occidental. Se rompieron los consensos «oficiales» de un lado y del otro, y el resultado fueron conflictos localizados (por ejemplo, intentos de conmemorar a las víctimas de los campos soviéticos instalados en la posguerra en los mismos campos nazis, por un lado; intentos de reivindicar o reparar a víctimas judías por otro). También hubo expresiones de protesta de comunidades cercanas, que no querían ver sus lugares dañados por imágenes de horror, e intereses económicos que intentaron capitalizar el horror en iniciativas potencialmente lucrativas por la atracción turística. Como concluye Koonz: «Los campos de concentración siguen embrujando (*haunting*) el paisaje alemán, pero las categorías de víctimas se han expandido más allá de los antifascistas recordados en el Este y las víctimas del Holocausto por las que se hace duelo en el Oeste». Y termina con una exhortación más general:

Los paisajes de la brutalidad nazi retienen su poder de horrorizar. Las atrocidades nazis deben permanecer en el centro de la memoria pública compartida, aun mientras confrontamos la compleja herencia que con-

forma nuestro mundo de la pos posguerra. Para lograrlo, los memoriales en los campos deben conmemorar tanto el rol soviético en la liberación de los aliados como reconocer que algunos alemanes murieron injustamente en los «campos especiales». El legado persistente de los campos, sin embargo, debe servir como alerta contra todas las formas del terror político y del odio racial (Koonz, 1994: 275).

USOS Y ABUSOS DE LA MEMORIA, LA PROPIEDAD Y LOS SENTIDOS DEL «NOSOTROS»

Volvamos a Todorov por un momento, cuando establece la distinción entre recuperar un pasado o sus huellas frente a intentos de borrarlos, y el uso que se hace de ese pasado recuperado, o sea, el rol que el pasado tiene y debe tener en el presente. En la esfera de la vida pública, no todos los recuerdos del pasado son igualmente admirables. Puede haber gestos de revancha y de venganza, o experiencias de aprendizaje. Y la pregunta siguiente es, sin duda, si hay maneras de distinguir de antemano los «buenos» y los «malos» usos del pasado (Todorov, 1998: 30).

Como ya se ha dicho, Todorov propone la distinción entre memoria «literal» y memoria «ejemplar» como punto de arranque para avanzar en el tema. Y la frase final del texto de Koonz es un buen caso de esta distinción. Cuando ella pide que el legado de los campos sirva «como alerta contra todas las formas del terror político y del odio racial» está exhortando a un uso universalizador de la memoria de los múltiples horrores de los campos, en contraste con quienes se quieren apropiar de uno solo de esos horrores —el de los horrores nazis contra judíos, gitanos o comunistas, o los horrores soviéticos contra alemanes— lo cual llevaría a una política de glorificación de unos y la infamia de otros, al mismo tiempo que traería la identificación de «víctimas privilegiadas».

Se trata de una apelación a la memoria «ejemplar». Esta postura implica una doble tarea. Por un lado, superar el dolor causado por el recuerdo y lograr marginalizarlo para que no invada la vida; por el otro —y aquí salimos del ámbito personal y privado para pasar a la esfera pública— aprender de él, derivar del pasado las lecciones que puedan convertirse en principios de acción para el presente.

La memoria literal, por otro lado, queda encerrada en sí misma. Todo el trabajo de memoria se sitúa en la contigüidad directa. Las búsquedas y el trabajo de memoria servirán para identificar a todas las personas que tuvieron que ver con el sufrimiento inicial, para relevar en detalle lo acontecido, para entender causas y consecuencias del acontecimiento, para profundizar en él. Pero no para guiar comportamientos futuros en otros campos de la vida, porque los recuerdos literales son incommensurables, y está vedada la transmisión hacia otras experiencias. El uso literal, dirá Todorov, «hace del acontecimiento pasado algo insuperable, y a fin de cuentas somete el presente al pasado» (Todorov, 1998: 31).

Los usos que se hacen de la memoria corresponden a estas dos modalidades. En el caso literal, la memoria es un fin en sí mismo, en oposición a lo que pide Koonz. La acción se explica y justifica como «deber de memoria», y hay un mandato moral de perpetuación del recuerdo contra toda forma de olvido. Roussou se queja de estos «militantes de la memoria», cuya acción tendrá efectos diferentes según el contexto más amplio que los recibe más abiertamente o se niega a escuchar¹⁶. La noción de «emprendedor de la memoria», que planteamos más arriba, implica una elaboración de la memoria en función de un proyecto o emprendimiento, que puede significar la posibilidad de un pasaje hacia una memoria «ejemplar».

El problema público y social que acompaña a estas dos posturas refiere, de manera directa, a la conformación de la comunidad política y a las reglas que la rigen. Y aquí podemos introducir el guaraní. En guaraní hay dos vocablos para expresar la idea de «nosotros». Uno —*ore*— marca la frontera entre quienes hablan y su comunidad y el «otro», el que escucha u observa, que queda claramente excluido. El otro —*ñande*— es un nosotros incluyente, que invita al interlocutor a ser parte de la misma comunidad. Voy a sugerir que las dos formas de memoria, y sus

¹⁶ Roussou señala que el problema no es la militancia en sí, sino el peligro de que para el militante, el fin justifica los medios, y los militantes «aceptan a veces mentir sobre la historia, muchas veces intencionadamente, para salvaguardar una idea pura y simple del pasado, con «buenos» y «malos» bien identificados, fuera de toda la complejidad de los comportamientos humanos» (Roussou, en Feld, 2000: 37)

dos usos, corresponden a estas dos nociones de «nosotros» o de comunidad —una inclusiva, la otra excluyente¹⁷.

Tanto en las conmemoraciones como en el establecimiento de los lugares de la memoria hay una lucha política cuyos adversarios principales son las fuerzas sociales que demandan marcas de memoria y quienes piden la borradura de la marca, sobre la base de una versión del pasado que minimiza o elimina el sentido de lo que los otros quieren rememorar. También hay confrontaciones acerca de las formas o medios «apropiados» de rememorar, así como en la determinación de qué actores tienen legitimidad para actuar, es decir, quiénes tienen el poder (simbólico) de decidir cuál deberá ser el contenido de la memoria. Estos conflictos pueden resumirse en el tema de la propiedad o la apropiación de la memoria.

En un nivel, hay una confrontación acerca de las formas apropiadas y no apropiadas de expresar la memoria. ¿Existen estándares para juzgar las rememoraciones y los memoriales? Pero, y esto es lo más importante, ¿quién es la autoridad que va a decidir cuáles son las formas «apropiadas» de recordar? ¿Quiénes encarnan la *verdadera memoria*? ¿Es condición necesaria haber sido víctima directa de la represión? ¿Pueden quienes no vivieron en carne propia una experiencia personal de represión participar del proceso histórico de construcción de una memoria colectiva? La propia definición de qué es «vivir en carne propia» o ser «víctima directa» es también parte del proceso histórico de construcción social del sentido.

Nadie duda del dolor de la víctima, ni de su derecho a recuperar las verdades de lo ocurrido. Tampoco está en discusión el papel protagónico (en términos históricos) que en diferentes casos tuvieron las «víctimas directas» y sus familiares como voces iniciales en los emprendimientos de las memorias. El tema, más bien, es otro, y es doble. Por un lado, ¿quién es el «nosotros» con legitimidad para recordar? ¿Es un nosotros excluyente, en el que sólo pueden participar quienes «vivieron» el acontecimien-

¹⁷ He aprendido esta distinción de Line Bareiro, colega paraguaya con quien compartimos inquietudes y preocupaciones en estos temas. Los vocablos en guaraní no están acentuados, ya que en esa lengua toda palabra que termina en vocal es aguda. La pronunciación es «oré» y «ñandé».

to? ¿O hay lugar para ampliar ese nosotros, en una operación por la cual comienzan a funcionar mecanismos de incorporación legítima —sobre la base del diálogo horizontal más que de la identificación vertical, temía sobre el cual volveremos al hablar de testimonios— de (nos)otros? ¿Se trata de un *ore* o un *ñande*? Por otro lado, está el tema planteado por Todorov, es decir, ¿en qué medida la memoria sirve para ampliar el horizonte de experiencias y expectativas, o se restringe al acontecimiento? Aquí el tema de la memoria entra a jugar en otro escenario, el de la justicia y las instituciones. Porque cuando se plantea la generalización y universalización, la memoria y la justicia confluyen, en oposición al olvido intencional (Yerushalmi, 1989a y 1989b).

Una hipótesis preliminar, que deberá ser objeto de investigación futura, relaciona los escenarios de la lucha por la memoria con la acción estatal. Cuando el Estado no desarrolla canales institucionalizados oficiales y legítimos que reconocen abiertamente los acontecimientos de violencia de Estado y represión pasados, la lucha sobre la verdad y sobre las memorias apropiadas se desarrolla en la arena societal. En ese escenario, hay voces cuya legitimidad es pocas veces cuestionada: el discurso de las víctimas directas y sus parientes más cercanos. En ausencia de parámetros de legitimación sociopolítica basados en criterios éticos generales (la legitimidad del Estado de derecho) y de la traducción o traslado de la memoria a la justicia institucional, hay disputas permanentes acerca de quién puede promover o reclamar qué, acerca de quién puede hablar y en nombre de quién.

La cuestión de la autoridad de la memoria y la VERDAD puede llegar a tener una dimensión aún más inquietante. Existe el peligro (especular en relación con el biologismo racista) de anclar la legitimidad de quienes expresan la VERDAD en una visión esencializadora de la biología y del cuerpo. El sufrimiento personal (especialmente cuando se vivió en «carne» propia o a partir de vínculos de parentesco sanguíneo) puede llegar a convertirse para muchos en el determinante básico de la legitimidad y de la verdad. Paradójicamente, si la legitimidad social para expresar la memoria colectiva es socialmente asignada a aquellos que tuvieron una experiencia personal de sufrimiento corporal, esta autoridad simbólica puede fácilmente deslizarse (consciente o inconsciente-

mente) a un reclamo monopólico del sentido y del contenido de la memoria y de la verdad¹⁸. El nosotros reconocido es, entonces, excluyente e intransferible. Además, en aquellas situaciones en que prevalece el silencio y la ausencia de espacios sociales de circulación de la memoria (mecanismos necesarios para la elaboración de las experiencias traumáticas) las víctimas pueden verse aisladas y encerradas en una repetición ritualizada de su dolor, sin elaboración social. En el extremo, este poder puede llegar a obstruir los mecanismos de ampliación del compromiso social con la memoria, al no dejar lugar para la reinterpretación y la resignificación —en sus propios términos— del sentido de las experiencias transmitidas.

Hay aquí un doble peligro histórico: el olvido y el vacío institucional por un lado, que convierte a las memorias en memorias literales de propiedad intransferible e incompatible. Se obturan así las posibilidades de incorporación de nuevos sujetos. Y la fijación de los «militantes de la memoria» en el acontecimiento específico del pasado, que obtura la posibilidad de creación de nuevos sentidos. Elegir hablar de «emprendedores» de la memoria agrega aquí un elemento de optimismo. Porque los emprendedores saben muy bien que su éxito depende de «reproducciones ampliadas» y de aperturas de nuevos proyectos y nuevos espacios. Y allí reside la posibilidad de un *ñande* y de la acción de la memoria ejemplar.

¹⁸ Los símbolos del sufrimiento personal tienden a estar corporeizados en las mujeres —las Madres y las Abuelas en el caso de Argentina— mientras que los mecanismos institucionales parecen pertenecer más a menudo al mundo de los hombres. El significado de esta dimensión de género del tema y las dificultades de quebrar los estereotipos de género en relación con los recursos del poder requieren, sin duda, mucha más atención analítica. La investigación futura también deberá estudiar el impacto que la imagen prevaleciente —en el movimiento de derechos humanos y en la sociedad en su conjunto— de demandas de *verdad* basadas en el sufrimiento y de las imágenes de la familia y los vínculos de parentesco (Filc, 1997) tienen en el proceso de construcción de una cultura de la ciudadanía y la igualdad, temas a los que también alude Catela (2001).

4. HISTORIA Y MEMORIA SOCIAL

La relación entre la historia y la memoria es, hoy en día, una preocupación central en el campo académico de las ciencias sociales. El debate y la reflexión son más extensos e intensos en la propia disciplina de la historia, especialmente entre aquellos que reconocen que el quehacer de los/as historiadores/as no es simple y solamente la «reconstrucción» de lo que «realmente» ocurrió, sino que incorporan la complejidad en su tarea. Una primera complejidad surge del reconocimiento de que lo que «realmente ocurrió» incluye dimensiones subjetivas de los agentes sociales, e incluye procesos interpretativos, construcción y selección de «datos» y elección de estrategias narrativas por parte de los/as investigadores/as¹.

La reflexión sobre la temporalidad, sobre el pasado y los procesos de cambio social está presente también en otros campos, desde la filosofía hasta la etnografía. Hay, en este punto, tres maneras de pensar las posibles relaciones: en primer lugar, la memoria como recurso para la investigación, en el proceso de obtener y construir «datos» sobre el pasado; en segundo lugar, el papel que la investigación histórica puede tener para «corregir» memorias equivocadas o falsas; finalmente, la memoria como objeto de estudio o de investigación.

¹ No es el objetivo de este capítulo una revisión exhaustiva de la bibliografía sobre el tema. La relación historia-memoria está hoy en día en el centro de los debates dentro del campo disciplinario de la historia, a partir de los trabajos de Nora (Nora, 1984-1992. Ver también LaCapra, 1998).

LA MEMORIA EN LA INVESTIGACIÓN SOCIAL

En la tradición de los análisis de las ciencias sociales (incluyendo a la historia) la apelación a la memoria ha estado presente de manera permanente en el proceso de recolección y construcción de «datos». Cuando se aplican técnicas de recolección de datos primarios —en encuestas que siempre incluyen algún dato retrospectivo (como el lugar de nacimiento), en entrevistas de historias o narrativas de vida, o en análisis basados en fuentes secundarias (autobiografías y memorias, informes de la más diversa índole)—, el «dato» supone la intervención (mediación) de sujetos que recuerdan, registran y transmiten esos recuerdos. También —tema al que volveremos más adelante— la intervención de sujetos que interrogan y ordenan, y que, en ese rol, establecen los marcos con los que se va a narrar y transmitir el evento o proceso. En este sentido, toda pregunta o interrogación se constituye en un mecanismo de «normalización», ya que incorpora la imposición de categorías con las cuales alguien con poder registra².

Tradicionalmente, este proceso de recordar y la mediación de subjetividades humanas plantean algunas cuestiones técnicas y metodológicas, centradas en la fiabilidad o confianza que la información recogida de esa manera merece. El problema está en que se pueden cometer «errores» en el recuerdo y en la transmisión, sea voluntaria o involuntariamente —incluyendo los lapsus y «malas jugadas» del inconsciente—. De ahí la preocupación por la autenticidad y la sinceridad de los relatos, lo que lleva a poner mucho énfasis en los recaudos metodológicos, introduciendo controles y pruebas diversas para acercar el recuerdo a «la verdad» de los hechos ocurridos. En el extremo, este abordaje puede llevar a una oposición entre historia y memoria. La memoria sería la creencia acrítica, el mito, la «invención» del pasado,

² El papel normalizador y ordenador del investigador (en el sentido más amplio de quien indaga o pregunta) está presente en toda interacción social. Las diferencias de poder entre indagador/a y narrador/a se manifiestan de manera institucionalizada en el interrogatorio policial, pero también influyen y actúan en la relación que se establece en una entrevista periodística, en una entrevista de investigación, o en la relación terapéutica.

muchas veces con una mirada romántica o idealizada del mismo. Y la historia sería lo fáctico, científicamente comprobado, de lo que «realmente» ocurrió (LaCapra, 1998: 16). De ahí el recelo, la incomodidad, el nerviosismo de muchos historiadores frente al auge de la preocupación por la memoria.

La preocupación por la memoria es, sin embargo, mucho más variada y matizada que lo que esta visión dicotómica puede hacer creer. Asistimos a una proliferación de estudios, conferencias y debates centrados en la memoria, proliferación ligada a cambios de época, a procesos socioculturales en marcha y, concomitantemente, a cambios en los paradigmas dominantes en las ciencias sociales. Si en el plano cultural asistimos a una «explosión de la memoria», por el lado de los cambios paradigmáticos en las ciencias sociales de las últimas décadas ha cobrado un lugar central el análisis de las transformaciones de la subjetividad, la preocupación por el sentido de la acción y por la perspectiva de los agentes sociales mismos —manifestas en diversas disciplinas, desde los estudios etnográficos y etnohistóricos hasta las preocupaciones históricas centradas en las «mentalidades» y los procesos ligados a la vida cotidiana.

Estas preocupaciones por la subjetividad, por la construcción de identidades sociales en los escenarios de la acción, por el papel activo y productor (la «agencia social») de sujetos individuales y colectivos, se manifiestan especialmente en el estudio de diversos tipos de procesos sociales que involucran cambios que normalmente están acompañados por procesos de reflexión —la migración, la familia, la sexualidad, los cambios en las prácticas frente a las nuevas tecnologías, etc.—. También, y de manera significativa, en la consideración y reflexión sobre el propio proceso de construcción de sentido que la misma investigación implica. Para el positivismo extremo, lo «fáctico» se identifica con la existencia de pruebas materiales de que algo ocurrió, y lleva a desechar las subjetividades de los actores (incluyendo creencias, sentimientos, deseos y pulsiones) y, en consecuencia, la memoria. Una postura constructivista y subjetivista extrema, en contraposición, puede llegar a privilegiar de tal manera las narrativas subjetivas de la memoria que termina identificando a la memoria (inclu-

yendo toda la posible ficcionalización y mitologización) con la «historia» (LaCapra, 1998: 16; LaCapra, 2001, cap. 1)³.

El tema que queremos desarrollar aquí nos obliga a dar un paso más, o quizás dos. No se trata solamente de plantear un contrapunto o una complementariedad entre los «datos duros» (de los documentos y otras fuentes debidamente criticadas) y los «datos blandos» de percepciones y creencias subjetivas de actores y testigos. Los acontecimientos que interesan aquí tienen una característica que complica el análisis. Como ya fue dicho, la memoria-olvido, la conmemoración y el recuerdo se tornan cruciales cuando se vinculan a acontecimientos y eventos traumáticos de represión y aniquilación, cuando se trata de profundas *catástrofes sociales* y de situaciones de sufrimiento colectivo. Es con relación a estas experiencias, y muy especialmente a partir de los debates políticos y académicos acerca de la Shoah, que las vinculaciones y tensiones entre historia y memoria han cobrado creciente protagonismo en el debate y la reflexión.

Además, el abordaje de los sentidos del pasado y su incorporación en las luchas políticas pone sobre el tapete la cuestión de la relación entre memorias y verdades históricas. El debate historiográfico sobre el tema se manifiesta centralmente en los intentos de legitimar a la historia oral dentro de los cánones de la disciplina y en las concepciones de la historia como narrativa construida. Es éste un debate «interno», dentro mismo de la disciplina de la historia y de las otras ciencias sociales. Pero cobra una dimensión pública y política, especialmente en relación con temas políticamente conflictivos. En efecto, hay situaciones en que el investigador/historiador puede tornarse agente público, y sus posturas pueden tener consecuencias políticas que van más allá de los saberes disciplinarios y los debates académicos. Son

³ LaCapra analiza estos temas en profundidad, buscando una manera de escribir o narrar que supere las oposiciones entre el positivismo y el constructivismo extremos (entre objetividad y subjetividad, cognición y afectividad, reconstrucción y diálogo, etc.) y que permita articular relaciones de maneras más críticas y autocuestionadoras. Esta búsqueda la hace a partir de la «voz intermedia» (*middle voice*) de Barthes, una voz que «requiere modulaciones de proximidad y distancia, empatía e ironía con respecto a los diferentes ‘objetos’ de investigación» (LaCapra, 2001: 30).

los momentos en que frente a controversias ideológico-políticas, «los historiadores» intervienen en la esfera pública ciudadana. El manifiesto de los historiadores en Chile, el debate de los historiadores en Alemania, la presencia (y la negativa) de actuar como «peritos» en juicios, son todos ejemplos de este tipo de intervención política, en la que se confrontan las «verdades históricas» y las posturas «falsas» o tergiversadas del pasado.

Éstas son manifestaciones de una primera manera de relacionar el tema de la memoria y olvido sociales con la disciplina de la historia, en el campo del quehacer público ciudadano anclado en compromisos de carácter ético o moral. Como señala Yerushalmi, una de las funciones del historiador profesional es la de rescatar el pasado, pocas veces reconocible por la tradición o la memoria social (que, además, según el autor está en vías de perderse). La reivindicación del trabajo de la historia para «corregir» las memorias es, en este caso, un componente central del compromiso profesional del historiador en tanto que investigador y ciudadano. La historia —y por extensión, la investigación social—, entonces, tiene el papel de producir conocimiento crítico que puede tener un sentido político.

Sin embargo, hay algo más, o algo diferente, en las tareas de la investigación. Tanto en el extremo positivista como en el extremo constructivista hay un discurso que intenta un cierre, una respuesta final que se aproxima a una «verdad». En los temas que nos ocupan —donde hay traumas y ambigüedades, silencios y excesos, búsqueda de objetividad pero también compromiso y afectos— la tarea de indagación posiblemente se ubique en una «tercera posición», tal como expone LaCapra:

[...] la posición que defiendo propone una concepción de la historia que involucra una tensión entre la reconstrucción objetiva (no objetivista) del pasado y un intercambio dialógico con él y con otros investigadores, en el que el conocimiento no entraña solamente el procesamiento de información sino también afectos, empatía y cuestiones de valor (LaCapra, 2001: 35).

CATÁSTROFE SOCIAL, MEMORIA HISTÓRICA Y TRAUMA

Cuando se toma a la memoria como objeto de estudio, la relación entre memoria e historia cobra otro sentido, especialmente cuando se incorpora la dimensión de lo traumático. Los acontecimientos traumáticos son aquellos que por su intensidad generan en el sujeto una incapacidad de responder, provocando trastornos diversos en su funcionamiento social. Como señala Kaufman,

en el momento del hecho, por la intensidad y el impacto sorpresivo, algo se desprende del mundo simbólico, queda sin representación, y, a partir de ese momento, no será vivido como perteneciente al sujeto, quedará ajeno a él. Será difícil o imposible hablar de lo padecido, no se integrará a la experiencia y sus efectos pasará a otros espacios que el sujeto no puede dominar. La fuerza del acontecimiento produce un colapso de la comprensión, la instalación de un vacío o agujero en la capacidad de explicar lo ocurrido (Kaufman, 1998: 7).

El evento traumático es reprimido o negado, y sólo se registra tardíamente, después de pasado algún tiempo, con manifestaciones de diversos síntomas. Nuevamente, en este caso con referencia a procesos individuales e intersubjetivos, nos encontramos con evidencias de que la temporalidad de los fenómenos sociales no es lineal o cronológica, sino que presenta grietas, rupturas, en un re-vivir que no se opaca o diluye con el simple paso del tiempo (Caruth, 1995).

