

MEMORIA Y DERECHOS HUMANOS: ¿PRÁCTICAS DE DOMINACIÓN O RESISTENCIA?

Presentación

Este libro da cuenta de lo sucedido en la primera reunión del Grupo de Trabajo *Memoria y Derechos Humanos* realizada en San Salvador en Junio del 2002, así como del trabajo posterior que se ha realizado en torno a los temas que allí se discutieron. La convocatoria del encuentro es la que ahora lleva como título este libro, *memoria y derechos humanos: ¿prácticas de dominación o resistencia?*

Cada participante realizó una presentación que aquí se expone como texto, después de lo cual el grupo discutió en profundidad dicha exposición así como los temas de debate que de ella surgieron. Quienes estuvimos en El Salvador coincidimos en que dichos debates constituyen lo más rico del encuentro, por lo que en esta publicación se incluyen no sólo las exposiciones sino también las discusiones que estas generaron. Asumo la responsabilidad por la edición de las discusiones y de antemano les pido disculpas por cualquier mal entendido en la interpretación de sus comentarios.

El libro sigue el orden en que los trabajos fueron presentados, seguido cada uno de la discusión que la discusión que se dio en torno a él. Los debates fueron editados respetando el tono coloquial de las intervenciones y el carácter de conjunto de la discusión, lo que podría a veces dificultar a los y las lectoras seguir la discusión. Para hacer más inteligible la lectura, les sugiero plantease los mismos ejes con los que fue abierta la discusión, es decir: ¿cómo entendemos la memoria y su relación con los conflictos políticos vividos en nuestras sociedades?; ¿qué métodos utilizar para la producción y análisis de narrativas y recuerdos que circulan en nuestras sociedades?; ¿cómo problematizar memorias de conflictos políticos contemporáneos construidas por nuestras sociedades, analizando sus efectos sociales y políticos?

Le quiero agradecer encarecidamente a los y las compañeros que participaron en dicha reunión, por la seriedad y compromiso con el que asumieron el trabajo. A Sara Marcé Vuelvas (México) por sus aportes en la relación con el género, específicamente en torno a las violaciones a los Derechos Humanos de las mujeres; a Silvana Ravinovich (México) por su insistencia en la dimensión ética de la memoria y los Derechos Humanos así como por sus aportes en el ámbito de la discusión filosófica de nuestros supuestos; a Ignacio Dobles (Costa Rica) por confrontarnos reiteradamente con la necesidad de realizar políticas de la memoria y por la urgencia de llevar a cabo las transformaciones sociales de las que tanto hablamos; a Joel Vázquez (México) por llevarnos al ámbito de la globalización y de los significados que en dicho contexto adquieren los Derechos Humanos; a Pablo Fernández Christlieb (México) por mostrarnos permanentemente nuestras contradicciones, así como por proponernos una forma estética de entender la memoria y su relación con el tiempo; a Félix Vázquez (España) por su sugerencia de entender la memoria como acción social y por su insistencia en analizar los efectos políticos de nuestras afirmaciones; a Mauricio Gaborit (El Salvador) por no permitir que nos alejáramos de la dimensión afectiva que tienen los testimonios de hechos represivos así como de las acciones de resistencia que contienen dichos recuerdos; y a Sol Yáñez por sus reflexiones a partir de su experiencia con víctimas de la violencia en El Salvador.

Agradezco en nombre del Grupo de Trabajo a Mauricio Gaborit y a la UCA (Universidad Centroamericana José Simeón Cañas) por su cordial recibimiento y por permitirnos esos días de trabajo en un ambiente cálido y humano. Por último, pero no menos importante a los compañeros y compañeras de CLACSO por hacer posible de manera tan generosa este tipo de eventos.

Isabel Piper Shafir
Coordinadora del Grupo de Trabajo
Memoria y Derechos Humanos

I Introducción: ¿Olvidar o recordar?

Isabel Piper Shafir (*)

La existencia de conflictos políticos, guerras civiles y gobiernos militares ha impactado a las sociedades Latinoamericanas en las últimas décadas. En el marco de dichos conflictos y desde diversas disciplinas sociales surgió la necesidad de entender los efectos producidos por la violencia política. La idea de que la violencia dañó de manera importante a personas y grupos sociales, y que la *construcción de la memoria* de los acontecimientos es un proceso necesario para poder elaborar dichos daños y asegurar la estabilidad política de nuestras sociedades, se transformó en una certeza para aquellos dedicados a esta temática. La relación entre memoria y Derechos Humanos se instaló en las discusiones latinoamericanas fundamentalmente en torno a los recuerdos y olvidos de conflictos políticos violentos vividos por nuestras sociedades, dedicándose muchos investigadores/as, activistas políticos y agrupaciones de víctimas a denunciar las atrocidades cometidas por los poderes dominantes en el presente y a recordar las cometidas en el pasado.

La denuncia de la verdad es, entre otras cosas, una *estrategia de resistencia* frente a los intentos de imponer el silencio y/o tergiversar los hechos y es una forma de oponerse al poder autoritario denunciando sus prácticas represivas y creando conciencia sobre ellas; pero al mismo tiempo es un dejar registro de las violaciones a los Derechos Humanos (ocultada por las autoridades) para que cuando existan las condiciones políticas estas sean asumidas colectivamente. Durante el desarrollo mismo de las dictaduras o conflictos armados, el principal instrumento que permitía a los grupos de afectados expresar su *verdad* era la denuncia de lo ocurrido, pero a medida que dichos conflictos se van transformando en transiciones a la democracia, las distintas versiones de lo ocurrido van adquiriendo fuerzas diferenciales y algunas de ellas, en función de una compleja red de relaciones de poder, adquieren efecto de verdad. Se establece una pugna por la reconstrucción verdadera del pasado, y es en este contexto en el que se generaliza el uso de la noción de *memoria colectiva o memoria histórica*, que es planteada fundamentalmente desde la perspectiva de los afectados por la violencia del Estado y de los defensores de los Derechos Humanos como una estrategia de resistencia frente a los intentos de la autoridad de negar los hechos del pasado y frente al olvido de la mayor parte de los sectores sociales.

Las transiciones políticas se enfrentan a la necesidad *reparar* (el daño producido por las violaciones a los Derechos Humanos), y de resolver la polarización de la sociedad. Ambos temas aparecen estrechamente ligados a la memoria, en la medida en que las agrupaciones de Derechos Humanos exigen reconstruir y validar frente al conjunto de la sociedad la memoria de las víctimas. Sin embargo, el miedo a la posible reacción violenta de las autoridades “salientes” hace que los sectores que gobiernan las transiciones se enfrenten a la contradicción entre establecer la *verdad* y hacer *justicia* enfrentándose a los sectores dominantes de la sociedad, o bien aplicar una amnistía general que posibilitaría su silencio. Así, ante la proposición de olvido como una manera de dar vuelta la página y construir una sociedad reconciliada, se apela a la memoria y a la verdad como formas de resistencia frente a la impunidad jurídica de las amnistías.

Si se analiza desde el punto de vista de la memoria, *reparación social* y *reconciliación política* aparecen como dos objetivos contrapuestos. La primera exige recuerdo y la segunda exige olvido. Los sectores afectados acusan a *los otros* por imponer el olvido y plantean la memoria como una bandera de lucha en contra de la impunidad; los sectores dominantes acusan a los afectados de no

poder desligarse del pasado y plantean la necesidad de *dar vuelta la página de la historia* para garantizar el progreso del país.

Ambos discursos contraponen *recuerdo* y *olvido*. En el marco de dicha dicotomía, efectivamente sostener la bandera del recuerdo sobre la imposición del olvido constituye una manera de resistir a la dominación. Sin embargo, ese debate se ha cristalizado en posiciones no sólo irreconciliables sino que, instaladas cada una en una verdad contrapuesta sobre el pasado, que suponen maneras fijas de recordar y estrategias fijas de resistir. Pero los procesos de memoria son muy complejos en su relación con la realidad, con las identidades, con los proyectos políticos y con las formas de resistencia. No hay ninguna acción que sea en sí misma una práctica de resistencia o dominación; planteada en términos de la memoria se podría decir que no basta con recordar para resistirse a los poderes dominantes.

Es por eso, que asumiendo una perspectiva problematizadora de los supuestos sobre la memoria que dicho debate supone, así como los efectos políticos que ha tenido, el Grupo de Trabajo *Memoria y Derechos Humanos* se ha propuesto ir más allá de ese debate, preguntándose por otras formas de entender la memoria que permitan mantener sus dimensiones históricas y políticas como algo central, analizando sus eventuales efectos políticos y reflexionando sobre las consecuencias analíticas e interpretativas de dichas posibilidades.

Dicha búsqueda debe contener el contexto histórico y político en el cual se realiza. No podemos pensar la memoria como un proceso abstracto, desligado de la especificidad de los espacios, conflictos y relaciones de poder en los cuales los estamos pensando, es decir: América Latina, con sus heterogeneidades y sus homogeneidades. La propuesta de trabajo, tanto para el Grupo como para la reunión fue amplia y asumió el desafío de abrir un debate crítico sobre las dimensiones políticas, históricas, teóricas, metodológicas y empíricas de la relación entre memoria y Derechos Humanos.

Nombrar el pasado nos da la ilusión de domesticarlo, lo que le da mucha importancia al recordar, sin embargo, no es indiferente cuales palabras elegimos para ponerle nombre a las experiencias dolorosas del pasado. Propongo entender la memoria como una construcción colectiva, un proceso de interpretación de los acontecimientos que fueron o que pudieron haber sido, distanciándonos de aquellas perspectivas que la entienden como un receptáculo en el cual se almacenan los acontecimientos del pasado. Entender la memoria como una práctica social de la que todos participamos nos obliga a asumirnos como actores de su producción: la construimos en nuestras reflexiones, nuestros diálogos cotidianos, nuestras fantasías y narraciones del pasado, etc. Como toda práctica social, la memoria tiene el poder de construir realidades sociales, así, *el pasado surge con la memoria*. Interpretar el pasado es construirlo y, como hay muchas formas de interpretar un mismo acontecimiento, se pueden construir múltiples memorias.

Cuando se plantea como un acto de resistencia el mero acto de denunciar lo ocurrido en el pasado, el sostener la bandera del recuerdo por sobre la imposición del olvido, se corre el riesgo de producir una dicotomía que desde mi perspectiva es desafortunada, esto es: la oposición antagónica entre olvidar v/s recordar. El rol de defender el recuerdo, frente a una sociedad que supuestamente sólo busca el olvido, ha llevado muchas veces a mirar fijamente hacia atrás buscando construir una versión satisfactoria de lo ocurrido. Esta acción no sería problemática si se entendiera la reconstrucción de memorias alternativas como una práctica donde pasado, presente y futuro se

relacionan dialécticamente. Sin embargo, los discursos de la memoria y Derechos Humanos¹ han tenido, más bien, el efecto de construir silencios que tienen que ver con el presente y con la posibilidad de desarrollar proyectos políticos que miren hacia el futuro. Lo que se pierde de vista es, por un lado la violencia represiva al interior de las formas democráticas y por otro lado posibilidad de desarrollar proyectos políticos de cambio.

Pensar el pasado de manera distinta a como tratan de imponer las versiones oficiales podría, efectivamente, constituirse en una acción de resistencia, a no ser que la visión que busca ser *alternativa* objetive el pasado, reconstruyéndolo de manera tal que nos aprisione y nos cierre las posibilidades de futuro.

Plantear el olvido y el recuerdo como dos opciones antagónicas y mutuamente excluyentes elude una tercera posibilidad, que es la existencia de un recuerdo acrítico, que re-traumatiza, de un espacio social donde sí se recuerda pero de manera tal que se le quita el contenido intrínsecamente político al recuerdo, donde la memoria social se transforma en memorias privadas, donde el pasado se constituye en la causa de la inmovilidad del presente y de la imposibilidad del futuro.

El recuerdo y el olvido constituyen espacios antagónicos en las sociedades totalitarias. El olvido se pretende imponer (aunque lo que realmente impera es el silencio intersubjetivo y el olvido jurídico) en aquellos sistemas sociales donde lo que se busca es la homogeneidad y donde se reprime la disidencia. En este tipo de sociedad la defensa de la diferencia constituye un acto de resistencia, pues ésta se constituye en un horizonte utópico, en una utopía que es efectivamente un *otro lugar*. El recuerdo deja de ser lo contrario al olvido en una sociedad capaz de manipular la diversidad. En una sociedad donde la manipulación de la diferencia es posible, la administración de la memoria se puede transformar en vehículo de dominación.

Sostengo que el debate recordar v/s olvidar produce la certeza de que el recuerdo es una estrategia política eficaz de resistencia frente a la dominación que se expresa a través de su mecanismo de imposición del olvido jurídico e inter subjetivo. Jurídico en la medida en que la ley de amnistía borra las responsabilidades legales de los represores y al mismo tiempo prohíbe las investigaciones legales. La resistencia en este plano va por el lado de la denuncia y la demanda de juicio y castigo a los culpables. Inter subjetivo en la medida en la resistencia a esta imposición de olvido es el recuerdo, sin importar mayormente el *cómo* se recuerda sino más bien el sólo hecho de recordar.

Asumiendo el supuesto de la memoria como una acción social que produce la realidad que recuerda, se hace indispensable analizar los efectos que tiene la manera en que recordamos los acontecimientos del pasado, pues se pueden construir múltiples memorias (de hecho es lo que pasa) y, aunque no hay una de ellas que sea más correcta que otra, la forma en que hablamos de los acontecimientos juega un papel esencial en su construcción. Es por eso que propongo trasladar el foco de nuestra discusión, y en vez de quedarnos en la denuncia del olvido a través de la defensa de nuestra versión del pasado, preguntarnos por las formas que asumen estos recuerdos y por los diversos modos en que nuestras sociedades recuerdan los acontecimientos violentos de sus pasados recientes.

Notas

(*) Isabel Piper Shafir: Docente e investigadora del Master en psicología Social Universidad ARCIS. Investigadora de ILAS (Instituto Latinoamericano de Salud Mental y Derechos Humanos) Chile.

1 Me estoy refiriendo a los discursos de memoria y Derechos Humanos hegemónicos en América Latina.

Discusión

Ignacio: Ustedes están definiendo la convocatoria a esto como una actividad política entonces, primero que nada creo que es importante saber cómo están entendiendo lo político. Cómo entendemos la actividad política con el carácter académico de la investigación de CLACSO, me parece que ese es un tema crucial. Por otro lado, me quedo claro que estamos construyendo una discusión en conjunto.

Joel: Haciendo referencia a un trabajo que hizo hace un tiempo Pablo donde plantea que la realidad más interesante son tríadas, yo veo tres puntos que se podrían comenzar a conversar y que no se implican necesariamente el uno al otro. Por un lado estaría la memoria, y cómo desde la psicología se ha estudiado y abordado, con los logros, deficiencias y carencias tanto metodológicas como conceptuales que esto ha implicado. Por otro lado, los derechos humanos, en este tema yo soy bastante nuevo, en lo de memoria quizás no tanto. La tercera parte del triángulo, sería la parte política y cómo conceptualizamos el actuar y la conciencia política. Obviamente no va a ser con los lineamientos tradicionales de la acción política, porque el hecho de que estemos inmersos, sobre todo en Centroamérica, en una relación que clama y dice política no permite abordar algo sin que de alguna manera sea política. Entonces esa realidad trinitaria, por llamarlo de alguna manera, es como yo entiendo la temática de discusión.

Sol: yo me pregunto cuál es el nexo entre memoria y derechos humanos. ¿Es simplemente conceptual? La memoria en sí puede ser memoria de cualquier cosa, de cualquier acontecimiento histórico, puede ser individual y puede ser colectiva. Los derechos humanos suelen ser vistos en sus violaciones, y en el contexto de América Latina eso se une a la memoria de manera natural.

Isabel: he pensado bastante en esta relación y no creo que sea una relación natural, tampoco aquí en América Latina. Pienso que el tema de la memoria, o de la memoria colectiva, o de la memoria histórica, como le llaman en algunos lugares, se ha ido instalando en las discusiones de las ciencias sociales latinoamericanas a propósito de los acuerdos de paz y las transiciones a la democracia. La existencia de conflictos sociales violentos, de guerras civiles y/o de dictaduras militares ha sido común a las distintas sociedades latinoamericanas, y hay un cierto acuerdo en que la violencia ha tenido un impacto importante sobre el cual es necesario reflexionar, conceptualizar e intervenir.

Durante la existencia de los conflictos (dictaduras, conflictos armados, políticas de violencia de baja intensidad, etc.) las autoridades oficiales niegan los crímenes, horrores y violaciones a los derechos humanos. La denuncia se realiza como un acto de resistencia a las formas violentas de dominación, y al mismo tiempo como resistencia a las versiones dominantes de lo ocurrido. Se lucha por establecer la verdad. Los dominadores escriben una historia oficial que niega la violencia y las víctimas (así como sus defensores) buscan denunciar aquello que las autoridades oficiales niegan: hay al menos dos sectores sociales antagónicos tratando de defender su versión de los acontecimientos. La denuncia fue incluso usada como una estrategia de intervención y como una técnica de intervención psicosocial, destacando la importancia para la salud mental de defender aquellas experiencias vividas que estaban siendo sistemáticamente negadas por sectores importantes (y dominantes) de la población.

El debate que se instala durante los conflictos implica a sectores antagónicos que defienden versiones opuestas de lo ocurrido: la oficialidad niega y la oposición denuncia; la una domina y la otra resiste; los poderes dominantes distorsionan y omiten los hechos (o directamente mienten) y la oposición defiende su verdad. Mientras el poder negador trata de instalar una versión homogénea y oficial, la resistencia trata de romper el silencio, la apatía y la indiferencia de sectores sociales que dicen no saber, tratan de movilizar a la sociedad para transformar la situación. Al mismo tiempo se busca registrar los acontecimientos para que cuando se escriba la historia se incorpore en ella esta versión negada, que dice de sí misma ser la más verdadera y la más completa.

A medida que se van *'solucionando'* los conflictos es decir, van cambiando los gobiernos autoritarios o los gobiernos militares a gobiernos pseudo democráticos, en la medida que se van haciendo las transiciones y se van firmando los acuerdos de paz, cambian las fuerzas hegemónicas de cada una estas versiones. Casi todas las sociedades que han vivido conflictos violentos han tenido una comisión de verdad que ha tratado de rescatar esta versión alternativa, tratando de compatibilizarla con la oficial para así instalar una versión compartida de los hechos que sea común a todos y todas. Las versiones de la resistencia son progresivamente aceptadas. Cuando la sociedad da por finalizado el conflicto (al menos su fase más aguda) se deja de hablar de denuncia y se empieza a hablar de memoria, se deja de hablar en tiempo presente y se empieza a hablar del pasado.

Creo que en América latina es habitual que los científicos sociales hayan llegado al tema de la memoria a propósito de la preocupación por los derechos humanos, primero luchando por el reconocimiento de la verdad a través de la denuncia y luego (cuando los hechos son considerados en tiempo pasado) luchando por su vigencia en la memoria por medio del recuerdo. Es una pugna por la versión de los hechos que se considera verdadera, por quién escribe el libro de historia que van a estudiar los y las niños/as en el colegio, por quién escribe la historia oficial.

Es en este contexto en el que se juntan memoria y derechos humanos. Los sectores dominantes de la sociedad niegan la violencia que ejercieron en el pasado, mientras los sectores reprimidos sostienen sus acusaciones y demandas de verdad y justicia realizándolas como una forma de resistirse a una suerte de dominación que ya no es armada sino íntersubjetiva. Si el contexto fuera tan claro, es decir, si efectivamente los poderes dominantes escribieran una historia oficial que niega la violencia y los crímenes, entonces sería evidente que rescatar y defender las memorias omitidas y silenciadas sería una manera de resistir a esta dominación íntersubjetiva. Pero esto es algo que los y las invito a problematizar.

Silvana: Yo soy la no psicóloga, entonces, seguramente haré las preguntas más ajenas. Desde mi punto de vista, desde mis lecturas, del lugar de donde vengo, me parece muy importante, por lo menos desde la filosofía, hacer una reflexión que tenga una pretensión un poco más universal, no en el sentido de ser totalizadora pero si de que no se quede en algo específico porque, concretamente México, por ejemplo, no tuvo un gobierno dictatorial como el de Videla o el de Pinochet, y sin embargo, creo que la relación de memoria y derechos humanos hay que tomarla en cuenta.

Por otra parte, la cuestión de la escritura de la historia es algo que tampoco es tan fácil, la ecuación memoria bien - olvido mal. Nietzsche tiene un texto donde ya en el siglo XIX, él explicaba porque de algún modo el olvido también sirve a la vida, y bueno eso también se ve en la práctica, los sobrevivientes también necesitan una cuota de olvido para poder sobrevivir, eso se ve, y se ve por

ejemplo en las películas testimoniales donde se ve claramente como de algún modo el olvido también es vital.

Por otra parte, me parece que hoy en día es necesario hacer un poco de genealogía de los términos. Las palabras no son inocentes traen historia y sedimentan memorias y olvidos muy perversos. No estoy segura de que *verdad* y *denuncia* sean una ecuación cerrada, me parece que cuando hablamos de testimonio, este no es sinónimo de denuncia, hay otras cosas de las que habla el testimonio. La noción de verdad, también es un problema y habría que hablar de veracidad sin traer todas las cosas abstractas, y con las que los filósofos hacen a veces un trabajo muy deplorable, pero son cosas que me parece que habría que pensar críticamente y me parece muy buena la propuesta. Me parece una coyuntura importantísima esta de *memoria* y *derechos humanos* y creo que no está planteada de una manera tan inocente como que la memoria es la garantía de los derechos humanos, porque si fuera así, las cosas estarían solucionadas a esta altura, tanto en Chile como en Argentina.

Habría que definir también *lo político* en su sentido más amplio, creo que sería bueno tratar de retomar el concepto griego de lo político, junto a relaciones de cruce entre ética y política por ejemplo. No se trata de una unidad atómica pero tampoco de quedarnos en la separación absoluta entre ética y política que impera en el discurso actual. Desde el punto de vista de la filosofía de la historia también hay temas que tocar, como por ejemplo la *retórica*, y no en el sentido peyorativo de la palabra. Nietzsche destaca que no hay lenguaje exento de retórica, y entonces hay que ver qué efectos producen las palabras, qué realidades construyen.

Creo además que hay un tema de justicia y de injusticia que subyace a todo esto, porque la verdad es que la declaración de los derechos humanos no soluciona nada. Son cosas que hay que discutir.

Ignacio: a mí me parece muy interesante la reflexión y creo que en América latina en concreto la memoria colectiva, la memoria histórica ha sido políticamente importante en cualquier campo. Estoy de acuerdo con Isabel cuando dice que por la vía de las violaciones de los derechos humanos se llega al tema de la memoria colectiva, pero creo que hay otra vía que no es exactamente igual y es la vía de las resistencias; es decir, no sólo el acto de recordar violaciones de derechos humanos como resistencias sino el acto de recordar o no las historias de resistencias. Es decir, no sólo los derechos humanos en función de sus violaciones sino que en función de las luchas por afirmarlos y eso me parece que lo abre totalmente, porque no sería sólo el caso de los grupos de derechos humanos reconstruyendo una historia que pasó, sino el peso de todas las historias de resistencia cultural y de resistencia política en la memoria colectiva lo que trasciende los casos de dictadura. Para mí esta sería la manera de entender a los zapatistas, no es sólo una memoria colectiva de que se violaron los derechos en las comunidades tales de Chiapas, sino que hay una memoria de resistencia que se articula políticamente y yo creo que si vamos sobre esa línea se abre bastante más la discusión.

Me parece muy interesante toda esta cuestión del presente y del pasado, aunque a mí me cuesta un poco separarlo porque para mí es bastante claro que cualquier lucha sobre la memoria histórica o la memoria colectiva puede referirse al pasado pero es en el presente. La lucha por reconstruir los hechos históricos del genocidio en Guatemala tiene directamente relación con lo que está pasando ahora en Guatemala y tiene consecuencias en el presente. Me parece que no es un ejercicio de quién escribe la historia de aquí en adelante sino de cómo se define lo que se está viviendo ahora en relación con las fuerzas que siguen actuando. Creo que podemos discutir esa separación entre pasado y presente, este asunto de las presiones polarizadas, la tolerancia, el hecho de que las denuncias sean

neutralizadas o que sean parte de un pluralismo que no lleva a nada y creo que esa discusión es muy importante pero como que habría que verlo en los contextos en que ocurre, no estoy tan seguro de que estos sean ejercicios de interpretación del pasado, tal vez son ejercicios de interpretación del presente y el problema es la articulación.

Sol: Arent decía que hay periodos en los que no es ni lo que ha sido ni lo que está por llegar, y ahí es donde la memoria cumple su papel. No es lo de antes que ya acabó, ni tampoco lo que está por llegar. Estoy de acuerdo con Ignacio en lo de resistencia y lo digo porque me acuerdo de los familiares con los que estoy trabajando que son familiares de desaparecidos, una frase que dijo una señora “*es que si me olvido lo mato*”, o sea que si no lo han matado lo mato yo, y de alguna manera ella misma era ese acordarse. Escribió una historia sobre él como una manera de mantenerlo vivo porque no lo había visto muerto. Eso es resistencia y bueno por supuesto el pedir dónde está, que viene después. La memoria es una resistencia de hecho.

Joel: El trabajo de investigación y de intervención que nosotros hemos hecho está más alejados de lo que es la memoria y más cercano a lo que son los derechos humanos. Creo que en México el asunto de ligar la memoria con los derechos humanos es algo que se abre recientemente, no es que antes no estuviera, lo estaba con las mismas madres y familiares de los desaparecidos. Lo reciente es su apertura a la sociedad, yo diría que a partir de la mitad del año pasado, sin que eso niegue toda la resistencia que ha venido haciendo una serie de grupos.