En los distintos lugares donde se vivieron guerras, conflictos políticos violentos, genocidios y procesos represivos —situaciones típicas de catástrofes sociales y de acontecimientos traumáticos masivos— los procesos de expresar y hacer públicas las interpretaciones y sentidos de esos pasados son dinámicos, no están fijados de una vez para siempre. Van cambiando a lo largo del tiempo, según una lógica compleja que combina la temporalidad de la manifestación y elaboración del trauma (irrupciones como síntomas o como «superación», como silencios o como olvidos recuperados), las estrategias políticas explícitas de diversos actores, y las cuestiones, preguntas y diálogos que son introducidos en el espacio social por las nuevas generaciones, además de los «clímax de época».

La relación entre acontecimientos traumáticos, silencios y huecos, y los procesos temporales posteriores —donde la actualización del pasado en el presente, así como los sentidos y re-memoraciones del pasado, cobran centralidad— ha sido objeto de numerosos trabajos, tanto en lo referido al plano individual como a sus manifestaciones sociales y colectivas. Debemos reiterar en este punto una paradoja de la memoria, ya insinuada en el capítulo 1: la actuación del trauma, que casi siempre implica repeticiones de síntomas, retornos de lo reprimido o reiteraciones ritualizadas, sirve a menudo como anclaje de identidad. Se genera entonces una fijación en ese pasado y en esa identidad, que incluye un temor a la elaboración y al cambio, ya que esto significaría una especie de traición a la memoria de lo ocurrido y lo pasado. Elaborar lo traumático (*working through*) implica poner una distancia entre el pasado y el presente, de modo que se pueda recordar que algo ocurrió, pero al mismo tiempo reconocer la vida presente y los proyectos futuros. En la memoria, a diferencia de la repetición traumática, el pasado no invade el presente sino que lo informa.

HISTORIZAR LA MEMORIA

Los cambios en escenarios políticos, la entrada de nuevos actores sociales y las mudanzas en las sensibilidades sociales inevitablemente implican transformaciones de los sentidos del pasado. Los ejemplos de estas mudanzas son múltiples. No se trata necesariamente de ejercicios negacionistas (que también existen, sin duda), sino de la selección y el énfasis en ciertas dimensiones o aspectos del pasado que distintos actores rescatan y privilegian, y de los cambiantes investimientos emocionales y afectivos que esto implica. La construcción de memorias sobre el pasado se convierte entonces en un objeto de estudio de la propia historia, el estudio histórico de las memorias, que llama entonces a «historizar la memoria».

La significación de los acontecimientos del pasado no se establece de una vez para siempre, para mantenerse constante e

inmutable. Tampoco existe una linealidad clara y directa entre la relevancia de un acontecimiento y el paso del tiempo cronológico, en el sentido de que a medida que pasa el tiempo el acontecimiento va cayendo en el olvido histórico, para ser reemplazado por otros eventos más cercanos. La dinámica histórica de la memoria, entonces, requiere ser problematizada y estudiada. La ubicación social de los diversos actores y sus sensibilidades, la conformación del escenario político en el que están insertos, y las luchas de sentido en las que están embarcados, son algunos de los elementos que ayudan a explicar estos cambios de sentido. Esto es explícitamente un objetivo en los trabajos de H. Rousso sobre la memoria de Vichy en Francia en los que muestra cómo, con el paso del tiempo, distintos actores sociales y políticos recuperan selectivamente algunos eventos y algunos rasgos del período (Rousso, 1990; Conan y Rousso, 1994). «[...] la cuestión de la memoria no es que hay un acontecimiento, que inmediatamente se lo esclarece un poco, y cincuenta años después mucho más. No, es la configuración que cambia» (Rousso, en Feld, 2000: 35).

Esta estrategia analítica está también presente en el trabajo de Aguilar Fernández sobre la memoria de la Guerra Civil española, al analizar en detalle la evolución del discurso oficial sobre la guerra durante el franquismo y la transición. En este caso, el desafío conceptual que enfrenta la autora es superar el dilema entre el «presentismo» (que afirma que el pasado es continuamente modificado en función de los intereses del presente) y el «taxidermismo» (que pone el énfasis sobre la reproducción del pasado, sobre la base de que existen límites a la posibilidad de manipulación del pasado). La salida a este dilema lo encuentra al rescatar las «lecciones del pasado», o sea, el aprendizaje político —positivo pero en el caso español fundamentalmente negativo— que los distintos actores políticos extraen de las memorias de la guerra para afrontar las incertidumbres de la transición (Aguilar Fernández, 1996).

La historia de las resignificaciones del período nazi y de los genocidios cometidos por Alemania, así como los sentidos que el exterminio nazi⁴ tiene en distintos lugares y momentos, podría

⁴ La terminología para nombrar lo ocurrido es parte de las luchas por los

llenar bibliotecas enteras. Los sentidos que se le han dado y se le sigue dando a la Shoah en Alemania, en Israel, en Estados Unidos y en otros lugares del mundo han ido modificándose a medida que pasa el tiempo, insertándose en tensiones y conflictos políticos (y económicos) específicos.

En el caso de la dictadura militar argentina (1976-1983), los énfasis sobre qué recordar y qué destacar fueron cambiando a lo largo del tiempo. Durante la dictadura misma, el movimiento de derechos humanos, tanto en el país como en la red de solidaridad internacional, fue tejiendo una narrativa centrada en el valor de los derechos humanos y en las violaciones cometidas por el régimen militar (y, como antecedente, por las fuerzas paramilitares de la llamada Triple A). La figura central que se construyó fue durante mucho tiempo la del «detenido-desaparecido», víctima de lo inimaginable. Tan inimaginable que llevó mucho tiempo construir esa figura, ya que quedaba siempre la esperanza de su re-aparición en la forma de una detención reconocida.

Desde las fuerzas militares, la construcción del enemigo era la de «la subversión», que con su accionar en la lucha armada y en la ofensiva ideológica venía a cuestionar los fundamentos mismos de la nación. El discurso militar era el discurso de la guerra que, además —como después iba a hacerse más manifiesto—, era una guerra «sucia». Sin embargo, el discurso de los

sentidos y significados del pasado. Esas maneras de nombrar también cobran sentidos diversos, y cambian a lo largo del tiempo. Con relación a los acontecimientos europeos del período nazi, especialmente al genocidio de judíos, existe un debate implícito sobre el uso de la palabra Holocausto, que tiene etimológicamente un sentido de sacrificio religioso y purificación ritual. Prefiero usar la expresión más neutra «exterminio nazi», o a veces la palabra hebrea *Shoah*, en su sentido de catástrofe o devastación (natural o humana), para evitar entrar en el debate del sentido implícito en el acto de nombrar, reconociendo al mismo tiempo lo siniestro del acontecimiento histórico. Agamben dedica algunas páginas muy lúcidas a la etimología de estas palabras y sus implicaciones en el proceso de nombrar, que resulta en su decisión de no utilizar el término *Holocausto* (Agamben, 2000: 25-31). LaCapra, por otra parte, muestra que en la generalización del uso de este término se ha perdido por completo su significado etimológico original y la asociación con la noción de sacrificio ritual (LaCapra, 2001).

derechos humanos se convirtió en consigna y en símbolo de la transición en 1983. Para este discurso, lo que hay son violadores y perpetradores de un lado, víctimas del otro. En esta primera etapa, en las postrimerías del régimen militar, la conflictividad política previa a la dictadura, la militancia y la lucha armada no estaban en el centro de la atención.

Estas imágenes contrapuestas entre los militares y el movimiento de derechos humanos cedieron su lugar a desdoblamientos significativos en el discurso y la práctica institucional del Estado. Por un lado, el gobierno de la transición construyó una interpretación basada en un escenario de fuerzas violentas en lucha (los «dos demonios»), que dejaba en el medio a quienes querían la paz y la vida democrática —una mayoría supuestamente ajena y ausente de esas luchas, que solamente sufría las consecuencias pero no era agente activo de la confrontación, y que podía en consecuencia identificarse con la expresión «por algo será», que implícitamente llevaba a justificar los actos represivos del aparato militar—. Por otro lado, la denuncia y prosecución judicial de los ex comandantes (con el juicio de 1985) mantuvo como figura central a la «victima» de la represión estatal, con independencia de su ideología o de su acción. La víctima sufre un daño como consecuencia de la acción de otros. No es agente, no produce. Recibe impactos, pero no se le reconocen capacidades activas ni para provocar ni para responder.

El marco del juicio a los ex comandantes de las juntas militares realizado en 1985 fue propicio para esta despolitización de los conflictos. El marco jurídico formal eliminaba toda referencia a ideologías y compromisos políticos. Lo central era determinar que se habían cometido crímenes, sin preguntarse —omitiendo explícitamente— el posible móvil político de las acciones de víctimas o represores⁵. En el juicio, la imagen de víctima permitió establecer y reforzar, sin justificaciones ni atenuantes, la culpa-

⁵ En el marco del juicio, por ejemplo, casi cualquier pregunta que remitía a la filiación ideológica o política de un testigo —muchos de ellos sobrevivientes de campos de detención clandestina, que relataban experiencias de tortura y vejación— era denegada por los jueces. Sólo en contadas ocasiones, y para poder poner en evidencia la sistemática del plan de exterminio de las Fuerzas Armadas, los jueces hacían lugar a las preguntas que las defensas de los ex comandantes

bilidad de los violadores. Una pregunta que queda abierta para futuras investigaciones es en qué medida la judicialización de un conflicto —como el conflicto político violento de los años setenta en Argentina— implica necesariamente su despolitización, o sea, un encuadre narrativo planteado en una clave penal antes que política⁶.

En un período posterior, una vez que el Estado ya había reconocido la legitimidad de las demandas por violaciones a los derechos humanos y había una «verdad» jurídicamente establecida, se abre una nueva etapa, en la que comienzan a manifestarse diversas modalidades de recuperación de las memorias de la militancia y el activismo político, y no solamente de las violaciones. Múltiples actores participan en esta recuperación: movimientos políticos que «usan» el pasado para señalar continuidades históricas en las luchas sociales y políticas del país, militantes y ex militantes que comienzan a ofrecer sus testimonios y sus reflexiones sobre períodos conflictivos de la historia reciente por motivos variados, jóvenes que no vivieron el período y que se acercan con nuevos interrogantes —tanto quienes se acercan con la ingenuidad, la distancia y la falta de compromiso que les permite hacer preguntas novedosas o entrar en diálogos sin los preconceptos o prejuicios de época, como quienes cargan las marcas biográficas del sufrimiento y la pérdida familiar, transmitidas en identificaciones intergeneracionales de maneras complejas (el caso de HIJOS)—. En los años noventa, el escenario político es otro, y los temas y preguntas que se plantean son nuevos.

planteaban, orientadas a identificar a las víctimas como enemigos de la nación (Acuña y Smulovitz, 1995; González Bombal, 1995).

⁶ El análisis de los «juicios por la verdad» que se llevan a cabo en varias jurisdicciones argentinas a partir de 1995 podría ayudar a revelar la continuidad o cambio en esta interpretación despolitizada del pasado. Además, cabe hacer en este punto una pregunta de carácter comparativo: ¿cuál es la figura de la víctima que se construye en países donde no hubo juicios? En Brasil, por ejemplo, la militancia nunca fue silenciada y se constituyó en una marca muy fuerte y presente en la construcción de las víctimas de la represión. Por otro lado, los militares brasileños también hicieron oír su versión y su voz de manera muy fuerte y muy pública, participando activamente en la construcción de las narrativas sobre el régimen militar (Soárez y D'Araujo, 1994; Soárez, D'Araujo y Castro, 1995; Castro y D'Araujo, 2001).

Estos ejemplos, sólo someramente expuestos, están referidos a escenarios públicos, a imágenes dominantes en lugares y momentos específicos. En primer lugar, muestran con toda claridad algo que ya fue señalado y seguirá siendo señalado a lo largo de este texto: el tiempo de las memorias no es lineal, no es cronológico, o racional. Los procesos históricos ligados a las memorias de pasados conflictivos tienen momentos de mayor visibilidad y momentos de latencia, de aparente olvido o silencio. Cuando nuevos actores o nuevas circunstancias se presentan en el escenario, el pasado es resignificado y a menudo cobra una saliencia pública inesperada⁷.

En segundo lugar, en estos procesos intervienen de manera central las transformaciones y procesos de la subjetividad, marcados por las manifestaciones y las elaboraciones de situaciones traumáticas. Si las ciencias sociales van a incorporar el análisis de la subjetividad y de las manifestaciones simbólicas en su foco de estudio, estas «memorias» y huecos, así como sus irrupciones, implicarán dedicar esfuerzos a la relación entre los acontecimientos pasados y las manifestaciones de sus efectos, «restos» y legados en períodos posteriores. Las memorias se convierten, entonces, en un importante «objeto de estudio» y llaman a estudiar vinculaciones entre historias pasadas y memorias presentes, el qué

⁷ La realidad regional del Cono Sur en el año 2000 es un claro ejemplo de esto, como ya fue mencionado. Cualquier observador de la situación de estos países a comienzos de los años noventa podía haber llegado a la conclusión de que se había alcanzado una especie de equilibrio, insatisfactorio para muchos, pero que permitía un nivel mínimo de «convivencia pacífica». Indultos en Argentina, transición negociada en Chile, plebiscito en Uruguay, elecciones directas en Brasil —todos estos eran indicadores de una «calma social» en la cual las prácticas institucionales parecían empezar a rutinizarse—. Diez años después, el escenario está absolutamente convulsionado: detención y procesamiento de Pinochet en Chile, Comisión para la Paz y reconocimiento de las violaciones —por parte del gobierno uruguayo, intentos de reapertura de casos de violencia dictatorial en Brasil (tanto la bomba en Riocentro en 1982 como las investigaciones sobre la muerte de Goulart), juicios por la verdad y nuevos procesamientos por secuestros de niños en Argentina. La sentencia judicial que declara la inconstitucionalidad de las Leyes de Punto Final y Obediencia Debida a comienzos de 2001 es otro hito en este continuo proceso de reapertura del pasado argentino.

y el cómo se recuerda y se silencia, en especial frente a situaciones de catástrofe social, porque «lo que es negado o reprimido en un desliz de la memoria no desaparece; siempre retorna de manera transformada, a veces desfigurada y disfrazada» (LaCapra, 1998: 10).

La paradoja aquí es que los huecos traumáticos son al mismo tiempo parte de lo que queremos comprender y narrar como parte del horror del pasado, y «cajas negras» que impiden la elaboración de ese mismo relato. Como señala acertadamente LaCapra: «El evento traumático tiene su efecto mayor y más claramente injustificable en la víctima, pero de diferentes maneras también afecta a todos los que entran en contacto con él: perpetrador, colaborador, testigo pasivo, opositor y resistente, y quienes nacieron después» (LaCapra, 1998: 8-9).

LOS HUECOS ENTRE HISTORIA Y MEMORIA

En síntesis, no hay una manera única de plantear la relación entre historia y memoria. Son múltiples niveles y tipos de relación. Sin duda, la memoria no es idéntica a la historia. La memoria es una fuente crucial para la historia, aun (y especialmente) en sus tergiversaciones, desplazamientos y negaciones, que plantean enigmas y preguntas abiertas a la investigación. En este sentido, la memoria funciona como estímulo en la elaboración de la agenda de la investigación histórica. Por su parte, la historia permite cuestionar y probar críticamente los contenidos de las memorias, y esto ayuda en la tarea de narrar y transmitir memorias críticamente establecidas y probadas.

Pero hay más, como vimos, cuando se convierte a la memoria en el objeto de estudio, objetivada como hecho histórico. «El hecho histórico relevante, más que el propio acontecimiento en sí, es la memoria», escribe Portelli como frase final en su trabajo de indagación sobre las memorias de la muerte de Luigi Trastulli (Portelli, 1989). ¿Por qué —pregunta Portelli— se trasponen los tiempos en el recuerdo, y se ubica esa muerte en los disturbios por despidos en 1952-1953 y no en las protestas ligadas a la OTAN

en 1949? Y en su búsqueda, encuentra la explicación del aparente «error» en el relato de los testigos en el cambio de clima político y social en esos años en Italia.

Con relación a otro hecho-memoria, la masacre de las Fosas Ardeatinas en Roma en marzo de 1944 fue una represalia de las fuerzas de ocupación alemanas en respuesta a un atentado llevado a cabo por la resistencia italiana en una calle céntrica de Roma. En ese atentado murieron 33 policías alemanes y, en menos de veinticuatro horas, las fuerzas alemanas de ocupación, con la ley de «diez por uno», reunieron a 335 residentes romanos (de distinta extracción social, barrial e ideológica), y los fusilaron en las afueras de Roma, en las Fosas Ardeatinas. Debían ser 330, pero se equivocaron en las redadas por la ciudad, y decidieron fusilar a todos. El caso cobró notoriedad en la segunda mitad de los años noventa, cuando el oficial nazi Erich Priebke fue extraditado desde Bariloche, Argentina, juzgado y condenado a prisión perpetua por su participación en esa masacre (Portelli, 1999).

Al preguntar cuánto tiempo pasó entre el atentado y la represalia, la mayoría de los entrevistados de Portelli, de cualquier edad, nivel educativo y creencia política, indica lapsos que van desde tres días hasta un año, cuando en realidad el lapso fue de menos de 24 horas. ¿Por qué se ha construido una creencia tan fuerte sobre el tiempo transcurrido entre el atentado partisano y la represalia alemana en la matanza de las Fosas Ardeatinas, hasta el punto que se puede hablar de un mito, impermeable a la información fáctica y documental? Extender el período intermedio permite reafirmar la creencia de que los alemanes tuvieron tiempo de cominar a los partisanos responsables a entregararse, dar tiempo a que éstos se entregaran y, al no concretarse ese acto, proceder con la represalia anunciada. Se trata, claramente, de una creencia que no resiste la prueba de la verdad. Sin embargo, se mantiene y transmite. La búsqueda de explicación de este hiato y de esta creencia lleva a Portelli a indagar sobre los marcos ideológicos dentro de los cuales se han ido encuadrando las memorias dominantes y las subalternas en Italia desde la posguerra. En este punto, importa especialmente la construcción estereotipada del carácter de los alemanes (al definirlos como «brutales» se les quita la responsabilidad moral), y la asignación

de responsabilidad a la resistencia. Si los partisans responsables se hubieran entregado...

Entran en esta historia de la memoria las cambiantes visiones sobre la resistencia a lo largo del tiempo: fue fácil asimilar su rol heroico y su lugar de víctima, que salva a la patria y que muere por ella. Pero su papel en el atentado fue diferente, fue activo, provocando muertes (inclusive de «*inocentes*» que estaban en el lugar)⁸. Resultó más entendible para el sentido común, entonces, dejar esta acción partisana como hecho aislado, fuera del contexto histórico de la guerra, responsabilizando a los partisans.

El modelo que Portelli usa en estos trabajos de investigación puede ilustrar los diversos y múltiples niveles de relación entre historia y memoria. Portelli ubica sus preguntas centrales de investigación en el hiato, hueco, o distancia entre la «*Historia*» —los hechos, dolorosos, impactantes, ocurridos en algún lugar específico— y las maneras en que participantes y vecinos relatan, recuerdan y simbolizan esos hechos. No se trata de descubrir y denunciar «memorias falsas» o de analizar las construcciones simbólicas en sí mismas, sino de indagar en las fracturas e hiatos entre ambas, y entre las diversas narrativas que se van tejiendo alrededor de un acontecimiento. La multiplicidad de narrativas, desde las burocráticas y periodísticas hasta las intimistas y personalizadas recogidas en testimonios de familiares de víctimas —referidas a un acontecimiento del pasado pero integradas en la temporalidad del momento en que se narra— le permite incorporar la complejidad de niveles (lo ético-político, la acción colectiva, lo personal) en el análisis de los mecanismos de trasposición y descomposición del tiempo que funcionan en la subjetividad. Le permite también relacionar ese plano, el de la subjetividad, con los marcos interpretativos disponibles en diversos momentos (en sus análisis, centrados fundamentalmente en los marcos políticos de las narrativas de la derecha y la izquierda

⁸ Con relación a este punto, Portelli señala que la izquierda italiana fracasó en la incorporación de las víctimas civiles de la resistencia en su relato histórico. Para hacerlo, hubiera sido necesario reconocer explícitamente a la resistencia como *guerra*, y no presentarla como movimiento moral de todo el pueblo italiano. Con esto, dice Portelli, la izquierda hizo una contribución muy costosa a su propia derrota en la lucha por la memoria (Portelli, 1999).

italianas) y cómo éstos se van transformando. De esta manera, la historia «dura», fáctica, de los eventos y acontecimientos que «realmente» existieron se convierte en un material imprescindible pero no suficiente para comprender las maneras en que sujetos sociales construyen sus memorias, sus narrativas y sus interpretaciones de esos mismos hechos.

Desde una perspectiva como ésta, ni la historia se diluye en la memoria —como afirman las posturas idealistas, subjetivistas y constructivistas extremas— ni la memoria debe ser descartada como dato por su volatilidad o falta de «objetividad». En la tensión entre una y otra es donde se plantean las preguntas más sugerentes, creativas y productivas para la indagación y la reflexión.

5. TRAUMA, TESTIMONIO Y «VERDAD»

Una duda nos asalta sobre la posibilidad de contar. No es que la experiencia vivida sea indecible. Ha sido invivible...
(Semprún, 1997: 25).

¿Qué pueden decir o contar quienes vivieron esas situaciones «invivibles»? ¿Cuáles son las cuestiones éticas, políticas y, más en general, humanas que están involucradas? Los debates sobre el testimonio permean prácticamente todos los campos disciplinarios, desde la crítica literaria hasta la crítica cultural más abarcadora, desde la filosofía hasta la historia, desde el hacer político hasta el psicoanálisis, la sociología y la antropología.

EL TESTIMONIO DESPUÉS DE AUSCHWITZ

Las reflexiones y el debate sobre la posibilidad y la imposibilidad de testimoniar, sobre la «verdad», los silencios y los huecos, así como sobre la posibilidad de escuchar, deben su origen contemporáneo y su potente impulso a la experiencia nazi y al desarrollo de los debates a partir de ella. En la abundante literatura sobre las víctimas del nazismo y los avatares de sus narrativas personales y testimonios, hay varias líneas de argumentación y varios ejes de debate que ayudan a entender y a cuestionar el lugar del testimonio personal (Wieviorka, 1998, 1999).

En verdad, se trata de varios temas diferentes aunque relacionados. En primer lugar, están los obstáculos y trabas para que el testimonio se produzca, para que quienes vivieron y sobrevivieron la situación límite puedan relatar lo vivido. En este

punto se ubica la imposibilidad de narrar y los huecos simbólicos de lo traumático. Pero también el silencio deliberado, «indicador sobresaliente del doble carácter límite de la experiencia concentracionaria: el límite de lo posible y, por esto mismo, límite de lo decible» (Pollak, 1990: 12)¹. En segundo lugar, el tema se refiere al testimonio en sí, los huecos y vacíos que se producen, lo que se puede y lo que no se puede decir, lo que tiene y no tiene sentido, tanto para quien lo cuenta como para quien escucha. Finalmente, está la cuestión de los usos, efectos e impactos del testimonio sobre la sociedad y el entorno en que se manifiesta en el momento en que se narra, así como las apropiaciones y sentidos que distintos públicos podrán darle a lo largo del tiempo.

El sufrimiento, la situación límite del campo de concentración, el intento (exitoso en su momento) de negar la condición humana de las víctimas y reducirlas a su animalidad por parte de los nazis son, a esta altura de la historia, bien conocidos. Han sido retratados en innumerables formas y vehículos —libros de historia, fotografía, cine, ficción literaria, teatro, artes plásticas, testimonios de sobrevivientes.

El punto de partida es, en todos estos casos, la huella «testimonial» que queda en los sobrevivientes. Hay dos sentidos de la palabra «testigo» que entran en juego. Primero, es testigo quien vivió una experiencia y puede, en un momento posterior, narrarla, «dar testimonio». Se trata del testimonio en primera persona, por haber vivido lo que se intenta narrar. La noción de «testigo» también alude a un observador, a quien presenció un acontecimiento desde el lugar del tercero, que vio algo aunque no tuvo participación directa o envolvimiento personal en el mismo. Su testimonio sirve para asegurar o verificar la existencia de cierto hecho.

¹ El silencio, a diferencia del olvido, puede funcionar como modo de gestión de la identidad que resulta del trabajo de reinsertarse en el mundo de la vida «normal». Puede también expresar la dificultad de hacer coincidir el testimonio con las normas de la moral imperante, o la ausencia de condiciones sociales favorables que autorizan, solicitan o abren la posibilidad de escucha (Pollak, 1990; Pollak y Heinich, 1986).

Desde la primera acepción de testigo-partícipe, hay acontecimientos y vivencias de los que no es posible testimoniar, porque no hay sobrevivientes. Nadie ha vuelto de la cámara de gas, como nadie ha vuelto de un «vuelo de la muerte» en Argentina, para contar su experiencia o aun silenciar su trauma. Este agujero negro de la vivencia personal, este hueco histórico, marca un límite absoluto de la capacidad de narrar. Es el hueco y la imposibilidad humana planteados por Primo Levi, quien se reconoce en el «deber de memoria» como testimoniente «delegativo» o «por cuenta de terceros» que les cabe a los sobrevivientes. El testigo-partícipe que no puede testimoniar es, en el mundo de los campos de concentración y especialmente de Auschwitz, la figura del «musulmán», aquel que ha perdido su capacidad humana cuando todavía no había muerto corporalmente²:

[...] no somos nosotros, los supervivientes, los verdaderos testigos... La demolición terminada, la obra cumplida, no hay nadie que la haya contado, como no hay nadie que haya vuelto para contar su muerte. Los hundidos, aunque hubiesen tenido papel y pluma, no hubieran escrito su testimonio, porque su verdadera muerte había empezado ya antes de la muerte corporal. Semanas y meses antes de extinguirse habían perdido ya el poder de observar, de recordar, de apreciar y de expresarse. Nosotros hablamos por ellos, por delegación (Levi, 1989: 72-73).

Los sobrevivientes pueden hablar desde lo que observaron. Pero también «vivieron» en el campo de concentración. Y sin llegar al extremo de la situación sin retorno, los sobrevivientes pueden dar testimonio como observadores de lo acontecido a otros y, al mismo tiempo, ser testigos de sus propias vivencias y de los acontecimientos en los que participaron. ¿Cómo pensar, entonces, la posibilidad del testimonio de los sobrevivientes?

Quienes vivieron la experiencia del campo de concentración y la persecución pueden tener memorias muy vívidas y detalladas

² En la jerga de Auschwitz, el «musulmán» (*der Muselmann*) era el prisionero que había abandonado su esperanza y su voluntad de vivir, «un cadáver ambulante, un haz de funciones físicas ya en agonía» como lo describe J. Amery (citado por Agamben, 2000: 41). Se trata de la situación límite entre lo humano y lo no-humano, como lo conceptualiza Agamben (Agamben, 2000).

de lo ocurrido, de los sentimientos y pensamientos que acompañaban esas vivencias³. Muchos sintieron la necesidad imperiosa de relatar insistenteamente lo que habían vivido. Primo Levi menciona esta diferencia: «Algunos de mis amigos, amigos muy queridos, no hablan nunca de Auschwitz [...] Otras personas, en cambio, hablan de Auschwitz incesantemente, y yo soy uno de ellos» (Levi, 1989: 172). Semprún, por otro lado, estuvo entre quienes no hablaron hasta cincuenta años después (Semprún, 1997). Algunos sintieron el imperativo de contar, como si fuera una necesidad para sobrevivir, además de la más frecuentemente reconocida de sentir que se quiere sobrevivir al horror para poder contar. Sin embargo, la necesidad imperiosa de contar puede ser insaciable, y el sujeto puede sentirse siempre traicionado por la falta de palabras adecuadas o por la insuficiencia de los vehículos para transmitir sus vivencias.

La necesidad de contar puede caer en el silencio, en la imposibilidad de hacerlo, por la inexistencia de oídos abiertos dispuestos a escuchar. Y entonces, hay que callar, silenciar, guardar o intentar olvidar. Quienes optan por ese silencio no por ello encuentran tranquilidad y paz. «El “no contar” la historia sirve para perpetuar su tiranía» (Laub, 1992b: 79) y a menudo provoca profundas distorsiones en la memoria y en la organización posterior de la vida cotidiana. En el extremo, el testigo se debate en una situación sin salida. O cuenta, con la posibilidad de perder la audiencia que no quiere o puede escuchar todo lo que quiere contar, o calla y silencia, para conservar un vínculo social con una audiencia, con el costo de reproducir un hueco y un vacío de comunicación.

En un nivel histórico general, sostiene Laub, el exterminio nazi logró, durante su propio desarrollo temporal, convertirse en un evento sin testigos. Ni testigos internos —aniquilados en su capacidad de ser testigos frente a sí mismos en la figura límite del musulmán— ni testigos externos. Había quienes captaban y

³ Laub (1992a) hace referencia a su propia memoria (como niño que logró sobrevivir) extremadamente precisa, incluyendo una comprensión de lo que estaba ocurriendo, de una manera que «estaba mucho más allá de la capacidad normal de recordar de un chico de mi edad». Y encuentra estos rasgos de «memoria precoz» en otros sobrevivientes a los que entrevistó.

denunciaban, quienes en el interior de los ghettos y los campos enterraban sus diarios y sus escritos⁴. Lo que estaba ausente era la capacidad humana para percibir, asimilar e interpretar lo que estaba ocurriendo. El mundo exterior no logró captarlo, y en consecuencia nadie ocupó el lugar de testigo de lo que acontecía. Podría decirse que los marcos interpretativos culturalmente disponibles no contaban con los recursos simbólicos para ubicar y dar sentido a los acontecimientos.

Hubo imágenes de la entrada de los ejércitos de liberación a los campos, hubo relatos de sobrevivientes en la inmediata posguerra y hubo también la preparación de libros de homenaje. En ese momento, sin embargo, el énfasis público estaba en descubrir y documentar la magnitud de los crímenes. En el juicio de Nuremberg hubo solamente un testimonio de un sobreviviente. Fue un juicio donde «la prueba» fue fundamentalmente documental (Wiewiora, 1998, 1999).

El gran cambio en el lugar del testimonio de los sobrevivientes ocurrió a partir del juicio a Eichman en Jerusalén, en 1961. El testimonio de sobrevivientes jugó allí un papel fundamental, no sólo o necesariamente como prueba jurídica, sino como parte de una estrategia explícita de quienes llevaron adelante la acusación: se trataba de traer al centro de la escena mundial la memoria del genocidio como parte central de la identidad judía. Aparece el «testigo» como elemento central del juicio, y a partir de entonces se instala lo que Wiewiora llama «la era del testimonio», reproducida en escala ampliada en los años ochenta y noventa (Wiewiora, 1998)⁵. La pregunta permanece, ¿quién escucha?, ¿para quién se testimonia?

⁴ Wiewiora (1998) destaca la enorme masa de documentos y testimonios escritos por judíos en ghettos y campos en el momento en que los eventos estaban ocurriendo. Respondían a un mandato de registrar y registrar; también como respuesta de resistencia al aniquilamiento: «¡Buena gente, no olviden! ¡Buena gente, cuenten su historia! ¡Buena gente, escriban!», declaraba el historiador Simon Dobnov antes de su muerte durante la destrucción del ghetto de Riga, en 1941 (Wiewiora, 1999: 125). Sin duda, una enorme cantidad de estos escritos, ocultos en paredes y botellas, se perdieron en la destrucción nazi. Algunos sobrevivieron.

⁵ Nuevamente aquí, como en capítulos anteriores, encontramos indicios

Fue necesario el paso del tiempo, e inclusive la llegada de una generación nacida en la posguerra que comenzara a preguntar e interrogar a sus mayores, para reconocer e intentar dar contenido a la brecha histórica que se había creado en la capacidad social de testimoniar, ya que los testimonios no fueron transmisibles, o integrables, en el momento en que se producían los acontecimientos. Sólo con el paso del tiempo se hizo posible ser «testigo» del testimonio, como capacidad social de escuchar y de dar sentido al testimonio del sobreviviente (Laub, 1992a). Estamos aquí frente a una de las paradojas del «trauma histórico», que señala el doble hueco en la narrativa: la incapacidad o imposibilidad de construir una narrativa por el vacío dialógico —no hay sujeto y no hay oyente, no hay escucha—. Cuando se abre el camino al diálogo, quien habla y quien escucha comienzan a nombrar, a dar sentido, a construir memorias. Pero se necesitan ambos, interactuando en un escenario compartido.

En esta dirección, Laub señala los paralelos entre la escucha en la clínica psicoanalítica y la escucha en la entrevista testimonial. En ambos casos, dice, el pacto se basa en una presencia no obstructiva u obstruyente, pero visible y activa de quien escucha. El equilibrio es inestable y difícil de mantener, la alerta es permanente. La narrativa de la víctima comienza en una ausencia, en un relato que todavía no se sustanció. Aunque haya evidencias y conocimientos sobre los acontecimientos, la narrativa que está siendo producida y escuchada es el lugar donde, y consiste en el proceso por el cual, se construye algo nuevo. Se podría decir, inclusive, que en ese acto nace una nueva «verdad».

de que la temporalidad de las memorias no es lineal, sino que presenta grietas, fracturas e hiatos temporales cuya dinámica hay que atender. Así como la « fiebre » por encontrar maneras sistemáticas de preservar testimonios de sobrevivientes de la Shoah se produjo varias décadas después del acontecimiento (primero con el Archivo Testimonial Audiovisual Fortunoff de la Universidad de Yale y con el museo Yad Vashem en Jerusalén; más recientemente con el proyecto de recolección de testimonios de sobrevivientes patrocinado por S. Spielberg), los tiempos del testimonio sistemático están llegando al Cono Sur. Como ejemplos, se pueden citar el Archivo de Historia Oral que se está desarrollando en Memoria Abierta en Argentina (*Clarín* y *Página 12*, 18 de febrero de 2001), y el archivo de testimonios de militares en Brasil (Soares, D'Araujo y Castro, 1995).

El testimonio incluye a quien escucha, y el escucha se convierte en participante, aunque diferenciado y con sus propias reacciones (sobre los detalles y ejemplos, Laub, 1992a). En este contexto, el testimonio en una entrevista se convierte en un proceso de enfrentar la pérdida, de reconocer que lo perdido no va a retornar, «sólo que esta vez, con una sensación de que uno no sigue estando solo —que hay alguien que acompaña—... alguien que dice... Yo soy tu testigo» (Laub, 1992a: 91-92).

Los modos en que el testimonio es solicitado y producido no son ajenos al resultado que se obtiene⁶. Como señala Pollak, los testimonios judiciales y, en menor grado, los realizados frente a comisiones de investigación histórica están claramente determinados por el destinatario. La entrevista de historia oral también implica que el testimonio es solicitado por alguien, pero se dan en un entorno de negociación y relación personal entre entrevistador y entrevistado. Finalmente, la escritura autobiográfica refleja una decisión personal de hablar públicamente por parte de quien lo hace. Cada una de estas u otras modalidades de expresión indican diferentes grados de espontaneidad, diferentes relaciones de la persona con su propia identidad y diferentes funciones del «tomar la palabra» (Pollak, 1990; Bourdieu, 1985).

En todos los casos, hay una presencia de otro que escucha activamente, aun cuando haya distintos grados de empatía. Cuando no ocurre este proceso empático, cuando el contar —repetitivo o no— no incluye a un otro que escucha activamente, puede transformarse en un volver a vivir, un revivir el acontecimiento. No necesariamente hay alivio, sino una reactualización de la situación traumática. «La ausencia de un oyente empático o, de manera más radical, la ausencia de un *otro a quien dirigirse*, un otro que puede escuchar la angustia de las propias memorias y, de esa manera, afirmar y reconocer su realidad, aniquila el relato. Y es precisamente esta aniquilación final de una narrativa, que

⁶ «Si la experiencia concentracionaria constituye un caso límite de toda experiencia humana, las experiencias testimoniales no lo son menos... La solicitud de hablar de recuerdos humillantes y la dificultad de hacerlo pueden fácilmente crear un sentimiento de obligatoriedad de testimoniar, pero también de tener que justificarse con relación a los hechos evocados y, en consecuencia, de sentirse no testigo sino acusado...» (Pollak, 1990: 186).

no puede ser escuchada y de un relato que no puede ser presenciado o atestiguado, lo que constituye el golpe mortal» (Laub, 1992b: 68).

¿Cómo se genera la capacidad de escuchar? No se trata de la escucha «interna» de quienes comparten una comunidad y un nosotros. En esos ámbitos, la narrativa testimonial puede a veces ser una repetición ritualizada, más que un acto creativo de diálogo. Se requieren «otros» con capacidad de interrogar y expresar curiosidad por un pasado doloroso, combinada con la capacidad de compasión y empatía. Sugiero que la «alteridad» en diálogo, más que la identificación, ayuda en esa construcción. Y esto no es siempre posible. Semprún se pregunta: «¿Puede oírse todo?» (Semprún, 1997: 26).

Los psicoanalistas se especializan en esa labor de escucha, pero en función terapéutica y, por lo común, de manera individual. Para que haya proyectos sociales de escucha y rescate de testimonios se requiere no solamente la existencia de «emprendedores de la memoria», sino algunas cualidades especiales de esos proyectos. Se requieren entrevistadores y escuchas sociales comprometidos con «preservar», pero también atentos a los procesos subjetivos de quien es invitado a narrar.

En el plano societal, es posible identificar algunos de esos «otros» dispuestos a escuchar en el suceder de las generaciones. Son las nuevas generaciones que interrogan, que preguntan, sin los sobreentendidos que permean el sentido común de una generación o grupo social victimizado. También pueden cumplir esta función otros «otros» —quienes se acercan desde otros marcos históricos y otras culturas—. El diálogo intercultural, como en muchos otros procesos sociales, es también aquí fuente de creatividad.

Hay dos puntos más que son estimulados por la reflexión a partir del exterminio nazi. El primero, señalado por Lanzmann con relación a los testimonios recogidos en su película *Shoah*, se refiere a la imposibilidad de comprender lo ocurrido. Lanzmann insiste en su punto. No se trata de comprender o entender las causas del exterminio para poder elaborar un mensaje orientado a la transmisión. Hacer la pregunta de por qué fueron muertos los judíos, dice Lanzmann, es una obscenidad⁷. No es desde

⁷ «No entender fue mi ley de hierro durante los once años de la producción

la comprensión de causas y condiciones, de motivos o de conductas, que la experiencia se registra. Es, en todo caso, desde lo que no se comprende, desde lo que resulta incomprensible, que se genera el acto creativo de transmitir (Lanzmann, 1995).

Esta imposibilidad de comprender puede ser entendida como límite. La pregunta del por qué y los intentos de desentrañar la matriz política, ideológica, psicológica, social y cultural que llevó a esa situación límite han sido motores permanentes de investigaciones e indagaciones en todos los ámbitos del saber. En este plano, no se trata de la obscenidad sino de la inquietud y la ansiedad del conocimiento.

Un segundo punto tiene que ver con la relación entre testimonio y «verdad». Al trabajar sobre la relación entre testimonio y trauma, el eje de la consideración de la «verdad» se desplaza de la descripción fáctica —cuántas chimeneas había en Auschwitz es el tema en debate provocado por un testimonio de sobreviviente, entre entrevistadores e historiadores, como relata Laub (1992b)— a la narrativa subjetivada, que transmite las verdades presentes en los silencios, en los miedos y en los fantasmas que visitan reiteradamente al sujeto en sus sueños, en olores y ruidos que se repiten. O sea, se reiteran aquí los dilemas de la «verdad histórica» y la fidelidad del recuerdo (Portelli, 1998b; Ricoeur, 2000)⁸.

de Shoah. Me aferré a este rechazo a entender como la única actitud ética posible y al mismo tiempo como la única actitud operativa. Esta ceguera fue para mí la condición vital para la creación. La ceguera debe ser comprendida aquí como el modo más puro de la mirada, la única manera de no alejarme de una realidad que era literalmente enceguecedora...» (Lanzmann, 1995: 204).

⁸ El tema de la «verdad» y la falta de correlación con la «verosimilitud» de un testimonio se pone en evidencia claramente en la historia de la recepción del texto *Iosl Rákover habla a Dios* (Kolitz, 1998). En este caso, como lo relata Pal Badde, los lectores quisieron creer que la historia era verdadera, a pesar de las desmentidas reiteradas del autor, que insistía en que era un texto de ficción escrito en primera persona, y no, como se indica en el comienzo del relato: *En una de las ruinas del gueto de Varsovia, entre montículos de piedras y de huesos humanos calcinados, metido en una pequeña botella tapada, se encontró el siguiente testamento escrito en las últimas horas de ese gueto por un judío llamado Iosl Rákover* (Kolitz, 1998: 9).

La relación entre trauma y capacidad de representar o narrar puede ser vista desde otro ángulo, el de la discursividad. Van Alphen se pregunta sobre la imposibilidad de narrar la vivencia del exterminio. ¿Es por la naturaleza del acontecimiento, por su carácter extremo? ¿O tiene que ver con restricciones y limitaciones del lenguaje, de los sistemas simbólicos disponibles? Señala que lo traumático del acontecimiento implica una «incapacidad semiótica» durante el acontecimiento mismo, que impide «experimentarlo» (en el sentido de experiencia presentado en un capítulo anterior) y representarlo en los términos del orden simbólico disponible. La incapacidad semiótica puede estar anclada en las dificultades de ocupar una posición de agente activo por parte de los sobrevivientes. Esto se puede manifestar en una subjetividad ambigua, donde el/la sobreviviente no logra ubicarse en ninguna de las dos posiciones ofrecidas por el marco interpretativo habitual: ¿víctima o responsable?, ¿sujeto activo u objeto pasivo del accionar de otros? En este caso, la dificultad para «tener la experiencia» de lo ocurrido reside en la ambigüedad y en la ausencia de los recursos retóricos para manejarla. O puede estar presente la negación total de la subjetividad, donde los sobrevivientes se ven reducidos a la «nada». Aunque puedan relatar algo de lo terrible que les ocurrió, lo hacen con distancia, sin emociones, como si su subjetividad hubiera sido asesinada en el campo (Van Alphen, 1999).

La dificultad puede también estar ligada a los marcos narrativos disponibles (o inexistentes) para contar el exterminio nazi, por la inexistencia de una trama o marco narrativo que permita relatar los eventos con alguna coherencia significativa, o porque los marcos interpretativos existentes resultan inaceptables por ser contradichos o negados por la trayectoria subjetiva del sobreviviente —por ejemplo, cuando se espera del testigo que cuente su biografía en términos de una temporalidad lineal, con un «antes» normal, una disrupción por las vivencias del exterminio, y un «después», de reconstrucción— (Van Alphen, 1999; también 1997, cap. 2)⁹.

⁹ Si, como tan bien logra transmitir Semprún, se vive el campo de concentración como la muerte, la experiencia posterior trastoca los marcos inter-

Al tener este fundamento discursivo, y al depender de marcos narrativos existentes en una cultura, la cuestión del testimonio vuelve a un plano donde lo individual y lo colectivo se encuentran. La memoria —aun la individual—, como interacción entre el pasado y el presente, está cultural y colectivamente enmarcada, no es algo que está allí para ser extraído, sino que es producida por sujetos activos que comparten una cultura y un *ethos*.

EL TESTIMONIO DE LOS SIN VOZ

En los estudios culturales norteamericanos ligados a América Latina, se ha generado en la última década una intensa producción crítica sobre el testimonio y su relación con la literatura. Por lo general, se trata de textos elaborados a partir de una colaboración entre alguien que va a testimoniar —y que tiende a ser representante de alguna categoría social desposeída (o del «Tercer Mundo»)— y un/a mediador/a privilegiado/a, generalmente de otro mundo cultural. El objetivo, desde la «buena conciencia» del/la mediador/a, es mostrar al mundo algo que estaba oculto, hacer visible lo invisible y silenciado por el poder¹⁰, al mismo tiempo que servir como medio para concientizar y tomar conciencia de las condiciones de explotación (Gugelberger, 1996b).

La potencialidad de seducción del género es notoria. Invitar al lector a participar y ser testigo de la generación de un actor

pretativos disponibles en términos de cursos de vida, porque el tiempo que va pasando aleja al sujeto de su propia muerte, idea contraria a la «normal» del curso de vida, en que a medida que pasa el tiempo, la propia muerte se hace más cercana. Se requiere mucho tiempo, y mucha capacidad de simbolización, para poder entonces narrar. Semprún escribió su testimonio cincuenta años después de su paso por Buchenwald, e indica que no lo hizo antes porque entre «la escritura y la vida», eligió la segunda (Semprún, 1997). Como ya fue señalado, la postura de Semprún no es la única posible. Hay otras maneras en que los sobrevivientes se vincularon con su identidad y su testimonio.

¹⁰ El paralelismo con las primeras etapas del feminismo, donde el «hacer visible lo invisible» combinaba la investigación, la denuncia y la demanda, no es casual. Muchos testimonios han sido de mujeres, y muchas de las mediadoras han sido parte del movimiento feminista.

y de una voz despierta complicidad, la creencia de compartir y proyectar una intimidad que, ilusoriamente al menos, se basa en la autenticidad (Sommer, 1991: 132). En su análisis del testimonio de Rigoberta Menchú, Sommer va abriendo y haciendo transparentes algunos de los mecanismos retóricos del texto, a través de los cuales Rigoberta mantiene el control de la distancia social, usando la afirmación cultural de su derecho a mantener el silencio («los indígenas han sido muy cuidadosos de no revelar los detalles de su comunidad» leemos en el texto) para tal fin. Su capacidad de despertar curiosidad en el lector es producto directo de su performatividad (Sommer, 1991: 135).