Pablo: Creo que el término de memoria que estamos utilizando en este momento, finalmente es una mera palabra. Me está dando la impresión de que está uno jugando con dos palabras con el mismo nombre, una que proviene parece ser que de los derechos humanos y otra que habría que definir y que proviene de esto que decía Silvana de una reflexión más universal o de la genealogía de los términos. Es como si hubiera dos maneras de llegar a la palabra memoria, una fue la explicación que hizo Isabel y que ahondo Ignacio del término memoria histórica o memoria colectiva como muy importantes para la realidad de Latinoamérica y que estos países llegaron al término memoria por la vía de los derechos humanos. El otro es aquel que no proviene de los derechos humanos, probablemente tampoco de Latinoamérica. En el caso de México no hay mayor discusión por el lado de los derechos humanos, al menos como una cosa muy palpitante, muy acuciante, muy público y más bien se toma el término memoria por ejemplo por el lado en donde apareció, como término académico.

El término memoria colectiva proviene, al menos originariamente de ámbitos académicos, y sin embargo es un término tan bonito, tan gráfico, tan representativo, tan claro, que se empieza a utilizar. Me da la impresión que es muy similar a lo que ocurre con otros que provienen por ejemplo de la física como el de *masa crítica* que lo tomo la sociología y no se refería con este término a lo que se referían los físicos por masa crítica. El término memoria colectiva que viene de la psicología, se toma y sin embargo hay una especie de vaciamiento conceptual. Se toma en el uso del sentido común, es decir qué entiende usted por *memoria* y qué entiende usted por *histórica*, y cuando se habla de memoria colectiva generalmente se hace referencia a algo así como historia, *cuénteme su historia, recuperemos el pasado* y eso está presente en la sociedad civil como una necesidad vital. Pero al mismo tiempo el término memoria colectiva visto académica o conceptualmente parece tener otras posibilidades. ¿Por qué otras posibilidades? porque ya existe el término memoria como individual, ya existe el término historia, y no tenía uno por qué hacer mayor definición, es como si en vez de decir cuénteme su historia se utiliza el término memoria colectiva porque suena más

nuevo, más poético. Es como una recepción de sentido común, en el buen sentido de la palabra, del término memoria colectiva y hasta ahí no habría problema, pero si lo hay en todo lo que se pierde cuando se toma el término nada más hasta ahí, y se pierde concretamente la posibilidad de su profundización. Si, como decía Silvana, se hace una genealogía, del término memoria, una historia, una reflexión más filosófica, le encuentra uno una profundidad que de repente le sorprendería a uno para la misma realidad práctica. Me da la impresión que si uno hace la reflexión conceptual del término memoria colectiva de repente puede, en una de esas, toparse con una forma distinta de hacer la política, es decir la política no como recuperación, no como denuncia, no como testimonio, sino a lo mejor se da uno cuenta de lo que se trata la sociedad, de lo que se trata el futuro. Lo que decía Ignacio es cierto, es decir uno va del presente para adelante, el futuro a lo mejor se trataba de otra cosa, pero se logra hacer conceptual o al menos tematizar y problematizar.

En última instancia, mi opinión general es que la sociedad civil es sabia, sabe hacer perfecto lo que hace y entonces, uno como científico social lo que debe hacer es verlos en un sentido y acompañarlos en el otro. Creo que esto de recuperación de la memoria en términos del sentido común, de recuperación histórica, de denuncia, lo hace muy bien la sociedad civil y ¿qué haría uno como científico social si solamente puede ir un paso atrás de la sociedad civil? a lo mejor sería plantear algo distinto, por eso es por lo que uno, a parte del gusto teórico inherente, podría plantear para efectos concretamente prácticos, políticos en el sentido más griego de la palabra, la importancia de la búsqueda conceptual.

Félix: yo tengo bastantes dificultades para integrar todo lo que se está planteando. En primer lugar tengo problemas con el concepto de memoria, y seguramente he entendido mal, pero se ha hablado todo el rato de memoria y se la ha contrapuesto al olvido y a mí eso me crea bastantes problemas, el establecer esta escisión entre memoria y olvido. La referencia a Nietzsche de Silvana supongo que también anticipaba un poco esta escisión, pero quería dedicarle unos segundos, no sé si para tratar de aclararla, pero si al menos para ponerla sobre la mesa. También me crea problemas la relación entre recordar y no olvidar, que es uno de los núcleos y de los vínculos que se establecen habitualmente entre memoria y derechos humanos, sean lo que sean cada una de las dos nociones. Por otra parte, creo que también es importante, o al menos para mí sería muy útil, tratar de establecer una diferencia, si es posible, entre lo que son los usos de la memoria y lo que son las prácticas institucionales de la memoria. Ahora Pablo, si no he entendido mal, hacía referencia sobre todo a las prácticas, pero en general lo que suele haber es bastante confusión, me parece a mí o al menos se entremezclan de una forma bastante enmarañada lo que son los discursos generalistas y universalistas en el peor sentido de la palabra referidos a las instituciones en el sentido de prácticas muy conformadas al orden social, de lo que es la memoria y de lo que son los derechos humanos. En esta confusión se olvidan las prácticas cotidianas que son las que precisamente alimentan, reproducen, alteran y subvierten el orden social. En relación con eso, a mí me gustaría poner sobre la mesa algunas reflexiones, o apuntarlas ni siquiera desarrollarlas, sobre la cuestión de la memoria como objeto. Creo que siempre, o casi siempre, se suele hablar de la memoria en términos de recuperar el pasado lo cual es como poco una aporía, por otra parte se trata a la memoria como institución de recuperación de una tradición y es otra aporía, por último está la memoria como recurso, que a mí particularmente es la memoria que más me interesa, la memoria en acción, la memoria de las prácticas, sobre todo la memoria de las prácticas de resistencia.

A mí hay algo que me llamo mucho la atención en el título del seminario que es *memoria y derechos humanos*. Reconozco que presté más atención a la conjunción, no tanto a la cuestión de la memoria o

a la cuestión de los derechos humanos, a mí lo que me interesa es cómo se articulan el concepto de memoria y el concepto de derechos humanos. Inmediatamente después me fui al subtítulo que dice *prácticas de dominación o resistencia* y esta separación me produjo un escalofrío porque yo no la puedo ver escindida, yo no puedo ver una práctica de dominación que no genere resistencia y no puedo ver una práctica de resistencia que no genere dominación. Entonces, debo confesar, que lo que más me interesaba de todo esto más que la memoria y los derechos humanos, son las prácticas de resistencia.

Otro tema que me interesa es el de la temporalidad, que tiene mucho que ver con los derechos humanos, con la memoria, y con algo que a mí me preocupa y me desagrada bastante, que es pensar la política y las relaciones memoria - olvido en términos de futuro. Creo que la cuestión de la temporalidad es capital en toda la reflexión de las ciencias sociales y en la reflexión que se hace sobre la memoria. Supongo, por lo que se ha dicho antes, que las personas que estamos aquí tenemos bastante claro que toda memoria se hace en presente y que es una construcción (no pongo una partícula 're' sino que hablo en sentido muy radical) del pasado en función de los valores del presente y, lo que es más importante, que puede tener efectos de futuro, es decir es contingente. El tema del futuro es preocupante en la medida en que entronca muy directamente con lo que son las prácticas ideológicas del capitalismo (al menos como se observa en Europa), y yo creo que en este sentido habría que reflexionarlo profundamente. El capitalismo es sobre todo planificación pues no quiere saber nada de sorpresas. El tema del futuro es un tema que creo que ejerce unas formas de dominación muy radicales en la medida en que nos acabamos olvidando del presente o bien para focalizar nuestra atención sobre un futuro que no llega jamás, no empieza nunca y no empezará jamás, o bien pensando el futuro con categorías del capitalismo.

Creo que deberíamos dedicarle un poco más de tiempo a la conjunción *memoria y derechos humanos*, al tipo de relación que establecemos y a cómo entendemos las prácticas de resistencia y las prácticas de dominación. Me interesa especialmente la relación que se establece entre memoria y olvido (anuncio que no las veo como dos categorías que se puedan separar), sobre todo con las prácticas políticas y cotidianas. Obviamente no se puede obviar el trasfondo del discurso institucional, pero a mí como persona que se interesa por los ámbitos cotidianos de relación, que se interesa por la transformación y la resistencia social, me interesan los entornos cotidianos no los entornos institucionalizados que marcan directrices políticas.

Silvana: me parece fundamental la relación que estableciste con la visión capitalista del tiempo, la administración del tiempo, la planificación. Creo que urge pensar la memoria dentro de otra concepción de tiempo sin irse tan simplemente a acusar al capitalismo. Creo que la noción de tiempo del capitalismo tiene una herencia muy pesada que viene del totalitarismo y un ejemplo de ello es que en las puertas de Aushwitz haya estado escrito que *el trabajo hace libre*. Todavía hoy seguimos creyendo que es así, que el trabajo nos hace humano, que el hecho de ser productivos nos hace humanos, que los viejos son hombres en pasado en el sentido de que ya no son productivos, y que los niños serán hombres en el futuro. Hay que pensar cómo a veces el discurso de la democracia pasa a ser el de un nuevo orden, y ese *nuevo orden* no es tan nuevo sino que tiene mucho lastre de otro que quiso enterrar. Por eso me parece que esto es un ejercicio de traducción, nosotros nos vamos a encontrar con cosas que nos son desconocidas y que vamos a tener que traducirlas a nuestro propio mundo.

En relación con el tiempo, estoy trabajando con un grupo que se llama *políticas de la memoria* donde trabajamos las metáforas del mal de alzheimer pensándolo como el mal del siglo, analizando cómo circulan las metáforas políticas dentro de ese mal y como el alzheimer puede ser también metáfora del funcionamiento de la memoria, olvido y todas esas cosas que no son para nada simples de diferenciar ni mucho menos de oponer. Creo que urge pensar en la cuestión del tiempo, en cómo nos encontramos con el tiempo más que cómo lo entendemos porque no creo que lo entendamos.

Félix: Me gustaría poner un par de elementos más sobre la mesa. La idea de democracia y el discurso democrático me preocupa hace años porque pienso que es un tema totalitario y totalizador hasta el punto que la democracia se acabó por convertir en sentido común. Hoy en día las relaciones sociales y las relaciones políticas pasan por esa categoría y entonces o estás dentro o estás fuera, lo que sabemos qué efectos tiene sobre todo si pasas por Nueva York después del atentado a las Torres Gemelas. Creo que es importante porque se vincula estrechamente con la memoria y con los derechos humanos. Los derechos humanos sólo se piensan en términos de categorías de democracia versus dictaduras y hoy en día es casi inconcebible que pueda haber un discurso diferente sobre la política o un discurso que no se inspire en categorías democráticas o que niegue incluso la democracia.

Volviendo al tiempo, generalmente se suele pensar el tiempo vinculándolo al espacio o se suele pensar el espacio vinculándolo al tiempo. El pensar sobre el tiempo y sobre la memoria me ha llevado a pensar el espacio de las relaciones, aunque no en el sentido de espacializar el tiempo o temporalizar el espacio. Es decir, vivimos en una sociedad caracterizada por una visión de futuro, por el imperio de la velocidad, el imperio del cambio, el imperio del progreso, de relaciones rápidas, evacuación de problemas con urgencia. Desde el punto de vista de la política y de las ciencias sociales que se encargan de estudiar el tema de la temporalidad y el tema de la memoria, hay como una obcecación, un interés extremo en reivindicar el tiempo del futuro, la sociedad perfecta, etc., o el tiempo del pasado que es su reverso, que también es una sociedad perfecta, etc. Lo que ha perdido interés es el presente que es el tiempo de la vida, de la experiencia, el tiempo del sufrimiento, el tiempo del goce. Lo que estoy tratando de pensar es que frente a todas esas propuestas actuales que reivindican el tiempo, lo que tenemos que hacer las personas que nos dedicamos a pensar el tema del tiempo y la memoria es reivindicar el espacio como espacio de creación que va a propiciar, eventualmente, nuevos tiempos. El espacio de las relaciones, el espacio de las prácticas. Supongo que yo soy víctima de un estereotipo, soy europeo no lo puedo remediar y pido disculpas de antemano, la cuestión del espacio es una cuestión muy importante, siempre lo ha sido en la vida de las comunidades latinoamericanas y precisamente por la cantidad de vínculos que permite o permitía establecer, por la capacidad para pensar cosas distintas. Creo que deberíamos empezar a pensar sobre todo en términos de espacio, el espacio de la relación, el espacio del vínculo, el espacio del compartir y lo digo con un sentido político y humanista. La política pareciera ser una dimensión que va en paralelo o al margen de los sentimientos, las emociones, la soledad, pero la política tiene que estar estrechamente vinculada a tratar de abolir o por lo menos palear la soledad, el silencio, el dolor y crear una red de amigos, la política debería ser conducida precisamente por relaciones de amistad y no relaciones de interés o producción. Cuando hablo de espacio de relación no hablo únicamente de diálogo sino también de confrontación. No veo el mundo como un arca feliz, sino como una relación de resistencia donde la violencia ocupa un papel también importante que a priori no hay porque descartar.

Silvana: yo creo que la alergia respecto del espacio tiene que ver con que general se asocia con espacio de apropiación, este lugar que yo y nadie más ocupa. Si alguien sentarse lo hace encima mío pero no en el mismo espacio. En cambio el tiempo debe ser compartido obligadamente, ni modo que este segundo esta siendo vivido por otros de otra manera, pero aquí se está hablando ya no de espacio de posesión sino que de espacio abierto en el que yo me encuentro como extranjero sobre está tierra.

Félix: aunque puede ser un espacio físico, de hecho uno de los elementos que me llevaron a pensar en lo importante que es el espacio es el movimiento squater. Hay diferentes modos de vivir la okupación pero la más me interesa es la creación de espacios liberados, es decir no okupar un espacio y luego negociar con las autoridades a ver a qué lo dedicamos, sino una verdadera okupación, una apropiación que aunque es física es antes que nada relacional y cargada de sentido. El espacio físico es lo de menos, es un hito que permite establecer vínculos y relaciones.

Mauricio: la discusión va tomando una línea que es un poco distinta a lo que voy a decir pero no me quiero quedar con la palabra en la boca. Se ha hablado sobre la recuperación de la memoria para reestablecer una historia más real, pero a mi no me interesa tanto llegar a una historia más real o más fidedigna de los hechos y por lo tanto, que augure un futuro de espacios más compartidos e igualitarios. Me interesa llegar a una perspectiva en particular que sería la palabra de las mayorías. La palabra de los poderosos ya la tenemos, no me interesa. La historia como palabra, pero no tanto de una palabra hablada como recuperación de algo pasado, sino como construcción, como palabra que se está hablando. Estamos hablando del presente de una palabra hablante y de la memoria desde una perspectiva muy particular que es la de las experiencias de la vida de la colectividad, de la subjetividad y de la objetividad de un grupo en particular. Ese grupo en particular son las grandes mayorías que no tienen espacio ni tiempo porque les es robado, sustraído, negado y se les obliga a vivir el espacio de otros, a hablar la lengua de otros y vivir el tiempo de otros. La impunidad, el olvido y el perdón es también en el tiempo de los otros, no en el tiempo de aquel que es víctima o de aquella que es victima y que también tiene necesidad y tiene deseo de perdonar en su tiempo no en el tiempo prestado no en el tiempo de los otros. Entonces, desde la perspectiva de unas personas y de unos grupos que viven siempre de prestado es que a mí me interesa discutir, hablar, ver perfilar una memoria que venga con esos intereses, puede que sea anatema para algunas personas decir bueno es que tiene que ser más universalista, de acuerdo y es posible, pero a mi me interesa desde estas perspectivas.

Ignacio: me parece muy interesante el cómo vemos las realidades en las que nos movemos. Entendí que Félix planteaba cómo en la sociedad europea se anclaba a una visión de futuro, es decir que no se ve el presente sino como una visión del futuro. Yo me pregunto si en nuestras sociedades podemos llegar a la misma conclusión, yo diría que en Costa Rica lo que hay es una visión de presente, no hay visión de futuro en el sentido de que se esté trabajando sobre proyectos alternativos de hacer las cosas o de un desarrollo superior, no es esto lo que prevalece, Lo que prevalece en el imaginario es más la idea del fin de la historia y ahí llegamos, estamos donde tenemos que estar muy anclados en el consumo, y todo lo que implica el consumismo, y no veo tan claro donde estaría la visión de futuro. El presentismo en las sociedades latinoamericanas crea grandes problemas porque no permite plantear alternativas posibles, estamos en un rumbo inevitable que para Costa Rica y algunos otros lugares todavía es un presente con ciertos beneficios. Para Argentina es un presente absolutamente desolado porque para un sector importantísimo de la población no hay pasado ni hay futuro. No veo tan claro la visión de futuro en este contexto y más bien, creo que presenta grandes

problemas en su articulación con el presente y el pasado. Por ejemplo para los sectores indígenas la lucha por sus territorios, las leyes, etc., cómo aprovecharse de esos espacios sin pasar por el tiempo de la historia, y parece que cada uno de esos espacios posibles de convivencia está totalmente marcado por relaciones de dominación, y plantearía también el tema de los migrantes, cómo entender el tema de los migrantes en una dimensión sólo espacial o en este tipo de explicación.

Isabel: hay una cosa que me alegra mucho y es que nos estamos saliendo de los debates habituales que predominan, en el ámbito de los derechos humanos y del sentido común sobre el tema de la memoria. En sus usos cotidianos, olvido y recuerdo aparecen como categorías escindidas y contrapuestas. Movimientos de derechos humanos, agrupaciones de afectados y sus partidarios, se refieren al tema como si el olvido fuera una práctica que sectores dominantes tratan de imponer, mientras el recuerdo sería una forma de resistirse a esa imposición. Pero, ¿cómo podría imponerse el olvido? Cuando se acusa a los sectores dominantes de no querer *recordar o hablar del pasado*, se asume que recordar y hablar, así como olvidar y callar, son sinónimos. Por otro lado, aquellos sectores que plantean la necesidad de *dar vuelta la página* acusan a los 'otros' de *estar pegados en el pasado*, de no ser capaces de mirar hacia el futuro. Creo que los sectores ligados a los derechos humanos nos hemos quedado efectivamente pegados, pero no en el pasado sino que en dicho debate, levantando el recuerdo y la memoria como una bandera de lucha contra esa supuesta forma de dominación que es el olvido, y que esa posición nos ha inmovilizado políticamente situándonos en un espacio social donde predomina la luchar por el recuerdo. No sólo se ha vaciando el concepto de memoria sino que los recuerdos se han transformando en hechos desprovistos de afecto.

En América Latina son habituales las reuniones o seminarios de derechos humanos donde se describen hechos del pasado: víctimas relatan su experiencia, videos muestran acontecimientos y 'expertos' los analizan. Usualmente asiste poca gente a dichos eventos, y quienes lo hacen son personas que han vivido de cerca el tema de la militancia política o han trabajado con personas afectadas o son políticamente cercanos o defienden activamente los derechos humanos, y habitualmente surge una suerte de queja por la falta de participación y/o interés en el tema. Se acusa a los que no están atribuyendo su ausencia a la falta de interés en recordar, se les acusa de optar por el olvido asumiendo que éste es algo negativo. Hace poco participé en una serie de encuentros de ese tipo (en Chile) y sentí un gran alivio cuando un joven hijo de detenido desaparecido, políticamente muy activo, que se ha dedicado a la investigación en derechos humanos, dijo que estaba muy aburrido en esa sesión, que estaba cansado de ver el mismo tipo de vídeos de presos y tortura, aburrido de estar rodeado de gente que había vivido dichas experiencias y que las relatan de manera siempre igual. Dijo que entendía que sí él, que había vivido la represión y que tenía las ganas, la voluntad y el compromiso de participar, se aburría, entonces no se les podía pedir a otros que se interesaran. El comentario abrió un debate muy interesante, y a partir de él he pensado que el aburrimiento de escuchar dichos relatos puede relacionarse con su falta de viveza, su ausencia de afectos. Le hemos quitado a los relatos todo aquello que los transforma en una memoria viva, transformándolos en descripciones que sentimos cada vez más ajenas a nuestra identidad.

El tema que quisiera instalar tiene que ver con las formas en las que recordamos. La convicción de estar resistiéndose al poder dominante por medio del recuerdo nos ha llevado a estancarnos en ciertas versiones y narraciones del pasado. Creo que es fundamental salirse de dicho debate, dejar de simplemente insistir en la necesidad de recordar, de defender la memoria y asumir una postura más reflexiva sobre cómo estamos entendiendo el concepto, cómo lo cruzamos con estas dimensiones

que se han expuesto aquí: el tiempo, el espacio, la interpretación, las narrativas, la política, la historia, los afectos y otras.

Sara: uno de los grandes olvidos de la memoria es la dimensión política y ética, que es lo que busco asumir en mi trabajo con el movimiento urbano de mujeres. Tengo grandes cuestionamientos al concepto de derechos humanos, al de ciudadanía, y a todos esos grandes conceptos de la modernidad y sobre todo de la modernidad política. Igual que dichos conceptos, cuando conceptualizamos la memoria nos perdemos en ese estar en desacuerdo de todo pero al mismo tiempo no puntualizar lo esencialmente ético del asunto que es la experiencia de la gente.

Coincido con Félix en que la memoria es una acción social que conforma prácticas discursivas, que posibilita la emergencia de actores, de sujetos actuantes y pensantes. No sólo una memoria que reconstruye hechos, que reconstruye un pasado sin una percepción del presente, sino como una esperanza de vida, una esperanza ética de transformación del mundo. Yo no puedo concebir la memoria como una denuncia, ni como un simple hecho de recordar o dejar de olvidar. Lo importante es descubrir que dentro del entramado discursivo que ha conformado nuestra forma de ver el mundo se ha encubierto, sutilmente, una forma de concebir al sujeto como transformador del medio, que puede reflexionar a partir de sus sucesos, de su experiencia de vida, de lo trágico, de lo lamentable, de lo deprimente, y que puede transformarlo en una construcción mucho más creativa y procreativa de ese pasado, no tanto como un pasado penurioso sino como un pasado que puede ser realmente un impulsor, un motor de transformación.

Creo que nuestra cultura, la forma en la que concebimos el mundo está, de hecho, estructurada a partir de grandes olvidos: de las distinciones genéricas, étnicas, de las distinciones esenciales que nos diferencian como seres humanos. Se puede explicar por qué existe una distinción tan cruenta entre nuestra vida cotidiana y la historia oficial de las instituciones que es, de entrada, un discurso oficial, hegemónico, que se construye a partir de la exclusión inmediata de un sujeto que piensa, que recuerda, que se lamenta. Hablar de la memoria como tal es hablar de un proceso de resistencia, de una forma de recordar una multitemporalidad de hechos o de una serie de tiempos y de espacios que estamos experimentando. Porque al fin y al cabo el tiempo y el espacio presente son y se fundamentan en una relación de poder que es ineludible, la propia concepción de memoria tiene una raíz fundamentada en una relación de poder que produce qué es lo que se olvida y qué es lo que se recuerda, qué tipo de sujeto debe recordar que cosa y qué tipo de denuncias y demandas se hace. Creo que para abordar la problemática de la memoria se debe reflexionar sobre las condiciones de lo inmediato, de las relaciones cotidianas, de la afectividad, pero sobre todo del posicionamiento ético que cada uno de nosotros como sujetos sociales tenemos frente a una realidad de injusticia y de desigualdad. Lo importante es recuperar esa memoria vital, esa experiencia vital que te motiva a moverte, porque tal vez he mal entendido la cuestión pero casi siempre se recupera la memoria como una forma pasiva, como una forma de recuperar el recuerdo, pero no como una forma de elaborar una trayectoria en una perspectiva de vida a futuro, con una construcción ética y sobretodo crítica.

Sol: me encanta la definición de Merleau Ponty del tiempo que nace a raíz de mi relación con las cosas, con su experiencia. Como decía Sara, siempre vemos la memoria como una reconstrucción del pasado de hechos horribles y hay quienes están aburridos de oír decir esto y lo otro, pero no nos olvidemos que esas memorias están trayendo resistencia, dignidad, reafirmación. En el tiempo presente está siendo algo positivo, no es una memoria muerta que se está recuperando y sacando de

un cajón del olvido. Es el caso del grupo de familiares que estoy acompañando, que no se dio como un espacio político, ni de acción, sino de encuentro para compartir y reconstruir las historias.

Silvana: Quiero matizar varias cosas, empezando por el hecho de que si la academia se ganó mala fama es porque estuvo separada de la vida, conspirando contra la vida. Aunque estoy de acuerdo con eso, me parece que se trata de reformularlo y, cuando al principio hablé de lo universal no fue para privilegiarlo. Tal como hace Benjamín, entiendo que se parte de lo singular. Me voy a salir de la dicotomía particular/universal para pensar desde lo singular, pues solamente desde ahí se puede llegar a pensar, a decir algo, a gestar una cosa diferente. Está en nosotros darle algún sentido académico específico, pero primero sacudiéndonos estas dicotomías, estas oposiciones que creo que acá son un fantasma. Hablaba Isabel de las oposiciones y de sus problemas, pero yo entiendo porque la gente vuelve y vuelve sobre el discurso de que nos imponen el olvido, Primo Levy lo cuenta así: les decían que no iban a salir de allí pero si llegaban a hacerlo nadie les iba a creer, pues lo sucedido se borraría de un plumazo y no habría existido nunca. En cambio en Guatemala es distinto, siempre se deja un testigo viviente para que siembre la memoria del terror. Estas son las trampas heredadas de un hegelianismo muy cuestionable que presupone una totalidad, que supone una teleología, este fin del que tú querías separarte. Me parece que hay que recuperar esta noción de diferencia a la que aludía Sara, y pensar en otra dicotomía que es la de activo/pasivo recuperando otros sentidos de pasividad. Matizando lo que tú decías Mauricio, es cierto y describías cabalmente esta noción de un tiempo, un espacio y una lengua prestada, pero lo interesante es que en esa cosmovisión no se trata de apropiarse del tiempo, del espacio, de la lengua sino que uno llega a ocupar un lugar en un espacio, en un tiempo y en una lengua que pertenece a otro. El mismo Descartes cuando dijo que piensa y luego existe, lo decía en una lengua aprendida de otro y estaba loco de pensar que pensaba solo. Lo único que se puede decir, le contesta Bajtín siglos después, es que yo también soy, yo no puedo decir yo soy. No sé, me parece que también nosotros heredamos ciertas oposiciones y tenemos que tener cuidado con ellas porque ni voy a oponer yo lo académico a la práctica ni vamos a oponer aquí la filosofía con la psicología social, no se trata de eso.