Lo importante del análisis de Sommer para el objetivo de este capítulo es el juego entre identificación y distancia que se establece entre Rigoberta y los lectores. Permanentemente Rigoberta Menchú llama la atención sobre la distancia cultural entre ella y los otros. Esto contrasta con la manera habitual de las narrativas autobiográficas en primera persona. Se espera de ellas que la escritura sea reveladora, íntima, casi confesional. En sus «secretos», la testemuñante se ocupa una y otra vez de excluir al lector de su círculo íntimo, señalando permanentemente la diferencia. No hay lugar para la identificación, sino para el diálogo.

Por otro lado, y en contraste claro con la escritura autobiográfica, Rigoberta se presenta como representante de un colectivo, como si el testimonio tuviera un «sujeto plural». Algo similar sucede con el testimonio de Domitila Barrios, de Bolivia (Viezzer, 1977). El uso de la primera persona, el Yo, no invita a la identificación. El singular representa lo plural, pero excluye al lector. Se trata de un *ore*, no de un *ñande*.

En términos retóricos, cuyas consecuencias políticas deben ser evidentes a esta altura, hay una diferencia fundamental entre la *metáfora* de la autobiografía y la narrativa heroica en general, que presupone la identidad-por-sustitución, por la cual un significante (superior) reemplaza a otro (Yo sustituyendo a nosotros, el líder al seguidor, Cristo a los creyentes), y la *metonimia*, movimiento lateral de identificación-a-través-de-la relación, que reconoce las diferencias posibles entre «nosotros» como componentes de un todo sin centro. Ése es el lugar donde entramos como lectores, invitados a estar con quien habla antes que a ser ella (Sommer, 1991: 146).

El caso de Rigoberta Menchú es ilustrativo del efecto que un testimonio puede tener en distintos públicos, y su cambio a lo largo del tiempo. El libro y la figura de Rigoberta fueron venerados y hasta sacralizados, especialmente en los círculos progresistas universitarios de los Estados Unidos. Su Premio Nobel de la Paz en 1992 la elevó como figura de alcance mundial. Esto significó para ella una actuación política internacional, con la elaboración de estrategias y tácticas adecuadas a la tarea, con aliados y enemigos diversos. El paso significativo siguiente en cuanto al impacto de su testimonio fue la controversia generada, a partir del texto de Stoll (1999) que cuestiona la veracidad de la información contenida en su testimonio.

No entraremos aquí a relatar la controversia que este texto provocó en el ámbito de los estudios culturales norteamericanos (Arias, 2001), ya que excede el motivo por el cual hacemos referencia a este caso en nuestra argumentación. La controversia, sin embargo, pone el acento sobre dos temas pertinentes. Primero, la cuestión de la «verdad histórica». Está claro que hay relatos presentados en primera persona pero que no fueron presenciados por Rigoberta. Este hecho, ¿invalida su testimonio? ¿Cuál es el valor de verdad que se demanda? ¿El fáctico o el simbólico? ¿Dónde se pone el límite entre «realidad» y «ficción»? ¿No se trata siempre de procesos de construcción social? Todas estas preguntas, en definitiva, indican que ningún texto puede ser interpretado fuera de su contexto de producción y de su recepción, incluyendo las dimensiones políticas del fenómeno.

En segundo lugar, está claro también que su carácter testimonial no está basado en su presencia personal como testigo de cada evento narrado sino —al menos eso es lo que ella defiende— sobre una presencia colectiva, por lo cual el texto, en primera persona del singular, debe ser leído como plural, como expresión sintética de experiencias colectivas. Postura que, en última instancia, revierte sobre la postura presentada en los capítulos iniciales de este libro, acerca de la inoperancia política de la distinción entre «protagonistas en carne propia» y «otros». Además, estas distancias y disonancias entre lo ocurrido y lo narrado vuelven a plantear la necesidad de penetrar en ellas, para así analizar la relación entre eventos y representaciones.

En verdad, la referencia al debate sobre el testimonio y la literatura testimonial permite rescatar varios elementos centrales. Primero, la mediación de quien edita, lo cual indica que el diálogo es constitutivo del texto testimonial. Este elemento es análogo a la escucha en la construcción de los testimonios de sobrevivientes, y apunta al carácter dialógico, construido y mediado, del mismo. Segundo, marca el contraste entre la autobiografía individualizada y el testimonio de un yo en plural, representativo de una condición social y de un escenario de luchas políticas¹¹. Tercero, aunque establece una complicidad con el lector, no se trata de un texto que invita a la identificación, sino al diálogo (Sommer diría horizontal, no jerárquico como en la autobiografía). Cuarto, el control y la manipulación de los silencios y lo no dicho son herramientas centrales para marcar esas diferencias y establecer con claridad la alteridad del lector.

Este tipo de texto testimonial hace explícito el rango de alternativas en que se manifiesta la narrativa personal. En un extremo, el acto de narrar está impulsado por la voluntad y por la racionalidad de la elaboración de una estrategia pública y política. La mediación es, en un sentido, instrumental, para poder llegar a una audiencia o público con mensajes que puedan ser interpretados según marcos y códigos culturales preexistentes (y que el/la testificante no conoce a fondo). En el otro extremo, sujetos traumatizados que logran armar una narrativa —a veces sin apropiación de sentido— a partir de la intervención y la creación de escenarios y espacios de escucha personalizada y activa.

¹¹ Al analizar las narrativas personales de combatientes de la Primera Guerra Mundial, Hynes señala lo contrario, ya que «cada ejemplo cuenta la historia de un hombre en acciones que involucraron a muchos, y que cada uno habla en su propia voz individual, que no es la voz de la historia, ni de la memoria colectiva» (Hynes, 1999: 218-219), y sostiene que, «al existir, refutan y subvierten el relato colectivo de la guerra que es la historia militar» (p. 220). Por su parte, Wieviorka alerta sobre un peligro claro que se deriva de la «era del testimonio»: la narrativa histórica y colectiva se fragmenta en una serie de historias individuales. El exterminio nazi puede entonces perder su carácter político y presentarse sólo como causa de la devastación de vidas de individuos, con lo cual las categorías políticas se transforman en categorías de la psicología individual (Wieviorka, 1999: 140).

Obviamente, la realidad no está tan polarizada, y la circulación y el diálogo pueden asumir formas muy diversas, que combinan diferentes estrategias de enunciación y diversas modalidades de expresión de la subjetividad.

LOS TESTIMONIOS DE LA REPRESIÓN EN EL CONO SUR

En las primeras páginas del libro *Mi habitación, mi celda* (Celiberti y Garrido, 1989), Lilian Celiberti relata los detalles de su secuestro (junto a sus dos hijos) en Porto Alegre, Brasil, y el traslado clandestino del grupo a Uruguay, primer paso de los cinco años de prisión que ella sufriría hasta su liberación en 1983. El relato de la detención refleja que, como militante activa, conocía los peligros que corría y los sufrimientos que podía llegar a experimentar. Aun cuando en ese momento poco y nada se sabía públicamente sobre el Operativo Cóndor¹², transmite en el relato su conciencia del riesgo que corría y los cuidados que su actividad política requerían. O sea, aunque inesperado, el secuestro entraba en el campo de lo posible. Lo que seguramente no estaba en el campo de lo pensable era que ese secuestro iba a comprometer la vida de sus hijos.

En las páginas siguientes, relata las estrategias que intentó usar para evitar su traslado a Uruguay. Con la angustia de quien estaba en riesgo personal, pero que también sentía la responsabilidad por el destino de sus hijos, va «inventando» maneras de desviar la ruta y el camino que sus represores tenían delineado para ella. Llegar a la frontera y convencerlos de que había que volver a Porto Alegre, fracasar en el intento de hacer pública su situación

¹² Operativo de coordinación sistemática de acciones represivas por parte de las fuerzas armadas de Chile, Argentina, Uruguay, Brasil, Paraguay y Bolivia, cuya vigencia pudo ser comprobada con certeza a partir del descubrimiento y análisis de los archivos de la Policía Secreta de Paraguay en 1992, de la apertura de documentos sobre el caso por parte del Departamento de Estado de Estados Unidos en 1999 y de la apertura de los archivos de los Departamentos de la Policía Secreta de Brasil (Boccia Paz, 1999).

y comprometer a las autoridades brasileñas, todo parece salir de una mente lúcida, creativa, activa, que elabora y funciona «a mil». A pesar de la detallada descripción de sus acciones y de sus inteligentes movidas estratégicas, habla de esa situación como una vivencia «sin palabras». La narrativa, sin embargo, no manifiesta falta de palabras. Esa reflexión sobre la falta de palabras, ¿es una «normalización» retrospectiva del evento, o una manera de nombrar un silencio que se impone sobre la memoria aun en el presente? (Dove, 2000).

Esta narrativa militante contrasta con muchos testimonios, especialmente de madres de detenidos-desaparecidos, que vivieron el momento de la irrupción forzada y la desaparición como algo totalmente inesperado e inexplicable. En un caso, el de Lilian Celiberti, no hay vivencia de ruptura y hueco en ese momento. Lo habrá después, en la experiencia carcelaria. Lo hay, centralmente, en la relación con sus hijos: «El momento de la despedida con Camilo y Francesca lo viví muchas veces; no puedo pensarlo sin morirme un poco...» (Celiberti y Garrido, 1989: 21). En el otro caso, la «catástrofe» es masiva y total; lo ocurrido no puede entrar en los marcos interpretativos disponibles. Muy pronto hay que descartar las hipótesis pensables, de que se lo/a llevaron «por error», o cuando, después de recorrer diversas dependencias policiales y llamar a todos los conocidos «influyentes» pidiendo ayuda para encontrar al/a la desaparecido/a, la respuesta es el vacío, la ausencia, la negación de la existencia de la persona.

El devenir traumático implica una incapacidad de vivir una «experiencia» con sentido. Hay una suspensión de la temporalidad, expresada en los retornos, las repeticiones, los fantasmas recurrentes. La posibilidad de dar testimonio —en el doble sentido de la noción de testigo presentada al comienzo de este capítulo— requiere ese tiempo de la reconstrucción subjetiva, una toma de distancia entre presente y pasado. Consiste en elaborar y construir una memoria de un pasado vivido, pero no como una inmersión total. «Regreso, pero no del todo», dice Celiberti (p. 21). Una parte del pasado debe quedar atrás, enterrado, para poder construir en el presente una marca, un símbolo, pero no una identidad (un re-vivir) con ese pasado.

En síntesis, hay dos vínculos que son simultáneamente acer-

camientos y distanciamientos involucrados en el testimonio; ambos, creo, necesarios para la (re)construcción de sí mismo, de la identidad personal. En primer lugar, una relación con un/a «otro/a», que pueda ayudar, a través del diálogo desde la alteridad, a construir una narrativa social con sentido. Prácticamente todos los relatos testimoniales tienen esta cualidad dialógica, de alguien que pregunta, que edita, que ordena, que pide, que «normaliza». Y esta alteridad se traslada después al vínculo con el lector. No se espera identidad, sino reconocimiento de la alteridad.

En segundo lugar, una relación de acercamiento y de distanciamiento con relación al pasado. Regresar a la situación límite, pero también regresar *de la* situación límite. Sin esta segunda posibilidad, que significa salir y tomar distancia, el testimonio se torna imposible. Referirse a la experiencia de la muerte, como lo hace Semprún, y también Celiberti, requiere no re-vivir sino poder incorporar la vida del presente, del después, en ese retorno. El presente de la memoria agrega algo fundamental, que permite construir y acceder, por suerte sin regresar del todo, al pasado.

La profusión de textos testimoniales, algunos de carácter autobiográfico y otros basados en mediaciones y proyectos de terceros, así como las iniciativas de archivos de historia oral y las búsquedas personalizadas a través del cine son indicios de procesos sociales importantes que están ocurriendo en las sociedades de la región. No se trata de fenómenos ligados solamente al mercado (lo que los críticos literarios llaman «el boom del testimonio y la biografía») sino a complejas búsquedas de sentidos personales y a la reconstrucción de tramas sociales. De manera central, existe también un propósito político y educativo: transmitir experiencias colectivas de lucha política, así como los horrores de la represión, en un intento de indicar caminos deseables y marcar con fuerza el «nunca más».

EN SÍNTESIS

El testimonio como construcción de memorias implica multiplicidad de voces, circulación de múltiples «verdades», también de silencios, cosas no dichas —como en el libro de Marta Diana, donde las mujeres entrevistadas nunca hablan de su participación activa en la lucha armada (Diana, 1996)—. Los silencios y lo no dicho pueden ser expresiones de huecos traumáticos. Pueden ser también, como en Rigoberta Menchú y sus silencios «culturales», estrategias para marcar la distancia social con la audiencia, con el otro. O responder a lo que los otros están preparados para escuchar (Pollak y Heinich, 1986). Pero pueden también reflejar una búsqueda de restablecer la dignidad humana y «la vergüenza», volviendo a dibujar y marcar espacios de intimidad, que no tienen por qué exponerse a la mirada de los otros.

El dolor y sus marcas corporales pueden impedir su transmisibilidad, al remitir al horror no elaborable subjetivamente. El sufrimiento traumático puede privar a la víctima del recurso del lenguaje, de su comunicación, y esto puede impedir el testimonio, o permitir hacerlo «sin subjetividad». Pero también los «otros» pueden encontrar un límite en la posibilidad de comprensión de aquello que entra en el mundo corporal y subjetivo de quien lo padece. Las huellas traumáticas, silenciadas muchas veces para evitar el sufrimiento de quien las ha padecido, pueden no ser escuchadas o negadas por decisión política o por falta de una trama social que las quiera recibir. Se crea un medio donde el silencio «suspende» y deja inmóvil su expresión y circulación. Esto puede llevar a una glorificación o a la estigmatización de las víctimas, como las únicas personas cuyo reclamo es validado o rechazado. En esos casos, la disociación entre las víctimas y los demás se agudiza.

En el testimonio personal, quienes sufrieron directamente comienzan a hablar y narrar su experiencia y sufrimiento. Es al mismo tiempo una fuente fundamental para recoger información sobre lo que sucedió, un ejercicio de memoria personal y social en tanto implica una narrativa que intenta dar algún sentido al pasado, y un medio de expresión personal, creativo, por parte de quien relata y quien pregunta o escucha.

Hay dos consideraciones para introducir en este punto. En primer lugar, si bien a primera vista parecería que la posibilidad de narrar implica una superación del hueco traumático y del silencio, no siempre es así. Existen casos en que, aunque se responda a preguntas de entrevistadores o se logre «contar», las dificultades y obstáculos narrativos son enormes, reflejando la discrepancia entre la vivencia y la ausencia de marcos narrativos para decirlo¹³. Hay testimonios que carecen de subjetividad, otros que son repeticiones ritualizadas del relato del sufrimiento (Van Alphen, 1999). A su vez, quien escucha puede llegar a sentir extrañamiento y distancia. Estas posibilidades de escuchar varían a lo largo del tiempo: parecería que hay momentos históricos aptos para escuchar, y otros en los cuales esto no ocurre. Hay también momentos en que el clima social, institucional y político está ávido de relatos, otros donde domina la sensación de saturación y de exceso. Nuevamente aquí debemos plantear la urgencia de historizar, de incluir la temporalidad y la historicidad de las narrativas personalizadas y de las posibilidades de escuchar.

En segundo lugar, se torna necesaria una palabra de alerta sobre las «bondades» del testimonio y el marco interpretativo utilizado para ubicar su sentido. Hay un modelo o marco que incluye un proceso psicológico de sufrimiento y trauma, proceso de duelo y curación a través de la separación y aceptación de la pérdida. En este proceso individual e interpersonal, el hablar y contar tienen su lugar, a veces catártico o terapéutico. En la época que nos toca vivir, en la cual a través de los medios de comunicación de masas se plantea una «publicización» de la vida privada en los *talk shows* y los *reality shows*, que banalizan los sentimientos y la intimidad, se corre el riesgo de que el género testimonial caiga en la exposición (excesiva?) y en la espectacularización del horror. Si el terrorismo de Estado y la represión violaron la intimidad y los cuerpos humanos, la reconstrucción de la identidad

¹³ En sus trabajos sobre la violencia política en el área de Ayacucho (Perú), del Pino y Theidon (1999) muestran cómo las memorias de los campesinos están construidas a partir de la intersección de sus cosmovisiones de origen indígena y la relativamente nueva introducción de religiones evangélicas que proveen un nuevo marco interpretativo para dar sentido al pasado violento reciente.

requiere reconstruir también los espacios privados y la intimidad. En este contexto, las modas testimoniales corren peligros sobre los que hay que alertar.

Por otro lado, la importancia personal e individual de hablar y encontrar una escucha no debe reemplazar, ocultar u omitir los otros planos de trabajos de la memoria. La ola testimonial no puede reemplazar la urgencia de respuestas políticas, institucionales y judiciales a la conflictividad del pasado, además de las personales, las simbólicas y las morales o éticas.

6. EL GÉNERO EN LAS MEMORIAS

Si cerramos los ojos, hay una imagen que domina la escena «humana» de las dictaduras: las *Madres de Plaza de Mayo* y otras mujeres, *Familiares, Abuelas, Viudas, Comadres* de detenidos-desaparecidos o de presos políticos, reclamando y buscando a sus hijos (en la imagen, casi siempre varones), a sus maridos o compañeros, a sus nietos. Del otro lado, los militares, desplegando de lleno su masculinidad. Hay una segunda imagen que aparece, específicamente para el caso argentino: prisioneras mujeres jóvenes embarazadas, pariendo en condiciones de detención clandestina, para luego desaparecer. La imagen se acompaña con la incógnita sobre el paradero de los chicos secuestrados, robados y/o entregados, a quienes luego se les dará identidades falsas. De nuevo, del otro lado están los machos militares.

El contraste de género en estas imágenes es claro, y se repite permanentemente en una diversidad de contextos. Los símbolos del dolor y el sufrimiento personalizados tienden a corporizarse en mujeres, mientras que los mecanismos institucionales parecen «pertener» a los hombres.

En las imágenes televisivas ligadas al caso Pinochet desde su detención en Londres en octubre de 1998 hasta su procesamiento y detención en Chile a comienzos de 2001, la presencia diferencial de hombres y mujeres es también notoria. Las mujeres dirigen las organizaciones de derechos humanos que reclaman justicia y son las más visibles en las manifestaciones callejeras de apoyo y de júbilo por la detención. Son también mujeres las que defienden con todo su vigor emocional la figura heroica del General. Y son hombres quienes, en los tres costados del caso (los acusadores, los defensores, los jueces), manejan los aspectos institucionales del asunto.

¿Hay algo más para decir sobre género y represión? ¿O sobre género y memoria? El intento de encarar este tema está basado

en la convicción de que, como en muchos otros campos de trabajo, a menos que se realice un esfuerzo consciente y focalizado para plantear preguntas analíticas desde una perspectiva de género, el resultado puede remitir a la visión estereotipada según la cual las mujeres sufren y los militares dominan, o —una vez más— lograr que el género se torne invisible y desaparezca.

LA REPRESIÓN TIENE GÉNERO¹

La represión de las dictaduras del Cono Sur tuvo especificidades de género. Los impactos fueron diferentes en hombres y mujeres, hecho obvio y explicable por sus posiciones diferenciadas en el sistema de género, posiciones que implican experiencias vitales y relaciones sociales jerárquicas claramente distintas².

Empecemos por las experiencias represivas corporales propiamente dichas, con las prácticas reales y con las víctimas directas de tortura, prisión, desaparición, asesinato y exilio. Existen diferencias entre países y períodos en los tipos de represión. También hay diferencias en las características demográficas de las víctimas directas. Hubo más hombres que mujeres entre los muertos y detenidos-desaparecidos. Esta diferencia parece haber sido más

¹ Esta sección se basa en el trabajo de Teresa Valdés, «Algunas ideas para la consideración de la dimensión de género en la memoria colectiva de la represión», Documento preparado para el Programa MEMORIA del SSRC, 1999.

² De manera muy esquemática, un sistema de género involucra: *a)* una forma predominante de división sexual del trabajo (producción/reproducción); *b)* la diferenciación de espacios y esferas sociales anclada en el género (una esfera pública visible/una esfera privada invisible); *c)* relaciones de poder y distinciones jerárquicas, lo cual implica cuotas diferenciales de reconocimiento, prestigio y legitimidad; *d)* relaciones de poder dentro de cada género (basadas en la clase, el grupo étnico, etc.); *e)* la construcción de identidades de género que coinciden con otras dimensiones diferenciadoras, produciendo una identidad masculina anclada en el trabajo, la provisión y la administración del poder, mientras que la identidad femenina está anclada en el trabajo doméstico, la maternidad y su rol en la pareja; *f)* la construcción de identidades «dominantes» asociadas a las relaciones de poder en la sociedad (hetero/homosexuales, blanco/negro-indígena-pobre).

importante numéricamente en Chile que en Argentina o Uruguay. La proporción de personas jóvenes fue más alta en estos dos países. El golpe militar de 1973 en Chile fue dirigido hacia un gobierno socialista en ejercicio. La concentración de la represión sobre funcionarios y políticos que ejercían cargos gubernamentales implicó una presencia proporcional mayor de hombres adultos entre las víctimas directas. En Argentina, Uruguay y Brasil la represión más violenta estuvo dirigida a grupos militantes (incluyendo movimientos guerrilleros armados), donde había una fuerte presencia juvenil. La división sexual del trabajo imperante en estos países implica que los hombres son (y lo eran mucho más en los años sesenta y setenta) más numerosos que las mujeres en los roles «públicos» y en la militancia política y sindical. La diferencia entre la participación de hombres y mujeres fue menor en el movimiento estudiantil y en los movimientos armados, donde ya en esa época la presencia de mujeres era significativa.

También el poder que se ejerce y ejercita en la represión directa se da en el marco de relaciones de género. El modelo de género presente identifica la masculinidad con la dominación y la agresividad, características exacerbadas en la identidad militar, y una feminidad ambivalente, que combina la superioridad espiritual de las mujeres (inclusive las propias ideas de «Patria» y de «Nación» están feminizadas) con la sumisión y pasividad frente a los deseos y órdenes de los hombres. Los rituales del poder en el escenario público (saludos militares, desfiles, etc.) tienen un carácter performativo, en el que se despliega sin matices la dualidad entre el actor/poder masculino, por un lado, y la pasividad/exclusión feminizada de la población o audiencia por el otro³.

El poder masculino militar en la esfera pública, con sus rituales y prácticas de representación repetitivas en uniformes, desfiles, exhibición de armas, etc., se acompañaba por *performances* materializadas en cuerpos y en prácticas concretas en los espacios

³ Taylor (1997, cap. 3) analiza esta performatividad de género en la actuación de la Junta Militar en Argentina, y muestra cómo en ese caso las mujeres terminan siendo «no-representables» como sujetos, de modo que la representación es, por definición, una auto-representación masculina.

específicos de la represión y especialmente en los lugares de tortura. En efecto, allí la masculinidad de los torturadores se afirmaba en su poder absoluto para producir dolor y sufrimiento. La tortura era parte de una «ceremonia iniciática» en los campos de detención, en que se privaba a la persona de todos los rasgos de su identidad: la vestimenta, las pertenencias personales, la posibilidad de mirar y ver por capuchas y mordazas. «La propia humanidad entra en suspenso [...] La capucha y la consecuente pérdida de la visión aumentan la inseguridad y la desubicación [...] Los torturadores no ven la cara de su víctima; castigan cuerpos sin rostro; castigan subversivos, no hombres» (Calveiro, 1998: 62). El uso de apodos animales —Tigre, Jaguar, Puma— y las ceremonias iniciáticas de los nuevos miembros de los equipos torturadores son «momentos de exaltación, cuando el torturador se sentía como Dios, con poder para reducir al/a la otro/a a ser una víctima pasiva, a un cuerpo a ser penetrado» (Franco, 1992: 107)⁴.

La represión directa a mujeres podía estar anclada en su carácter de militantes activas. Pero, además, las mujeres fueron secuestradas y fueron objeto de represión por su identidad familiar, por su vínculo con hombres —compañeros y maridos especialmente, también hijos— con el fin de obtener información sobre actividades políticas de sus familiares⁵. La identificación con la maternidad y su lugar familiar, además, colocó a las mujeres en un lugar muy especial, el de responsables por los «malos caminos» y desvíos de sus hijos y demás parientes (Filc, 1997).

Todos los informes existentes sobre la tortura indican que el cuerpo femenino siempre fue un objeto «especial» para los torturadores. El tratamiento de las mujeres incluía siempre una alta dosis de violencia sexual. Los cuerpos de las mujeres —sus vaginas, sus úteros, sus senos—, ligados a la identidad femenina

⁴ Estos elementos no son privativos de los militares del Cono Sur. Según Theweteit, la construcción de la masculinidad nazi consistió en cultivar simultáneamente la agresión sádica y la disciplina y el auto-sacrificio masoquistas (citado por Van Alphen, 1997: 58).

⁵ Bunster señala que la situación más terrible se daba cuando las mujeres eran secuestradas en sus hogares: «El arresto de una mujer en su casa, delante de sus hijos, es doblemente doloroso para la mujer latinoamericana. La tradición hace que ella sea el eje de la familia...» (Bunster, 1991: 48).

como objeto sexual, como esposas y como madres, eran claros objetos de tortura sexual (Bunster, 1991; Taylor, 1997). Hay que recordar también que muchas mujeres detenidas eran jóvenes y atractivas y, en consecuencia, más vulnerables al hostigamiento sexual.

Para los hombres, la tortura y la prisión implicaban un acto de «feminización», en el sentido de transformarlos en seres pasivos, impotentes y dependientes. La violencia sexual era parte de la tortura, así como una constante referencia a la genitalidad —la marca de la circuncisión entre víctimas judías como factor agravante de la tortura, las referencias al tamaño del pene para todos, la picana en los testículos, etc.—. Era una manera de convertir a los hombres en seres inferiores y, en ese acto, establecer la «virilidad» militar⁶. Los hombres tenían que «vivir como mujeres», tomando conciencia de sus necesidades corporales: «ser como una mujer o morir como un hombre» (para un testimonio, ver Tavares, 1999).

La polarización entre lo masculino/femenino, activo/pasivo, estaba naturalizada entre los militares. También lo estaba en los grupos guerrilleros y en la sociedad como un todo. En las representaciones de *la guerrillera* por parte de los medios de comunicación de masas en la Argentina dictatorial, está presente la ambigüedad de la feminidad. Por un lado, aparece una imagen de mujer masculinizada, con uniforme y armas, un cuerpo que rechaza todo rasgo femenino. Pero también tienen que reconocer la existencia de guerrilleras que actuaban como jóvenes «inocentes», y se infiltraban con engaños para cometer atentados⁷. Como

⁶ La *performance* activa de la relación sexual entre hombres, que es la que realizaban los torturadores, no es siempre identificada con la homosexualidad ni con ser «afeminado». Es el rol pasivo el que feminiza (Salessi, 1995; Taylor, 1997).

⁷ El caso de la joven estudiante que, haciéndose amiga de la hija del jefe de policía, logró poner una bomba bajo su cama es paradigmático. «Entonces una noche, trágica, una adolescente, Ana María González, se desliza sigilosamente en “el hogar más amigo” y, traicionando todos los sentimientos de amistad, gratitud, nobleza, FRIA-MEN-TE, cumple la misión de asesinar a un hombre. No importa que fuera un general de la Nación. No importa que se tratara del jefe de la Policía Federal. ERA UN HOMBRE que al acostarse iba a encon-

contrapartida, también en el movimiento guerrillero había dificultades para integrar la feminidad de las mujeres militantes. La aceptación de las mujeres quedaba siempre en duda y, cuando demostraban su habilidad en operativos armados, eran vistas como «pseudo-hombres» (Franco, 1992: 108). En algunos testimonios de ex militantes y ex presas, aparece también una auto-identificación des-sexuada o masculinizada.

Dado el sistema de género en las relaciones familiares, además de ser víctimas «directas», las mujeres fueron básica y mayoritariamente víctimas «indirectas», y éste es el rol en el que se las visualiza más a menudo: como familiares de víctimas —madres y abuelas principalmente; en menor medida esposas, hermanas, hijas, novias—. Al tomar como rehenes a los hombres, el sistema represivo afectó a las mujeres en su rol familiar y de parentesco, es decir, en el núcleo de sus identidades tradicionales de mujer y esposa. Desde esos lugares, y como mecanismo para poder sobrevivir y sobrellevar sus obligaciones familiares las mujeres movilizaron otro tipo de energía, basada en sus roles familiares «tradicionales», anclada en sus sentimientos, en el amor y en la ética del cuidado —lógica que difiere de la política.

Dos tipos de acciones «típicamente femeninas» se dieron en ese contexto: en la escena pública, la creación de organizaciones de derechos humanos ancladas en el parentesco con las víctimas directas; en el ámbito privado, la lucha por la subsistencia familiar y la adaptación o cambio en función de las nuevas circunstancias. No es un simple accidente que las organizaciones de derechos humanos tengan una identificación «familística» (Madres, Abuelas, Familiares, Hijos, Viudas o Comadres). Tampoco es accidental que el liderazgo y la militancia en estas organizaciones sea básicamente de mujeres. Su carácter de género también se manifiesta en algunos de los iconos y actividades rituales de estas organizaciones: el uso de pañuelos y pañales, las fotografías y las flores.

trar su último sueño, dinamitado por un explosivo colocado por la mejor amiga de su hija.» Así describía el hecho el conocido periodista B. Neustadt, en una popular revista (Bernardo Neustadt, «¿Se preguntó cuántas Anas Marías González hay?», Revista Gente, año 11, núm. 571, 11 de julio de 1976: 76).

Por otro lado, las mujeres debieron hacerse cargo del mantenimiento y la subsistencia familiar cuando los hombres fueron secuestrados o encarcelados. Muchas mujeres se convirtieron en las principales sostenedoras del hogar. En esas condiciones, y basándose en sentimientos y responsabilidades familiares, las mujeres debieron movilizar sus recursos personales para cuidar y alimentar, a veces en el espacio doméstico hogareño, otras en iniciativas comunales tales como ollas comunes y pequeñas empresas cooperativas.

Las tareas de la domesticidad y las responsabilidades ancladas en el parentesco son actividades que muchas mujeres deben llevar a cabo solas en diversos contextos sociales, en diversas circunstancias personales (divorcios, abandonos), y están ligadas a menudo a condiciones de pobreza. La situación de las mujeres que debieron hacerse cargo de esas tareas debido al secuestro-desaparición, al encarcelamiento o a la clandestinidad de sus compañeros es intrínsecamente diferente, para ellas y para sus hijos y demás familiares. En primer lugar, porque la situación de terror en que se vivía requería ocultamientos diversos, inclusive del dolor personal. Incluía intentar que los hijos siguieran sus actividades cotidianas «como si nada hubiera pasado», para evitar sospechas. El miedo y el silencio estaban presentes de manera constante, con un costo emocional muy alto. En numerosos casos, además, la soledad fue un rasgo central de la experiencia: sea para no comprometer a otros parientes y amigos, sea por el alejamiento de éstos «por miedo» o por desaprobación social, el entramado social en el que normalmente se desarrollan las actividades cotidianas de la domesticidad fue totalmente destruido, quebrado, fracturado⁸.

El exilio es una historia diferente. A menudo, el exilio era el resultado del compromiso político de los hombres, y las mujeres debieron acompañar a sus parientes, no como resultado de un proyecto político propio sino como esposas, hijas o madres. Los efectos de la experiencia del exilio en esas circunstancias sin

⁸ Estos aspectos de la organización cotidiana de la vida frente al secuestro-desaparición de sus parejas aparecen con claridad en los testimonios recogidos en Ciollaro, 2000. También, desde la perspectiva de los hijos, en algunos testimonios recogidos en Gelman y La Madrid, 1997.

duda son diferentes a los de exilios ligados a un proyecto político o un compromiso público propio. Como en otros temas, el carácter de género de la experiencia del exilio es un tema sobre el que poco se sabe, aunque hay ya algunos testimonios.

Por supuesto, los hombres también fueron víctimas «indirectas». Y aquí, en líneas generales, son ellos los que se han vuelto invisibles. Poco se sabe sobre esta experiencia personal. En parte, no ha sido una vivencia demasiado extendida: la de ser compañero o familiar de activistas y militantes sin presencia pública propia. Pero, además, esta constelación familiar tiende a ser invisibilizada, porque contradice las expectativas y los patrones sociales «normales». Los testimonios existentes, como el de Emilio Mignone frente al secuestro y desaparición de su hija, pertenecen a figuras públicas, y sus relatos ponen el énfasis en el aspecto más público y activo del acontecimiento, sin mencionar los aspectos cotidianos y domésticos (Mignone, 1991).

Los régimenes militares implicaron transformaciones significativas en las prácticas cotidianas de hombres y mujeres. El miedo y la incertidumbre permearon espacios y prácticas de sociabilidad, especialmente en espacios públicos extra-familiares. En tanto los hombres tienden a ser más activos en estos espacios, posiblemente el impacto haya sido más agudo para ellos. Para la situación chilena, Olavarría menciona cuatro espacios públicos que fueron desarticulados por el «nuevo orden»: el lugar de trabajo, los partidos políticos, los sindicatos y la «noche». Estos espacios habían sido significativos en las vivencias masculinas hasta los años setenta, porque representaban instancias de «homosociabilidad, de encuentros entre hombres, que a la vez permitían vínculos y flujos constantes entre distintos sectores de la sociedad chilena» (Olavarría, 2001: 4). El efecto de este cambio producido por la represión de la dictadura limitó la amplitud de las redes y vínculos sociales, «especialmente de los varones, al ámbito de la familia, del vecindario más próximo y del propio trabajo» (p. 5). No se trataba de tortura corporal o prisión, sino de sentimientos de pasividad e impotencia (Olavarría, 2001).

La represión fue ejecutada por una institución masculina y patriarcal: las fuerzas armadas y las policías. Estas instituciones se imaginaron a sí mismas con la misión de restaurar el orden

«natural» (de género). En sus visiones, debían recordar permanentemente a las mujeres cuál era su lugar en la sociedad —como guardianas del orden social, cuidando a maridos e hijos, asumiendo sus responsabilidades en la armonía y la tranquilidad familiar—. Eran ellas quienes tenían la culpa de las transgresiones de sus hijos; también de subvertir el orden jerárquico «natural» entre hombres y mujeres. Los militares apoyaron e impusieron un discurso y una ideología basadas en valores «familísticos». La familia patriarcal fue más que la metáfora central de los regímenes dictatoriales; también fue literal (Filc, 1997)⁹.

UN NIVEL DIFERENTE. MUJERES Y HOMBRES RECUERDAN...

La experiencia directa y la intuición indican que mujeres y hombres desarrollan habilidades diferentes en lo que concierne a la memoria. En la medida en que la socialización de género implica prestar más atención a ciertos campos sociales y culturales que a otros y definir las identidades ancladas en ciertas actividades más que en otras (trabajo o familia, por ejemplo), es de esperar un correlato en las prácticas del recuerdo y de la memoria narrativa¹⁰. Existen algunas evidencias cualitativas que indican que las mujeres tienden a recordar eventos con más detalles, mientras

⁹ Además, las dictaduras se propusieron disciplinar la vida cotidiana a través de políticas públicas específicas y no solamente a través de los aparatos represivos. En Chile, por ejemplo, se promovieron políticas específicas orientadas a «proteger» a las mujeres y a «apoyar» su rol central como soportes del modelo de sociedad propuesto (esto se hizo evidente en la institución del CEMA-Chile y de la Secretaría Nacional de la Mujer). En este punto, se hace necesario recordar que la política activa frente a las mujeres y las familias fue una característica central del régimen nazi. Si bien la consigna estaba centrada en las tres K, *Kurche, Kuchen, Kinder* (casa, cocina y chicos), hubo una activa movilización de organizaciones públicas de mujeres que debían fomentar a otras mujeres a cumplir con sus roles en las tres K (Koonz, 1988).

¹⁰ En este punto, la investigación psicológica sobre género y memoria no parece ser de gran utilidad. Los estudios cognitivos indican que no hay «mejor» memoria en hombres o mujeres «en general». Es necesario entonces explorar diferencias ligadas a tipos o ítems específicos (memoria espacial versus temporal,

que los varones tienden a ser más sintéticos en sus narrativas, o que las mujeres expresan sentimientos mientras que los hombres relatan más a menudo en una lógica racional y política, que las mujeres hacen más referencias a lo íntimo y a las relaciones personalizadas —sean ellas en la familia o en el activismo político—. Las mujeres tienden a recordar la vida cotidiana, la situación económica de la familia, lo que se suponía que debían hacer en cada momento del día, lo que ocurría en sus barrios y comunidades, sus miedos y sentimientos de inseguridad. Recuerdan en el marco de relaciones familiares, porque el tiempo subjetivo de las mujeres está organizado y ligado a los hechos reproductivos y a los vínculos afectivos (Leydesdorff, Passerini y Thompson, 1996).

En el caso de las memorias de la represión, además, muchas mujeres narran sus recuerdos en la clave más tradicional del rol de mujer, la de «vivir para los otros». Esto está ligado a la definición de una identidad centrada en atender y cuidar a otros cercanos, generalmente en el marco de relaciones familiares. La ambigüedad de la posición de sujeto activo/acompañante o cuidadora pasiva puede entonces manifestarse en un corrimiento de su propia identidad, queriendo «narrar al otro». En las dos acepciones de la palabra «testigo» presentadas más arriba, esto implica una elección de ser testigo-observadora del protagonismo de otro (un hijo detenido-desaparecido, por ejemplo), negando o silenciando el testimonio de sus propias vivencias —aunque obviamente éstas se «cuelan» en relatos que aparentemente están centrados en la experiencia de otros.

episódica o semántica, de acontecimientos vividos o transmitidos, etc.) (Loftus, Banaji, Schooler y Foster, 1987, por ejemplo). No hay mucha investigación de este tipo, especialmente aquella que tome en cuenta situaciones con un alto grado de compromiso emocional. Por ejemplo, en un artículo reciente que presenta las contribuciones que las neurociencias tienen para hacer en relación a la psicología cognitiva de la memoria (Schacter, 1999), las diferencias de género se mencionan sólo una vez: los hombres manifiestan una tasa más alta de distorsiones de la memoria cuando se relaciona con eventos que ponen de manifiesto su mayor propensión a no reconocer que sus puntos de vista cambiaron a lo largo del tiempo.

Las memorias de los hombres, y sus maneras de narrar, apuntan en otra dirección. Los testimonios masculinos se encuentran a menudo en documentos públicos, en testimonios judiciales y en informes periodísticos. Los testimonios orales, realizados en ámbitos públicos, transcritos para «materializar la prueba», se encmarcan en una expectativa de justicia y cambio político. Si bien el testimonio en esos ámbitos puede tener como efecto el apoderamiento y legitimación de la voz de la víctima, su función «testimonial» está centrada en la descripción fáctica, hecha con la mayor precisión posible, de la materialidad de la tortura y la violencia política. Cuanta menor emocionalidad e involucramiento del sujeto que narra, mejor, porque el testimonio oral tiene que reemplazar a las «huellas materiales» del crimen.

En realidad, lo que está implícito en el párrafo anterior es una diferenciación primera en el tipo o encuadre social de expresión de memorias, para luego poder preguntar acerca de las diferencias de género en ellas. El testimonio judicial, sea de hombres o de mujeres, sigue un libreto y un formato pre establecidos, ligados a la noción de prueba jurídica, fáctica, fría, precisa. Este tipo de testimonio público se diferencia significativamente de otros testimonios, los recogidos por archivos históricos, los solicitados por investigadores, los textos testimoniales escritos por sobrevivientes, testigos y víctimas, y las representaciones «literarias», necesariamente distanciadas de los acontecimientos ocurridos en el pasado (Taylor, 1997, cap. 6; Pollak y Heinich, 1986)¹¹.

Hombres y mujeres desarrollan prácticas diferentes en cuanto a cómo hacer públicas sus memorias. Este tema ha sido estudiado

¹¹ Estas distinciones las establece Pollak en su análisis de testimonios de mujeres sobrevivientes de Auschwitz. En un sutil análisis, muestra la diversidad de estrategias discursivas: cronológicas o temáticas, en clave personal o en clave política, centradas solamente en la experiencia concentracionaria o incluyendo narrativas del «antes» y del «después», etc. Muestra también la importancia que tiene en la elaboración de las memorias el momento histórico y la situación social en que se evoca la memoria de la deportación: inmediatamente después de la guerra, o años después, como respuesta a demandas institucionales o como decisión personal de contar y transmitir la experiencia (Pollak, 1990). Su análisis del corpus de testimonios, sin embargo, no incluye una dimensión comparativa con los testimonios de hombres o un análisis de la dimensión de género en el testimoniar.

para los sobrevivientes de la Shoah. Los testimonios más conocidos son de hombres —los grandes escritores como Primo Levi y Jorge Semprún—. Como señala Glanz, las mujeres escribían menos, pero además hubo menos mujeres sobrevivientes, porque el ser «portadoras de la vida» les confería una «peligrosidad especial. Para aniquilar una raza, había que eliminar a las mujeres...» (Glanz, 2001: 11)¹². Pero, por supuesto, hubo mujeres que sobrevivieron y que, sea por necesidad personal o política o por intermediación de otros, contaron sus historias y sus memorias.

En los campos de concentración, hombres y mujeres estaban separados, de ahí que las narrativas dan cuenta de esferas y experiencias diferentes. Las narrativas de las mujeres ponen el énfasis sobre su vulnerabilidad como seres sexuales y sobre los vínculos de afecto y cuidado que se establecieron entre ellas. En los relatos, la sobrevivencia física y social está ligada a la reproducción y recreación de los roles aprendidos en la socialización como mujeres: el énfasis en la limpieza, las habilidades para coser y remendar que les permitieron mantener una preocupación por su aspecto físico, el cuidado de otros, la vida en espacios comunitarios que permitieron «reinventar» los lazos familiarísticos (Goldenber, 1990). De hecho, algunas evidencias de análisis de sobrevivientes de campos de concentración nazis indican que las mujeres resistieron «mejor» los intentos de destrucción de la integridad personal, debido a que sus egos no estaban centrados en sí mismas, sino dirigidos hacia su entorno y los otros cercanos.

La realidad demográfica es muy diferente en las dictaduras del Cono Sur, ya que, como estamos viendo, las mujeres pueden narrar las experiencias de los otros, las propias como víctimas directas (sobrevivientes de la represión en sus distintas formas), como víctimas «indirectas» o como militantes del movimiento de derechos humanos. Si bien no hay un estudio sistemático comparativo de los testimonios de hombres y mujeres sobrevivientes o testigos, hay en los distintos países un número muy significativo de textos autobiográficos y de construcciones narrativas basadas en diálogos con algún/a mediador/a. En este tipo de texto, en-

¹² La aniquilación de mujeres portadoras de identidades étnico-raciales tomó otro carácter en la ex Yugoslavia: la violación como medio para la «limpieza étnica» (Mostov, 2000).

contramos un predominio de testimonios de mujeres, y también de compiladoras, editoras y entrevistadoras mujeres.

Una manera de pensar la dimensión de género en la memoria parte del enfoque ya tradicional, tanto en el feminismo como en la reflexión sobre el lugar del testimonio (Gugelberger, 1996a), de «hacer visible lo invisible» o de «dar voz a quienes no tienen voz». Las voces de las mujeres cuentan historias diferentes a las de los hombres, y de esta manera se introduce una pluralidad de puntos de vista. Esta perspectiva también implica el reconocimiento y legitimación de «otras» experiencias además de las dominantes (en primer lugar masculinas y desde lugares de poder). Entran en circulación narrativas diversas: las centradas en la militancia política, en el sufrimiento de la represión, o las basadas en sentimientos y en subjetividades. Son los «otros» lados de la historia y de la memoria, lo no dicho que se empieza a contar.

Tomemos el caso de las mujeres (mayoritariamente coreanas) que fueron secuestradas por las fuerzas armadas japonesas para establecer «estaciones de servicios sexuales» (*comfort stations*), una forma de esclavitud sexual para servir a las tropas japonesas de ocupación durante la Segunda Guerra Mundial (Chizuko, 1999). Se calcula que hubo entre 80.000 y 200.000 mujeres en esta situación. Si bien su existencia era conocida tanto en Corea como en Japón (hay un libro sobre el tema publicado a comienzos de los años setenta, que fue *best-seller* en Japón), la esclavitud sexual de estas mujeres comenzó a ser redefinida como «crimen» sólo en los años ochenta, para convertirse en tema de controversia política de primer nivel en los noventa¹³.

Las mujeres que fueron secuestradas en Corea permanecieron calladas durante cincuenta años. No hubo ningún testimonio hasta comienzos de la década de los noventa, y es muy probable que todavía haya muchas mujeres que no se han identificado

¹³ La controversia política involucra debates acerca de la responsabilidad del Estado japonés, demandas de reparaciones económicas y fuertes debates sobre la inclusión del tema en los libros de texto escolares. En todos ellos, el debate político es presentado (¿enmascarado?) como debate historiográfico acerca de la «verdad», dada la ausencia de documentos escritos y la evidencia basada únicamente en testimonios (Sand, 1999).

como víctimas¹⁴. Que empezaran a hablar fue, en parte, producto de la acción del movimiento feminista —más concretamente, del desarrollo de una organización de mujeres que promovió testimonios de víctimas en Corea—. Para las mujeres, ofrecer su testimonio significó recuperar un pasado suprimido y, en el proceso, comenzar a recuperar su dignidad humana.