Tú decías que la Argentina no tiene futuro y es cierto, pero sabes que no tiene futuro cuando te paras en este lugar desde el que podemos pronosticar, es decir saber a futuro y cada vez que pronosticamos cerramos las posibilidades de todos estos segundos que son la puerta por la que puede entrar el Mesías, dice Benjamín.

Ignacio: yo dije que en el imaginario no hay esa visión de futuro.

Silvana: ah! *visión*, gracias. El tema es pensar futuro como aquello que me puede sorprender, como aquello otro, el advenimiento de lo absolutamente otro lo llama Derrida. Me parece que habría que también sacudirse de algunas oposiciones que tenemos aquí como la de pasivo/activo. Creo que habría rescatar algo muy desprestigiado que es la noción de heteronomía, nosotros partimos de la noción de que la autonomía es lo bueno, pero la autonomía es cómplice de la propiedad privada, de la concepción de tiempo y espacio como propiedad privada y, en fin de todo aquello que habría que reformular, y hay culturas aquí en América Latina que nos pueden enseñar muchísimo como alternativas.

Pablo: dentro de la misma dicotomía que empezó con derechos humanos y memoria, aparece otra que también habría que empezar a disolver y es la de experiencia v/s teoría, en donde hay una especie de santificación de la experiencia, por directa, por cargada afectivamente o por lo que uno

quiera, y creo que eso se podría generalizar hasta cierto punto a una cierta intelectualidad de izquierda, que menosprecia lo que no pasa por la experiencia, lo que se hace teóricamente, como si los intelectuales y los académicos fueran gente que se está regodeando en redondo nada más. Creo que la idea de teoría es poder empezar a ver el mundo de otra manera, como decía por ahí alguien, empezar a necesitar al mundo, y eso borra la separación que se da en el discurso cotidiano entre experiencia y teoría, afecto y pensamiento, o cosas por el estilo. Se tocó el asunto afectividad, el de la ética, de empezar a disolver la distinción entre pensamiento y sentimiento, etc., lo que probablemente se puede hacer mejor teóricamente que en el discurso cotidiano, porque el discurso cotidiano, como decía Mauricio, de repente es lenguaje de otros y probablemente se pueda disolver mejor por otra vía y bueno, eso en defensa de la teoría como diría Gadamer.

Félix: yo tampoco estoy de acuerdo contigo pero con lo que se ha dicho ya esta planteado. El caso de Costa Rica y Argentina, la verdad es que yo lo conozco únicamente por la lectura de los periódicos pero no estoy nada seguro que en Costa Rica o en Argentina lo que se este produciendo sea un fenómeno presentista, en absoluto, yo creo que sigue la misma lógica que yo trataba de apuntar antes: la del discurso del futuro. Si se evalúa la situación de Costa Rica y Argentina precisamente a partir de las categorías del capitalismo, las categorías del futuro, entonces no se ve salida. Aunque no se vea salida dentro del marco del capitalismo si se ve en las estrategias cotidianas de autoorganización, es decir, el hecho de que buena parte de los ciudadanos argentinos haya rechazado los partidos, se hayan autoorganizado y hayan vivido un momento distinto de lo que son las relaciones, es obvio que no tiene nada que ver con el presentismo sino que tiene que ver con otras maneras de entender la realidad y sobre todo de entender la transformación.

La realidad difícilmente puede ser proyectada, se puede planificar sólo hasta cierto punto como decía antes, pero la realidad se caracteriza (sobre todo en las prácticas cotidianas) por el hacer haciendo, por el ir haciendo sobre la marcha, por el ir haciendo lecturas de los acontecimientos y por ir desarrollando prácticas. Yo creo que ese es otro elemento que pondría sobre la mesa, ¿hay que pensar el futuro como categoría imprescindible para pensar la transformación? o ¿podemos pensar la transformación desde el presente? Yo estaba diciendo que yo no hago la misma interpretación sobre la cuestión del presentismo en Costa Rica y Argentina, creo que la interpretación presentista es deudora de un marco de lectura que viene incluso del capitalismo y el neoliberalismo, pero que seguramente no se plantea en esos términos, lo mismo que el tiempo de la historia. Lo de la apropiación de tierras tampoco hay que pensarlo en términos de planificación sino en términos de decisión, de un espacio asambleario, un espacio de momento, de unas coordenadas que no se piensan en términos de futuro sino que se manejan en la temporalidad, que es distinto que pensar en términos de futuro, creo que se decide y se hace en términos de presente.

Sara: Yo les voy a hablar de todo esto que estamos discutiendo pero sobre todo de la memoria como acción social desde la perspectiva del feminismo. Estoy un poco en desacuerdo con Pablo cuando decía que en México nada pasó, lo que pasa es que se ha invisibilizado la memoria colectiva de ciertos grupos y entre ellos, uno de los más importantes ha sido, el de los indígenas y las mujeres, de hecho las mujeres se han anexado a la constitución y los indígenas más a la fuerza que queriendo. De esto es lo que voy a hablar.

La mujer ha sido representada tradicionalmente de una manera determina en el terreno de lo político, yo les voy a hablar de esa representación pero sobre todo de como el movimiento feminista ha reformulado la concepción de sujeto y ha re-conceptualizado a ese sujeto social, no como un sujeto

de derecho pasivo sino como un sujeto de derecho que exige el reconocimiento de su diferencia y, al mismo tiempo, el reconocimiento de un ser mujer con sus propias experiencias. Me refiero por ejemplo a las discusiones que tienen las feministas centroamericanas, las feministas afro caribeñas, en cuanto a la concepción de las experiencias compartidas de la mujer, experiencias de subordinación y dominación. Lo que nos hace diferentes es la experiencia y la forma en la que la vivimos. Al respecto yo prepare el siguiente texto:

Sara: Yo les voy a hablar de todo esto que estamos discutiendo pero sobre todo de la memoria como una acción social desde la perspectiva del feminismo. Estoy en desacuerdo con Pablo cuando decía que en México nada paso, más bien se ha invisibilizado la memoria colectiva de ciertos grupos y entre ellos, la de los indígenas y las mujeres. De esto es lo que voy a hablar.

Voy a referirme a la representación que tradicionalmente se ha hecho de la mujer en el terreno de lo político y cómo el movimiento feminista ha reformulado dicha concepción de sujeto, reconceptualizándolo como un sujeto de derecho que exige el reconocimiento de su diferencia y, al mismo tiempo, el reconocimiento de un ser mujer que tiene sus propias experiencias.

II LOS DERECHOS HUMANOS DE LAS MUJERES UN RECLAMO IMPOSTERGABLE: SIGNIFICACIÓN Y MEMORIA COLECTIVA.

Sara Marcé Vuelvas (*)

Presentación.

¿Por qué a pesar de la ratificación de nuestros gobiernos de la Declaración Universal de Derechos Humanos, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, la Convención contra la Tortura y los Tratos o Penas Cruels, Inhumanos o Degradantes y la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra las Mujeres, la violencia de género que implica toda distinción, exclusión o restricción basada en el sexo sigue siendo uno de los ejes motores de la violación a los derechos humanos de las mujeres?

Una respuesta provisional a esta problemática nos lleva a entender que la violencia de género que padecen millones de mujeres sin distinción de condición económica, social pertenencia étnica o preferencia sexual está directamente vinculada a sistemas representacionales, ideológicos y normativos. Éstos reproducen y favorecen la condición de desigualdad que sufren las mujeres e influyen en el contexto de convivencia desde el cual se formulan, interpretan y practican los contenidos jurídicos, políticos y filosóficos que le dan sustento a los derechos humanos.

En este contexto es esencial resaltar la labor que las mujeres han desarrollado desde el siglo XVIII hasta la fecha con el fin de evidenciar la enorme carga ideología contenida en el proyecto político moderno, que parte de una unidad totalizante centrada en lo masculino y en su representación bigenérica y etnocéntrica del orden social. Frente a eso las mujeres han insistido en la necesidad de transformar las relaciones sociales basadas en la diferencia sexual, generando el reconocimiento de la diferencia –no discriminatoria- entre hombres y mujeres, clases sociales, etc.

En este proceso socio-histórico y cultural de deconstrucción de la categoría excluyente de hombre universal las mujeres han descubierto y visibilizado una *historia otra* que emerge de su posición de subordinación y de las inquietudes y aspiraciones por transformar sus condiciones de vida. Es decir, han conformado una memoria colectiva que les ha posibilitado la generación de prácticas de resistencia contra el olvido institucional respecto de situaciones en las que se han violado sistemáticamente sus derechos humanos.

Diversos movimientos de mujeres han creado términos para identificar y romper con patrones culturales coercitivos y excluyentes, abriendo una nueva manera de interpretar la realidad social y de visualizar el futuro. Han asumido la difícil tarea de transformar el lenguaje sexista en no sexista, al mismo tiempo que construyen sus historias individuales y colectivas para que sean escuchadas en sus sociedades. Por ello es que se puede decir que los movimientos feministas y de mujeres han sido un ejercicio colectivo de narrativa, una construcción constante de significados y prácticas que parten de las experiencias y aspiraciones de las mujeres por convertirse en interlocutoras directas ante las instancias de decisión política.

Espero que este texto contribuya al reconocimiento de cientos de mujeres muertas u olvidadas por la historia que se atrevieron a evidenciar los prejuicios de género que subyacen a las estrechas

concepciones políticas sobre los derechos y necesidades de las mujeres. Con este propósito quiero bosquejar de una manera sencilla qué son los derechos humanos, por qué hablamos de derechos de las mujeres y cuál es su problemática actual. Posteriormente presentaré una breve reflexión sobre cómo se han significado los derechos humanos desde la óptica de los movimientos feministas y de mujeres.

¿Qué son los derechos humanos?

Debemos admitir que abordar este tema, tan polémico e importante para el proceso de democratización de nuestras sociedades latinoamericanas, no es cosa fácil, más aun si consideramos que los derechos humanos se han convertido en un elemento de denuncia a regímenes y no de cuestionamiento de estructuras sociales injustas. En muchas ocasiones esto encubre la forma en que los estados hacen uso de los derechos humanos como mecanismo de control político y la forma en que se deslindan responsabilidades sobre situaciones que aparentemente no tienen una competencia gubernamental. Como consecuencia se desatiende en lo inmediato la consolidación de una cultura de respeto y fomento de los derechos humanos que permee y trascienda las instancias gubernamentales convirtiéndose en conocimiento común.

Es por eso que creo pertinente señalar algunas cuestiones que permitan entender la complicada problemática de los derechos humanos de las mujeres. Advierto a l@s lector@s que no encontraran aseveraciones contundentes, la intención es más bien, exponer mi punto de vista sobre un problema ávido de discusión y compromiso de parte de los científic@s sociales. Sirva esto como una invitación al dialogo.

Primero que nada, es necesario señalar que a la fecha no existe una definición única de derechos humanos, sino una variedad de significados en torno a los discursos políticos, jurídicos y filosóficos que se ven matizados por posiciones ideológicas o fundamentaciones teóricas determinadas. Aclaro que mi interés no se circunscribe estrictamente al sustento y desarrollo de teorías y doctrinas filosóficas o jurídicas, sino a la forma en que estas han sido representadas e interpretadas en los contextos culturales específicos, dando lugar a relaciones sociales tensas, rotas o en construcción entre individuo/individuo, individuo/sociedad, sociedad/sociedad, estado/individuo, y estado/sociedad. Dichas relaciones de una manera u otra esbozan los anhelos contemporáneos de individuos y colectividades por transformar la sociedad en que han vivido, en que están viviendo y en la que desean vivir¹.

Retomo la propuesta de Álvarez Ledesma (1998) de comprender el carácter multidimensional o polisémico de los derechos humanos y el entendimiento de sus significaciones sociales. Según este autor los derechos humanos connotan de por sí dos dimensiones: una jurídica y otra filosófica-axiológica. La primera dimensión se rige por las reglas de los ordenamientos jurídicos o el derecho positivo. La segunda se rige por las reglas del discurso ético y tiene sus orígenes en las teorías de filosofía política naturalista y contractualista de los siglos XVII y XVIII en los cuales el concepto de derechos humanos es concebido a partir de la idea de *derechos naturales*, derechos innatos compartidos por los seres humanos en función de una igualdad intrínseca que se desprende de una supuesta naturaleza humana.

Sin embargo, en el lenguaje natural la palabra *derecho*, tal como fue usada en las teorías naturalistas, no permite derivar una teoría jurídica sino una fundamentación moral naturalista. Para

que se gestara el tránsito de la noción axiológica de los derechos humanos como derechos naturales a su noción política, fue necesaria su consagración en declaraciones que instituyen y propagan un nuevo paradigma de justicia y legalidad. Dichas declaraciones delimitan los rasgos distintivos de los *derechos del hombre* como naturales, universales, inalienables y eternos. La Declaración del Buen Pueblo de Virginia (1776) y la Declaración de Derechos del Hombre y Ciudadanos (1789), constituyen ejemplos paradigmáticos.

Su dimensión jurídica, se conforma con el establecimiento de lo que la doctrina tradicional del derecho positivo ha llamado su naturaleza jurídica. No obstante, no existe tal naturaleza de los derechos humanos, sino que la inserción de los valores o principios que dicho concepto conlleva en el ordenamiento de derecho positivo, a través de la figura del sujeto de derecho. Con esto, la noción jurídica del concepto de derechos humanos se formula vía la determinación de estatutos técnicos instrumentales por medio de los cuales los principios de libertad, igualdad, justicia y autonomía son promovidos y protegidos por el derecho positivo.

La noción provisional propuesta por Álvarez Ledesma alude directa o indirectamente a las dimensiones filosófica y jurídico-política en sus ámbitos internacionales y nacionales. Supone a los derechos humanos como: “Aquellas exigencias éticas de importancia fundamental que se adscriben a toda persona humana, sin excepción, por razón de esa sola condición. Exigencias sustentadas en valores o principios que se han traducido históricamente en normas de derecho nacional e internacional en cuanto parámetros de justicia y legalidad política” (Álvarez Ledesma, 1998: 21).

Así entendidos, los derechos humanos no son sólo valores ni exclusivamente derechos, su componente multidimensional los hace expresarse ora como valores o principios éticos con carácter pragmático, ora como derechos de la más alta jerarquía e insoslayable aplicación dentro de las distintas dimensiones donde se reconocen aunque sólo de manera formal. Son pues, exigencias ético-jurídicas cuyo acento moral hace de su violación algo más que una simple transgresión de legalidad. Sólo en este sentido, es posible entender que los derechos humanos adopten la consideración del límite al poder y criterio de legitimación política, es decir, de calificación moral del actuar político contra todo acto de poder al margen de la ley y la justicia.

Es preciso entender a los derechos humanos como construcciones sociales e históricas que dan cuenta de la interacción, la experiencia, las necesidades y los conflictos de diferentes actores sociales con vistas a la consolidación de un proyecto político no excluyente y justo. El reconocimiento de los derechos humanos de las mujeres ejemplifica maravillosamente este proceso.

Los derechos humanos de las mujeres y su problemática actual.

Aunque las luchas sociales han logrado que actualmente los derechos humanos sean reconocidos como exigencias medulares expresadas, en muchos casos, en los ordenamientos sociopolíticos y jurídicos de los estados-nación, no han podido concretarse en el terreno de la vida cotidiana en prácticas ideológicas-éticas que acaben con las manifestaciones de inequidad y discriminación. Dicha situación es vivida por las mujeres, los indígenas, los niños, los ancianos, los discapacitados, etc., y los coloca en una posición de vulnerabilidad de cara a la impunidad de quienes violan sus derechos humanos. De hecho, lo que se expresa comúnmente son los continuos desencuentros entre los discursos jurídicos, políticos y filosóficos, y las prácticas cotidianas donde se manifiestan los valores y normas desde las cuales se interpretan y viven los derechos humanos. Esta situación

agudiza aun más la distancia entre los discursos oficiales y la realidad de las violaciones a los derechos humanos.

En México, por ejemplo, se ratificó el 18 de diciembre de 1979 la Convención para la Erradicación de Discriminación hacia la Mujer (CEDAM) y recientemente se discutió la necesidad de ratificar su Protocolo Facultativo. Lo cierto, es que a pesar de la ratificación de la Convención y de su Protocolo, las condiciones de desigualdad y discriminación hacia las mujeres no han desaparecido. Por el contrario, la aplicación de políticas neoliberales a lo largo de las dos últimas décadas ha contribuido no sólo a minimizar la protección de los derechos económicos, políticos y sociales básicos, sino que a invisibilizar y desatender la vivencia concreta de violencia y discriminación que sufren las mujeres.

Estos problemas implican no sólo la forma en la que se conforman y ejercen los derechos humanos en los ámbitos jurídico, político y filosófico, sino la influencia que tienen los contenidos culturales en su aplicación. Más aún si consideramos que las violaciones a los derechos humanos de las mujeres tienen en principio una estrecha relación con la violencia de género, es decir, con la desigual distribución del poder y las relaciones asimétricas que se establecen entre hombres y mujeres en nuestras sociedades. De tal manera que lo distintivo de este tipo de violaciones con respecto a otras formas de agresión y coerción, es que el factor de riesgo o de vulnerabilidad lo constituye el sólo hecho de *ser mujer*. En este contexto, las violaciones a los derechos humanos se relacionan directa o indirectamente con sistemas de género y valores culturalmente dominantes que influyen en la representación y práctica de estos derechos, incluso, podemos afirmar que ha influido considerablemente en la conformación y establecimiento del propio paradigma contractualista de los derechos humanos.

Tal es así, que desde el movimiento feminista decimonónico hasta la fecha, los movimientos de mujeres han evidenciado el carácter parcial e inacabado de los derechos humanos. El argumento predominante es que desde la construcción del paradigma contractualista liberal se genera una visión totalizante de lo humano y con ello la creación de una figura de sujeto de derecho que excluye como interlocutores de la modernidad principalmente a las mujeres, pero también a l@s indígenas, l@s pobres y personas de color. Asimismo, han criticado el que la propia noción de *derechos humanos de las mujeres* (o de cualquier grupo vulnerable) indica implícitamente la existencia de un primer sujeto de derecho, el varón, que antecede a las mujeres, cuya experiencia y visión precisaron los contenidos del cúmulo de derechos humanos, a los cuales el género femenino como sujeto sólo fue añadido al derecho andrógamico².

Los derechos específicos del género femenino se han elaborado y reconocido sólo después de la aparición del movimiento feminista y la lucha internacional de las mujeres por integrar su perspectiva y vivencias concretas en la totalidad paradigmática de los derechos humanos. Este esfuerzo por tipificar derechos femeninos específicos es el resultado de reconocer las limitaciones del derecho positivo ante la problemática social de las mujeres y la falta de respeto a sus derechos humanos, lo que hasta la década de los setenta fue vivenciado por ellas como un *estado de naturalidad*. Sólo hasta la mitad de los años setentas, con el Año Internacional de la Mujer y la Década de la Mujer (1975-1985), se aceptó (parcialmente) en los órganos internacionales como la ONU, la condición de subordinación femenina con miras a precisar derechos para facilitar el logro de la igualdad social, cultural, económica y política, aspectos importantes para la legitimación del proyecto democrático neoliberal.

Lo preocupante de esta problemática es que durante los últimos treinta años y, pese a la firma y ratificación de pactos y convenciones internacionales sobre género, seguimos constatando mundialmente la diferencia entre reconocer derechos y respetarlos. Aún más grave es el hecho de que hasta el momento muchos gobiernos europeos, asiáticos, africanos y latinoamericanos, incluido el Mexicano, no han reconocido su responsabilidad política por las violaciones de esos derechos. Especialmente impactante resultan hechos como la inexistente procuración de justicia en los acontecimientos que desde 1993 suceden en Ciudad Juárez, donde se han encontrado a la fecha 280 mujeres asesinadas y más 500 desaparecidas. Lo alarmante de este caso es que el fenómeno de las muertas en Ciudad Juárez se ha trasladado al seno de lo familiar donde, aunque el estado tiene competencia, no se ha mostrado disponible para resolver esta problemática. Igualmente impactantes son casos como despidos por gravidez presentados como un problema laboral y encubierto bajo el calificativo de *despido injustificado* sin ninguna sanción para los empresarios; como las precarias condiciones laborales de millones de mujeres (trabajos temporales o de base que no reconocen derechos laborales); como la invisibilización de la violencia de género en el trabajo, la calle y la casa, y la falta de reconocimiento y respeto de las modificaciones que en materia penal se realizaron en varias entidades del país. Todos son ejemplos claros de la sistemática violación de los derechos humanos de las mujeres³. Esta situación se ve favorecida por una concepción dicotómica, excluyente, que justifica la desvalorización de lo femenino y su subordinación a lo masculino acrecentando la condición de desigualdad jurídica, económica y social que padecen las mujeres en todo el mundo

Haciendo memoria y hablando de olvidos: la genérica deuda histórica.

Reflexionando sobre lo anterior, es inevitable preguntarse cómo es posible que en la construcción del pensamiento político moderno y del discurso liberal no se haya incluido a las mujeres. Cómo fue que recién en 1979 la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer, incorporando a las mujeres a la esfera de los derechos humanos e introduciendo, aunque de forma tangencial el problema de violencia de género. Con esto se minimizan casi dos siglos de luchas contra las condiciones de desigualdad y discriminación que han enfrentado las mujeres en su irrupción al mundo político. Tal vez fue olvido de la historia oficial o tal vez una omisión intencional, lo cierto es que la representación de las mujeres en el terreno de lo político ha significado para los movimientos feministas y movimientos de mujeres un cuestionamiento continuo a los contenidos culturales que les asignan lugares y roles supeditados a la lógica masculina. Esta cuestión ha permitido resignificar la construcción discursiva de los derechos humanos en sus diferentes ámbitos.

El ejemplo más importante de eso es la reformulación que feministas como Eleonor Roosevelt proponen al concepto de *derechos del hombre* heredado de la tradición contractualista francesa (Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789), reemplazándolo por el de derechos humanos. Este cuestionamiento a la concepción moderna de hombre como sinónimo de humanidad evidencia la necesidad de explorar una nueva terminología para hablar de los derechos de la persona (*les droits de la personne*) o derechos humanos (*droits humains*) en la cual el concepto de *humanidad* liberal se pone en entre dicho y con ello se incorporaba a la discusión una nueva concepción que incluía a las mujeres como humanas⁴.

Para entender un poco más la magnitud y gravedad de este aparente olvido, retomaremos una metáfora que Teresa de Lauretis (citada en Colaizzi, 1990) propone para explicar la representación

hegemónica (masculina) en la construcción del mundo moderno, es decir, una representación que se basa en la ausencia de la mujer como sujeto histórico. Espero que esta cita nos introduzca a la compleja problemática que viven las mujeres en el reconocimiento y respeto de sus derechos humanos:

“En la città invisibili, Italo Calvino narra la fundación de la ciudad de Zobeide. La ciudad fue construida por hombres que una noche habían tenido un sueño acerca de una mujer que corría desnuda por una ciudad, una mujer de cabello largo a la que ellos veían desde atrás y a la que siguieron. En esa búsqueda los hombres se habían perdido sin poder alcanzar a la mujer; lo único que consiguieron fue encontrarse unos con otros. Entonces decidieron construir una ciudad como la habían visto en el sueño, con calles similares a los caminos que cada uno de ellos había seguido en su intento de alcanzar a la mujer. La construyeron de tal manera que si aparecía otra vez no pudiera escapar”. (Colaizzi, 1990:15). En la construcción de la ciudad de Zobeide, igual que en la construcción del mundo moderno (donde emerge la idea de los derechos de los hombres cristalizada en el último cuarto del siglo XVIII con la revolución americana y francesa) aparece la idea de este sujeto *masculino* como Uno, es decir, como principio de organización y control estable y unificado.

Luce Irigaray (1978) comenta que esto sólo fue posible: “(...) porque su negatividad fue rehusada y desplazada hacia un segundo termino, la Mujer, cuya función (vital) dentro del sistema de significación nunca fue asumida como tal. Identificada con la *Naturaleza* y yuxtapuesta a la *Cultura* (que se entendió como equivalente a Hombre), la noción de mujer ha funcionado como un espejo colocado frente a los ojos del hombre, cuya superficie plana sólo devolvía la tranquilizadora imagen especular de la unidad y la unicidad de un sujeto que no sólo se contiene a sí mismo sino que es capaz de autoproducirse en cuanto tal” (Irigaray, 1978: 15)

De lo anterior se desprende que independientemente del tiempo y de la cultura, las mujeres han tenido un lugar inferior al hombre y han sido representadas culturalmente como un no sujeto. Esta afirmación tan tajante se fundamenta en la extensa crítica feminista a la tradición del pensamiento político occidental que se basa en una concepción de lo *político* y de la práctica política que excluye a las mujeres, así como todo lo que representan la femineidad y sus cuerpos⁵. Por eso es que la denominación *los derechos de los hombres (les droits de l’homme)* sobrevivió intacta durante dos siglos, después de quedar acuñado en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, pese a que desde 1791, Olimpia de Gouges, había cuestionado en su Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana la exclusión de las mujeres (debido no sólo al uso genérico de la palabra hombre, sino además a la comprensión y práctica de esos derechos).

De hecho uno de los primeros cuestionamientos del feminismo es hacia el discurso genérico moderno que constituye a las personas como *masculino* y *femenino*, construyendo la normatividad de los géneros como un modo de existencia socio-cultural con características específicas en los diferentes momentos históricos.