Pero hay más. En ese acto, sostiene Chizuko, se rehace la historia. Si la realidad del fenómeno corría antes por los canales de la historia escrita desde arriba¹⁵, cuando una víctima (o sobreviviente) «comienza a hilar el hilo fragmentario de su propia narrativa, contando una historia que anuncia que “mi realidad no era el tipo de cosa que ustedes piensan”, va surgiendo una historia alternativa, que relativiza de un plumazo la historia dominante» (Chizuko, 1999: 143). Sabemos, sin embargo, que el testimonio es una narrativa construida en la interacción de la entrevista, y la relación de poder con la entrevistadora (sea en un juzgado, en una entrevista de prensa o en una organización feminista de apoyo) lleva a adecuar el relato a lo que «se espera». Así se fue construyendo un modelo repetitivo de víctima, cuando hay una enorme diversidad de situaciones y narrativas que quedan ocultas.

En este caso, el proceso de «dar voz a las enmudecidas» es parte de la transformación del sentido del pasado, que incluye redefiniciones profundas y reescrituras de la historia. Su función es mucho más que la de enriquecer y complementar las voces dominantes que establecen el marco para la memoria pública. Aun sin proponérselo y sin tomar conciencia de las consecuencias de su acción, estas voces desafían el marco desde el cual la historia se estaba escribiendo, al poner en cuestión el marco interpretativo del pasado.

¹⁴ Al finalizar la guerra, muchas de estas mujeres fueron asesinadas o abandonadas. La mayoría murió. Entre las sobrevivientes, pocas regresaron a sus lugares de origen, por vergüenza y certeza de que sus familias no las iban a recibir. Las pocas que se casaron y tuvieron hijos nunca mencionaron su pasado «vergonzoso» ni siquiera a sus parientes más cercanos. «La agresión japonesa tuvo éxito en enmudecer a sus víctimas» (Chizuko, 1999: 131).

¹⁵ Con debates acerca de si se trataba de prostitución o esclavitud, y si la organización burocrática no era «preferible» y más benéfola que los burdeles privados...

Sin llegar a estos extremos, la crítica de las visiones dominantes implícita en las nuevas voces puede llevar eventualmente a una transformación del contenido y marco de la memoria social (Leydesdorff, Passerini y Thompson, 1996), en la medida en que puede significar una redefinición de la esfera pública misma, antes que la incorporación (siempre subordinada) de voces no escuchadas en una esfera pública definida de antemano.

Tomemos un caso más cercano a la experiencia de las dictaduras, las memorias de la tortura¹⁶. Sin duda, las narrativas de la tortura y los sentimientos expresados por mujeres y por hombres son diferentes. Jean Franco señala que los relatos personales de víctimas de tortura tienden a ser lacónicos y eufemísticos. Las mujeres sienten vergüenza de hablar de sus experiencias. En testimonios de denuncia (frente a comisiones o como testigos en juicios), por ejemplo, informan que fueron violadas, sin dar detalles o describir el hecho. En relatos menos «normalizados» o burocráticos, el contraste entre hombres y mujeres puede ser más nítido. Franco marca la diferencia entre el relato de un hombre, que describe su experiencia de pérdida de la hombría y de verse forzado a vivir «como mujer» (Valdés, 1996), y el relato de una mujer que deriva la fuerza para sobrevivir anclándose en su maternidad, que le permite sostenerse en la tortura y sentir cercanía con otras mujeres prisioneras. La autora inclusive menciona cómo para «rehacer» el mundo que los torturadores quieren destruir, se refugia en canciones infantiles que acostumbraba cantar a su hija (Partnoy, 1998).

Las memorias personales de la tortura y la cárcel están fuertemente marcadas por la centralidad del cuerpo. La posibilidad de incorporarlas al campo de las memorias sociales presenta una paradoja: el acto de la represión violó la privacidad y la intimidad, quebrando la división cultural entre el ámbito público y la experiencia privada. Superar el vacío traumático creado por la re-

¹⁶ Hablamos aquí de testimonios y relatos públicos. Los procesos terapéuticos con pacientes que han sufrido condiciones extremas (campos de detención clandestinos, tortura) están en otro nivel de análisis. Amati Sas (1991) plantea los dilemas y condiciones específicas de estas situaciones terapéuticas, y muestra el papel que juegan los sentimientos, especialmente la «recuperación de la vergüenza» en el proceso terapéutico.

presión implica la posibilidad de elaborar una memoria narrativa de la experiencia, que necesariamente es *pública*, en el sentido de que debe ser compartida y comunicada a otros —que no serán los otros que torturaron ni otros anónimos, sino otros que, en principio, pueden comprender y cuidar—. Sin embargo, siguen siendo «otros», una alteridad. Al mismo tiempo, la recuperación de la «normalidad» implica la reconstrucción de un sí mismo, con la reconstrucción de la intimidad y la privacidad. Los silencios en las narrativas personales son, en este punto, fundamentales. A menudo, no son olvidos, sino opciones personales como «un modo de gestión de la identidad» (Pollak y Heinich, 1986: 5), ligado al proceso de «recuperar la vergüenza» (Amati Sas, 1991). ¿Cómo combinar la necesidad de construir una narrativa pública que al mismo tiempo permita recuperar la intimidad y la privacidad? Sin duda, la capacidad de escucha diferenciada pero atenta de otros es un ingrediente fundamental en la tarea.

Se plantea aquí una encrucijada ética en relación a este tipo de memorias sociales. A menudo, escuchar o leer los testimonios puede ser sentido por el/la lector/a como voyeurismo, como una invasión de la privacidad del/de la que cuenta, tema que cobra centralidad en la discusión sobre cláusulas de confidencialidad y restricciones al acceso en archivos públicos de la represión, que incluyen numerosos documentos y aun objetos personales (Catela, 2002).

EL SISTEMA DE GÉNERO Y LA MEMORIA

Finalmente, se puede preguntar cuáles han sido los efectos de la represión y los regímenes militares sobre el sistema de género mismo. El refuerzo de un tipo específico de moralidad familiar, de una definición «total»(itaria) de la normalidad y la desviación, no puede dejar de tener efectos. En coincidencia no casual, los períodos de transición tienden a ser períodos de liberación sexual —e inclusive de «destape» con elementos pornográficos— que incluyen una liberación de las mujeres y de minorías sexuales que han estado sujetas a prácticas represivas de larguísima duración.

Se hace necesario aquí diferenciar varios niveles y ejes. Tanto dentro de la guerrilla como de la resistencia a la dictadura surgieron mujeres como sujetos políticos activos, aunque muchas veces su actuación implicó un proceso de masculinización para poder legitimarse —proceso que se manifestó también en las prácticas represivas hacia las mujeres secuestradas—. Un segundo lugar de presencia activa femenina es el movimiento de derechos humanos. Las mujeres (madres, familiares, abuelas, viudas, etc.) han aparecido en la escena pública como portadoras de la memoria social de las violaciones de los derechos humanos. Su performatividad y su papel simbólico tienen también una carga ética significativa que empuja los límites de la negociación política, pidiendo «lo imposible». Su lugar social está anclado en vínculos familiares naturalizados, y al legitimar la expresión pública del duelo y el dolor, reproducen y refuerzan estereotipos y visiones tradicionales. En tercer lugar, en la expresión pública de memorias —en sus distintos géneros y formas de manifestación— las visiones de las mujeres tienen un lugar central, como narradoras, como mediadoras, como analistas.

7. TRANSMISIONES, HERENCIAS, APRENDIZAJES

Quiero comenzar con algunos casos, algunas imágenes:

En la inmediata posguerra, los sobrevivientes judíos lograron mantener (recuperar) sus vidas culturales privadas, en las que el yiddish tenía un lugar central. Pero se había perdido su cultura colectiva. «La masacre no era simplemente la destrucción de una comunidad dada, la muerte de tal persona. Era la abolición total de una colectividad, de una cultura, de un modo de vida, de eso que se llamaba *yiddishkeit*» (Wiewiorka, 1998: 46). En ese contexto, la *transmisión* de sus códigos de comportamiento y modos de vida a las nuevas generaciones se tornó sumamente problemática, si no imposible. Los sobrevivientes sintieron la urgencia de rescatar a los muertos del olvido, lo que generó una obsesión por producir *Yizker-bikher* —libros de memoria— con una letanía de nombres y fotos de sus muertos. Sin embargo, aunque la transmisión era el objetivo principal para escribirlos, estos libros quedaron ignorados y se desvanecieron de la memoria de los descendientes de sus autores. El vínculo entre las generaciones se había quebrado por la muerte de los abuelos. Y cuando los abuelos habían sobrevivido, el vínculo se quebró por razones mucho más contingentes: los abuelos no hablaban bien las lenguas de cada país donde se instalaron; los nietos no entendían yiddish. «La amnesia fue la realidad para quienes tropezaron en el filo del vacío creado por el genocidio. Es por ese motivo que los libros de memorias quedaron como cementerios no visitados» (Wiewiorka, 1999, p. 130). Un intento de transmisión que, en la forma y con los contenidos elegidos, no se concretó¹.

¹ Lo cual no implica que no se haya logrado una transmisión de sentidos, aunque no necesariamente los propuestos. Como indican numerosos trabajos sobre el tema, la transmisión intergeneracional no transita por canales y carriles

Con canciones murgueras, obras de teatro y temas de rock, los jóvenes apelan a la alegría para reflexionar sobre la última dictadura militar. Sin melancolía, buscan alternativas para hablar de la trágica herencia del pasado.

Éste es el titular de un artículo, «Bailando sobre las cenizas» que Patricia Rojas escribe en la revista *Puentes* (diciembre de 2000) sobre los jóvenes y la memoria en Argentina. Otro titular celebra la creatividad de los jóvenes en sus actividades de conmemoración de las fechas ligadas a la dictadura militar. «Graffiti, pintura de murales y encuentros de murgas son sólo algunos de los tantos elementos que se suman a la construcción de la memoria.» Lo que se afirma y reafirma en el artículo es que los jóvenes tienen «una mirada diferente sobre el pasado». El artículo en cuestión se centra en las actividades desarrolladas por una categoría especial de jóvenes: hijos de detenidos-desaparecidos durante la dictadura militar, que tienen una militancia notoria en la Argentina actual, a través de la organización H.I.J.O.S.² y de estas manifestaciones artísticas de diverso tipo. Surgen entonces varias preguntas. ¿Qué hacen «otros» jóvenes? ¿Qué sentido le dan al pasado dictatorial? Y además, la mirada «diferente» sobre el pasado ¿de quiénes los diferencia?

verbales explícitos, sino también por silencios, por huecos y miedos. Epstein se refiere a los hijos de sobrevivientes, como «el grupo de personas que, como yo, fueron poseídas por una historia que nunca vivieron» (Epstein, 1988: 14).

² La agrupación H.I.J.O.S. («Hijos por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio») es una organización creada por hijos de detenidos-desaparecidos en Argentina, surgida a mediados de la década de los noventa. Despliega formas de acción pública novedosas y diferenciadas del resto de las organizaciones de derechos humanos en el país.

LA TEMPORALIDAD SOCIAL: GENERACIONES Y COHORTES

El relevo generacional contribuye a la función social necesaria de hacernos posible el olvido. Si la sociedad ha de continuar, la memoria social es tan importante como el olvido
(Mannheim, 1952: 294).

Hay un hecho evidente: aun como miembro de un mismo grupo social —desde la familia hasta la humanidad toda— la vivencia de un acontecimiento histórico es absolutamente diferente según la edad que tiene la persona en cuestión. Vivir una guerra a los cinco, a los veinticinco o a los sesenta son fenómenos subjetivos distintos, como también lo es si uno está en el lugar de los hechos o a la distancia, o si se trata de un hombre o de una mujer. La edad, el momento de la vida en que suceden los acontecimientos, deja marcas específicas, porque afecta a condiciones de vida, experiencias y horizontes futuros. En términos sociales o colectivos, la edad —o en términos técnicos de la demografía, la cohorte de nacimiento— tiene también otra característica: define un colectivo, que puede ser imaginario, de personas que comparten oportunidades y limitaciones históricas que les deparan un «destino común».

No se trata solamente de la edad cronológica. La ubicación en un tiempo (y en un espacio) histórico compartido predispone «hacia una forma propia de pensamiento y experiencia y un tipo específico de acción históricamente relevante» (Mannheim, 1952, p. 291). Éste es el concepto de *generación* de Mannheim, quien añade que al tener vivencias comunes, también hay un «destino común».

Además de estar en los libros especializados, la noción de generación está instalada en el sentido común: hablamos de la generación de posguerra, la de 1968 o la de la democracia³. Los límites son siempre difusos, porque se trata de categorías sociales

³ En su obra monumental sobre los «lugares de memoria» (*Les lieux de mémoire*) en Francia, Nora incluye a la noción de «generación» como lugar de memoria. Y llega a la conclusión de que es posible hablar de generaciones francesas. Y que ellas surgen cuando, además del sentido más sencillo de compartir experiencias y en consecuencia compartir memorias, los actores se vuelven tes-

de experiencia, marcadas por la temporalidad, pero también por compartir algún campo de experiencia y alguna pertenencia específica (se habla de generaciones literarias y de generaciones políticas). La identidad nacional puede ser una frontera, aunque muy a menudo es atravesada por grupalidades generacionales transnacionales —la generación de 1968 y la de los Beatles (en parte superpuestas y coincidentes), para no mencionar los impactos contemporáneos de la mundialización en las redes de comunicación y de pertenencia.

La sucesión de generaciones —esto sí, en un sentido demográfico de reemplazo generacional— está íntimamente ligada a los procesos de memoria social. ¿Qué huellas del pasado se borran de manera irrecuperable? ¿Cuáles quedan, activas o guardadas en el olvido, para ser eventualmente recuperadas? ¿Cómo intervienen los trabajos de los «emprendedores de la memoria» en la renovación de los recuerdos, y en los sentidos del pasado?

Estamos aquí frente a tres procesos de transformación que resultan de la multiplicidad de temporalidades. Primero, el crecimiento, maduración y envejecimiento personal. El curso de vida actúa de manera inexorable. Y, en cada persona, las nuevas experiencias y el horizonte de expectativas se transforman con el tiempo. Las memorias de lo vivido, los olvidos y amnesias, las urgencias cambian. Cambia también el sentido de urgencia de trabajar sobre las herencias y los legados, sobre la conservación de huellas. En la vejez, muchos quieren «transmitir», dejar algo de su experiencia a las generaciones posteriores.

Segundo, el tiempo del devenir de la historia. Los acontecimientos públicos y los procesos históricos transcurren y se suceden, cruzando dinámicas institucionales, demográficas, políticas, económicas y todas las demás. Ese devenir está hecho a partir de proyectos y expectativas de grupos humanos, en condiciones y circunstancias que generalmente no controlan, y con consecuencias que no siempre fueron previstas. Pero son hombres y mujeres que también crecen, envejecen y mueren. Esto implica

tigos de su propia acción (es decir, la reflexividad) y los nuevos testigos a su vez se transforman en actores. La presencia de estos tres elementos es la chispa que alimenta el «fuego» generacional. «El juego continúa, y está en las manos de cada generación reescribir su historia generacional» (Nora, 1996: 531).

una tercera temporalidad, la de la sucesión y renovación generacional de los agentes históricos. Las instituciones pueden tener continuidad en la larga duración, pero su lugar social, su sentido y su personal se van renovando permanentemente (aunque a veces se «eternice» alguna figura, mostrando que el envejecimiento no es obstáculo para la permanencia durante décadas —Franco, Stroessner o el papa Wojtyla—).

LOS APRENDIZAJES Y APREHENSIONES DEL PASADO

La memoria, como ya hemos dicho, vincula pasados con expectativas futuras. Son experiencias pasadas que permanecen, se olvidan y se transforman en su interjuego con circunstancias presentes y expectativas futuras. La pregunta que surge de inmediato es ¿se puede aprender del pasado? ¿Cuál es la dinámica de ese aprendizaje? ¿Cuáles son las «lecciones de la historia»? ¿Se trata de una «re-presentación» del pasado o de otros procesos de aprehensión de la experiencia?

El tema del uso de la memoria para el presente y el futuro, las lecciones y aprendizajes que se pueden extraer, puede ser visto desde distintas perspectivas. En una perspectiva cognitiva, saber algo, «apre(he)nderlo», tiene consecuencias en las estrategias de elaboración de alternativas racionales para la acción. Desde una perspectiva psicoanalítica, el pasado está en el presente, de múltiples maneras, en la dinámica de lo inconsciente. Desde el campo de lo cultural, el énfasis está puesto sobre el sentido que se da al pasado, según el marco interpretativo y los códigos culturales que permiten interpretarlo —de manera racional, planificada, pero también en prácticas simbólicas y performativas de actores que, más que re-presentar o recordar, se apropián y ponen en acto elementos de ese pasado—⁴.

⁴ Van Alphen contrasta las ideas de «representación del Holocausto» y «efecto Holocausto», inclinándose por la segunda. Sostiene que «una representación está, por definición, mediada. Es un relato objetivado. El Holocausto se hace presente en su representación a través de una referencia al mismo. Cuando llamo a algo un efecto Holocausto [...] como observadores o lectores, experimentamos

La idea de que se aprende del pasado está implícita en el sentido común que guía la acción política de quienes proponen las consignas «Recordar para no repetir» o «Nunca más». Es también una idea presente en trabajos sobre cambios en sistemas políticos, especialmente sobre procesos de democratización.

¿Qué se puede aprender del pasado? Aguilar Fernández aplica la conceptualización del aprendizaje político al caso español. Parte de constatar que se tiende a aprender más de las experiencias propias que de las ajena⁵. La conclusión que saca de este «peso del pasado» de la Guerra Civil española es que «[...] era necesario, incluso imprescindible, el relevo generacional, sobre todo si tenemos en cuenta que había que lidiar con un pasado dramático y difícil, plagado de heridas mal cicatrizadas» (Aguilar Fernández, 1996: 52). Además, en términos del curso de vida de los actores sociales, los acontecimientos que dejan marcas más profundas son los de las etapas tempranas de la vida y las del momento en que se comienza a tomar conciencia del juego político en que uno está inmerso, lo cual implica un «efecto retardado» de los aprendizajes. La aplicación de las lecciones de la historia ocurre al menos con veinte años de distancia, por el tiempo que le lleva a la nueva generación acceder al poder (Aguilar Fernández, 1996: 53)⁶. En el caso de la transición española, sostiene la autora, el aprendizaje principal que la nueva generación trajo al escenario de la acción política fue el «nunca más» a confrontaciones vio-

directamente un cierto aspecto del Holocausto o del Nazismo [...] En esos momentos el Holocausto no es re-presentado, sino más bien presentado o re-actualizado [...]; se hace presente como efecto performativo. Estos actos performativos “hacen” el Holocausto o, mejor dicho, “hacén” un aspecto específico del mismo» (Van Alphen, 1997: 10).

⁵ El peso del pasado puede llegar a ser, en palabras de la autora, excesivo: «uno tiende a observar a sus adversarios actuales a través del prisma del adversario que tuvo en el pasado»; «las probabilidades de percibir erróneamente los problemas actuales se incrementan cuando un actor ha experimentado directamente situaciones parecidas en el pasado» (Aguilar Fernandez, 1996: 52).

⁶ Aunque a primera vista esta formulación parece algo mecanicista, su poder explicativo es significativo. Además del análisis de la transición española en términos de aprendizajes y olvidos en el relevo generacional, puede consultarse el trabajo de Luisa Passerini sobre la juventud fascista (Passerini, 1996).

lentas y traumáticas, lo que requirió producir y «usar» olvidos y silencios políticos. Estos silencios, manifiestos en la disposición a negociar y concertar por parte de los diversos actores, fueron acompañados por un desarrollo muy amplio de expresiones de memoria del pasado —de la República, de la Guerra Civil, del franquismo y sus diversos ejes de represión— en el campo cultural (la literatura, el cine, etc.).

En los países del Cono Sur, las dictaduras fueron en general más cortas que el franquismo en España, por lo cual no hubo un cambio generacional en los actores políticos. Se dieron también en un contexto internacional diferente, donde el tema de los derechos humanos había cobrado una mayor relevancia y nuevos sentidos. En estas nuevas circunstancias (sin dejar de lado, además, las condiciones específicas de las luchas políticas en cada país) los intentos de concertación y negociación entre actores autoritarios y propuestas de la transición, basados en echar «un manto de olvido» sobre el pasado borrando responsabilidades a través de leyes de amnistía o de poner el énfasis en la construcción de un «futuro promisorio», tuvieron poco éxito y terminaron siendo inestables. Los reclamos de salidas institucionales que contemplen «verdad y justicia» persisten. Obstinadamente, sus voces se alzan frente a las que piden «reconciliación» y olvido. En este contexto, la pregunta sobre el posible cambio de postura que se pueda producir por la renovación generacional queda abierta: las nuevas generaciones pueden llegar al escenario público con otras visiones, basadas en aprendizajes de parte de la experiencia pasada (decir no a la lucha armada, por ejemplo) pero al mismo tiempo reavivar las memorias, interrogando a los mayores acerca de sus compromisos y sus vivencias en ese pasado conflictivo y represivo.

LA MEMORIA COMO TRADICIÓN Y TRANSMISIÓN

Yerushalmi señala que, en sentido estricto y en el plano individual, sólo se pueden olvidar los acontecimientos que uno vivió; no se puede olvidar lo que no se vivió.

Por eso, cuando decimos que un pueblo «recuerda», en realidad decimos primero que un pasado fue activamente transmitido a las generaciones contemporáneas [...], y que después ese pasado transmitido se recibió como cargado de un sentido propio. En consecuencia, un pueblo «olvida» cuando la generación poseedora del pasado no lo transmite a la siguiente, o cuando ésta rechaza lo que recibió o cesa de transmitirlo a su vez, lo que viene a ser lo mismo [...] un pueblo jamás puede «olvidar» lo que antes no recibió (Yerushalmi, 1989a: 17-18).

Con esto queda planteado un tema central: la transmisión entre quienes vivieron una experiencia y quienes no la vivieron, porque todavía no habían nacido, o porque no estaban en el lugar de los acontecimientos, o porque aunque estaban allí, por la diferente ubicación etaria o social, la experimentaron de otra manera.

Hay tradiciones y costumbres, «ese conjunto de ritos y creencias que da a un pueblo el sentido de su identidad y de su destino» (Yerushalmi, 1989a: 22), que son transmitidas e incorporadas por generaciones sucesivas sin mucha planificación explícita. Las instituciones tradicionales —la Iglesia y la familia, la clase social y la nación— fueron durante mucho tiempo los «marcos sociales para la memoria», como lo conceptualizó Halbwachs. Este funcionamiento social de larga duración se ve fuertemente alterado en la actualidad, en una época de aceleración de los ritmos temporales, de contactos múltiples desterritorializados, de inserciones plurales que cuestionan creencias sacratizadas. Muchos se lamentan, entonces, por la pérdida de la tradición, la Ley, la *halakhah*. Tema que preocupa a Yerushalmi y a Nora, entre otros.