Aristóteles utilizó el término *anthropos* mientras que Kant, la expresión *todos los seres racionales como tales* en argumentaciones que no eran aplicables a las mujeres. Ambos ilustran las consecuencias que se derivan de la costumbre, constatable en muchos pensadores modernos, de asociar el concepto de *hombre* con razón y cultura, por tanto, con la esfera de lo público, al mismo tiempo que vinculan el concepto de *mujer* con emociones y naturaleza. Una vez concluido el razonamiento las mujeres quedan circunscritas al ámbito de lo privado y de la vida doméstica,

siendo consideradas como sujeto pasivo respecto de todo lo relacionado con las cuestiones políticas, cuando no subversivas o perniciosas para el orden político o el Estado.

Para la geógrafa feminista Linda McDowell (2000) esta distinción binaria ha influido profundamente en la construcción y acceso de las mujeres a los espacios y lugares al interior de la sociedad. Para ella, el espacio es marcado por valores, códigos, paradigmas, normas, historia y poder que implican que no existe un espacio neutro y homogéneo, sino que este es siempre diferenciado y jerarquizado. Así como el sistema hegemónico y el tiempo lo determinan, los diferentes grupos sociales construyen, marcan y se mueven en él en forma desigual. El acceso y uso de los espacios es una actividad y un campo de conflicto cotidiano de sujetos y grupos sociales desiguales. Aunque el papel de las mujeres en el espacio de lo privado es el cuidado de la familia, no son ellas sino que es el sujeto masculino quien se puede poner en el centro de ese espacio y determinarlo⁶.

La construcción de los espacios público y privado de las sociedades actuales se puede atribuir a lo que Doreen Massey (1994) llama una geometría del poder. De acuerdo a tal geometría, el espacio está *lleno* de poder y simbolismo, en una red relacional compleja de dominación y subordinación, de solidaridad y cooperación que traducen el imaginario colectivo sobre el papel de mujeres y hombre en la organización de la vida cotidiana.

De tal manera, la separación público /hombre, privado /mujer ha sido uno de los ejes que justifica socialmente el hecho de que las mujeres no tengan competencia en las decisiones políticas que afectan su cuerpo y sus vidas. Es el *Otro* el *Hombre*, dueño de la propiedad, ciudadano legítimo quien decide que tipo de beneficios debe otorgar la ley a un ser incompleto y limitado por su cuerpo, como culturalmente es vista a la mujer.

En este sentido, la separación entre lo privado y lo público heredada del helenocentrismo y reformulada en el liberalismo, establece las fronteras entre lo privado y lo público, es decir, traza los papeles de las mujeres y hombres en el orden sociopolítico y sociocultural, marcando a través de una visión binaria –excluyente– los espacios, las expresiones y las experiencias de la corporeidad (el control del cuerpo y de la sexualidad)⁷.

Al ubicar a este Sujeto sexualmente marcado, universal abstracto masculino, sujeto físicamente masculino, en la discursividad y el ordenamiento sociopolítico moderno, la teoría crítica feminista puso en cuestión la voluntad de universalidad y totalidad implícita en dicha concepción de sujeto. Para ello fue necesario mostrar que la opresión social, así, como las formas de constitución de las diferencias sexuales y las relaciones de género en espacios y tiempos determinados se encuentran interconectadas con relaciones de poder. Esto contribuyó al desmantelamiento de las bases que sostienen las relaciones sociales cotidianas y la mayoría de las instituciones y estructuras de poder, así como de los fundamentos teóricos de las divisiones convencionales de género.

Una de las contribuciones fundamentales del feminismo para entender la representación del binomio, cultura/hombre/masculino/público y naturaleza/mujer/femenino/privado, es la noción de género. Desde la óptica de Joan Scott : “el género es la organización social de la diferencia sexual, lo cual no significa que refleje unas diferencias naturales e inmutables entre hombre y mujer; por el contrario, el género sería aquel pensamiento que dota de significado a las diferencias anatómicas (...). Sólo podemos entender las diferencias sexuales como una función de nuestro pensamiento que

nunca es puro, porque no se puede aislar de su relación con un número de contextos discursivos” (Scott, 1996:2).

De este modo la teoría feminista desmiente el fundamento biológico de las diferencias de género. Los atributos de la diferencia sexual, presuntamente aplicables en una dimensión universal, se revelan como lo que son: hechos específicos de la cultura occidental o de ciertos grupos concretos de esa misma cultura. La misma Joan Scott (1990) comentará posteriormente que la construcción social de género contiene tres aspectos esenciales en la producción de relaciones de poder : “Primero, género es ‘un elemento constitutivo de las relaciones sociales que se basan en las diferencias que distinguen a los sexos’. Segundo, género es ‘una forma primaria de relaciones significantes de poder’ a la vez que ‘el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder’. Tercero, ‘es el conjunto de saberes sociales (creencias, discursos, instituciones y prácticas) sobre las diferencias entre los sexos’. Género es entonces, una categoría íntimamente ligada a las relaciones sociales, al poder, a los saberes”. (Joan Scott, 1996: 26)⁸.

En esta concepción Scott (1996) concibe al género, no como una cuestión de los individuos y sus identidades, sino como constitutivo de todas las relaciones sociales, traduciéndolo en la corporeidad en acción social, por lo tanto, en una relación social conflictiva⁹. De ahí que uno de los aspectos políticos del género se encuentre en la forma en que el discurso de la modernidad incluyó a las mujeres como sujetos de derecho. En este discurso moderno, el orden liberal y democrático, creador del discurso de la igualdad, la libertad y la ciudadanía, que reconoció la existencia de un sujeto político y social, relegó a las mujeres del plano político. En esta coyuntura se reelaboró de nuevo la desigualdad y subordinación relacionada con la diferencia sexual, reforzándose la identidad femenina en torno a la maternidad y a la reproducción de valores morales y de costumbres¹⁰.

Pateman (1996), teórica feminista estudiosa del pensamiento liberal, considera que en la teoría clásica (Hobbes o Locke) se encuentran discusiones explícitas sobre el poder de los maridos sobre las esposas y de los padres sobre los hijos, que se pierden de vista después de las teorizaciones sobre el contrato social. Para ella una de las cuestiones claves es cómo el liberalismo conceptualiza la sociedad civil haciendo abstracción de la vida doméstica y olvidando su discusión teórica. Se restablece así la separación liberal entre lo privado/hogar, lo público/social, lo público/ político como una división dentro de la propia sociedad civil, dentro del mundo de los hombres. Fue Locke en su “Segundo Tratado” quien estableció el fundamento teórico de la separación liberal entre lo público y lo privado constituyendo, según Pateman una división que también es sexual. Según la autora “Locke sostuvo que el poder político es convencional y que sólo se puede ejercer justificadamente sobre adultos, libres e iguales, y con el consentimiento de éstos. El poder político no debe confundirse con el poder paternal sobre los hijos en la esfera privada y familiar, que es una relación natural que llega a su fin con la madurez, por tanto, con la libertad e igualdad de los hijos (varones)” (Pateman, 1996: 34).

Lo interesante del análisis de Pateman (1996) es el acento que pone en la separación lockeana entre el poder paternal y el poder político, traduciéndola en una analogía con la separación entre lo privado y lo público al considerar que la esfera pública abarca toda la vida social excepto la vida doméstica. Además, muestra cómo la teoría lockeana se basa en principios de asociación antagónicos que se manifiestan en los distintos status de las mujeres y los hombres: para ellas la subordinación natural y para ellos el libre individualismo. El status sexualmente adscrito de esposas y maridos (status de madre y padre) se basa en vínculos de sentimientos y consanguinidad que

sustentarían a la familia. La participación en la esfera pública se rige en cambio por criterios que implican lucha de intereses, de derechos, de igualdad y propiedad universal, impersonales y convencionales, criterios liberales universales aplicables únicamente a los hombres.

Las conceptualizaciones liberales y neoliberales tratan al mundo público, o la sociedad civil, haciendo abstracción de la esfera doméstica privada y creándolos como ámbitos separados. La crítica a este punto es sumamente importante en la defensa actual que hace el movimiento feminista del hecho de que la violación a los derechos de las mujeres son una clara violación a los derechos humanos, cuestión que refleja la trayectoria de lucha por reconocer que *lo personal es político*.

La crítica al ideal moderno de humanidad muestra la oposición entre la universalización del sujeto hegemónico (masculino) y la noción de subjetividad como proceso histórico de construcción de la realidad, generando el soporte esencial de la crítica a la concepción liberal de ciudadanía y con ella toda una reformulación discursiva de la representación de las mujeres en lo político.

La crítica feminista a la construcción de ciudadanía se fundamenta en la desproporción de la representatividad de las mujeres en las instituciones políticas y el carácter limitado de la noción de participación. También se expone la insatisfacción con el *minimalismo* de la democracia liberal en contraste con formas más activas de participación ensayadas por el movimiento feminista. Por último, dicha crítica destaca los límites del igualitarismo homogeneizante que consolida una visión totalizante del sujeto liberal contenida en el desarrollo del pensamiento político y jurídico y, por ende, en la idea liberal de los derechos humanos.

La construcción de la ciudadanía se entrelaza con el surgimiento de movimientos sociales de mujeres y la formación de identidades colectivas¹¹ que desde hace tres siglos han puesto en evidencia el carácter excluyente y desigual del ordenamiento social, criticando los valores, representaciones, creencias, etc., que la normatividad hegemónica construye como justificación o disimulo de las transgresiones u omisiones de los derechos ciudadanos y humanos de las mujeres.

Desde el feminismo decimonónico hasta el feminismo de la diferencia se generan acciones colectivas contra el orden establecido, desafiando en uno y otro sentido la cuestión de quién posee el poder que determina e impone los derechos y las obligaciones. En este elaborado proceso las mujeres, en tanto que ciudadanas que demandan del Estado una serie de servicios y que reivindican derechos, han construido una ciudadanía peculiar que implica tensiones y transformaciones en el contexto personal. Un ejemplo es el cuestionamiento de los roles tradicionales y de la violencia intrafamiliar ejercida sobre las mujeres, los niños, etc., pero sobre todo la conformación de un procesos de individuación y el acceso a una conciencia política que ha posibilitado una reflexión importante sobre su inclusión en la vida social.

Memoria colectiva ¿para qué?: Los movimientos feministas y de mujeres en América Latina: una lucha permanente por el reconocimiento de sus derechos humanos.

Este texto busca iniciar una reflexión sobre la importancia de la memoria colectiva como un proceso psicosocial de resignificación de las experiencias y acontecimientos del pasado en función del futuro para actuar en el presente. Para ello resulta pertinente referirse a un artículo Margarita Pizano (2001) que se titula: *Necesario crear un nuevo sistema civilizatorio y construir una cultura de mujeres pensantes y actantes*. En él se habla de la influencia de los sistemas ideológicos y

valorativos de la *masculinidad* en la construcción de la historia, una historia que invisibiliza las transgresiones estructurales y legitima la obligatoriedad de la sumisión, la obediencia, la dependencia afectiva y todos los prejuicios que acompañan el *ser mujer*.

Desde su óptica, la masculinidad, al construir su sistema ideológico y valorativo otorgándose para sí toda la potencialidad creativa humana y de lo divino, crea y define a la feminidad en su interior sin otorgarle las capacidades de pensar y dejándola encapsulada en esta dependencia. Siguiendo esa lógica, el cuerpo femenino, simbólicamente incompleto, no tiene la posibilidad o la potencialidad de la igualdad, de la libertad y la autonomía. No puede sino permanecer en una femineidad acomodada a los tiempos y *modas* de las ideas políticas, filosóficas, religiosas, estéticas, científicas de la razón masculina que han legitimado e interiorizado culturalmente la misoginia aún entre las mujeres.

El reto es, por consiguiente, generar espacios para salirse de la masculinidad y sus ideas, creando desde el afuera un nuevo sistema civilizatorio; creer en una historia y en un futuro propios sin que los movimientos feministas y de mujeres permanezcan atrapados en la historia oficial de los avances que no asumen sus derrotas; construir otra cultura, armar mundos ideológicos-éticos que reconozcan y respeten otros saberes y potencien un lugar pensante y actuante desde el cual construir las acciones en el presente y transformar el futuro. Como podemos apreciar, la propuesta de Pizano (2001) es tan radical como interesante, en la medida en que manifiesta la necesidad de rediseñar formas de relacionarnos cotidianamente y con el mundo, de indagar, de resignificar las palabras, saliéndonos de las creencias, de los valores y de las urgencias del pensamiento genérico hegemónico. Sobre todo le asigna un espacio importantísimo a la visibilización de la historia de las mujeres, a la necesidad de recuperar la memoria colectiva que haga posible una re-lectura del pasado con vistas a un futuro más digno para millones de mujeres.

Desde mi punto de vista tal desafío se ha emprendido desde que Mary Wollstonecraft (1759-1797) reivindicó los *Derechos de la mujer* frente a los denominados *Derechos del hombre*, y desde que Margaret Fuller (1810-1850) intentó aplicar el radicalismo americano desde una visión feminista, hasta llegar a los episodios más conocidos de las sufragistas en la lucha por el derecho al voto. En esta reconstrucción de los hechos, hay toda una relación de nombres y acontecimientos que avalan el creciente interés político y participativo por parte de las mujeres, que van tomando posiciones frente a su situación de inferioridad legal y cotidiana respecto a la de los hombres. Podemos recordar brevemente que después de la Convención de Séneca Falls y su consiguiente declaración de 1843, se desató la actividad feminista a favor del voto femenino y surgieron las primeras formas del pacto entre mujeres, de un pacto político y estratégicamente orientado. Así, Harriet y John Stuart Mill, las hermanas Pankhurst, en fin, toda la acción política que desde las inglesas se extiende a otros países conlleva una red de negociaciones, acuerdos y disensiones que caracterizan a toda actividad contractual. En Francia, la "Société de la Femme", con Marie Deraisme y Louise Michel (aproximadamente alrededor del año 1876), refleja también este movimiento de las mujeres *hacia adentro de lo público* o, si se prefiere, *hacia fuera de lo privado*; en cualquier caso, hacia una participación práctico-política, que testimonian la insistencia de las mujeres por *hurgar* esta vez en la *cosa pública*, y no sólo entre los cacharros de la cocina.

En las luchas y estrategias concretas en el ámbito político, social y cultural, así como en la deconstrucción de identidades, se elabora individual y colectivamente la visibilidad como sujeto político y social que reivindica el reconocimiento de su *alteridad*. Este reconocimiento implica un primer nivel de transformación que es el pasaje desde el sujeto aislado (lo privado/doméstico) hacia

la relación entre individuos reconocidos o, más exactamente, que se reconocen recíprocamente como sujetos políticos.

El que en la actualidad podamos hablar de derechos humanos de las mujeres y no derechos de los hombres; que se insista por la incorporación de la problemática de la mujer en la Declaración de los Derechos Humanos (1948), el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966), el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1996); el que se hayan formulado la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer, la Declaración de los Derechos de la Mujer; y que se siga trabajando en la cristalización de los Derechos Humanos de las Mujeres en la Segunda Conferencia Mundial de Derechos Humanos de las Naciones Unidas (Viena, 1993), la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo (Cairo, 1994), la Cumbre Mundial de Desarrollo Social (Copenhague, 1995) y la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijing, 1995); así como Campañas Mundiales Contra la Violencia hacia la Mujer y por los Derechos de las Mujeres; son el resultado de la larga trayectoria de las mujeres en la construcción de acciones colectivas en un proceso de cuestionamiento simbólico (para usar la idea de Melucci (1989)) a los códigos dominantes¹².

El feminismo clasificado como moderno reinterpretó en su momento la formulación liberal de ciudadanía, y fue Olimpe de Gouges quien tradujo fatídicamente el lema *nosotras somos iguales, si una mujer puede subir al cadalso debe tener el derecho de subir a la tribuna*. Por su parte, las reivindicaciones del feminismo lesbico ponen un acento especial en las prácticas eróticas y discursivas del lesbianismo como actos políticos. Al cuestionar la visión hegemónica de heterosexualidad y reproducción forzada, dichas perspectivas proponen que lo personal es político en un tipo de subversión que resignifica los elementos identitarios y la construcción de identidades generadas por el sistema patriarcal, lo que significa optar por acciones negadas o prohibidas pero contenidas dentro del sistema.

Otra expresión esencial que a mi juicio tiene un carácter de transgresión cultural, es el caso de las Madres de la Plaza de Mayo que integran una perspectiva ética y política. Este movimiento se reapropia del símbolo de lo *materno*. Las Madres hablaron de aquello que la sociedad no quería escuchar en los primeros años de la dictadura militar Argentina. Frente a una sociedad que se resistía a reconocer la existencia de la barbarie, las Madres pusieron de manifiesto que el único modo de comenzar un largo camino de resistencia era poner la barbarie como tema inexcusable en la esfera pública, fundando así una nueva conciencia sobre los derechos humanos en Argentina y sin proponérselo en todo el mundo. Las Madres como depositaria del orden de lo cotidiano desplazan a la calle su protesta, una protesta que proviene de la vida contra la muerte. En esta irrupción los símbolos de lo doméstico se convirtieron en alegatos políticos, los signos de la madre fueron uno de los lenguajes dominantes para expresar la indignación por los desaparecidos políticos en una época donde se habían roto los vínculos del contrato ciudadano y político.

En este proceso ha sido significativa la consolidación de movimientos de mujeres a lo largo de las décadas de los ochentas y noventas que han dado paso a la necesidad de buscar mecanismos de mayor coordinación entre sí y de alianzas con otros sectores. El umbral del siglo XXI desafía a las mujeres y a las organizaciones a buscar nuevas respuestas y coordinar la enorme diversidad de estrategias, de acciones y de perspectivas futuras

Es claro que aún queda camino que recorrer y será necesario continuar en la búsqueda de las formas que hagan posible caminar con éxito. No cabe duda, sin embargo, que las posibilidades de construir una democracia real tienen que acompañarse necesariamente, de la firmeza con que las mujeres asuman el rumbo de sus pasos.

Termino esta reflexión con una cita que da sentido al acto de recordar las acciones, que en defensa de las mujeres y sus derechos humanos han emprendido cientos de mujeres muertas como ocurrió en el caso es el caso de Digna Ochoa. Muertes ante las cuales el olvido constituiría una ficción no comprometida con un futuro que debería ser más esperanzador para las mujeres y para el ejercicio pleno de los derechos humanos. ¿Acaso es posible para las exigencias de justicia olvidar la dignidad?

Entonces, ¿Memoria para que?

“La recuperación de la historia propia de opresión y contestación de todo un colectivo de mujeres, permitirá satisfacer la necesidad de que las nuevas generaciones presentes de mujeres conozcan su propio pasado real, con vistas a que a su inserción futura no tiendan, nuevamente, a la negación de sí misma y a la reanimación de su no identidad” (Julieta Kirkwood, 1985).

Bibliografía

Alcoff, Linda (1996). *Feminist theory and social science. New knowledge, new epistemologies, en BodySpace*, Routledge New York, USA, Londres, U.K.

Amorru, Cecelia (1995). *Diez palabras claves sobre la mujer*, Verbo Divino, España.

Álvarez, Ledesma Mario (1998). *Acerca del Concepto de los Derechos Humanos*, Mc-Graw Hill, Buenos Aires.

Braidotti, Rose (1994). “Gender und Post-Gender: Die Zukanft einer Ilusion?”, en *Zur Krise der Kategorie*, pp. 7-30, Mmaterialband no. 14, Verein Sozialwissenschaftlicher Forschung und Bildung für Frauen-SFBF, Frankfurt am Main.

Braidotti, Rose (2000). *Sujetos nómadas*, Paidós, Buenos Aires.

Colaizzi, Giulia (1990). *Feminismo y Teoría del Discurso*, Rei, México.

Bourdieu, Pierre (1991). *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.

Bourdieu, Pierre (1997). *Razones Practicas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona.

Díaz, Cruz Rodrigo (1997). *Las vivencias en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia*, Alteridades, no. 7 (13), UAM-I, México.

Elstain, Jean (1981). *Public Man, Private Women: Women in Social and Political Thought*, Princeton University Press.

Giménez, Gilberto (1996). *Territorio, cultura e identidad*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México.

Irigaray, Luce (1978). *Espéculo de la otra mujer*, Saltes, Madrid

Lauretis, De Teresa (1990) *La esencia del triángulo o tomarse en serio el riesgo del esencialismo: Teoría feminista en Italia, los Estados Unidos y Gran Bretaña*, Debate Feminista, vol. 2, México.

Lagarde, Marcela (1998). *Los derechos humanos y la democracia genérica*, en *Género y Feminismo*, Centro de Documentación, Educación y Cultura, México.

Luna, Lola (1996) *Desde las orillas de la política: Género y Poder en América Latina*, Universidad de Barcelona, (SIMS), Barcelona.

McDowell, Linda (1997). *Género, identidad y lugar. Un estudio de la geografía feminista*. Cátedra, Madrid.

Maihofer, Andrea (1994). Geschlecht als hegemoniales Diskurs. Ansätze zur kritischen Theorie des "Geschlechts", en *Denkachsen zur theoretischen Rede vom Geschlecht*, Institut für Sozialforschung *Gender Studies*, pp. 236-263, Frankfurt am Main.

Marzinca, Birgit (2002). *Reflexiones Feministas sobre las construcciones sociales: El espacio y el lugar*, Tesis de grado, UNAM, Facultad de Filosófica y Letras, México.

Massey, Doreen (1994). *Space, place and gender*. University of Minnesota Press, Minneapolis, USA.

Melucci, Alberto (1991) *Il gioco dellio. Il cambiamento de sé in una societa global*, Feltrinell, Milan.

Pateman, Carole (1996) "Los debates clásicos", en Phillips, Anne, *Género y Teoría Democrática*, pp. 33-65, PUEG, México.

Phillips, Anne (1996). *Género y Teoría Democrática*, PUEG, México.

Pizano, Margarita (2001). "Necesario crear un nuevo sistema civilizatorio y construir una cultura de mujeres pensantes y actuantes", en Triple jornada, 4 de septiembre de 2001, México.

Rubin, Gayle (1989). "Reflexiones sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad", en *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, pp. 113-190, Revolución, Madrid.

Scott, Joan (1996) "El género una categoría útil para el análisis histórico", en *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, pp. 265-302, PUEG, México.

Young, Iris (1996) "Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universalidad", en "Crítica feminista a la dicotomía público/privado", en *Perspectiva feminista en teoría política*, pp.99-127, Paidós, Barcelona.

Notas

(*) Investigadora del Área de Procesos Psicosociales de los Fenómenos Colectivos, Proyecto de Intervención Comunitaria y Psicosocial en Derechos Humanos, Departamento de Sociología. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, Ciudad de México.

¹ Rodrigo Díaz Cruz (1997) comenta que “si bien la experiencia vivida es y constituye una de nuestras realidades básicas, también es cierto que ellas se ha de organizar necesariamente a través del lenguaje: del lenguaje en tanto institución, en tanto producto pero también como proceso histórico y cultural. De aquí que, una vivencia o una experiencia sean totalidades singulares, no deducibles de lo común, pero elaboradas a partir de lo común (de “una estructura de experiencia”), y cuya comprensión ha de partir de ello. Una experiencia narrada es un fragmento del pasado que no es significativo en la medida en que en él se estableció un compromiso para el futuro mediante la acción (...) y esta relación entre el pasado y nuestro presente es siempre incompleta (...) pues lo que establecemos como fin para el futuro condiciona la determinación del significado de lo pasado” (Rodrigo Díaz Cruz, 1997: 13).

² Para Sapiro (1994), el androcentrismo: “(...) se refiere a la tendencia de los hombres de pensarse como la norma, en contra de la cual se comparan las mujeres, en vista de que los hombres son los principales actores en el centro del mundo. La mayoría de lo que las personas leen, escriben, contemplan y observan sobre la sociedad humana es realmente sobre la posición masculina de ellas o los puntos de vista masculinos de la sociedad”. (Sapiro, 1994: 25)

³ Aleyda Aguirre (1999) considera que una de las principales preocupaciones para las feministas de la Ciudad de México, tiene que ver con el planteamiento del PAN de retirar el artículo 281, que fue considerado como el mayor logro alcanzado en las reformas de 1999, el cual penaliza la discriminación por razones de sexo, edad, embarazo, estado civil, raza, idioma, religión, ideología, orientación sexual, nacionalidad, origen o posición social, trabajo o profesión, posición económica, discapacidad y estado de salud”. Se propone entonces una contrarreforma que va en contra de la equidad y los derechos sexuales y reproductivos, con lo cual, se matizan considerablemente las sanciones en el caso de hostigamiento sexual y violación, y sanciona fuertemente el aborto.

⁴ Como lo señala Marcela Lagarde (1998), la categoría de humana “(...) ha representado una transgresión política que choca con su feminización a quienes, aun sin darse cuenta, han interiorizado ideologías patriarcales excluyentes que les impiden reconocer la existencia específica y no sudsumida de las mujeres en lo humano “(Lagarde, 1998: 15)

⁵ Birgit Marzinka (2002), apunta que autores como Laqueur encuentran que las supuestas insignias exactas de la diferencia sexual, es decir, la vagina y el pene, son en tanto fenómenos socioculturales relativamente reciente construida a partir de la modernidad liberal. El modelo anterior lo nombra “modelo del sexo único” en el cual las características sexuales masculinas y femeninas se imaginaban uniformemente, sólo que una por dentro y otra por fuera. Pero no se imaginaba a la vagina hacia afuera sino era el pene el que presentaba la normatividad, y en el caso de la “mujer” estaba hacia dentro. A partir del siglo XVIII tardío se desarrolló la teoría actual de la incomparabilidad de los sexos y de los géneros. Con el “modelo de los dos sexos” no sólo se hace una diferencia gradual, sino también se afirma una diferencia cualitativa entre las características sexuales femeninas y masculinas. En este momento, no solamente surgió su terminología médica anatómica, que hoy en día es evidente, sino también a partir de allí se les ve como ciertas características corporales, como vagina y pene”. (Birgit Marzinka, 2002: 37)

⁶ En una declaración formulada por el Secretario de Trabajo y Previsión Social del Actual gobierno Foxista se traduce nítidamente este supuesto. Para el Secretario Carlos Abascal: “(...) en la estructura de la organización de la vida pública –la mujer- esta llamada a ser el corazón, el eje de la estructura familiar con todo el contexto de afectos, derechos, deberes y valores. Este es un hecho de orden natural irrenunciable e insustituible”.

⁷ Relacionando el tema de la sexualidad y su control con aspectos de economía política, Rubin Gayle (1989), señala la importancia de la sexualidad en la articulación de las relaciones de reproducción biológica y reproducción social a través de la creación de un sistema de sexo/género. “(...) el sistema género es un conjunto de arreglos a partir de los cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en producto de la actividad humana; con estos “productos” culturales, cada sociedad arma un sistema sexo/género, o sea, un conjunto de normas a partir de las cuales

la materia cruda del sexo humano y de la procreación es modelada por la intervención social y satisfecha de una manera convencional, sin importar que extraña resulte a otros ojos” . (Rubin Gayle, 1989: 116)

⁸ Rosi Braidotti (2000), al igual que Scott (1996) crítica fuertemente el concepto de género desde el contexto de la heterogeneidad obligatoria y el discurso genérico. Para estas autoras, la categoría de género es criticada como regulativa y normativa y se queda en el discurso patriarcal y no propone alternativas. Braidotti propone sustituir el término género de construcción social, por la diferencia sexual como término político feminista, sin embargo, ve ciertos puntos a favor de él, por su significado histórico: “ En un nivel más teórico, creo que el supuesto principal en que se basan los “estudios de género” es el de una nueva simetría entre los sexos, lo cual, en las prácticas conduce a renovar el interés en los estudios para los hombres y de los hombres. Ante esta situación quisiera expresar mi franco desacuerdo respecto de esta ilusión asimétrica y reivindicar en cambio la diferencia sexual como un poderoso factor de asimetría. Además, creo que los textos históricos del debate feminista sobre el género no se prestan para defender la simetría sexual. Desde la perspectiva historiografía las ideas feministas, yo defendería el género como una noción que ofrece una serie de marcos de los cuales la teoría feminista ha explicado la construcción social y discursiva y la representación de las diferencias entre los sexos. Como tal, el género en la teoría feminista, primariamente, cumple la función de desafiar la tendencia universalista del lenguaje crítico, de los sistemas de conocimiento y del discurso científico en general” (Braidotti, 2000: 173).

⁹ Teresa de Lauretis en su trabajo titulado “The technology of gender”, plantea que el género es un proceso material y simbólico, un mecanismo complejo -una tecnología que define al sujeto como “mujer” y varón en un proceso de normatividad y regulación de conocimientos y poder. Da cuatro posiciones del género de la diferencia sexual: el género es una representación; la representación es su construcción; la construcción se produce tan intensamente como en tiempos anteriores y la construcción de género también es afectada por su reconstrucción” . (Rosi Braidotti , 2000: 180)

Para Maihofer (1994), el género es una invención histórica y no un hecho natural pero, por otro, lado es la manera como existe, o sea, como se hace el individuo. El discurso hegemónico divide a todas las personas siempre en uno de los géneros, en masculino y femenino, en todas sus partes del cuerpo, en su conciencia, en su alma, en su pensamiento, emociones y actitudes, así como se percibe el mundo, la sociedad, otras personas. Pero también cada persona pertenece a otros grupos como clase, raza, etnia, cultura, y tiene una personalidad. Para Maihofer: “ (...) solo se puede entender el género como un modo de existencia si encontramos un término, que incluye tanto lo imaginario de un modo de existencia, es decir, la generidad, subjetividad, identidad y corporalidad entendida como condiciones históricas determinadas y socialmente producidas, así como la realidad de estos modos de existencia como prácticas corporales , de pensar y de sentir”. (Maihofer, 1994: 185)

¹⁰ Si una de las luchas del feminismo es construir un sujeto femenino, un sujeto político que exprese la subjetividad de las mujeres, uno de los retos en la actualidad es ¿cómo se construye este sujeto?, si la categoría de mujer como lo señala Julia Kriteva, es una construcción ficcional, es decir, no existe como un hecho natural. Sobre todo como se construye en interrelación con componentes significativos de identidad sexual y posición económica, política y sociocultural.

¹¹ Gilberto Giménez (1996) considera importante la emergencia de identidades individuales y sociales para comprender más nítidamente los procesos de construcción de la realidad. Señala en esta creación cultural, dos dimensiones íntimamente unidas, la identidad individual y la identidad colectiva: “La identidad principalmente desde el punto de vista de las personas individuales, definida como una distinguibilidad cualitativa y específica se basada en tres series de factores discriminantes: un red de pertenencias sociales (identidad de pertenencia, identidad categorial o identidad de rol); una serie de atributos (identidades caracterológicas; una narrativa personal (identidad biográfica). (...) en todos los casos las representaciones sociales desempeñan un papel estratégico y definido, por lo que podríamos definir la identidad personal como la representación intersubjetiva reconocida y sancionada- que tienen las personas de sus círculos de pertenencia, de sus atributos personales y de su biografía irreplicable e incanjeable (...). Las identidades colectivas tratan de entidades relacionales y que se presentan como totalidades diferentes de los individuos que las componen que en cuanto tales obedecen a procesos y mecanismos específicos. Dichas entidades relacionales están constituidas por individuos vinculados entre sí por un sentimiento de pertenencia lo que implica, compartir un núcleo de símbolos y representaciones sociales y, por lo mismo, una orientación común a la acción. Además se comportan como verdaderos actores colectivos capaces de pensar, hablar y operar a través de sus miembros o de sus representantes según el conocido mecanismo de la delegación (real o supuesta)” (Giménez, 1996: 11).

¹² Lola Luna (1996) ha tipificado la participación política de las mujeres en América Latina vinculando sus distintas apariciones con periodos históricos y tipos de Estado, oligárquico, popular, autoritario y democrático. En esta dirección puntualiza tres tipos de movimientos de mujeres: “Los feministas, los de sobrevivencia y los de las madres, los cuales unidos a otros (sindicatos, partidos, etc.) conformarían un Movimiento Social de Mujeres. Los movimientos feministas tendrían sus antecedentes en las diversas luchas por el sufragio y los derechos ciudadanos, y se caracterizarían por la “reivindicación de igualdad y diferencias en relación con el género masculino”. Los movimientos por la sobrevivencia muestran “reivindicaciones ligadas a las tareas asignadas por la división sexual del trabajo” y los de las madres “luchan por la vida de los hijos y denuncias por la inoperancia de las políticas de derechos humanos” (Luna, 1996: 103). Lo interesante de la exposición de Luna es el potencial de resignificación que los movimientos de mujeres han elaborado en torno a dimensiones simbólicas que expresan su condición de género, y que utilizan como estrategias para sustentar sus demandas.

Discusión

Sara: considero importante tratar a los derechos humanos y a la memoria colectiva como unificadores de experiencias y partir de una reflexión que pueda dar sentido a la forma en que las personas actúan en su cotidianeidad. Estoy trabajando en un proyecto dentro del movimiento urbano de mujeres en el que se ha tratado de vislumbrar la capacidad que tienen las mujeres, no solamente de cuestionar la visión tradicional a la que han sido asignadas, sino sobre todo un cuestionamiento a su propio posicionamiento y participación política, una crítica del tipo de derechos que se están asignando, al tipo de reformas constitucionales que se están elaborando en México. Es una crítica que las propias mujeres han estado construyendo.

Silvana: hay algo que siempre me ha llamado la atención, tenemos el movimiento de las madres y abuelas de la Plaza de Mayo, la Comisión Nacional de Viudas en Guatemala, pero no tenemos ni padres ni abuelos ni viudos y estoy segura que hay mujeres desaparecidas. Me gustaría saber si tú que trabajas este tema puedes referirte a cómo lo específicamente femenino toma un lugar político fuera de los esquemas regulares de poder, fuera de lo institucional, aún cuando intentan institucionalizarse. Creo que ahí está la diferencia sexual, por que a mí la idea de género no sé creo que a veces nos apegamos demasiado a cosas dichas previamente y heredamos con eso demasiada carga, ¿cómo lo ves tú?

Sara: yo te voy a dar mi visión desde un punto de vista que no es posmoderno, que trata de ser un cuestionamiento al postestructuralismo, con las limitantes que eso implica en cuanto a la concepción de la diferencia sexual y en cuanto a la concepción de género, pues ambos son construcciones sociales que han facilitado un tipo de interpretación de las desigualdades entre los seres humanos.

Uno de los grandes retos es cómo pueden mujeres y hombres salirse del discurso hegemónico. Aún dentro del movimiento de mujeres y del movimiento feminista es fácil que se reproduzca un concepto parcial de la desigualdad y con él un posicionamiento parcial de lo que es lo político. Cuando por ejemplo, las madres de la Plaza de Mayo hacen un pronunciamiento hacia las atrocidades de las desapariciones políticas, también hacen una reinterpretación de los roles y de los significados que se les atribuyen, hacen una resignificación del papel de lo materno en una postura contestataria. De alguna manera dicen: *nosotras somos las madres, las que pertenecemos al ámbito de lo privado, las que se supone no debemos tener una postura política, las que se supone simplemente reproducimos una serie de valores culturales.* Y desafían eso diciendo: *nosotras vamos hacer un cuestionamiento de los hechos que están sucediendo a nivel de los derechos humanos.* Sobre todo hacen una representación de esa imagen de la madre que están defendiendo por medio de

la denuncia de la desaparición de sus hijos, lo que al fin y al cabo es un recuestionamiento a ese icono de la madre. Salen a expresarlo a un espacio público rompiendo esa dicotomía entre lo privado y lo público, haciendo una ruptura que es una trasgresión cultural a la forma en que se ha distinguido la participación de la mujer en las esferas privado / público, político, etc.

Isabel: No estoy tan segura que logren romper con los roles tradicionales femenino / masculino, considerando que los hombres aparecen como *los héroes caídos en la batalla* y las mujeres como lo *que queda de ellos*, quienes defienden su recuerdo y, aunque efectivamente salen al ámbito de lo público lo hacen como *madres de*, como *viudas de* o como *esposas de*. La pregunta planteada por Silvana es importante: ¿y los padres donde están? Las agrupaciones de hombres se centran en ellos mismos: ex presos políticos, exonerados, retornados, o bien de *hijos de*, porque al ser todavía niños la sociedad les permite ser un *de otro*. Los hombres adultos tienen por sí mismos el status de víctima. Las mujeres en cambio son víctimas por ser familiar *de* y no estoy muy segura si al asumirse ellas como sujeto de memoria de otro estén rompiendo con los roles y discursos hegemónicos.

Silvana: no estoy de acuerdo con eso, creo que justamente ellas están recordando algo olvidado, están recordando esa responsabilidad por el otro, esa memoria del otro que nunca es memoria de lo propio. Hablas con los sobrevivientes y en general sale el recuerdo del otro, del compañero. No es cosa de querer hablar de uno mismo y de reivindicarse. Creo que es necesario pensar más el concepto de *pasividad* es decir de qué manera lo femenino puede retractar aquella manera de entender el poder como lo masculino. Hay una lectura lúdica de Lévinas en la que Alejandro Magno se encuentra con las mujeres y ellas le desvían, se resisten diciendo *¡vienes a conquistarnos! pues lamentablemente eso para nosotros no existe en el diccionario, te vas a quedar con las ganas de conquistarnos, ni te molestes en matarnos ni nosotras en matarte a ti*. Me parece que esa posibilidad existe y que el hecho de ponerse el pañuelo en la cabeza es una ruptura de la distinción de lo público /privado y algo sumamente significativo.

Ignacio: Yo diría que en principio depende de cómo lo hagan, porque el trabajo de la memoria y el recuerdo se pueden articular con otros procesos. Hay un sector de las madres cuyo papel ha sido el de vincularse con otros proyectos actuales relacionando lo que hacen con lo que está pasando ahora. No están en un viaje nostálgico del pasado sino tratando de tener un efecto político en el presente. El que sean mujeres... bueno, no conozco la historia, pero en la experiencia de la lucha bananera y las huelgas en Costa Rica, a la hora de los enfrentamientos las mujeres estaban en primera fila enfrentando a la policía porque los hombres eran cobardes y estaban en otras cosas.

Sol: yo recuerdo una madre de plaza de mayo decir algo así como *mi hijo me ha parido a mí*. Me impresionó porque ella realmente había nacido de otra manera o se percibía de otra manera a raíz de la lucha del recuerdo. En el primer congreso mesoamericano de género una mujer guerrillera contaba que, aunque empezaron con toda la ilusión de cambiar papeles y ella fue la primera generala, todos los cargos importantes se los llevaban los hombres, y cuando se acabó el conflicto volvieron al hogar habiendo hecho cosas distintas pero con el vacío de haber abandonado a los hijos, sintiendo que no lograron configurarse completamente como personas y como mujeres, y que el sacrificio no había servido de nada. Me impresiono mucho el testimonio de esta mujer guerrillera que en su casa hacía tortillas y aunque en un momento dado adoptó otro papel diciéndose que venía la liberación, luego volvió a lo mismo sumando las culpas por haberse ido.

Sara: un movimiento de mujeres en Ciudad de México que apareció en 1999 con una serie de reformas en torno a la despenalización del aborto (que se legalizó en el Distrito Federal) y propuso también recuperar la memoria colectiva crítica dentro del movimiento de mujeres. Tenemos que entender que el movimiento feminista tiene distintas vertientes: existe la institucional, la propuesta lésbica y otras, es una fragmentación de puntos de vista que se unifican en una genealogía de la sumisión que es compartida por todas las mujeres y que se está tratando de recuperar sobre todo de cara a que gran parte de los movimientos urbanos en el Distrito Federal están constituidos por mujeres. Quienes tienen los cargos políticos son en su mayoría hombres, también lo son quienes toman las decisiones y quienes tienen los recursos energéticos. Entonces cómo es posible que en un movimiento urbano que se supone que tiene incidencia en el ordenamiento político en la medida en que tiene pactos con partidos políticos, representatividad a nivel gubernamental y presencia internacional, que tiene un protocolo que define una forma de organización horizontal, sucede que dicha horizontalidad no es efectiva. Aunque las mujeres han tenido un proceso de politización y el cuestionamiento ha emergido al interior de esas organizaciones hay choques en su interior. Son luchas de poder por espacios públicos que confrontan a mujeres con mujeres, sobre todo con quienes tienen la visión hegemónica, con los hombres que tienen el poder y el control. Hablar de memoria colectiva es en ese contexto hablar de una serie de luchas que vienen desde Europa y que se fincan en atrocidades y muertes, y de qué pasa con eso en América Latina, sobre todo con el proceso de politización que ha llevado a las mujeres a que se les reconozcan sus derechos en escrito y que luego se conviertan en letra muerta, es decir que sean violados y transgredidos.

Isabel: ¿a qué te refieres con recuperar la memoria? y ¿cómo compatibilizas la idea de recuperación de memoria con la idea de memoria como acción social?

Sara: una cosa es la concepción que yo tengo de lo que es la recuperación de la memoria y otra es la necesidad que ellas tienen de construir su propia concepción de la recuperación de memoria. Para ellas no es solamente recordar la serie de atrocidades que han ocurrido, el no reconocimiento de derechos o la omisión histórica de la mujer como sujeto político, sino más bien la reconstrucción de la historia con ellas como sujetos participantes, como sujetos políticos dentro de esa historia. Por ejemplo, el movimiento urbano de mujeres ha olvidado que a partir de su participación en los movimientos se pudo gestionar y construir la ciudad. Es la recuperación de su papel político, de su postura, de su posicionamiento vital dentro de un panorama que incluye una historia oficial que las excluye. Es una revalorización de su posición dentro de una historia de la que se tratan de apropiarse, frente a una historia oficial y hegemónica que, aunque reconoce una serie de derechos en la práctica no da un paso. Entonces no es la memoria por el sólo hecho de recordar, sino como una reelaboración discursiva de los hechos que han sucedido desde posición crítica, política y ética que repositone a las mujeres dentro del movimiento urbano y les permita tener mayor resonancia a nivel nacional. Esto no es desde mi concepción de lo que es la memoria sino es desde la concepción que ellas tienen.

¿Cómo pueden integrarse diferentes mujeres reconociendo la diversidad de sus experiencias y sobre todo de las múltiples condiciones que se aglomeran, como la discriminación étnica y/o cultural? ¿Cómo podemos reconciliar nuestras diferencias al interior del movimiento de mujeres creando un proyecto que permita reflexionar sobre esas diferencias y al mismo tiempo construir redes de solidaridad que den resonancia a las necesidades fundamentales de justicia, de hacer valer los derechos y las obligaciones del Estado hacia las mujeres y los niños?

Creo que el movimiento de mujeres y el movimiento feminista han sido vistos muchas veces solo como enunciación de la problemática de las mujeres. Yo creo que más bien son críticos a lo que una autora feminista autónoma llama 'una crítica al modelo civilizatorio' y con ello a las grandes concepciones de lo que es la democracia, la participación, lo político, de cómo se participa en lo político, de cómo se construye el sujeto político, y de ese tipo de cosas que son problemáticas para mujeres y hombres. En ese sentido es un tema universal, porque a partir de la construcción de este mundo, desde su inicio, se ha desconocido la diversidad y la pluralidad.

III MEMORIAS Y OLVIDOS: REFLEXIONES ACERCA DE LA IRRUPCIÓN EUFEMÍSTICA EN EL DISCURSO EN TORNO A LOS DERECHOS HUMANOS.

Silvana Rabinovich (*)

La idea es trabajar ciertos términos que fueron lentamente disecados en los discursos políticos de las *democracias* latinoamericanas: expresiones como *derechos humanos*, *democracia*, *el otro*, incluso la misma *memoria*, han repicado en el discurso político hasta el hartazgo. Cada tañido ha sido un nuevo vómito de las potencialidades de muchas palabras que producen realidades. Debilitada, cada palabra se pone al servicio de la institución de la injusticia. Se trata de palabras secuestradas por una memoria voraz. Habrá que distinguir memorias y memorias, olvidos y olvidos, y tratar de restituir algo de la *justicia* inherente al lenguaje. Estas reflexiones parten de lecturas de G. Scholem (1986), W. Benjamín (1971), E. Levinas (1967;1968;1995;1996), F. Nietzsche (2000), entre otros, que nos alertan acerca de los trastocamientos que plagan el discurso político actual.

Hermano, hermana Purépecha.

Nuestra lengua es perseguida. La temen por lo que dice y denuncia. La temen porque permite ver a la historia pasada. La temen porque en el hoy se rebela. La temen porque anuncia un mañana. Nuestra lengua temen, por eso la persiguen y matan¹.

Lo que una palabra *puede decir*, excede lo que quien la enuncia *quiere decir*. Las palabras tienen historia, están cargadas de sentidos diversos y de relaciones con otras palabras. La polisemia y el plexo de relaciones, aún cuando es olvidada, sigue operando de manera subterránea. De memorias y olvidos (en plural) trataremos a continuación. La pluralidad y la diferencia son marcadas por la *justicia*: hay memorias que en sí mismas constituyen actos de justicia, memorias que escuchan las voces amordazadas; pero hay memorias de injusticia, que instituyen y legitiman el miedo. Hay olvidos saludables tal como indicó Nietzsche (2000) en su consideración intempestiva sobre la historia, diríamos que son olvidos al servicio de la vida; pero hay amnesias que se transvisten bajo el nombre de amnistías y se invisten de ley, esos suelen ser instrumentos de administración de la injusticia. En el discurso, y en la agenda política que éste va conformando, aparecen marcas claras de estos olvidos y estas memorias. Trataremos de aproximarnos a algunas de estas huellas para nombrar la potencia de las palabras. No se trata de hacer cosas con palabras, sino, desde la pasividad que es atención, de poner en relieve lo que estas palabras pro-vocan e in-vocan al ser escuchadas: esto tiene que ver con el tiempo, con la invocación del pasado y la provocación de futuro y esperanza. En torno a este discurso se configuran subjetividades e intersubjetividades.

Memoria y derechos humanos: en un discurso neutralizador, que vacía las palabras de su potencia creadora², los derechos humanos son de múltiples maneras mancillados. Esas *garantías individuales* –por reducirlas a uno solo de sus significados- de cuya importancia nadie duda, aconseja Levinas (1995) que sean leídas en segunda o tercera persona, dado que tal como comúnmente se leen, en primera persona, son puestos al servicio de la hobbesiana *guerra de todos contra todos* (así *mi* derecho a la vida, se contrapone al *tuyo* o al *del otro*; *nuestro* derecho al trabajo se encuentra en competencia con el de los otros). ¿Qué decir en nuestros días de los *derechos humanos* convertidos en arma de intereses torcidos e inhumanos? Lo que ocurre es que el lenguaje, ese *exilio* inherente a lo humano, debe ser incesantemente cultivado. Y *cultivar* el nomadismo (el de la palabra en este

caso) no se limita a arraigarlo feliz y definitivamente en ningún suelo, sino justamente invocarlo, escucharlo de nuevo, recobrar sentidos olvidados. Basta con tomar un periódico reciente y analizar los discursos en torno a los derechos humanos, para acudir a la muerte por asfixia de las palabras correspondientes al campo semántico de la libertad y de la democracia. Como señala Franz Hinkelammert (2002), la formalización de los derechos humanos, que tuvo lugar en el siglo XVIII en las declaraciones de independencia de Estados Unidos y Francia, enfatiza el aspecto concerniente a la propiedad privada. Ésta se presenta como el fundamento de los derechos humanos, y presupone la definición de la persona como individuo-propietario. Es en la declaración posterior a la Segunda Guerra Mundial que la experiencia concentracionaria –en palabras de R. Antelme (1996), el siniestro surgimiento del *sub-hombre*- obliga a referir al ser humano como sujeto corporal, a atender cuestiones étnicas, condiciones de esclavitud, de respeto por la diferencia. Sin embargo, parece que en nuestros días sólo el primer sentido es el que perdura: la definición del individuo-propietario; mientras que el segundo sentido, referido a la corporalidad y a la diferencia, a partir de un proceso eufemístico neutralizador, ha sido olvidado. Éste es tan sólo un ejemplo de *una* memoria que se pone al servicio de la injusticia: lo anterior perdura y lo posterior se desvanece, no toda memoria es justa, las fuerzas del pasado son múltiples.

Así ocurre con muchos otros términos que definen la agenda política actual: es necesario revisar los sentidos de la *democracia*, ésta no se reduce a *libre mercado*, especialmente cuando esa utopía se sabe probadamente inviable (el proteccionismo impulsado por el principal promotor del *neoliberalismo* lo demuestra)³. Las nociones de público y privado, de libertad y servidumbre, de democracia y totalitarismo, entre otras muchas, se han resquebrajado y disecado en dicotomías embusteras. Se trata de usos eufemísticos del lenguaje que a continuación revisaremos, de perversos juegos políticos que se manifiestan en usos y abusos de memoria y olvido. Insistamos: sería fácil creer que la memoria es el bien y el olvido es el mal, hay usos perversos de ambos: memoria del miedo y olvido de la justicia, por dar otro ejemplo. Es nuestro deber cuidar de ese organismo vivo que es el lenguaje, él es el único refugio de la justicia (ella no habita en los tribunales sino en el tiempo y en su *medium* que es la palabra), se trata de aguzar el oído para escuchar, y luego, *traducir*: de lo contrario, nos volveremos ineludiblemente cómplices y encubridores de la injusticia que se pretende omnipresente. A fuerza de violentas repeticiones, las memorias y los olvidos se imponen de múltiples formas que deben ser cuidadosamente abordadas.

Nos detendremos, pues, en algunos lugares recorridos por las memorias y los olvidos en estas transformaciones, y buscaremos los lugares de esas otras memorias y esos otros olvidos en la posibilidad de volver a significar.

R. Antelme confiesa en *La especie humana* (1996) envidiar a las vacas y a los caballos porque a ellos se los sigue reconociendo por su nombre, en cambio, la experiencia concentracionaria produjo una ruptura en el nombre por el que la especie humana designa al sub-hombre. Aclaremos: no se trata de nostalgias de un pasado mejor en el que las palabras significaban. Cada época y cada sociedad debe re-significar su lenguaje. Así como en el primer discurso de Zaratustra, donde el camello se transforma en león para devenir niño, estamos cargando una joroba de muerte y destrucción: las dos primeras etapas se confundieron y tenemos una versión estetizada –eufemística- del horror. Ha llegado la hora en que, lúdicamente, como el niño, nos abramos al advenimiento de otra palabra, esto es, a la palabra del otro. Propongo, entonces, hacer tan sólo uno de todos los recorridos posibles para trazar una figura tentativa de esta función eufemística de ciertas palabras que dan lugar a la configuración de realidades políticas y de subjetividades. Esta tarea tan sólo

empieza aquí, pero con una velocidad sorprendente encontró asilo en todo el abecedario (claro que hubo que elegir y no se menciona lo que quedó fuera en esta ocasión pero que seguramente excede en mucho lo pensado por mí). Más que una declaración de verdades, este texto constituye una invitación para que juntos continuemos estos ejercicios veraces de lenguaje y de memoria. Abordaremos algunos términos que se han fijado eufemísticamente en el discurso: sea porque su significado ha sido neutralizado o porque han sido acuñados con el afán de encubrir el horror, otros que han sido suprimidos y otros que surgen de manera siniestra, como cínicos neologismos. En muchos casos se tratará solamente de abrir interrogantes, en otros de asociar las palabras elegidas con algunas otras, una especie de *parientes indeseables* que se presentan de manera siniestra y persistente. Quiero aclarar que no se trata de agotar los significantes propuestos, tampoco es un diccionario en el que se definen los significados, sino tan sólo de comenzar a problematizarlos en clave de memorias y olvidos, así como también de situar estas reflexiones desde América Latina (particularmente con relación a Argentina, México y Guatemala), sin afán de abarcar la compleja totalidad de relaciones y posibilidades que sin duda se plantean desde otras perspectivas.