Vivimos una época en que las tradiciones están sometidas a múltiples visiones críticas, en que las visiones jerárquicas ancladas en saberes canónicos están sujetas a profundas recomposiciones y en que una pluralidad de nuevos sujetos reclama su lugar en la esfera pública. En estas circunstancias, la transmisión de saberes y sentidos del pasado se torna una cuestión abierta y pública, objeto de luchas estratégicas y de «políticas de la memoria». Esto implica que, además de tomar en cuenta la multiplicidad de actores con la diversidad de experiencias y sentidos del pasado expresadas en sus memorias, la cuestión de la transmisión se despliega en al menos tres vías simultáneas, que pueden reforzarse

entre sí, caminar de manera desarticulada o aun contradecirse: la inercia social de los procesos de transmisión de tradiciones y saberes sociales acumulados, la acción estratégica de «emprendedores de la memoria» que desarrollan políticas activas de construcción de sentidos del pasado, y los procesos de transmisión entre generaciones.

El psicoanálisis se ha ocupado extensamente de la dinámica de la transmisión intergeneracional, señalando que la urgencia o el impulso de transmitir responde a una necesidad que resulta de pulsiones inconscientes generadas por exigencias narcisistas, por la necesidad de transmitir «lo que no puede ser mantenido y albergado en el sujeto mismo» (Kaës, 1996). La transmisión se organiza no solamente en lo visible y manifiesto; también en los silencios y especialmente en los huecos. Porque si los mecanismos de identificación con los padres son fundamentales en el proceso de transmisión, también lo es la capacidad de ganar autonomía como sujeto (Faimberg, 1996)⁷. Como señala Hassoun,

una transmisión lograda ofrece a quien la recibe un espacio de libertad y una base que le permite *abandonar (el pasado) para (mejor) reencontrarlo* (Hassoun, 1996: 17).

LAS MEMORIAS «ACTIVAS»

Volvamos a las memorias y a los sujetos. En el sentido común, está muy extendida la idea de la «transmisión inter-generacional» de patrones de conducta, de valores, de información, de saberes. En un primer nivel, esta transmisión puede ser vista como parte

⁷ La clínica psicoanalítica trabaja muy a menudo a partir de identificaciones patógenas, incluyendo el «telescopaje de las generaciones», proceso de identificación que «condensa una historia que, al menos en parte, no pertenece a la generación del paciente» (Faimberg, 1996: 82). El trabajo terapéutico de desidentificación «permite restituir la historia en tanto ésta pertenece al pasado. La desidentificación, en consecuencia, es la condición de la liberación del deseo y de la constitución del futuro» (Faimberg, 1996: 86).

de los mecanismos básicos de la reproducción social y cultural. La familia primero, las demás instituciones después, tiene un papel activo y directo en la *socialización* de las nuevas generaciones. Sabemos que la transmisión de una cultura de una generación a otra no puede reducirse a reproducir y crear pertenencias. A partir de la modernidad y las demandas de democratización cultural, se espera y presupone la socialización de sujetos reflexivos, con capacidad para elegir y organizar su propia vida, por lo cual siempre habrá discontinuidades y novedades endógenas, además de las producidas por la propia dinámica histórica, ya que la transmisión de la reflexividad atenta contra la transmisión automática de patrones sociales de comportamientos explícitos.

¿De qué hablamos entonces? ¿Quién y qué se intenta «transmitir»? ¿A quiénes? ¿Qué les queda o qué incorporan esos otros a quienes se va a transmitir? Para poder transmitir los sentidos del pasado hay al menos dos requisitos: el primero, que existan las bases para un proceso de identificación, para una ampliación inter-generacional del «nosotros». El segundo, dejar abierta la posibilidad de que quienes «reciben» le den su propio sentido, reinterpretén, resignifiquen —y no que repitan o memoricen—. En términos de lo visto en el capítulo anterior sobre modalidades de recepción de testimonios, este segundo requisito apunta a que las nuevas generaciones puedan acercarse a sujetos y experiencias del pasado como «otros», diferentes, dispuestos a dialogar más que a re-presentar a través de la identificación. De hecho, en cuanto se incorpora el nivel de la subjetividad, no hay manera de obturar reinterpretaciones, resignificaciones, relecturas. Porque la «misma» historia, la «misma» verdad, cobra sentidos diversos en contextos diferentes. Y la sucesión de cohortes o generaciones implica, irremediablemente, la creación de nuevos contextos.

En este punto, hay otro mecanismo que el sentido común da por supuesto: asociar un tipo de comportamiento con la existencia o la ausencia de información, la idea de que si la gente «sabe», cambiará su actitud y, en consecuencia, su práctica. Quienes comparten estas creencias elaboran estrategias orientadas a «transmitir» información y saberes. Quizá la insistencia en la necesidad de «recordar para no repetir» también pueda ser inter-

pretada en esta clave. La queja se escucha en todas partes: los jóvenes no saben qué pasó el 24 de marzo de 1976, no saben quién fue Pinochet, no conocen la historia de la Shoah.

Sin embargo, la cuestión no es solamente acumular conocimientos. En primer lugar, los conocimientos no son piezas sueltas que se pueden apilar o sumar, sino que sólo tienen sentido en marcos interpretativos socialmente compartidos. En esta línea de razonamiento, las demandas sociales que traen a la esfera pública determinadas versiones o narrativas del pasado, o las demandas de incluir ciertos datos del pasado en el currículum escolar o en la «historia oficial» tienen una doble motivación: una, la explícita, ligada a la transmisión del sentido del pasado a las nuevas generaciones. La otra, implícita pero no por ello menos importante, responde a la urgencia de legitimar e institucionalizar el reconocimiento público de una memoria. No se trata nunca de historias y de datos «neutros», sino que están cargados de mandatos sociales. Esta memoria adquiere un sentido formativo o educativo cuando puede ser interpretada en términos «ejemplificadores» (Todorov, 1998).

Este tipo de controversia se presenta en todo el mundo. La controversia política japonesa sobre las mujeres esclavas sexuales durante la guerra tuvo su punto culminante a partir de la decisión del Ministerio de Educación, en junio de 1996, de incluir una referencia al hecho en los libros de texto para las escuelas. La decisión provocó reacciones inmediatas de la derecha, escudada en el «cientificismo histórico», al decir que no había documentación que mostrara que el Estado japonés había dado la orden de establecer el sistema, y que no se podía transmitir algo que no cumpliera con los más estrictos criterios historiográficos (positivistas). La evidencia testimonial y los demás «datos» sobre su existencia no alcanzaban... (Sand, 1999; también Yoneyama, 1999)⁸.

⁸ El paralelo con las controversias alemanas acerca de que no hay ningún documento que demuestre que Hitler dio la orden de la «solución final» es más que evidente en este caso. La insistencia de la derecha política en que sólo las órdenes escritas son evidencia de responsabilidad también se manifiesta en otros lugares, como en el caso de la acusación a Pinochet por la «caravana de la muerte» de 1973 en Chile.

El debate sobre cómo incluir la historia reciente en los programas educativos se presenta también en los países del Cono Sur. Los intentos de introducir fechas de conmemoración en el calendario, en las cuales los docentes deben dar «clases alusivas», o aun de eliminar fechas conmemorativas establecidas por el régimen militar (como el feriado del 11 de septiembre en Chile, abolido solamente en 1999) provienen por lo general de fuerzas sociales ligadas al movimiento de derechos humanos. Éstas son resistidas por las fuerzas conservadoras, pero también por los propios docentes, ya que pocas veces cuentan con el material educativo necesario para preparar las clases. Además, pueden vivir la iniciativa como el ingreso en un área que todavía es socialmente muy conflictiva, y donde no hay consenso social, ni siquiera en cómo nombrar los acontecimientos⁹. Estudios en profundidad de procesos específicos sobre la incorporación del tema en el sistema educativo seguramente mostrarán que éste tiene un sentido institucional muy fuerte, ya que requiere un acuerdo y una versión institucionalmente legitimada de lo ocurrido. Si el conflicto político no está resuelto, no es posible elaborar tal versión. El sistema educativo se convierte, entonces, en una arena de lucha entre diversos actores y versiones¹⁰.

A menudo, los ideólogos de la derecha han tenido más éxito en sus políticas de transmisión, porque los esquemas maniqueos, simplificadores, sin «zonas grises», sin fisuras, se transmiten más fácilmente que las interpretaciones que reconocen la polisemia y el pluralismo. Como muestra Portelli para el caso de la memoria de la resistencia en Italia, el discurso de la derecha ha tenido éxito en instalar una visión de sentido común por la cual las masacres de los nazis siempre fueron en respuesta a atentados par-

⁹ Recordemos aquí que las controversias acerca de las maneras de nombrar —si hablar de golpe, de revolución, de terrorismo de Estado o de guerra sucia, dictadura o régimen militar— son en sí mismas expresión de las luchas por la memoria y el sentido del pasado.

¹⁰ En esta línea de indagación, se están llevando a cabo varias investigaciones sobre los procesos de incorporación de la historia del pasado reciente en el sistema educativo de los países del Cono Sur en el marco del Programa Memoria patrocinado por el SSRC. Los resultados serán publicados en un volumen de esta misma serie.

tisanos, con lo cual son éstos los que resultan culpables y responsables de las «muertes de inocentes» (Portelli, 1998a y 1998b).

El tema de la transmisión de información sobre el pasado tiene su reverso, la posibilidad de saturación:

Como alguien que nació en los Países Bajos en una familia no judía en 1958, que pasó por la educación primaria y secundaria en los sesenta y comienzos de los setenta, tuve la memoria de la Segunda Guerra Mundial machacada en mi mente. O mejor dicho, el sistema escolar holandés y las representaciones en los medios intentaron hacerlo. Pero fracasaron en obtener el efecto requerido. Yo estaba aburridísimo de escuchar todas las historias y de ver todas las imágenes de esa guerra, que me eran presentadas «oficialmente» como alertas morales [...] Mi resistencia a las enseñanzas sobre la guerra y el Holocausto requieren explicación. ¿Frente a qué aspectos soberreaccionaba yo tan vehementemente? ¿Por qué estaba aburrido en vez de sentirme interpelado moralmente? (Van Alphen, 1997: 1).

En su reflexión en tono autobiográfico, el autor indica varios puntos de interés. Primero, las historias de la guerra lo aburrían porque no le permitían elaborar una respuesta frente a ellas. Las respuestas «adecuadas» estaban culturalmente prescritas y programadas. No había ambigüedades, las posiciones morales estaban ya fijadas. En segundo lugar, había algo de hipocresía en las narraciones. La historia heroica que se narraba no era parte de un ritual de duelo ni una lección en sensibilidad moral, sino una confirmación ritual de un nacionalismo victorioso. «No se me interpelaba como ser humano con responsabilidad moral, sino como un joven que debía construir su masculinidad tomando como modelo a los padres heroicos. De ahí mi aburrimiento: intuitivamente, no quería verme envuelto en esa construcción cultural de una identidad nacional, masculina» (Van Alphen, 1997: 2). En tercer lugar, no podía integrar el lugar del Holocausto en la historia de la guerra. No lograba una continuidad entre los episodios de la guerra y el Holocausto. «Mientras que el Holocausto era explicado como parte de la misma historia, reconstruible y más o menos consistente, a mí me resultaba como una intromisión de otro mundo, que no se integraba a la historia de la masculinidad heroica en la guerra. Al no poder expresar mi

incomodidad con la manera en que el Holocausto estaba incorporado en la narrativa de la guerra, sólo pude almacenar imágenes del Holocausto» (Van Alphen, 1997: 3)¹¹.

Esta extensa cita nos permite plantear una cuestión central para los mecanismos de transmisión: el lugar relativo del discurso histórico documental para la enseñanza y la transmisión, y el lugar del discurso imaginativo del arte y la literatura. O sea, la importancia de combinar la transmisión de información y saberes, de principios éticos y morales, y el estímulo al desarrollo de ciertas sensibilidades¹².

La pedagogía moderna basa su práctica en la distinción entre los contenidos informativos y las prácticas «formativas». Lo que cuenta en este segundo nivel son los procesos más complejos de identificación y apropiación del sentido del pasado, y no solamente la transmisión de información. En consecuencia, la propia idea de transmisión, sea en una visión más pasiva o más activa del proceso, comienza a quebrarse.

LEGADOS, RESTOS Y SECUELAS

Volvamos a la distinción analítica sobre la que estamos trabajando. Los actores sociales y las instituciones pueden expresar una voluntad de actuar (preservar, transmitir) sobre las memorias. Puede estar presente la intención de justicia, la de reconocimiento y homenaje a las víctimas, la intención educativa hacia el futuro. Difícilmente puedan separarse estas tres tareas o intenciones en

¹¹ ¿Cómo y por qué, treinta años después, el autor llega a escribir un libro sobre el Holocausto? «Mientras que la educación que recibí fracasó en convertir al Holocausto en un evento significativo para mí, el arte y la literatura del Holocausto tuvieron éxito, finalmente, en convocar mi atención a este momento apocalíptico de la historia humana» (Van Alphen, 1997: 3).

¹² El tema también puede llevar en dirección a preguntarse sobre las características de los «vehículos» o productos culturales de la memoria. Al referirse a una pintura de Anselm Kiefer, Van Alphen muestra que la obra puede documentar, analizar, elaborar (*working through*), reactualizar (*reenact*) o mostrar directamente, sin mediación del narrador, el pasado (Van Alphen, 1997, cap. 1).

la práctica, aunque sabemos que algunos vehículos pueden ser más eficientes en una u otra dirección (los juicios para la primera, los memoriales y monumentos para la segunda, los museos y materiales educativos para la tercera). En todos estos casos, lo dominante es la intención, la voluntad, la acción estratégica orientada a este triple objetivo. Transmisión, herencias y legados (como cosa dejada a alguien en testamento) suponen la inscripción de sentidos en un mensaje con la *intención* de preservación.

Estas tres intencionalidades han estado presentes en el accionar del movimiento de derechos humanos durante los últimos quince años en el Cono Sur. El reclamo de justicia estuvo presente desde el momento inicial de la transición. Las conmemoraciones, los homenajes a través de placas y monumentos han estado presentes a lo largo de la última década, con «calentamientos» y «enfriamientos» para usar la terminología de Rousso (Rousso, 1990). La discusión sobre museos, archivos y una política de investigación académica constituyen en este marco lo nuevo, lo que está a la orden del día en la actualidad.

Pero hay otro nivel en el que deben ser estudiadas las memorias del pasado. No tanto en la intencionalidad de los actores, sino en el registro de aprendizajes y restos, prácticas y orientaciones que «están allí», cuyos orígenes pueden rastrearse de manera más confusa pero no menos significativa en los períodos de represión y de transición. Son los aprendizajes implícitos, pero también las repeticiones ritualizadas, las nostalgias e idealizaciones, las rupturas y fisuras, los retazos y sobras de distinto tipo.

En 1978, el país vivía todavía sobre el llamado residuo («entulho») autoritario, toda aquella herencia malsana de la dictadura, y había en esta herencia una gran carga de miedo, de autocensura. La censura ya había salido oficialmente de las redacciones, de los teatros, de las películas, etc. Pero había dejado una cosa que, desde mi punto de vista como periodista, fue quizás más perniciosa que la propia censura. Fue cuando introyectamos toda la paranoia, toda la censura; no se necesitaba a nadie a tu lado para cohibir, para reprimir [...] Y duró mucho tiempo, muchos años vivimos con este fantasma, con esta sombra, esta cosa que rondaba sobre nosotros en el momento de escribir, en el momento de hablar (Ventura, 1999: 130).

Éstas son reflexiones de un periodista brasileño, veinte años después de ese momento. Esos fantasmas y sombras que rondan duraron mucho tiempo. Para muchos, los «restos» o secuelas de un período autoritario no se superan fácilmente, y permanecen en las prácticas cotidianas como reacciones irreflexivas, incorporadas como hábito: no salir sin documentos de identidad a la calle, sentir amenazas, reaccionar con sobresalto a sirenas y uniformes. Junto a los silencios voluntarios, son «restos» que quedan, huellas de un pasado «que no pasa» en un sentido muy diferente al de Rousseau: no se trata de la insistencia recordatoria y el reconocimiento permanente de los acontecimientos pasados promovidos por militantes de la memoria, sino todo lo contrario. Huellas y marcas, inclusive en la gestualidad corporal, que permanecen, aun cuando su origen y su sentido hayan sido olvidados. Son a menudo las generaciones más jóvenes, que no vivieron el período del que quedan las huellas, quienes cuestionan y ponen en evidencia esos restos¹³.

Lechner y Güell analizan la construcción social del silencio en el caso de Chile. Encuadrada en una transición pactada y con «amarres», la gobernabilidad ocupa el centro de la escena política. «Entendida la gobernabilidad más como ausencia de conflictos que como la forma colectiva de procesarlos, la política de la memoria no contribuye a ahuyentar los fantasmas de la memoria: el recuerdo trae un conflicto incontrolable. La gente no encuentra en el ámbito político las representaciones simbólicas que pudieran servirle de espejo para dar nombre al pasado y con ello apropiarse de él. A falta de palabras y símbolos para dar cuenta del pasado, ella opta por el silencio. Y la memoria opta por apropiarse de la gente por la puerta de los miedos» (Lechner y Güell, 1999). Miedos diversos que Lechner detecta en la sociedad chilena contemporánea —a la exclusión, al sinsentido, al otro visto como

¹³ *Pasan los años y a mi viejo le queda ese miedo. Ayer fue la marcha de estudiantes a Plaza de Mayo y mi marido estaba en la seguridad de la marcha... Y por televisión lo enfocaron a mi marido... Y bueno, mi papá se brotó, llamó y yo no estaba, habló con el contestador, que cómo pueden hacer esas cosas, que tienen que tener sumo cuidado, que el día de mañana vos también te vas a ver involucrado. O sea, es como que él rescata esa imagen y la traspasa al pasado. Digamos, no? O sea que el miedo está (Julia, joven argentina residente en Buenos Aires. Tomado de Jelin y Kaufman, 2000).*

potencial agresor— están ligados a la «mala memoria», o al «miedo a la memoria». En ese contexto, «los conflictos silenciados conservan actualidad» (Lechner, 1999: 13).

Estamos delante de un contraste entre intencionalidades en la transmisión de memorias y los restos o huellas del pasado. Las herencias o legados suponen la inscripción de sentidos en un mensaje con *intención de preservación*. El testamento es el medio por el cual se intenta constituir una referencia significativa para producir el reconocimiento de una filiación y de una tradición que concierne a quienes lo reciben (Cardoso, 1999: 135). Hay una narrativa histórica que ha sido construida y materializada, y se transmite a otros como continuidad del grupo o comunidad. Cuando, por lo contrario, se habla de restos, de sobras, de huellas o secuelas, la referencia es a la otra cara de la memoria, al olvido y al silencio¹⁴.

¹⁴ Éste es el tono en que varios autores contribuyen a un libro conmemorando los 30 años de 1968 en Brasil, Alemania y Francia. Cardoso (1999), en su texto sobre Brasil, se pregunta sobre «lo que sobró» de 1968, y apunta a las diversas modalidades de olvido (por parte de la dictadura y de la izquierda) y a la necesidad de someter los legados a una visión crítica que permita recuperar los aspectos creativos y lo destructivo que hubo en la experiencia. Por su parte, Guillebaud plantea que la herencia de 1968 francés es la función crítica y el espíritu de rechazo. La fecha es conmemorada por los participantes, cada vez más viejos, y no genera interés en los jóvenes, que ven en las conmemoraciones un reflejo del «síndrome del *ancien combatant*» (Guillebaud, 1999). Jansen, por su parte, señala que su generación (la posterior a 1968) sabía muy bien lo que había pasado y conocían las ideas de los protagonistas. Su espíritu crítico los llevó a oponerse —no a olvidar— a las ideas de la generación anterior. Aquí no hay olvido, sino reinterpretación. El autor concluye: «Me parece que una de nuestras ventajas fue la desilusión que 1968 nos dejó como herencia. Al oír a alguno de la generación de 1968 (y yo vivo oyéndolos) se percibe que los mitos se tornan mayores cada vez que son contados» (Jansen, 1999: 196).

REFLEXIONES FINALES

Las preguntas abiertas son muchas, pero en esta reflexión final quiero poner el énfasis en un tema que, aunque mencionado muchas veces a lo largo del texto, no ha sido desarrollado en todas sus implicaciones. Se trata de cómo incorporar a la reflexión, además de las dimensiones simbólicas y culturales, las cuestiones institucionales y las ligadas a la construcción democrática de la ciudadanía, con lo que esto tiene de prospectivo y de normativo o utópico.

Una cuestión central en el plano institucional es la asignación de *responsabilidades* por los acontecimientos del pasado. ¿Quiénes y en qué medida asumen la responsabilidad por el pasado? ¿Pueden el Estado y los actores institucionales plantear una ruptura entre lo actual —el régimen democrático— y el pasado, al que no reconocen como propio? La actuación política del Estado está basada siempre en un principio de identidad y continuidad histórica. Pero ¿cómo interpreta el Estado los períodos dictatoriales?¹

La cuestión de la identidad política del Estado puede estar anclada en primera instancia en el régimen político. A menudo, los cambios de régimen político son interpretados como cambios radicales, sin reconocer continuidad —y en consecuencia, res-

¹ Se pueden distinguir varias posturas teórico-filosóficas referidas a la identidad nacional y a su relación con el lugar de la memoria del pasado y la responsabilidad retrospectiva. El nacionalismo extremo, que afirma una identidad enraizada en rasgos compartidos ancestrales esenciales, diluye el tema de la responsabilidad en la unidad indisoluble. El «hiper-liberalismo» centra su noción de comunidad identitaria en un conjunto de derechos disponibles para todos los seres humanos, por lo cual la continuidad está sujeta permanentemente a la renegociación del contrato social. En medio de estas dos posturas extremas, se ubican las distintas variantes del «patriotismo constitucional» propuesto por Habermas (Booth, 1999).

ponsabilidad estatal— con períodos anteriores. Resulta entonces relativamente fácil resaltar las coyunturas fundacionales, inclusive marcando las rupturas en la propia nomenclatura oficial —las sucesivas y numeradas «repúblicas» francesas o españolas, la «vieja» república y el «Nuevo Estado» brasileño, o la «reconstrucción» alemana en la posguerra. Esta salida puede resultar fácil, pero profundamente insatisfactoria².

Los dilemas y tensiones de la relación entre una ciudadanía universal e igualitaria, por un lado, y la comunidad identitaria con su carga de memoria del pasado, por el otro, están presentes en todo el debate sobre el tema, incluyendo el debate de los historiadores alemanes, especialmente en la postura de Habermas. La tensión se da entre un constitucionalismo ciudadano amplio, por un lado, y la presencia del pasado en el presente, por el otro. El imperativo de recordar y actuar en consecuencia es producto de una comunidad en la cual el pasado tiene una presencia moral en el presente, basado en la existencia de una identidad colectiva, un «nosotros». En este contexto, el olvido, «especialmente si se trata de olvidar nuestras injusticias pasadas y nuestra responsabilidad por ellas (o de olvidar a nuestros benefactores del pasado y nuestra deuda de recordarlos con agradecimiento), tiene el gusto de algo mal hecho, de la violación de una obligación o, como escribe Habermas, de la deuda de reparar recuerdos» (Booth, 1999: 259). La ambigüedad y tensión entre las comunidades de memoria y responsabilidad retrospectiva y una visión universalista de la ciudadanía se hacen evidentes.