“Es peor que en tiempos de la torre de Babel. Lo único confuso entonces eran las lenguas, y uno no se entendía con otro porque cada cual llamaba a las mismas cosas de forma distinta. Hoy, sin embargo, todos hablamos una lengua igual pero falsa, y todas las cosas tienen las mismas denominaciones, pero erróneas. Es como si se hubiera construido una torre de Babel horizontal” (Roth, 2002:24)

□ Amnistía

Con este significante quisiera aludir a otros que se conectan. Ante todo, *amnistía* se relaciona con *amnesia*. En la antigua Grecia, tal como señala N. Loraux (1989) se consideraba importante olvidar odios de guerras pasadas a fin de restaurar el tejido político y social dañado, de plantear un futuro diferente. De algún modo se trataba, tal como lo presenta Loraux, de olvidar lo inolvidable, o, como diría Derrida (2001) respecto a Sudáfrica, de perdonar lo imperdonable. Esto se agudiza en los casos en que el olvido quiere imponerse por los mismos medios de aquello que exige olvidar: en Argentina la Ley de Obediencia Debida impuesta por los militares a Alfonsín abrió el camino para las leyes de Punto Final y Amnistía en tiempos de Menem. En un acto de cinismo, con las mismas armas que asesinaron y dominaron con terror, quisieron imponer el olvido de ese terror, creyeron posible volver Ley a la sistemática borradora del estado de derecho. Imposible amnistía: la memoria del miedo fue utilizada al servicio del olvido. Lo que *puede decir* una palabra: como en “la carta robada” de Poe, la ley sepultaba viva a la memoria con el mismo nombre de la ONG que exige responsablemente justicia. Tan sólo un ejemplo del siniestro sentido de *amnistía*. Queda latente pensar los lugares que ocupa la memoria del miedo, en sus nuevas formas, camufladas en el *estado de derecho* que ha sido erigido sobre los cimientos vivos del estado de terror (que era terror de Estado).

La amnistía se relaciona también con la *pacificación*. Este último término es frecuente en el mundo, particularmente en nuestro continente. Vale la pena detenerse en los posibles sentidos que desvían las loables intenciones de terminar con la guerra: la pretendida *paz* (pienso en Guatemala o en Chiapas) toma más la forma del silenciamiento y del disimulo que del *perdón*. Perdonar, tal como señala Levinas (1996) en una lectura talmúdica, es casi lo opuesto a olvidar, es la posibilidad de *actualizar* (en el sentido benjaminiano del término) el acontecimiento pasado para hacerle justicia.

Esa actualización no está contemplada en el marco de ninguna amnistía porque debe ocurrir en estado de memoria.

□ Bloqueo

He aquí un término muy de moda, interesante. Vamos a limitarnos a su acepción económica. Se trata del nuevo ropaje de la vieja práctica del *sitio*. En tiempos de guerra, *sitiar* una población (lamentablemente tenemos muy presente el sitio de la iglesia de la Natividad en Belén por parte del ejército israelí) era impedirle tener contacto con el exterior, imposibilitarle recibir alimento o ayuda externa, condenarla a muerte (como el caso de Massada) o conseguir que se rindiese. En el marco de la guerra económica (a la que aludiremos más adelante) este método se utiliza so pretexto de *democratizar* ciertos países (a este reduccionismo economicista de *democracia* nos referiremos al llegar a la letra D). Como la guerra económica en nuestros días se llama *paz* y tiene la forma de una cruzada *democratizadora*, el *bloqueo* se entiende como un llamado de atención, un corrector severo pretendidamente pedagógico. Hay otra palabra que pertenece a la familia renegada por el bloqueo que sería la *extorsión* pero forma parte de esos parientes indeseables aunque innegablemente próximos. La *extorsión* nos permite pensar en otra forma de bloqueo, además de la externa que hemos señalado más arriba. Además del bloqueo económico impuesto por los Estados Unidos a Cuba, por ejemplo, deberíamos pensar en otro tipo de bloqueo, más imperceptible porque es interno. El *bloqueo interno* no es impuesto por un país a otro. Se trata –en el marco de las burocracias privadas para nombrarlas como lo hace Hinkelammert (2002)- del monopolio ejercido por las multinacionales que determinan según su conveniencia la interrupción en la provisión de determinados productos o servicios dentro del mismo país en el que se encuentran instaladas. Tal es el caso de los laboratorios farmacéuticos en Argentina, que, sin sufrir un *bloqueo* (externo) como el cubano, deciden especular con el cambio y no proveer sus medicamentos y artículos médicos. Bloqueo doble sufre la Argentina, bloqueo múltiple: el FMI desde el exterior, las multinacionales desde el interior; por su parte, el castellano hablado en ese país da cuenta de un *bloqueo lingüístico* en el que las palabras están rotas porque se les impide proveerse de contacto con la realidad, y dan cuenta de una cierta psicosis que se manifiesta en el discurso político. Pero Argentina no está loca solamente porque tuvo un abuelo en guerra (Davoine, 1991), o porque a las madres y abuelas de la guerra sucia tuvo el descaro de llamarlas *locas*. Argentina carga en su piel de manera sacrificial el vaciamiento generalizado del discurso político neoliberal, allí la irrupción eufemística aparece de manera más patente y se transforma en rebeliones diversas.

□ Cultura

“El diablo se asemeja a un rey violento cuyo país es estéril y que, para conquistar las naciones florecientes que lo rodean, comienza transformándolas en yermos con el fin de que se asemejen a la suya. Si no las igualara con su propio país, no podrían tampoco sometersele” (Roth, 2002: 37)

El término *cultura*, tal como señala Hannah Arendt en *Between Past and Future* (1961) proviene del latín *colere*, cuyo significado es cultivar la tierra. Parece que en esta miopía que sólo ve en el ser humano un propietario, este término se ancla desde el punto de vista de la posesión de la tierra, en cuyo horizonte se encuentra la guerra. Pero ¿qué sucede cuando esa tierra se descubre como cementerio clandestino? El bienintencionado significante *multiculturalismo* corre el riesgo de heredar de forma múltiple el significado bélico, de complicidad y de posesión. En el marco de la

aldea global, la guerra determina la imposición del –económicamente- *más fuerte* y trata de burlar la lección babilónica.

Hermano, hermana Tenek.

Somos un objeto de decoración, un adorno vistoso y olvidado en una esquina de la sociedad. Somos un cuadro, una foto, un tejido, una artesanía, nunca un ser humano.

Los invito a traducir *cultura* al hebreo: *tarbut* tiene por raíz (RaV) a la pluralidad⁴. En su horizonte lingüístico está la desposesión de la tierra. Tal vez este ejercicio de traducción nos permita recuperar la memoria de la diferencia, aquello subversivo que habita la singularidad (tal como dice el poeta E. Jabès), y sacudir la uniformidad que acecha mediante el olvido del estrecho horizonte bélico de la propiedad privada. Aberraciones que llegan hasta el oxímoron que pretende privatizar la cultura. Volver privado aquello que por definición es público e inapropiable es otra muestra más de los usos cínicos del lenguaje, del quebranto de la palabra. Urge olvidar estas prácticas discursivas que arraigan la memoria de los yermos.

□ **Chauvinismo**

He aquí un sustantivo que ha adquirido mala fama. No se lo nombra normalmente, no se usa para calificar políticas actuales. Sin embargo, persiste notablemente de manera soslayada. Y cuanto menos se lo nombre (más lo *olvidemos*), más se arraigará. Sin duda tiene relación con la *cultura* (vocablo recientemente aludido) y con el pretendido respeto por la diversidad cultural en el multiculturalismo. Sin embargo, vemos con demasiada frecuencia la imposición generalizada de particularismos nacionales, la exportación del chauvinismo en productos culturales, o en noticias, o simplemente en la descarada interpretación de la amenaza de seguridad de una nación particular que se presenta como total. El chauvinismo está tan mal reputado como el totalitarismo, pero, como agudamente propone E. Tassin (2002), habría que pensar seriamente en un neologismo: el *globalitarismo*. No es lo mismo que el totalitarismo, pero hay resonancias que no se pueden soslayar. En este mismo sentido, se podría pensar la imposición global de cierto chauvinismo -llamada globalización y multiculturalismo-: en palabras trastocadas, sentidos refractados. He aquí un ejercicio de memoria de otro tipo: no se trata de recuperar la voz amordazada del justo, sino de aguzar el oído para escuchar los susurros disimulados de la injusticia.

□ **Democracia:**

Los usos y abusos de este término, tal vez uno de los más populares en este momento, deben ser revisados con cuidado. Me remitiré a América Latina: la *democracia* pasó a ser la moneda de uso corriente más devaluada del *mercado discursivo*. En los años 70 nombrarla era un acto de bravura en que se evocaba la utopía, en los 80 un acto de buena fe y esperanzas, en los 90 una sensación de extrañamiento, de lejanía; en el nuevo siglo esa palabra es casi un insulto. En política exterior se ha vuelto un arma para castigar a los debilitados, en política interior se tornó instrumento de las burocracias privadas (un arma para castigar a los débiles de adentro). En Argentina, durante el menemismo aquel significante que se oponía a la dictadura se *flexibilizó* hasta el punto de reducirse al reparto equitativo del autoritarismo, al grito parejo para el que no había oído dispuesto. En el México foxista se usa internamente para nombrar a la flamante alternancia de los partidos políticos, aunque también como facilitador de *privatizaciones* (venta de empresas nacionales a empresas

extranjeras que frecuentemente también son nacionales), externamente tiene el mismo sentido armamentístico contra los debilitados.

Pero pensada como fenómeno mundial, la *democracia* se ha reducido prácticamente al derecho de los habitantes de los países (decir *ciudadanos* sería pretencioso) a emitir un voto-castigo. El caso de Francia es el más reciente, pero este hecho se presenta en muchos otros países, tal es el caso de Israel, Estados Unidos, Argentina, entre otros. Hay otro fenómeno importante relacionado a éste: los nuevos *políticos* (y algunos viejos desenmascarados) son empresarios privados (pero de esto nos ocuparemos al llegar a la letra P –lo público- y a la Y –yuppie-).

□ Educación

Tal vez uno de los arraigos más peligrosos de la mentira en el discurso es el que se refiere a la educación. En América Latina ésta debería entenderse en su sentido freireano, liberador y esperanzador. Pero lamentablemente en los discursos de los empresarios privados que han sido votados para dirigir nuestros países, la educación tiene más que ver con la domesticación, con las estadísticas engañosas que tapan el ubicuo analfabetismo con una copa de leche. La escuela oculta el hambre, y son estas escuelas las que llenan los magros presupuestos concedidos a la educación pública; mientras que la investigación y la educación superior libre y gratuita es socavada en nombre del *milagro privatizador*, que impone el servilismo, la institución legítima del *más de lo mismo*. La educación no puede ser esclava del mercado, porque es la única esperanza del advenimiento de un futuro diferente. El fomento de la educación privada, la privatización de la investigación, en nombre de un futuro tecnocrático, forman parte del cercenamiento del por-venir. Además de todo esto, la *iniciativa privada* es descarada: no se conforma con el permiso de ocupar el espacio público, sino que exige subvenciones y prerrogativas de parte del abyecto Estado privatizador, tornándose de este modo en una carga para el gasto público. Ocultamiento que se traduce en olvido instituido de las responsabilidades públicas. La memoria concierne al futuro y es nuestra responsabilidad dar otro sentido al término, uno que impida que sigamos siendo cómplices de lo siguiente:

Hermano, hermana Maya.

No tenemos maestros porque no tenemos escuelas, y no tenemos escuelas porque no tenemos maestros. Los programas educativos gubernamentales consisten en enseñar la ignorancia a nuestra gente.

□ Flexibilización

He aquí uno de los eufemismos predilectos del discurso político latinoamericano. Palabra aparentemente amigable, joven, vital, que se revela bajo la máscara como aniquiladora. Los imperativos del FMI y del BM tienen la flexibilidad del látigo, y son capaces de matar a golpes *flexibles*, como lo demuestra una vez más la castigada Argentina. *Flexibilizar* las leyes sociales significa diluirlas y perderlas irreparablemente: aniquilarlas pero no de manera rígida, sino *flexible*, los militares nos enseñaron que la cal (o la lava) disuelve los huesos, en cambio, los machetazos no. La fluidez es la clave del mercado, el nuevo capitalismo es flexible, fluctúa, el Estado neoliberal se torna un soporte gaseoso del ciudadano, tan gaseoso como el Zyklon B. Es urgente ejercitar la memoria del pasado reciente, olvidar ciertos encantamientos mortíferos y liberar a las palabras para

que circulen y se reúnan con aquellas que les son familiares, a fin de que, en uniones libres, produzcan nuevos sentidos, y dejen resonar ecos de otros pasados. La cadena significativa se quiebra en tecnicismos superfluos que desconectan el pasado del porvenir.

□ Guerra

Hay un interesante artículo de William James, escrito en 1910, titulado “The moral equivalent of war” en el que alude a la buena fama de la guerra. Leer en estos días dicho texto tiene actualidad a pesar de que pasaron en medio dos guerras mundiales. La actualidad consiste en que la guerra sigue teniendo buena fama, sobre todo porque la paz está mal reputada (Pereda, en prensa). Esto si llamamos a las cosas con sus viejos nombres, porque en estos días sólo se habla de esa paz vaciada.

Un caso muy reciente y paradigmático es la amnesia de la prensa respecto de Timor Oriental. Escuchamos el 20 de mayo del 2002 la gran algarabía en las Naciones Unidas (otro eufemismo que urge notar,) el *nacimiento de un nuevo país*, el número 190. Indigna la pregunta preocupada de los periodistas acerca de la posibilidad de independencia económica de una isla que fuera atacada sin ninguna razón por Indonesia hace más de un cuarto de siglo, con la connivencia y el silencio de la prensa de casi todo el mundo (hubo honrosas excepciones), cuando haciendo memoria sabemos que la situación económica de Timor antes de 1975 era de autoabastecimiento (Chomsky, S/f).

Hay una clase de guerra que no se clasifica como tal, pero es la guerra económica, cuya clave es la competitividad, donde, tal como dice Hinkelammert (2002), El economista, y sobre todo el administrador de empresas, se convierten en asesores militares de esta guerra económica. Su función no es hacer teoría o entender qué significa esta manera de enfocar la economía, sino aportar para ganar la guerra. Por eso la teoría económica y social se torna cínica. Pero según se plantea en el discurso eufemístico, este horizonte de guerra es condición de la *paz*, los países que no se someten a la guerra económica –mal llamada *paz*- (como Timor Oriental antes de la invasión indonesia) se entienden como amenaza y son susceptibles de ser atacados y de entrar en estado bélico... Desvaríos del lenguaje.

Hay muchas otras guerras que nombrar pero no nos detendremos: la guerra de Afganistán en nombre de la *seguridad* que no se llama guerra sino que es una *operación* con nombres metafísicos fluctuantes como *justicia infinita* o *libertad duradera*. En general las nuevas guerras contra el *terror* son un tema a tratar, pero no en esta ocasión. Llama la atención la persistencia con que en México hay una que sí se denomina *guerra*, pero que justamente no lo es, sin embargo, a ella aludiremos cuando llegemos a la Z. Por lo pronto, cito:

Hermano, hermana Chontal.

De muchas formas nos hacen la guerra. En veces con bala, en veces con engaño, en veces con pobreza, en veces con cárceles. Siempre con olvidos.

Olvidos que son formas de hacer la guerra: siempre negación de la inquietante alteridad. La memoria traicionera de guerras gloriosas debe ser revisada. La clave de la *genealogía* son los trastocamientos que van refractando sentidos en las palabras, es el juego constante de memorias y olvidos.

□ Humanitario

Conectado con el término anterior, encubriéndolo, nos encontramos con *lo humanitario*, que en general se presenta como razón de esas guerras que ahora se nombran bajo la metáfora médica de *operaciones*. Llama la atención que, por ejemplo en Afganistán, los aviones azarosamente arrojaban bombas o alimento, la población participaba de una *ruleta rusa* sin haber sido consultada previamente. El tema es demasiado amplio, pero por dar otro ejemplo, en nuestros países tecnificados, siempre ante las puertas del *primer mundo* (como el personaje kafkiano de *Ante las puertas de la Ley* en la novela *El Proceso*), el otro, invisibilizado muere de enfermedades para las que existen vacunas, muere de hambre o de frío.

La crisis del humanismo es marcada de manera tajante por Heidegger (2000), sin embargo, en lugar de desechar al humanismo por arrogante e hipócrita, Levinas decidió interpretarlo por el reverso. Es imperativo tomar en cuenta la crítica heideggeriana, pero no su drástica y unívoca *solución*. Para la ética levinasiana, se trata de deconstruir al humanismo clásico, y desde la *heteronomía* entenderlo como *humanismo del otro* ser humano. No se trata de un acto de buena voluntad (nos situaríamos nuevamente en la arrogancia), sino de la responsabilidad por el otro que siempre precede al yo. Pensar lo humano en términos de pasividad y no de activismo es una lección que dejó Auschwitz al presentar de manera siniestra al sub-hombre. Recordarlo permitirá poner en cuestión la hegemonía del horizonte de la propiedad privada como lo estrictamente humano, transitar tras otras huellas.

“[...] promete honrar el pasado y pronosticar el futuro (porque sabe que tras él no habrá ya ninguno), asegura que ayudará a salvar a la humanidad y el humanitarismo y, al mismo tiempo, liquida a los hombres, como si su lengua engañosa no supiera lo que perpetra su mano asesina” (Roth, 2002: 26)

□ Indigencia

Hablemos de pobreza y no nos dejemos llevar por las estadísticas que en un movimiento eufemístico llaman así a la miseria extrema. La pobreza excede por mucho las cifras del Banco Mundial que ya de por sí son escalofriantes. Escuchar en estos días que en Argentina el 50% de la población vive en condiciones de *pobreza*, significa que uno de cada dos argentinos comen restos de basura y están expuestos a la muerte por inanición. El que fue alguna vez *granero del mundo*, se desgrana y el mundo asiste al espectáculo circense con morbo y *precaución*: no se trata de cuidar al otro sino de *cuidarse de él*, visas y trabas por doquier de parte de aquellos (naciones del *primer mundo*) que se beneficiaron de la *venta de garage* menemista y pagaron brevemente con el derecho humano de libre circulación. La privatización tiene por moneda los bienes públicos, el gasto público (como en México, donde el Fobaproa pagó con dineros públicos los desfalcos de la banca privada) y hasta los derechos humanos se tornan divisas. Hay una nueva clase de *parias*, no se trata de apátridas como en la segunda guerra mundial, somos los ciudadanos de naciones devastadas por el capital financiero internacional, vueltos invisibles, desheredados de los derechos humanos por un sistema desmemoriado que se pretende *democrático*.

Hermano, hermana Chinanteco.

Nuestras viviendas carecen de todos los servicios. Vivimos en la miseria, en la miseria morimos y en la miseria nacen y crecen nuestros hijos. Nuestras casas son ataúdes donde nuestras familias se amontonan. No tenemos agua potable, no tenemos energía eléctrica, no tenemos drenaje, no tenemos materiales.

No debemos permitir que el siniestro sentido de la casa-ataúd sida asediando la transmisión de las generaciones en el tiempo.

□ **Justicia**

Hermano, hermana Totonaco.

*La justicia para nosotros o es broma cruel y descarada o panteón o rejas o desaparición.
El ser indígena es un delito penal que no está escrito en ningún código pero está en la cabeza de los policías y jueces.*

Memoria de una injusticia jamás escrita y, sin embargo, *inscripta* desde tiempos inmemoriales.

Comenzaremos por distinguir la justicia del aparato de justicia, los derechos –subjetivos- del derecho positivo. Se trata de diferenciar el *nomadismo* de los primeros términos del *sedentarismo* de los segundos. Si lo pensamos como la diferencia entre la musa inspiradora y la obra consumada, tal vez podamos tratar de recuperar aquello inaprensible que habita en los intersticios de las instituciones. La justicia, como decíamos al comienzo, recorre el tiempo y no se arraiga en el espacio, circula en el lenguaje y es preciso escucharla atentamente. Tal vez lo que vuelve eufemístico el uso del término *justicia* en el discurso político actual, es el olvido del nomadismo y su reducción al sentido sedentario. La justicia tampoco se reduce al cálculo como es el caso de la justicia distributiva. Pensada en términos levinasianos como *excedencia*, la justicia es inconmensurable.

Es urgente restituir al término *justicia* su desasosiego, porque está en peligro: vale notar que en un acto de voracidad desmesurada, la venganza brutal del gigante herido contra Afganistán pretendió autodenominarse *justicia infinita*, y que por alguna razón (que seguramente no es la del respeto por las cosmovisiones ajenas) refuló para instalarse en la tensa expresión *libertad duradera*, que tiene por resultado la muerte de la libertad en manos de su compañera la durabilidad... Además de dejar en evidencia la improvisación y la ignorancia que conducen en nuestros días los destinos de la humanidad, es notorio que mientras la *libertad duradera* es controlable por el miedo, la *justicia infinita* se mostraba indómita y corría el riesgo de hacer explotar los sentidos, dejando en evidencia el arraigo de la injusticia finita.

Por esto, pensar que la justicia recorre el lenguaje y la palabra veraz se puede traducir así:

Hermano, hermana Yaqui.

El poder de allá arriba busca comprarnos la conciencia, corrompemos para convertirnos en esclavos, en serviles animales que escondan la justicia detrás de la mentira.

□ **Kamikaze**

Hay un tema especialmente delicado: es el de las *bombas humanas* que proliferan por doquier, y la pregunta obligada es ¿por qué un ser humano puede estar dispuesto a volverse explosivo? Cuando Spinoza en su *Ética* (III, 2, esc.) considera que “nadie, hasta ahora ha determinado lo que puede un cuerpo” se refería sin duda a algo muy distinto, a las potencialidades relativas al *conatus*, esto es, al

esfuerzo por perseverar en su ser. No creo en este caso, que la respuesta sea tan fácil como el relativismo cultural, que lo condena como acto de barbarie. Cuando las palabras se vacían de sentido, los *asesinatos-suicidios*⁵ son llamados de atención que debemos atender. No es que sean el único camino posible, porque al perder la vida no hay posibilidad de recobrar esperanzas, pero cuando la desesperanza se torna el único sentido de la realidad, esta forma de rebelión tiene un efecto retórico del que las palabras han sido privadas. El vocablo originariamente es japonés, y se remonta a la segunda guerra mundial, en estos días se ha *traducido* en acto a otros horizontes culturales. Es imperativo reconocer la responsabilidad de nuestro *orden mundial* frente a estos actos, y *responder* en términos de *esperanza*. Insisto: estos actos rebeldes no traen consigo soluciones, sino que alimentan el círculo de violencia, pero no se trata de entrar en ese círculo sino de desviarlo, olvidando o ignorando su pretensión oculsiva. Es preciso que el término *esperanza*, en su sentido benjaminiano⁶, retorne de su exilio, con toda la potencia capaz de desestructurar el *orden* impuesto. El foro de Porto Alegre –como respuesta mayoritaria ante las minorías dominantes en Davos, Seattle, etc.- se presenta como el asilo actual de la esperanza. Pero no sólo allí se concentra, la *esperanza* es por naturaleza nomadismo y diseminación, se aloja en el humor, en la solidaridad, y en infinitas *pequeñas perspectivas*⁷ opacadas por quienes –desde un sentido restringido de lo político- pretenden fijar la agenda política mundial, volver memoria al determinismo. Sin embargo, abordar *lo político* desde las perspectivas de la esperanza, nos obliga a recordar el sentido amplio, griego, del término, su referencia a la polis, para traducirlo y legarlo al porvenir.

□ Libertad

En el reduccionismo economicista imperante, nos encontramos con la frecuente reducción del término a la *mano invisible* del libre mercado, a la competencia y a la iniciativa privada. *Libertades individuales* son atributos del individuo-propietario, los desposeídos no tienen acceso a éstas. El libre albedrío padece de miopía, porque se piensa reducido a la sobreestimada voluntad de emprendimiento. Esta libertad, como iniciativa privada, frecuentemente consiste en privar de libertad al otro, *atarlo* al servicio de la *propia* libertad; libertad voraz, propia del mercado sacrificial. Nuevamente un uso eufemístico (maquillado) del lenguaje que asegura la neutralización del poder de una palabra que clama justicia.

Desde el punto de vista político –específicamente de política internacional-, la *libertad* en nuestros días tendría por definición veraz, la de servilismo voluntario (una resonancia del texto de La Boétie, *servidumbre voluntaria* puesta al día). Este servilismo voluntario caracteriza a las flamantes *democracias contra-natura* impulsadas por el *nuevo orden*. Ese mismo⁸ que con idénticos criterios hace tres décadas subvencionaba a las dictaduras. Ahora el discurso⁹ dice que se trata de defender *nuestras* libertades, de *otros que no las pueden tolerar*, es curiosa la elasticidad del término *nosotros*, que incluye a los otros cuando se trata de poner el cuerpo y ofrecer la muerte propia, y oculta el *nosotros* restringido, el único valedero, que cuenta para la vida y el bienestar.

En el marco de *alergia por el otro*¹⁰, la *libertad* queda reducida al sentido de *seguridad*. Por eso sólo se puede formular una *libertad duradera* como eufemismo, porque hablar de libertad sin el sentido de la responsabilidad inmemorial por el otro es hablar de esclavitud a la seguridad. El desafío es tratar de pensar la libertad en términos de heteronomía, no se trata de un acto de buena voluntad, sino de libertad *para* el otro. Es un acto de memoria de aquello que nunca tuvo lugar en un presente y que sin embargo siembre aguarda, pacientemente, como el advenimiento de *lo otro*.

□ Medios

Hermanos y hermanas:

Hoy nos quieren poner de moda. Hoy nos quieren hacer espectáculo, noticia pasajera. Hoy nos quieren volver momentáneos, instantáneos, fugaces, desechables, prescindibles, olvidables.

¿Cuándo ha sido moda la historia?

¿Cuándo ha estado en venta la memoria?

¿Cuándo la raíz es de un aparador pasajera?

¿Cuándo el pasado es momentáneo?

¿Cuándo la sabiduría es soluble e instantánea?

¿Cuándo la firmeza es fugaz?

¿Cuándo son desechables los cimientos?

¿Cuándo se prescinde del mañana?

¿Cuándo se olvida que son porque somos?

De este modo es entendido *por el otro* el poder eufemístico de los *medios de comunicación*. Poder de las palabras cuando se ven reducidas a una pretendida función instrumental. De este modo olvidan el carácter de *medium* que tiene todo hablante, que es heredero de una lengua plena de historia, palabras portadoras de memoria, que se abren al por-venir. El lenguaje, como material explosivo, debe ser cuidadosamente transitado.

Carmen Bohórquez (2002) refiere a la *infalibilidad mediática* de la que gozan estos medios en Venezuela: exigen la *libertad* de instituir mentiras, si son advertidos al respecto consideran que su *libertad* es violada. Más que *medios de comunicación* se trata de espacios de creación de realidades, he aquí cuando lo que para unos es libertad significa la opresión de otros, la institución de la injusticia. La *libertad de prensa* no es en sí un bien, ésta puede tornarse golpe de estado, como en Venezuela o puede volverse tan banal que es sistemáticamente desoída por el gobierno como ocurrió en Argentina durante el menemismo. He aquí las trampas del *pronóstico*: en lugar de abrirse al advenimiento de lo *otro*, desconocido; los medios en sus palabras, en un afán nada inocente de querer *saber de antemano*, pro-ducen¹¹ el cercenamiento de la esperanza, del porvenir.

“Lo sorprendente se mecaniza. Existe en la actualidad una maquinaria de lo sorprendente. Más aún: su potencial en la técnica de hoy es tan inmenso que todo parece posible. Esta maquinaria posee en sí todas las posibilidades que ya no necesitan hacerse realidad. Y lo que adquiere realidad no aparece jamás como algo sorprendente; pues se sabe que todo estaba contenido en la gran maquinaria” (Picard en Roth, 2002:28)¹²

□ Neoliberalismo

Como en los casos anteriores, no pretendemos agotar en este breve espacio todo lo concerniente a este sustantivo, pero sí puntualizar algunos rasgos que lo caracterizan y pensarlo desde su función eufemística.

Ante todo, cuando a un sustantivo abstracto se le agrega el prefijo *neo*, existe una apelación a la memoria de algo pasado, en este caso, el *liberalismo*. Esta renovación del liberalismo clásico y su declaración de fe en la libertad de mercado, tiene como novedad la consideración del Estado como un estorbo para el libre flujo del capital. De la minimización inicial del Estado, se ha pasado (luego del *aggiornamento* en 1990 (Ezcurra, 1998)) a un Estado fuerte al servicio del sistema, un Estado facilitador de los designios de las burocracias privadas. Resumiendo los ajustes estructurales requeridos (Hinkelammert, 2002; Ezcurra, 1998) rápidamente diremos que se trata de: a) La *apertura tendencialmente ilimitada para el capital financiero*, b) *La reestructuración del Estado en la dirección de un Estado policial y militar* (ya no un Estado social que se considera contrario a la libertad, como libertad se entiende en términos de *seguridad* se trata paradójicamente de ver en lo policial la libertad) y c) *La flexibilización del trabajo*, esto es, la disolución de la seguridad social.

¿Qué olvido tuvo lugar en la renovación de la palabra? En el prefijo *neo*, en un principio (con gran fuerza en la década del 80) se borra el lugar decisivo que conservaba el Estado del liberalismo clásico en políticas públicas, y a partir del *aggiornamento*, siendo el olvido peligroso (por no ser lo suficientemente oclusivo), se retoma el aspecto de las funciones del Estado para su sometimiento definitivo. Nuevamente una palabra se vuelve secreto a grandes voces (de eso nos ocuparemos al llegar al término *verdad*), su banalización logra neutralizar la fuerza. De tanto hacerla repicar se borra la memoria del sentido. Además, en el discurso de los analistas resuena por doquier una patética concepción animista de los mercados, y una fe fanática en la utopía de la libre competencia. Sin embargo, no se trata de un modelo totalizador, tal como indica Hinkelammert, éste sería incoherente porque se volvería estático: se trata de *un proyecto de fluidez de los mercados como el ambiente en el cual actúan empresas mundiales*, es así como la burocracia pública pasa a tener esta función primordial que es la de legitimar la hegemonía de las burocracias privadas, apañando la implantación de mono u oligopolios bajo el pretexto de renovación del liberalismo.

□ Ñahñú

Este nombre que suena tan extraño es uno de los tantos que nombra a *los no nacidos*, a *los sin rostro*, a *los sin voz*. Éstos un día llegaron al Congreso de la Unión de México y se hicieron escuchar¹³: En el nombre y en su palabra resuena obstinada la justicia inmemorial.

De todas las palabras y de todas las voces que nos hemos hablado y nos hemos encontrado, del zapoteco y del mixteco, del chinanteco y del mazateco, del mixe al triqui, del zoque y del amuzgo, del chontal y del huave, del ixcateco y del chocholteco, del nahua y del tacuate, del chatino y del tlapaneco, del tzotzil y del tzetzal, del chol y del tojolabal, del maya y del purépecha, del ñahñú y del mazahua, del totonaco y del matlaltzínca, del popoluca y del tepehua, del wirráríka y del cora, del mexicanero y del tepehuano, del rarámuri y del tenek, del guarajío y del kumiai, del cochimi y del o'odam, del yaqui y del mayo, del kikapú y del cuicateco. De todos los pueblos que somos hemos recogido la palabra que es, la palabra verdadera.

Somos incienso. Somos viento. Somos humo. Somos pozol. Somos cueva. Somos monte. Somos agua. Somos flor. Somos venado. Somos caracol. Somos ave. Somos color. Somos tierra. Somos barro. Somos lluvia. Somos sol. Somos la digna memoria. Somos el tierno mañana. Somos el sueño que somos. Somos indígenas verdaderos. Somos nosotros nuestros pueblos los que sin situación jurídica o con ella, conservamos, respetamos, defendemos y amamos, nuestras propias instituciones sociales, económicas, políticas y culturales. Somos aquellos de quienes habla el artículo 169 de la OIT, firmado por México. Somos aquellos a quienes nombra el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, firmado por México. Somos aquellos de quienes se refiere el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, firmado por México. Somos aquellos a quienes los instrumentos jurídicos internacionales dicen: todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación, en virtud de ese derecho establecen libremente su situación política y proveen así mismo su desarrollo económico, social y cultural.

Ellos son, me permito agregar, el testimonio vivo de los usos eufemísticos del lenguaje, la memoria veraz y justa que recuerda al mundo y al Estado mexicano, la *responsabilidad infinita* –por inmemorial- *para con el otro*. En sus palabras resuenan las memorias y los olvidos saludables: olvido del resentimiento, memoria de la vida y del mañana, olvido del arraigo que cercena la traducción, memoria de la palabra del otro, y ese *ejercicio de la paciencia* que Levinas dio en llamar *tiempo*.

□ **Otro**

Este significante que inmediatamente se relaciona con el difícil –por exigente- pensamiento ético de Emmanuel Levinas (1987;1996;1995;1996), ha caído en boca de abusadores discursos políticos que lo repitieron hasta el hartazgo para por fin neutralizarlo¹⁴. El otro no es abordable desde el modelo de la identidad y de lo Mismo, el otro ser humano no se reduce a un otro yo, guarda un secreto que me está vedado, marca la diferencia y no es por la vía del conocimiento que la aproximación tiene lugar. El vocablo anterior da cuenta de esto, la incapacidad de recibir al otro en su diferencia, en México, se hizo *reforma a la ley indígena* y sepulta viva en su palabra escrita a la genuina alteridad. Sólo me remito a la sorprendente fagocitación de un significante estremecedor en el discurso que lo aniquila. Como vemos desde el comienzo (lo mismo pasó con la amnistía): la manera más efectiva de garantizar el olvido de las potencialidades de un significante es repetirlo hasta volverlo inocuo, vacío.

□ **Público:**

Se trata de un significante crucial porque vértebra al concepto amplio de lo *político*. Lo público alude a la vida en la polis, al pueblo. Sin embargo, en estos días en que cada vez son más los países gobernados por empresarios privados que se ven condecorados con la responsabilidad de ser designados “mandatarios”, empresarios ignorantes del significado de lo público y lo político, ¿sería tal vez más veraz definir a eso *público* como el aumento hasta la desfiguración de lo privado?¹⁵ Estos empresarios consideran que su tarea “política” consiste en que las burocracias públicas devengan apéndices de las grandes corporaciones transnacionales, juegan a que los Estados son empresas agigantadas. (Argentina es testigo del segundo –esta vez silencioso y estrictamente económico- virreinato del Río de la Plata).

El concepto de lo público pierde todo sentido y esa es una de las fisuras claves en el discurso político, la puerta ancha por la que el eufemismo se entroniza, se vuelve mera imagen y maquillaje.

□ Quiché:

Ese nombre borrado, que tal vez para algunos se reduce a la cuna del *Popol Vuh*, es el nombre propio de un testigo clave de la irrupción eufemística. El Quiché es testigo de la memoria del genocidio, es el llamado de la justicia en la palabra como responsabilidad para con *el mundo de los abuelos*, esa memoria del otro. Benjamin escribía en 1940, que *ni siquiera los muertos están a salvo del enemigo* cuando éste vence, y que este enemigo no ha dejado de vencer. Guatemala, tierra que duele de heterónimo dolor, tierra que enseña que el dolor no es apropiable porque la sangre y la memoria del otro claman desde el fondo de esa tierra. ¿Será posible que el cinismo se atreva a calificarla como *democracia*? El terror instituido, el poder del genocida que se pavonea en el centro de las instituciones *democráticas*. Por todo esto decía más arriba que en nuestros días el término *democracia* también puede ser un insulto, o por lo menos, una confesión de cinismo. Esto debe señalarse para que no se arraigue más en la memoria.

□ Riesgo-país

Tal vez se trate de uno de los neologismos más recientes, al que damos cobijo en esta lista por la fuerza que ha tomado. Este sospechoso *índice*, indica los rumbos que el determinismo neo-liberal (perdón por las expresiones contradictorias, y sin embargo, veraces) destina para sus víctimas. En una economía sacrificial, el nuevo *victimarius* (antiguo ministro que se ocupaba de los sacrificios) parece manifestarse en la sección financiera de los noticieros y periódicos. El *índice de riesgo –país* anuncia -como arma del verdugo- la debacle, el golpe final que el capital financiero internacional tiene reservado para las burocracias públicas que se muestran renuentes a su pretendida inexorabilidad. La alternativa oscila entre el servilismo voluntario y la fuga de capitales, esas nuevas quiebras que en tiempos más veraces se daban en llamar actos de piratería. Es urgente que no siga imperando la memoria del miedo, el culto a la seguridad debe quitarse el rostro y veremos que bajo éste se oculta la verdadera máscara del verdugo...

□ Salud

Si estamos de acuerdo en afirmar que el derecho humano (y no sólo humano, sino natural) fundamental es el derecho a la *vida* (la base de la existencia de toda sociedad y del mundo que la sostiene), es imperativo revisar el concepto de *salud*. Un término que en español también significa *salvación*, esto es, *esperanza*.

Pero en nuestros días desesperanzados, en los que las caprichosas estadísticas tienen la autoridad de un cetro, la *salud* es cotidianamente mancillada. Las estadísticas disfrazan a la supervivencia mínima como vida, y a la resistencia ante la muerte denominan *salud*. Las instituciones de *salud pública* en nuestras *democracias* privatizadas no son otra cosa sino estaciones previas a la muerte más miserable, a la más injusta, que priva a la mayoría de la población mundial de aquellas cosas que las minorías privilegiadas gozamos sin siquiera pensarlo. Las condiciones insalubres de la infancia y la vejez en la pobreza dan cuenta de que la injusticia se ha vuelto ubicua y que el sentido de *salvación* que resuena lejanamente en el término *salud* ha sido amordazado. Pero no ha perdido

definitivamente el aliento. Es nuestra tarea re-significar la esperanza, olvidar el miedo que impide el nacimiento de otros sentidos.

□ Trabajo

El sustantivo está tan cargado de historia que no nos proponemos aquí más que compartir algunas preocupaciones. No aludiremos al concepto alienado de trabajo que sería fundamental en estos días. Tampoco voy a insistir en el tema de la pretendida *flexibilización laboral* que más arriba designamos con la expresión más veraz de *aniquilación*, en este caso, de las condiciones laborales logradas con sangre. Quisiera tan sólo referirme a un eufemismo que se impuso borrando la memoria de la sangre derramada, y que concierne al 1° de mayo, día rojo –por ahora- en el calendario. Es cada vez más frecuente que el 1° de mayo se nombre como *Día del trabajo*: un pequeño desliz en el discurso, el pasaje de la memoria corporal a la abstracción neutra. En la radio un periodista llegó a comentar este año que “en Cuba el 1° de mayo se llama *día internacional de los trabajadores*”, dando por sentado que en el resto del mundo no es así, como si alguna vez esto no hubiese sido así. Hay lugares donde no hubo sutilezas en el pasaje: durante la dictadura argentina se impuso la abstracción y ese momento es fechable. El primero de mayo, que aún queda rojo en el calendario pero que ha sustituido al sujeto de carne y sangre por la abstracción del sustantivo, es una marca viva de un proceso eufemístico a medio camino. Es urgente detenerlo: arrancar las malezas que ocultan lo humano.

□ Utopías

Palabras con historia, palabras que hacen historia. En un mundo *prêt-à-porter*, asistimos de manera segura a la defenestración de las utopías. Palabra que algún día fue sinónimo de esperanza, de imaginación y alternativas; hoy en día es un insulto, sirve para descalificar cualquier crítica. Fiel a un cierto fascismo que sostenía que *la única verdad es la realidad*, el temor generado por las utopías ha preparado su golpe final. Y sin embargo, en el cibernundo virtual, las utopías no han muerto, sobreviven de manera siniestra. Por ejemplo, enmascarada como la utopía liberal, que se pretende única verdad y realidad. El discurso que anuncia el fin de las utopías, (el mismo que inventó el dañino concepto de “generación X”) tiene por único objetivo cercenar el advenimiento de lo otro, esto es, domesticar y sedentarizar la esperanza. Es preciso, en un acto de justa memoria, recuperar el nomadismo que es no-lugar (*u-topos*), y recibir hospitalariamente al por-venir en su infinitud. Y junto a esto, en un acto de olvido justo, dejar de lado el sentido blasfemo.

□ Verdad

“Y mientras se dedica a aniquilar, creemos que construye. Cuando nos da piedras, pensamos que nos da pan. El veneno de su copa tiene para nosotros el sabor de una fuente de vida” (Roth, 2002: 38)

Hay un texto de A. Koyré titulado *Reflexiones sobre la mentira* que alude a los secretos a grandes voces en el marco del totalitarismo y que hace un recorrido muy interesante por los usos eufemísticos de la verdad, distinguiéndolos del de *veracidad*. El autor comenta que esa sociedad con secretos que pone en práctica la *conspiración a la luz del día* es la que caracteriza a los regímenes totalitarios. Estos desprecian a la masa, que según ellos *no tiene memoria* y por lo tanto se vuelve cómplice de la mentira imperante. “No tiene sentido disimularle la verdad: es

radicalmente incapaz de percibirla; es inútil, incluso, ocultarle que la engañan: nunca entenderá que se trata de ella, del tratamiento al que se la somete” (Koyré, 2001: 21) No se trata de confundir democracia con totalitarismo, sin embargo los formadores de opinión pública parecen tener muy presente estas premisas totalitarias, todo esto dentro del marco de la *libertad de expresión*. Si bien hemos expresado dudas acerca del uso eufemístico del término *democracia*, no fue con el fin de reducirlo a su pretendidamente opuesto, sino de poner de manifiesto matices y fisuras que recorren las palabras, y en este movimiento tratar de recuperar la *diferencia*. Se trata entonces de revisar los sentidos de *verdad* y *veracidad* en el discurso político imperante en las flamantes democracias. Las *Comisiones de verdad*, ONG's como *Transparencia internacional* tienen un componente veraz que se encuentra en peligro en el mismo momento en que se vuelven institución. Hay que estar atentos a la tensión entre verdad y veracidad, la segunda resguarda a la primera de todo riesgo de sedentarización. Lo sedentario es uno de los nombres de la memoria injusta, del monumento que entierra aquello que aún está vivo.

□ **Wall Street**

Una vez más nos encontramos con un secreto a grandes voces. Se trata esta vez del *muro invisible* que rodea a la *sociedad abierta*¹⁶. Mientras el muro de Berlín o la cortina de hierro eran condenados -ironías del lenguaje-, la condena tenía lugar desde *la calle de la pared*. Esta calle lleva el nombre de otro muro, infranqueable para las mayorías, que no cesa de construirse con el fin de excluir al otro. El 11 de septiembre del 2001, los *enemigos* de esta pretendida *sociedad abierta* volvieron visible el muro que la protege y detrás del cual se trata de teledirigir el mundo. Evocar la memoria justa es olvidar, ignorar y derribar los muros que garantizan el impenetrable eufemismo llamado *sociedad abierta*.

□ **Xenofobia**

Se trata de un término muy mal reputado que, a diferencia de su familiar que es el olvidado *chauvinismo*, se nombra y se lo hace con preocupación y ánimos de condena. Las xenofobias de la extrema derecha europea son condenadas por la opinión pública, pero esto no impide que en las elecciones *democráticas* cada vez tengan más voz. El odio al extranjero se relaciona con varios factores de índole económica: por un lado la desocupación, por otro las migraciones que provienen de países que alguna vez (nada remota) fueron colonia, o para ser más precisos lo siguen siendo de otro modo, sumidos en la pobreza y víctimas de guerras. Sin embargo hay otra, la xenofobia silenciosa, que no es condenada y es quien se adueña de los espacios públicos con más soltura: a nivel internacional con la nueva batalla del petróleo camuflada bajo el nombre de *antiterrorismo*. Es como si la caracterización criminológica decimonónica, la del asesino de Lombroso, guiara los destinos de los extranjeros en el *primer mundo*. El odio al extranjero siempre tuvo que ver con el temor ante el nomadismo, ante *los sin tierra* (judíos y gitanos en la segunda guerra mundial, migrantes y pobres en nuestros días, y también algunas vestimentas que recuerdan la errancia beduina). Nuevamente, memoria y olvido a dos voces: cuanto más se privilegia una a grandes voces, la otra, silenciosa, es la que determina el rostro siniestro de la retórica política.

□ **Yuppie (young urban professional people).**

Jóvenes profesionales ciudadanos, ambiciosos, codiciosos, elegantes, ignorantes, pero sobre todo: inescrupulosos. Esta descripción es la que caracteriza a la mayoría de los peatones que caminan por

la *calle del muro*, pero si se tratara sólo de un grupo social no sería tan problemático. Lo preocupante es el afán de teledirigir el mundo, que ha llegado a un número demasiado amplio de casas de gobierno de diversos países. La *carrera política* en nuestros días, en muchos países, ya no tiene su cuna en las universidades ni en los sindicatos, sino en las empresas privadas. Es alarmante constatar que cada vez son más los presidentes de países –industrializados y no industrializados– que llegan al gobierno por medio de tretas mediáticas, con una ignorancia absoluta en materia de política, y que reducen lo público a encuestas de popularidad. El nombre sufre transformaciones, cuando llegan a dirigir el destino de países (sea en la presidencia, en cancillería u otros espacios públicos clave) no se los conoce por ese origen, y sin embargo, valdría la pena no olvidarlo. No se trata de idealizar perfiles de políticos pasados (si bien algunos deberían ser tomados en cuenta) pero la desmemoria y el descarado desconocimiento arraigados en el nuevo estilo de los políticos es preocupante. Urge distinguir lo público de lo privado, comprender que un país no es una empresa gigante. Es imperativo re-significar lo político con relación a lo ético, sin alianzas sospechosas sino a partir de la tensión irresoluble entre ética y política; así poner en entredicho las reducciones economicistas que fijan en la memoria injusta el determinismo y esclavizan el sentido justo de *libertad*.

□ Zapatismo

Hermano, hermana Guarijío.

La memoria es un delito hoy. Nosotros somos memoria. Somos indígenas. Somos delincuentes. Nuestra sangre llena cárceles y cementerios. Esta es la sentencia: prisión y tumba para la memoria.

Llegamos a la Z y nos encontramos con otro nombre de la memoria que es justicia y que está al servicio de la vida. Tras los pasamontañas, los sin-rostro recuerdan al mundo su vergüenza: la infinita responsabilidad para con el otro. Como el campesino del relato kafkiano, los zapatistas aguardan ante las *puertas de la Ley*, se trata de la Ley Indígena, y no se cansan de esperar.

Como decíamos más arriba, este movimiento proclamó una *guerra* pero justamente no se trató de un conflicto bélico, sino de un vigoroso anhelo de paz. Esa extraña declaración de *guerra* fue una alerta ante un lenguaje roto. Propuso pensar el poder de otro modo, pero los interlocutores del gobierno, esos yuppies ajenos a la ética y su sentido público, no tienen la sutileza suficiente como para percibir la *débil fuerza mesiánica*. Este complejo término benjaminiano (Benjamín, 1971) alude a la esperanza y a una especie de *otro modo que el poder*, inspirados en Levinas (Levinas, 1996) podríamos hablar de la *subversión femenina del poder*. Se trata de la capacidad creativa de desviar el curso de la historia por medio de pequeños actos que tienen la sensibilidad de recibir el advenimiento de lo absolutamente otro que, pacientemente, aguarda en el por-venir. Este otro modo de concebir lo político tiene que ver con una concepción vital de la esperanza que se sabe deudora de la buena memoria. El zapatismo advino como palabra memoriosa, y, a pesar de que los obtusos medios a través de la miopía inescrupulosa de la clase política interpretaron literalmente la declaración de guerra; con mucha *paciencia*, el mundo entero aprendió que las palabras migran y cambian de sentido, que hoy lo que se llama paz tiene corazón de guerra. Hubo que decir la palabra, hacer memoria, para descubrir que ya no estaba en su sitio. La palabra del zapatismo, palabra del otro, comporta la posibilidad de permitir el advenimiento de otros mundos posibles.

Para terminar, con todas estas reflexiones los invito a pensar el rol que las memorias y los olvidos cumplen en su relación con los derechos humanos; a hacer un poco de genealogía porque, como apunta agudamente Nietzsche, no existe lenguaje que se encuentre exento de retórica. Entonces, no se trata de denunciar los eufemismos en nombre de una pretendida verdad, siempre discutible, sino de una olvidada *veracidad*.

Retomemos la cita inicial: si la lengua *permite ver la historia pasada y anuncia el mañana*, nuestra lengua rota, según constatamos a lo largo de este trabajo, está impedida de realizar dicha tarea en el tiempo. No se trata voluntariamente de *hacer memoria* ni de *hablar al futuro*, sino de aguzar el oído para escuchar cómo circulan en el discurso, aún vivos, memorias y olvidos. Entonces sí, dando la palabra al otro, espontáneamente, nuestra lengua (nuestras lenguas traductoras), se conectará nuevamente con el tiempo, como *medium*, entre pasado y porvenir, dejará revelarse en ella a la *justicia*, que se encuentra malherida. Sólo entonces, las palabras volverán a ser creadoras de *otros mundos posibles*.

Bibliografía

Antelme, R. 1996. *La especie Humana*. Trilce, Montevideo.

Arent, Hanna. 1961. *Between Past and Future*. New York, Viking Press.

Benjamin, Walter – 1971 (1940) *Tesis de la filosofía de la historia en Ángelus Novas* (Barcelona: Edhasa)

Bohórquez, Carmen 2002 “La experiencia del proceso venezolano actual”, ponencia presentada en el IX

Seminario Internacional del programa de diálogo Norte-Sur “Teoría y práctica de las democracias en las culturas” (México 12-15 de marzo 2002)

Cf. Chomsky, N. S/F. - *Manufacturing consense*, video

Davoine, Françoise 1991– *La locura de Wittgenstein*- (Bs. As. : Epee)

Derrida, Jacques 2001 *¡Palabra!* (Madrid : Trotta)

Ezcurra, , Ana María 1998 *¿Qué es el neoliberalismo?* (Bs. As.: Lugar)

Heidegger, Martin 2000 (1976) – *Carta sobre el humanismo* (Madrid : Alianza)

Hinkelammert, Franz 2002 “El socavamiento de los derechos humanos en la globalización actual: la crisis del poder de las burocracias privadas” – Conferencia pronunciada en el IX Seminario Internacional del programa de diálogo Norte-Sur “Teoría y práctica de las democracias en las culturas”, celebrado en México, 12-15 de marzo de 2002

James, William 1910, “The moral equivalent of war”

Koyré, Alexandre 2001 (1944?) “Reflexiones sobre la mentira” en Revista *Nadja*, suplemento “La Mancha” (Rosario), Nro. 1

Levinas, Emmanuel 1987 (1961) *Totalidad e Infinito* (Salamanca: Sígueme)

Levinas, Emmanuel 1996 (1968) *Cuatro lecturas talmúdicas*, (Barcelona : Ríopiedras)

Levinas, Emmanuel 1995 “Les droits de l’autre homme”, en *Altérité et transcendance* – (Montpellier : Fata Morgana)

Levinas, Emmanuel 1996 “L’au-delà de l’État dans l’État” en *Nouvelles Lectures Talmudiques* (Minuit : Paris)

Loraux, Nicole; Yerushalmi Yosef Hayim; et. al. 1989 *Los usos del olvido*, (Bs. As : Nueva Visión)

Lytard, Jean François 1976 “Pequeña perspectiva de la decadencia y de algunos combates minoritarios por entablar allí” en D. Grisoni, *Políticas de la filosofía* (México: FCE)

Nietzsche, Friedrich 2000 *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, (Madrid: Edaf)

Pereda, Carlos. En prensa. “La buena fama de la guerra”. En: Pereda, Carlos y Rabinovich, Silvana, *Sentido y vigencia del pragmatismo* (México: UAEM-Siglo XXI)

Picard, Max. 2002. “El rostro humano”. En Roth, Joseph *El Anticristo* – (Barcelona: Península)

Popper, Karl 1983 (1945) *La sociedad abierta y sus enemigos*, (Bs. As.: Hyspamérica)

Roth, Joseph 2002 *El Anticristo* – (Barcelona: Península)

Scholem, Gershom 1986 “Declaración de fe sobre nuestra lengua” (en hebreo), en *Od davar*, (Tel Aviv: Am Oved)

Spinoza en su *Ética* (III, 2, esc.)