Si partimos de una visión de continuidad histórica, la pregunta se traslada a otro plano. ¿Cómo podrían rearticularse democráticamente las diversas memorias de las dictaduras y la represión? No es a través de los intentos de imponer *una* visión del pasado o de intentar construir un consenso (generalmente «mínimo») entre actores sociales, sino que, posiblemente, la reflexión sobre

² En la placa que fue colocada en ocasión de la conmemoración (en 1992) del incidente de la concentración de judíos en el Vélodrome d'Hiver para luego ser deportados, ocurrido en Francia en 1942, se hace referencia a la República de Vichy como «la autoridad de facto llamada “Gobierno del Estado Francés”», en un aparente intento de plantear la duda acerca de cuán francés fue Vichy (Connan y Rousso, 1994; Booth, 1999).

el orden democrático requiere la legitimación de los espacios de disputas por las memorias. El orden democrático implicaría, entonces, el reconocimiento del conflicto y la pluralidad, más que buscar reconciliaciones, silencios o borrar duras. Pero ese reconocimiento del conflicto requiere también un anclaje fuerte en la ley y el derecho (Osiel, 1997).

La estrategia de incorporar el pasado, entonces, llama a la creación de múltiples espacios de debate. El sistema educativo y el ámbito cultural son algunos de los escenarios donde se puede llevar adelante una estrategia de incorporación de ese pasado. Su sentido, sin embargo, estará enmarcado por la centralidad de la ley y la justicia (Méndez, 1997). Como pregunta Yerushalmi (1989, p. 26): «¿Es posible que el antónimo de “el olvido” no sea “la memoria” sino *la justicia*?»

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acuña, Carlos, y Smulovitz, Catalina (1995), «Militares en la transición argentina: del gobierno a la subordinación constitucional», en AAVV, *Juicio, castigos y memorias: derechos humanos y justicia en la política argentina*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- (1996), «Ajustando las fuerzas armadas a la democracia: éxitos, fracasos y ambigüedades de las experiencias en el Cono Sur», en Jelin, Elizabeth, y Hershberg, Eric (eds.), *Construir la democracia: derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*, Caracas: Nueva Sociedad.
- Agamben, Giorgio (2000), *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Valencia: Pre-textos.
- Aguilar Fernández, Paloma (1996), *Memoria y olvido de la Guerra Civil Española*, Madrid: Alianza.
- Amati Sas, Silvia (1991), «Recuperar la vergüenza», en Puget, Janine, y Kaës, René (eds.), *Violencia de Estado y psicoanálisis*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Arias, Arturo (ed.) (2001), *The Rigoberta Menchú Controversy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bal, Mieke (1999), «Introduction», en Bal, Mieke; Crewe, Jonathan, y Spitzer, Leo (eds.), *Acts of memory. Cultural recall in the present*, Hanover-Londres: University Press of New England.
- Becker, Howard S. (1971), *Los extraños. Sociología de la desviación*, Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Boccia Paz, Alfredo (1999), «“Operativo Cóndor”: ¿un ancestro vergonzoso?», *Cuadernos para el Debate*, núm. 7, Buenos Aires: IDES.
- Booth, James W. (1999), «Communities of Memory: on Identity, Memory, and Debt», en *American Political Science Review*, vol. 93, núm. 2, junio.
- Bourdieu, Pierre (1985), *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid: Akal.
- Bunster, Ximena (1991), «Sobreviviendo más allá del miedo», en *La mujer ausente. Derechos humanos en el mundo*, núm. 15, Santiago: Isis Internacional.
- Calveiro, Pilar (1998), *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*, Buenos Aires: Colihue.

- Candina Palomer, Azun (2002), «El día interminable. Memoria e instalación del 11 de septiembre de 1973 en Chile», en Jelin, Elizabeth (ed.), *Las conmemoraciones: Las disputas en las fechas "in-felices"*, Madrid y Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cardoso, Irene (1999), «Há uma herança de 1968 no Brasil?», en García, Marco A., y Vieira, Maria A. (eds.), *Rebeldes e contestadores. 1968. Brasil, França e Alemanha*, São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- Caruth, Cathy (1995), «Introduction», en Caruth, Cathy (ed.), *Trauma: Explorations in Memory*, Baltimore-Londres: The Johns Hopkins University Press.
- Carvalho, Alessandra, y Catela, Ludmila da Silva (2002), «31 de marzo de 1964 en Brasil: memorias deshilachadas», en Jelin, Elizabeth (ed.), *Las conmemoraciones: Las disputas en las fechas "in-felices"*, Madrid y Buenos Aires: Siglo XXI.
- Castro, Celso, y D'Araujo, María Celina (eds.) (2001), *Militares e política na nova República*, Rio de Janeiro: FGV.
- Catela, Ludmila da Silva (2002), «Territorios de memoria política: Los archivos de la represión en Brasil», en Catela, Ludmila da Silva y Jelin, Elizabeth (eds.), *Los archivos de la represión: Documentos, memoria y verdad*, Madrid y Buenos Aires: Siglo XXI.
- Celiberti, Lilian, y Garrido, Lucy (1989), *Mi habitación, mi celda*, Montevideo: Arca.
- Chizuko, Ueno (1999), «The Politics of Memory. Nation, Individuals and Self», *History and Memory. Studies in Representation of the Past*, vol. 11, núm. 2.
- Ciollaro, Noemí (1999), *Pájaros sin luz. Testimonios de mujeres de desaparecidos*, Buenos Aires: Planeta.
- Conan, Eric, y Roussel, Henry (1994), *Vichy, un passé qui ne passe pas*, París: Fayard.
- Coser, Lewis A. (1992), «Introduction», en Halbwachs, Maurice, *On Collective Memory*, Chicago: University of Chicago Press.
- Del Pino, Ponciano, y Theidon, Kimberly (1999), «“Así es como vive gente”: procesos deslocalizados y culturas emergentes», en Degregori, Iván, y Portocarrero, Gonzalo (eds.), *Cultura y globalización*, Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Diana, Marta (1996), *Mujeres guerrilleras. La militancia de los setenta en el testimonio de sus protagonistas femeninas*, Buenos Aires: Planeta.
- Dove, Patrick (2000), «Narrations of Justice and Mourning: Testimony and Literature in the Wake of State Terrorism in the Southern Cone», manuscrito.
- Enriquez, Micheline (1990), «La envoltura de memoria y sus huecos», en Anzier, Didier (ed.), *Las envolturas psíquicas*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Epstein, Helen (1988), *Children of the Holocaust*, Nueva York: Penguin Books.

- Faimberg, Haydée (1996), «El telescopaje [encaje] de las generaciones (Acerca de la genealogía de ciertas identificaciones)», en AAVV, *Transmisión de la vida psíquica entre generaciones*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Feld, Claudia (2000), «Entrevista con Henry Rousso. El duelo es imposible y necesario», en *Puentes*, año 1, núm. 2, diciembre.
- (2002), *Del estrado a la pantalla: Las imágenes del juicio a los ex comandantes*, Madrid y Buenos Aires: Siglo XXI.
- Filc, Judith (1997), *Entre el parentesco y la política. Familia y dictadura, 1976-1983*, Buenos Aires: Biblos.
- Franco, Jean (1992), «Gender, Death and Resistance: Facing the Ethical Vacuum», en Corradi, Juan; Weiss Fagen, Patricia, y Garretón, Manuel (eds.), *Fear at the Edge. State Terror and Resistance in Latin America*, California-Oxford: University of California Press.
- Freud, Sigmund (1976), «Duelo y melancolía», en *Obras completas*, tomo XIV, Buenos Aires: Amorrortu.
- Gelman, Juan, y La Madrid, Mara (1997), *Ni el flaco perdón de Dios. Hijos de desaparecidos*, Buenos Aires: Planeta.
- Gillis, John R. (1994), «Memory and identity: the history of a relationship», en Gillis, John R., *Commemorations: the politics of national identity*, Princeton:Princeton University Press.
- (ed.) (1994), *Commemorations. The Politics of National Identity*, New Jersey: Princeton University Press.
- Glanz, Margo (2001), «Harapos y tatuajes», *Mora*, Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, 7, enero.
- Goldenberg, Myrna (1990), «Different Horrors, Same Hell: Women Remembering the Holocaust», en Gottlieb, Roger (ed.), *Thinking the Unthinkable: Meaning of the Holocaust*, Nueva York: Paulist Press.
- González Bombal, María Inés (1995), «Nunca más. El juicio más allá de los estrados», en AAVV, *Juicio, castigos y memorias: derechos humanos y justicia en la política argentina*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gugelberger, Georg M. (1996a), «Introduction: Institutionalization of Transgression», en Gugelberger, Georg M. (ed.), *The Real Thing*, Durham-Londres: Duke University Press.
- (ed.) (1996b), *The Real Thing*, Durham-Londres: Duke University Press.
- Guillebaud, Jean-Claude (1999), «A consolação da revolução sexual», en García, Marco A., y Vieira, Maria A. (eds.), *Rebeldes e contestadores. 1968. Brasil, França e Alemanha*, San Pablo: Fundação Perseu Abramo.
- Halbwachs, Maurice (1992), *On Collective Memory*, Chicago: University of Chicago Press.
- (1994), *Les cadres sociaux de la mémoire*, París: Albin Michel.
- (1997), *La mémoire collective*, París: Albin Michel.
- Hassoun, Jacques (1996), *Los contrabandistas de la memoria*, Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

- Huyssen, Andreas (2000), «En busca del tiempo futuro», *Puentes*, año 1, núm. 2, diciembre.
- Hynes, Samuel (1999), «Personal Narratives and Commemoration», en Winter, Jay, y Sivan, Emmanuel (eds.), *War and Remembrance in the Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Jansen, Peter-Erwin (1999), «Heranças de 1968», en García, Marco A., y Vieira, Maria A. (eds.), *Rebeldes e contestadores. 1968. Brasil, França e Alemanha*, São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- Jelin, Elizabeth (1995), «La política de la memoria: el movimiento de derechos humanos y la construcción democrática en la Argentina», en AAVV, *Juicio, castigos y memorias: derechos humanos y justicia en la política argentina*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2001), «Fechas de la memoria social. Las conmemoraciones en perspectiva comparada», *Voces recobradas. Revista de Historia Oral*, año 3, núm. 10, Buenos Aires: Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires.
- (ed.) (2002), *Las conmemoraciones: Las disputas en las fechas "in-felices"*, Madrid y Buenos Aires: Siglo XXI.
- Jelin, Elizabeth, y Kaufman, Susana (2000), «Layers of Memories: Twenty Years after in Argentina», en Ashplant, T.; Dawson, Graham, y Roper, Michael (eds.), *The Politics of War Memory and Commemoration*, Londres: Routledge.
- Kaës, René (1991), «Rupturas catastróficas y trabajo de la memoria. Notas para una investigación», en Puget, Janine, y Kaës, René (eds.), *Violencia de Estado y psicoanálisis*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- (1996), «Introducción: el sujeto de la herencia», en AAVV, *Transmisión de la vida psíquica entre generaciones*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Kaufman, Susana G. (1998), «Sobre violencia social, trauma y memoria», Trabajo presentado en el seminario: Memoria Colectiva y Represión, Montevideo, noviembre.
- Kolitz, Zvi (1998), *Iosl Rákover habla a Dios*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Koonz, Claudia (1988), *Mothers in the Fatherland: Women, the Family and Nazi Politics*, Nueva York: St. Martin's Press.
- (1994), «Between Memory and Oblivion: Concentration Camps in German Memory», en Gillis, John (ed.), *Commemorations. The Politics of National Identity*, Princeton: Princeton University Press.
- Koselleck, Reinhart (1993), *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós.
- Kundera, Milan (1984), *El libro de la risa y el olvido*, Barcelona: Seix Barral.
- LaCapra, Dominick (1998), *History and Memory after Auschwitz*, Nueva York: Cornell University Press.
- (2001), *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

- Langland, Victoria, y Jelin, Elizabeth (eds.) (en preparación), *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*, Madrid y Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lanzmann, Claude (1995), «The Obscenity of Understanding: an Evening with Claude Lanzmann», en Caruth, Cathy (ed.), *Trauma. Explorations in Memory*, Baltimore-Londres: The Johns Hopkins University Press.
- Laplanche, Jean, y Pontalis, Jean B. (1981), *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona: Labor.
- Laub, Dori (1992a), «An Event without a Witness: Truth, Testimony and Survival», en Felman, Shoshana, y Laub, Dori, *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, Nueva York: Routledge.
- (1992b), «Bearing Witness, or the Vicissitudes of Listening», en Felman, Shoshana, y Laub, Dori, *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, Nueva York: Routledge.
- Lechner, Norbert (1999), «Nuestros miedos», en AAVV, *Chile '98. Entre la II Cumbre y la detención de Pinochet*, Santiago: FLACSO-Chile.
- Lechner, Norbert, y Güell, Pedro (1999), «Construcción social de las memorias en la transición chilena», en Menéndez-Garrión, Amparo, y Joignant, Alfredo (eds.), *La caja de Pandora: el retorno de la transición chilena*, Santiago: Planeta.
- Levi, Primo (1989), *Los hundidos y los salvados*, Barcelona: Muchnik.
- Leydesdorff, Selma; Passerini, Luisa, y Thompson, Paul (1996), «Introduction», en Leydesdorff, Selma; Passerini, Luisa, y Thompson, Paul (eds.), *Gender and Memory*, Oxford: Oxford University Press.
- Linenthal, Edward T. (1995), *Preserving Memory. The Struggle to Create America's Holocaust Museum*, Nueva York: Penguin Books.
- Loftus, Elizabeth; Banaji, Mahzarin; Schooler, Jonathan, y Foster, Rachael (1987), «Who Remembers what?: Gender Differences in Memory», *Michigan Quarterly Review*, vol. 26.
- Loraux, Nicole (1989), «De la amnistía y su contrario», en AAVV, *Usos del olvido*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lorenz, Federico G. (2002), «¿De quién es el 24 de marzo? Las luchas por la memoria del golpe del 76», en Jelin, Elizabeth (ed.), *Las conmemoraciones: Las disputas en las fechas "in-felices"*, Madrid y Buenos Aires: Siglo XXI.
- Mannheim, Karl (1952), *Essays on the Sociology of Knowledge*, Londres: Routledge.
- Marchesi, Aldo (2002), «¿“Guerra” o “Terrorismo de Estado”? Recuerdos enfrentados sobre el pasado reciente uruguayo», en Jelin, Elizabeth (ed.), *Las conmemoraciones: Las disputas en las fechas "in-felices"*, Madrid y Buenos Aires: Siglo XXI.
- Méndez, Juan E. (1997), «In Defense of Transitional Justice», en McAdams, James (ed.), *Transitional Justice and the Rule of Law in New Democracies*, Londres: University of Notre Dame.
- Mignone, Emilio F. (1991), *Derechos humanos y sociedad. El caso argentino*, Buenos Aires: Ediciones del Pensamiento Nacional-CELS.

- Moliner, María (1998), *Diccionario de uso del español*, 1-2, Madrid: Gredos.
- Mostov, Julie (2000), «Sexing the Nation / Desexing the Body: Politics of National Identity in the Former Yugoslavia», en Mayer, Tamar (ed.), *Gender Ironies of Nationalism. Sexing the Nation*, Londres-Nueva York: Routledge.
- Namer, Gérard (1983), *La commémoration en France, 1944-1982*, París: Papyros.
- (1994), «Postface», en Halbwachs, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, París: Albin Michel.
- Nora, Pierre (dir.) (1984-1992), *Les Lieux de Mémoire* (7 vols.), París: Gallimard.
- (1996), «General Introduction: Between Memory and History», en Nora, Pierre (dir.), *Realms of memory. The Construction of the French Past. I Conflicts and Divisions*, Nueva York: Columbia University Press.
- Olavarría, José (2001), «Hombres e identidades: crisis y globalización», Santiago: FLACSO-Chile, Documento de Trabajo.
- Olick, Jeffrey K. (1998a), «Memoria colectiva y diferenciación cronológica: historicidad y ámbito público», en Cuesta Bustillo, Josefina (ed.), *Memoria e historia*, Madrid: Marcial Pons.
- (ed.) (1998b), «Special Issue: Memory and the Nation», *Social Science History*, vol. 22, núm. 4.
- Osiel, Mark (1997), *Mass atrocity, collective memory and the law*, New Brunswick: Transaction Publishers.
- Partnoy, Alicia (1998), *The Little School: Tales of Desappearance and Survival*, San Francisco: Cleis.
- Passerini, Luisa (1992), «Introduction», en Passerini, Luisa (ed.), *Memory and totalitarianism*, Oxford: Oxford University Press.
- (1996), «La juventud, metáfora del cambio social (los debates sobre los jóvenes en la Italia fascista y en los Estados Unidos durante los años cincuenta)», en Levi, Giovanni, y Schmitt, Jean Claude (dirs.), *Historia de los jóvenes. II. La Edad Contemporánea*, Madrid: Taurus.
- Pollak, Michael (1989), «Memória, esquecimento, silêncio», *Estudos históricos*, vol. 2, núm. 3.
- (1990), *L'expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale*, París: Métailié.
- (1992), «Memória e identidade social», *Estudos históricos*, vol. 5, núm. 10.
- Pollak, Michael, y Heinich, Nathalie (1986), «Le témoignage», en *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, núm. 62-63, junio.
- Portelli, Alessandro (1989), «Historia y memoria: la muerte de Luigi Trastulli», *Historia, antropología y fuentes orales*, núm. 1.
- (1999), *L'Ordine è già stato eseguito: Roma, le Fosse Ardeatine, la memoria*, Roma: Donzelli.
- Renan, Ernest (2000), «¿Qué es una nación?», en Fernández Bravo, A. (ed.), *La invención de la nación*, Buenos Aires: Manantial.
- Ricoeur, Paul (1999), *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid: Arrecife-Universidad Autónoma de Madrid.

- (2000), *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, París: Le Seuil.
- Rojas, Patricia (2000), «Los jóvenes y la memoria: una mirada diferente sobre el pasado. Bailando sobre las cenizas», *Puentes*, año 1, núm. 2, diciembre.
- Roussel, Henry (1990), *Le syndrome de Vichy de 1944 à nos jours*, París: Gallimard.
- Sahlins, Marshall (1988), *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Barcelona: Gedisa.
- Salessi, Jorge (1995), *Médicos maleantes y maricas*, Buenos Aires: Beatriz Viterbo Editora.
- Sand, Jordan (1999), «Historians and Public Memory in Japan: The "Comfort Women" Controversy. Introduction», *History & Memory. Studies in representation of the Past*, vol. 11, núm. 2.
- Schacter, Daniel L. (ed.) (1995), *Memory Distortion: How Minds, Brains, and Societies Reconstruct the Past*, Cambridge: Harvard University Press.
- (1999), «The Seven Sins of Memory: Insights from Psychology and Cognitive Neuroscience», *American Psychologist*, 54, 182-203.
- Scott, James C. (1992), *Hidden Transcripts. Domination and the Arts of Resistance*, New Haven: Yale University Press.
- Scott, Joan (1999), «Experiencia», *Hiparquia*, vol. X, núm. 1, Buenos Aires: Asociación Argentina de Mujeres en Filosofía.
- Semprún, Jorge (1997), *La escritura o la vida*, Barcelona: Tusquets.
- Soares, Gláucio Ary, y D'Araujo, Maria Celina (eds.) (1994), *21 anos de regime militar: balanços e perspectivas*, Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas.
- Soares, Gláucio Ary; D'Araujo, Maria Celina, y Castro, Celso (eds.) (1995), *A volta aos quartéis: a memória militar sobre a abertura*, Rio de Janeiro: Relume-Demará.
- Sommer, Doris (1991), «Rigoberta's Secrets», *Latin American Perspectives*, Issue 70, vol. 18, núm. 3.
- Stoll, David (1999), *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans*, Boulder: Westview Press.
- Sturken, Marita (1997), *Tangled Memories. The Vietnam War, the AIDS Epidemic, and the Politics of Remembering*, Berkeley y Londres: University of California Press.
- Tavares, Flávio (1999), *Memórias do esquecimento*, San Pablo: Globo.
- Taylor, Diana (1997), *Disappearing Acts. Spectacles of Gender and Nationalism in Argentina's «Dirty War»*, Durham-Londres: Duke University Press.
- Todorov, Tzvetan (1995), *La conquista de América. El problema del otro*, México: Siglo XXI.
- (1998), *Les abus de la mémoire*, París: Arléa.
- Valdés, Hernán (1996), *Tejas verdes. Diario de un campo de concentración en Chile*, Santiago: LOM-CESOC.

- Valdés, Teresa (1999), «Algunas ideas para la consideración de la dimensión de género en la memoria colectiva de la represión», documento preparado para el Programa MEMORIA del SSRC.
- Van Alphen, Ernst (1997), *Caught by History. Holocaust Effects in Contemporary Art, Literature and Theory*, California: Stanford University Press.
- (1999), «Symptoms of Discursivity: Experience, Memory, and Trauma», en Bal, Mieke; Crewe, Jonathan, y Spitzer, Leo (eds.), *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present*, Hanover: University Press of New England.
- Ventura, Zuenir (1999), «A nostalgia do não vivido», en García, Marco A., y Vieira, Maria A. (eds.), *Rebeldes e contestadores. 1968. Brasil, França e Alemanha*, San Pablo: Fundação Perseu Abramo.
- Viezzer, Moema (comp.) (1977), «Si me permiten hablar...» *Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*, México: Siglo XXI.
- Wieviorka, Annette (1998), *L'ère du témoin*, París: Plon.
- (1999), «From Survivor to Witness: Voices from the Shoah», en Winter, Jay, y Sivan, Emmanuel, *War and Remembrance in the Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Winter, Jay, y Sivan, Emmanuel (1999), «Introduction», en Winter, Jay, y Sivan, Emmanuel (eds.), *War and Remembrance in the Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Yerushalmi, Yosef H. (1989a), «Reflexiones sobre el olvido», en AAVV, *Usos del olvido*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- (1989b), *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, Washington: University of Washington Press.
- Yoneyama, Lisa (1999), *Hiroshima Traces. Time, Space, and the Dialectics of Memory*, Berkeley: California University Press.
- Young, James E. (1993), *The Texture of Memory. Holocaust Memorials and Meaning*, New Haven-Londres: Yale University Press.
- (2000), *At Memory's Edge. After-images of the Holocaust in Contemporary Art and Architecture*, New Haven-Londres: Yale University Press.

**Se terminó de imprimir esta obra
el 10 de junio de 2002**