Tassin, Étienne 2002 – « Totalitarisme » en GERM, *Dictionnaire critique de la mondialisation*, (Paris: Le Pré aux Clercs)

Notas

(*) Silvana Ravonovich. Filósofa e investigadora de

1 Palabras del EZLN el 4 de marzo de 2001 en Nurio, Michoacán. En adelante no aparecerá la referencia.

2 Si bien el autor (Cf. Scholem, 1986) se refiere a la concepción cabalística de la lengua, extendemos este sentido fuera del marco de la lengua sagrada.

3 Por recordar tan sólo un caso reciente: Estados Unidos a fin proteger su industria siderúrgica decidió aplicar un impuesto del 30% a la importación de aceros, otro caso son los subsidios que da al campo para evitar la competencia de los productos agrícolas mexicanos.

- 4 Esto no significa que la actual política israelí, exacerbada por lecturas parciales del hebreo bíblico por parte de religiosos chauvinistas, tenga memoria de este sentido de *Tarbut*, lamentablemente se reduce a la posesión violenta de la tierra.
- 5 Tomo el término de Hinkelammert, op. cit.
- 6 Ver Benjamin, 1971
- 7 Ver Lyotard, 1976
- 8 Curiosamente esto se manifiesta con el retorno del mismo apellido (Bush) que deja claro que es sólo un cambio de maquillaje.
- 9 Pronunciado recientemente por G. W. Bush en Europa.
- 10 Expresión levinasiana.
- 11 El vocablo aparece cortado, tal como Levinas (1987) propone en *Totalidad e Infinito*, etimológicamente, refiere a la salida hacia el porvenir.
- 12 Cita de Max Picard, *El rostro humano*, en Roth, op. cit., p. 28
- 13 Congreso Nacional Indígena, México D.F., Palacio Legislativo, 28 de marzo de 2001.
- 14 El ex-presidente de México Ernesto Zedillo gustaba de violar repetidamente el término.
- 15 *Presidentes* que reciben doctorados *honoris causa* ¡en filosofía! (Menem en la Universidad Hebrea de Jerusalén, Fox en la Universidad Ben Gurion del Neguev), tal vez sería más justo otorgárselos en administración de empresas... Me pregunto por qué en la lengua que ha legado la palabra escrita de justicia a la humanidad se condecora en nuestros días a la injusticia.
- 16 La alusión es a Popper, 1983 *rostro humano*, en Roth, op. cit., p. 28

Discusión

Pablo: Parece que la conexión que haces con la memoria es por la vía del lenguaje, en la que se pueden observar ciertas *traiciones* a la memoria. Una cosa que dice Gádamer y que tú repetiste por ahí en algún momento, es que la genealogía de los términos es una forma de memoria y de recuperación de la realidad, y para ello es fundamental el lenguaje.

Mientras hablabas estuve pensando en el uso de eufemismos, en por qué se convierten en tal, o en cuándo no eran eufemismos todavía y así sucesivamente. Pensé que en el término eufemismo se encuentran la memoria y olvido juntos en una misma entidad en tensión y que no se sabe en qué momento de la sociedad la palabra es memoria o la palabra es olvido, la palabra es verdad o la palabra es burla. Es una tensión que está presente en el término eufemismo que, aunque no sea nombrado con esa palabra sí está presente como forma de ser de la sociedad. La tensión es entonces una tensión ética, es decir, en la misma palabra y en la misma sociedad exactamente hay en cierto momento una ficción de olvido y en cierto momento una ficción de memoria. Por ejemplo escojamos la palabra *flexibilización* que en un momento dado, no sé en que año, era una palabra hipócrita. O sea que quien decía *hay que ser flexibles* era un hipócrita que quería decir *yo soy de los buenos* diciendo *yo soy muy flexible* y sabiendo que era todo lo contrario; pero llega un momento en que la palabra flexible empieza a ser usada como burla *yo soy muy flexible* quiere decir que soy un autoritario, es como la diferencia entre ser hipócrita y ser cínico, el hipócrita dice algo así como ¿yo? ¿cuando? y el cínico dice *sí ¿y qué?*, pero es la misma persona en un momento dado y cuando al hipócrita lo descubren se vuelve cínico. Lo que está en juego ahí es la presencia de la ética, la memoria y el olvido con respecto a la ética. Pero diera la impresión, y por eso es un eufemismo, que el eufemismo en sí mismo sería el último milímetro de la ética posible, es decir cuando está punto de abandonarse en una sociedad se vuelve eufemismo, cuando le faltaban dos milímetros se vuelve hipócrita, cuando le falta un milímetro se vuelva cínica y después ya se vuelve lo que sea. Esto se ve en una cantidad de términos tales como humanitario, flexibilización, democracia, cultura; la última frase que oí sobre cultura dice *cada vez que oigo la palabra cultura saco la tarjeta de crédito* esa ya es una frase cínica, cinco años antes habría sido una frase hipócrita.

Silvana: te agradezco todo lo que dices, me parece muy interesante. El eufemismo tiene que ver con una cierta estatización y creo que con eso uno tiene que estar políticamente muy alerta. Benjamin tenía muy claro, ya en el año 40, el problema de la estetización de los políticos y eso está en todas partes, está ni más ni menos que en el discurso y el discurso nosotros no lo poseemos, nosotros estamos adentro, estamos inmersos, nos rodea. Entonces yo diría tensión no sólo de memoria y olvido sino de memorias y olvido. Se me ocurrió que en un grupo como este, con estas inquietudes, era imperativo exponer la problemática del lenguaje, porque el querer hacer memoria tiene que ver con qué palabras hacer memoria; esto que tú decías del aburrimiento de este muchacho tiene que ver con eso, las palabras se corrieron y están produciendo el efecto contrario, entonces tal vez habría que empezar a dar aire al discurso, volver a dejar que se junten las palabras. Las palabras tienen vida propia y aun cuando las queremos domesticar tampoco lo logramos. Yo creo que contra eso, las políticas son verdaderamente incapaces.

Joel: un comentario, no sé si por la parte de la genealogía de las palabras, que me pareció un recurso retórico muy bonito, se puede acceder a la realidad que está nombrando esas palabras. Cuando nosotros hablamos obviamente hacemos gala de memoria y entre más fluido es el lenguaje más gala de memoria, el hecho de que yo pueda decir las palabras que estoy diciendo, que no las he ensayado pero que me vienen de la memoria, hace conexión con la memoria que tú tienes de esas palabras, obviamente el lenguaje conecta por medio de la memoria. Lo que vi de tu presentación es que es necesario tomar una actitud reflexiva sobre esa memoria y entonces hablar de que las palabras que utilizamos, y tú escogiste una serie de palabras pero podrías haber escogido otras tantas, en cada una de las letras estás hablando de memorias y olvidos, es decir, que cada palabra que enunciamos y con la cual designamos una realidad, da cuenta de unas memorias y unos olvidos. El problema es que con mucha frecuencia la memoria o la palabra que utiliza el que tiene poder (ya sea el hombre versus la mujer, el adulto versus el niño, etc.) trata de que sólo se utilicen las memorias y los olvidos del que enuncia y así el otro es solamente escuchador y no enunciador de la palabra. Me pareció muy bonita tu presentación, se me ocurre y espero que no sea demasiado sexual la metáfora, que es un ejercicio post clímax, es decir una vez que la palabra da lo que tiene que dar entonces hay que examinarla post clímax para ver aquello que está debajo y que le da... si se siguen riendo no sigo con la metáfora.

Me gusto el ejercicio que es como pelar una cebolla donde las palabras invocan a otras cercanas a ellas en la esencia de la cebolla. Es como ir pelando y en ese ejercicio ir descubriendo proximidades no sólo léxicas y semánticas sino proximidades a la realidad, entre lo que invocamos, lo que somos y lo que está fuera pero que nosotros creamos.

Isabel: me quede pegada en la cosa de la amnistía y la relación que estableciste con la amnesia. La amnistía tiene que ver la garantía de impunidad y con una especie de *olvido jurídico*, o *amnesia jurídica* que borra el carácter trasgresor de un crimen o de un hecho que trasgrede lo legal. La amnistía se impone a través de la ley, de hecho los gobernantes criminales imponen la amnistía, es decir, borran sus crímenes y es evidente que para legitimar esa amnistía es preferible que dichos crímenes no se recuerden. Pero la imposición de este *olvido jurídico* no implica necesariamente el olvido ínter subjetivo, una cosa es imponer la amnistía y la otra es imponer el olvido (ínter subjetivo). Es usual que al defender los derechos humanos y los recuerdos de sus violaciones, se entienda la imposición de la amnistía como una imposición de olvido, identificando olvido jurídico

con olvido intersubjetivo, porque una cosa es borrar la existencia jurídica de un crimen y otra cosa es borrar su recuerdo.

Una acusación habitual en la defensa de las memorias de los derechos humanos son los intentos hegemónicos por imponer el olvido, la amnistía y la amnesia, la obligación de olvidar, de borrar la memoria. Confieso que no logro imaginar cómo se puede hacer eso, cómo se puede borrar la memoria, impedir el recuerdo, o imponer el olvido (ínter subjetivo). Se puede impedir que se hable, imponer el silencio, pero ¿se puede impedir el recuerdo?

Silvana: es que en los griegos es donde se ve esa raíz, se trata de olvidar lo inolvidable o de perdonar lo imperdonable y eso no se puede nunca cerrar. Tu dices distinguir amnistía de olvido subjetivo y me parece importantísimo, tiene que ver con distinguir el ámbito jurídico, el aparato de justicia del otro sentido de justicia.

Isabel: La pregunta de este encuentro es sobre las posibilidades de la memoria como práctica de resistencia. Creo que es un problema pensar que levantando la bandera del recuerdo estamos impidiendo la amnistía, estamos resistiendo una dominación jurídica con un recuerdo ínter subjetivo.

Sol: ¿qué significa la distinción que tú haces de olvido jurídico?

Isabel: la amnistía no perdona los hechos cometidos en un cierto momento sino que decreta que determinados hechos no se consideran crímenes, se hace un borrón y cuenta nueva, un borrar el acto criminal o borrar el carácter criminal del acto. Metafóricamente podríamos hablar de un olvido en el ámbito de lo jurídico, pero es sólo una metáfora pues la amnistía no necesita del olvido para funcionar. Frente a la imposición de la impunidad por la vía de las amnistías, sus opositores defienden la necesidad de hacer justicia. Pero no sólo acusan a los sectores dominantes por la impunidad sino que al mismo tiempo se los acusa de estar imponiendo el olvido intersubjetivo, de impedir el recuerdo de los crímenes, de prohibir la memoria. La resistencia se articula entonces en torno a la memoria y el recuerdo, tratando a la metáfora como un hecho real y resistiendo al poder jurídico por medio de la ínter subjetividad. Se resiste al olvido cuando lo que se impone es un hecho jurídico, y a un abogado o a un criminal le da lo mismo que el otro se acuerde o no se acuerde, lo que le importa es que no lo castiguen.

Silvana: lo que aparece con tus palabras es la tensión entre lo ético y lo político, mientras que es un acto político está amnistía por decreto, pero lo ético no permite que se borre.

Isabel: pero el problema es cuando se asume que la memoria puede ser una forma de resistencia a la impunidad de las leyes de amnistía. Claro que si se interpreta la amnistía como una forma de amnesia entonces se debe luchar contra ella defendiendo el recuerdo, porque desde el punto de vista olvido v/s memoria lo contrario de la amnesia es el recuerdo, y si como acto de dominación se trata de imponer el olvido entonces recordando se resiste a él. Pero si se trata de imponer algo que metafóricamente podríamos llamar *olvido jurídico* y la resistencia se da en el plano del recuerdo ínter subjetivo se está luchando en escenarios distintos y eso no nos acerca a la justicia.

Silvana: lo jurídico y lo intersubjetivo son parientes.

Isabel: si, pero creo que eso no transforma al recuerdo en una resistencia frente a la impunidad jurídica.

Ignacio: si, porque en lo que tú estás diciendo quienes se levanten con esa lógica no están dando la pelea en el ámbito ínter subjetivo, digo no es otra lectura, está bien los dominantes con la amnistía quieren instalar un olvido por vía jurídica, eso quisieran ellos.

Isabel: eso se ha hecho y con éxito.

Ignacio: bueno pero no lograron precisamente sacar el recuerdo.

Isabel: es que no están tratando de hacer eso. Lo que yo digo es que nosotros nos defendemos como si estuvieran atacando nuestra memoria y como si nos estuvieran prohibiendo recordar y no es así, lo que están haciendo es impedir a los aparatos judiciales castigar.

Silvana: me parece que hay una trampa en tu reflexión. En la ecuación de amnistía y amnesia que hace esta autora en el libro *'los gustos del olvido'* ella explica que para los griegos la amnesia no tenía sentido subjetivo sino que tenía que ver con hacer borrón y cuenta nueva. Justamente por venir de odios y guerras pasadas tenían que planificar una sociedad de ahí en adelante, entonces se olvidaba y empezaba algo nuevo, pero era un olvido jurídico. La trampa está en que cuando tú usas la palabra amnesia estas distinguiendo dos niveles en un lado y no en el otro, y me parece muy importante distinguir por una parte el aparato de justicia y por otra la justicia. Una cosa es lo relacionado con lo político o con el orden jurídico, y lo otro es lo relacionado con lo ético, aunque no quiero decir que lo ético sea mejor que lo político sino que tienen que estar obligadamente en tensión. *Amnistía* es más que sólo una banda de malhechores queriendo que uno se olvide, aunque que hay muchísimos de esos que están queriendo que la gente se olvide del terror pasado, también hay otros preocupados de que podamos construir una sociedad de aquí en adelante. Por otro lado tiene que estar el otro polo diciendo *'momento pero ¿cómo hacemos?'* que es lo que le paso a Europa, Francia después de la segunda guerra mundial, cuando dijo *'no, nosotros colaboracionistas no'*, mientras los austriacos decían que había sido Alemania y parecía que nadie tenía la culpa de lo que sucedió, y cincuenta años más tarde se tuvieron que poner a pensar que sí eran responsables y que no era el extranjero el que había traído el mal.

Isabel: pero eso es súper importante porque significa que la memoria tiene que ver con la responsabilidad y, entonces ¿qué significa olvido? Antes dijiste, y me gusto mucho, es que una manera muy especial de olvidar es hablar, repetir y quitarle el sentido a las palabras, lo que me parece muy interesante. Cotidianamente se usa el término olvido identificándolo con la falta de habla y tu planteas una manera distinta de entenderlo en la cual se puede olvidar hablando y supongo que recordar callando.

Silvana: este tipo de régimen lo que aprendió es que la mejor manera de olvidar es hablando

Ignacio: un ejemplo de una especie de amnistía es lo que pasó con el torturador y represor Astiz en Argentina, que como fue juzgado y declarado inocente por un consejo militar entonces se dice que no procede que lo extraditen a Suecia ni a ningún lado. Quienes dicen *eso no es válido porque sí paso* no están haciendo un planteamiento jurídico aunque son precisamente quienes alzan la voz y dicen *la amnistía no vale* frente a quienes quieren decretar el olvido. Lo que no entiendo es la crítica.

Isabel: estoy intentando problematizar una cierta certeza que circula al interior de los movimientos de derechos humanos: es que se nos trata de imponer el olvido y que nuestras sociedades no recuerdan sus experiencias violentas o conflictivas. Lo que yo digo es que la amnistía jurídica no demuestra que existe olvido. En el caso de la dictadura chilena existen silencios u omisiones de parte de ciertos sectores pero dudo que exista olvido, hay pocas cosas de las que chilenos/as hablen más que de la dictadura entonces no creo que se pueda decir que existe olvido en el sentido habitual del término, es decir de una no memoria. Cuando se levanta la acusación de que *'están tratando de imponer sobre nosotros un olvido, que se nos trata de impedir recordar, de borrar nuestra memoria'*, se confunde lo intersubjetivo con lo jurídico. Claro que se está tratando de borrar el carácter criminal de los hechos pero no se están borrando los hechos.

El año pasado los militares chilenos entregaron una lista de detenidos desaparecidos afirmando que los habían tirado al mar. Eso tiene implicaciones importantes porque según la Constitución chilena no se puede amnistiar los delitos de secuestro pero si los de asesinato, entonces al no conocerse los paraderos de los desaparecidos no se podían amnistiar, pero al declarar que los habían tirado a todos al mar su paradero se hace conocido y la amnistía se hace posible. Entre las instituciones de derechos humanos surgió el debate sobre la veracidad de dichas declaraciones, pues se dijo que por ejemplo a Juan Soto lo habían tirado al mar el 10 de enero y resulta que su mujer lo había visto vivo el 15 de marzo. Por supuesto que los familiares y defensores de Derechos Humanos reaccionaron frente a la falsedad de las declaraciones y lo hicieron acusando a los militares de mentir sobre el paradero de sus familiares, pero al mismo tiempo se les acusó de *intentar hacernos olvidar a nuestros familiares*. Es un ejemplo de cómo se identifican olvido e impunidad.

Existen en América Latina varios colectivos que hacen lo que en Argentina se llama escraches y en Chile se llama *Funas*. Se trata de acciones de denunciara los personajes que durante la dictadura fueron responsables de secuestros, detenciones, torturas, crímenes y desapariciones, y que hoy viven como cualquier otro ciudadano gozando de plena libertad gracias a la impunidad. *Funar* es "visitar" a los torturadores en sus casas o trabajos, con mucho ruido haciendo público el prontuario del *funado* y explicar a sus vecinos o compañeros de trabajo lo que hizo este individuo, llamándolos por ejemplo a no venderle el periódico, a no requerir de sus servicios, etc. El eslogan que usan es *'si no hay justicia hay funa'*. Sus objetivos son políticos, éticos e intersubjetivos, aunque no se metan en el debate jurídico. Claro que exigen justicia, pero su lucha no es directamente en ese ámbito.

Pablo: lo jurídico es la manera de hacer valer, por ejemplo lo ético. Lo legal es lo mínimo de ética que le puedes exigir a cualquiera en cosas de orden subjetivo o intersubjetivo. Cuando estás en el nivel macro de la sociedad evidentemente no existe la sensación de subjetividad, pero ésta se convierte en jurídica simplemente por correr en el continuo entre los niveles macro y subjetivos, tienen la misma forma, por lo tanto no habría que separarlo.

Sol: yo quisiera rescatar lo que dicen ellos mismos, que se quedarían tranquilos con dos perdones el moral y el jurídico, porque no vale que se diga sólo lo sentimos y borrón y cuenta nueva, llámesele amnistía o llámesele amnesia, porque evidentemente eso no repara nada ni reconcilia nada, son dos planos muy distintos y al mismo tiempo continuos como decía Pablo. Cuando fue lo de la PNC que descubrieron los huesos, ¿en enero fue no? todo el mundo sabía que ahí habían cárceles clandestinas, nadie había olvidado, y ¿qué paso? a nivel de palabra hubo una amnistía pues se dijo que eran de animales pero luego encontraron un trozo de brazo humano. A los cinco días de la comisión de la verdad donde estaban escritos todos los crímenes, los de los jesuitas incluidos, se hizo una amnistía pero eso no ha impedido que se siga denunciando y que se siga haciendo.

Ignacio: yo creo que no se puede separar tanto. Entiendo que hay impunidad social e impunidad jurídica, volviendo al ejemplo de Astiz que es un torturador reconocido al que liberan y declaran inocente pero que cuando alguien se lo encuentra en un bus lo agarra a golpes y ahí no hay impunidad social, lo reconocieron y lo castigaron. Yo entiendo la diferencia pero me parece que si el ejército chileno está utilizando el truco de decir que los tiraron al mar porque les favorece legalmente entonces es obvio que las organizaciones de derechos humanos tienen que combatir en ese terreno también pues si no lo hacen se estaría garantizando la impunidad legal. El problema sería que se quedaran sólo en ese terreno pero si no lo hacen no entiendo cuál es la alternativa. El terreno de la memoria colectiva es en este caso un campo de batalla en el que se está reconstruyendo un pasado en función de ciertos efectos políticos y con la fuerza que actúan en un presente, pues si fuera pasado sería como la CIA que abre los archivos como 50 años después, más o menos que es lo que le gusta a los historiadores, quienes prefieren ver 50 años para atrás porque es más seguro.

Joel: hay cosas en las que se entrampan los organismos de derechos humanos y una de estas es cuando se sobredimensiona una de estos dos aspectos, sobre todo el jurídico. En el caso de México se saca por ejemplo un reportaje de asesinados en Puebla que despierta la respuesta de la gente que tiene presente tal acontecimiento, que sabe que el gobernador de ese momento fue directamente el que participo y que cuando se quiso esclarecer el caso el tipo que fue de fiscal era el que dormía en la casa del gobernador y que tuvo una actitud totalmente parcial ante todo esto. Pero el problema sigue siendo el asunto de la justicia aunque pasa por esos dos ámbitos. Es un falso problema.

Sol: no he entendido qué es lo que has dicho.

Joel: se pierde la perspectiva en cuanto a las dimensiones. Para mi es un falso problema la división entre lo jurídico y lo intersubjetivo, ósea ahí el reclamo muestra que no hay olvido. Creo que lo que le causo un poco de ruido a Isabel fue lo de igualar amnistía con amnesia.

Silvana: a veces nos vamos por los tecnicismos. Donde está la separación tajante entre lo jurídico y lo intersubjetivo, si finalmente lo jurídico es una institucionalización de lo intersubjetivo. Creo que eso lleva a la distinción entre justicia y aparato de justicia, entre ética y política, entre público y privado, porque digamos son actos públicos estos escraches o funa, la amnesia hay que pensarla en términos de lo público como los griegos.

Isabel: yo me refiero a un tecnicismo sino a algo mucho más simple que, no sé en qué momento se enredo, y es que la impunidad jurídica no se puede pelear defendiendo un recuerdo sino que se tiene que pelear defendiendo la justicia. Por supuesto que supone el recuerdo pero no basta con ponerlo en el ámbito entre otras cosas porque no tiene que ver con un recuerdo personal sino con poner la discusión en el ámbito de lo público.

Félix: sobre ese continuo al que aludía Pablo entre lo intersubjetivo, lo ético y lo jurídico, y que parece que bastantes personas aquí comparten, yo no tendría problema en estar de acuerdo si estuviésemos hablando del capítulo de las intenciones. Es decir, en cuanto a planteamientos podemos utilizar la dicotomía clásica de las tácticas y las estrategias, estratégicamente tiene valor dentro del marco de una democracia formal, por simplificar mucho, y dentro del marco de las personas que pueden estar reivindicando una memoria o combatiendo un olvido. Pero creo que el significado varía, y varía ostensiblemente, si en lugar de hablar de intenciones hablamos de efectos.

Es decir, cuando dentro del marco de reivindicaciones de determinadas memorias o determinados acontecimientos no hacemos una abstracción en términos conceptuales sino que lo ubicamos dentro un espacio social y de unas coordenadas concretas, entonces la situación varía ostensiblemente. Todos sabemos que la conformación, la configuración de las sociedades actuales se establece en base a toda una serie de parámetros legaliformes que tienen una serie de efectos en muchos casos extraordinariamente desmovilizadores, es decir el hecho de que a través de una ley efectivamente se decreta que tal cosa queda amnistiada, o tal cosa funciona de esta manera, o tal cosa tiene que ser así, incluso dentro del capítulo de las intenciones suele provocar desmovilización social en la medida en que lo que hace es clausurar algo que mantenía vivo un proceso social que es el conflicto. Las leyes, los decretos, los olvidos jurídicos, si nos ponemos en el caso concreto, lo que hacen es clausurar el conflicto. Aunque parezca bastante absurdo y naif pensar que a través de la formulación de la ley se pueda clausurar algo, es bastante obvio que sí sucede y que ni siquiera es necesaria la imposición sino tan sólo con la promulgación de una ley que se formula en términos del bienestar común, únicamente con medidas formales lo que se hace es establecer una escisión, una vez más, entre lo que podría ser la amnesia y lo que podría ser el olvido jurídico. Que haya grupos de activistas o de personas que combatan en el territorio de los derechos humanos, pues sí, pero como lo hay en todos los territorios. El efecto que tiene hablar de olvido jurídico y los efectos sociales que tiene ese olvido jurídico no se pueden obviar, porque precisamente las leyes lo que hacen es abrir paso al posibilismo, es decir en la medida que lo que hacen es sobre todo cerrar las posibilidades de conflicto, cierran las posibilidades de que se hable abiertamente de las cosas, no en términos de posibilidades sino que en términos de opciones que es finalmente lo que acaba imponiendo el sistema democrático. Hay un ejemplo que creo que puede ser ilustrativo de todo esto y al que tú Silvana aludías, yo hablaría de él en términos de estado-guerra que es la situación que estamos viviendo en la actualidad en los estados que ya no tienen fronteras, que ya no actúan hacia el exterior sino que actúan también hacia el interior. Es un caso paradigmático de la importancia que tienen los hechos factuales y las configuraciones muy formales sobre todos los acontecimientos. Yo no lo tengo del todo claro, Isabel y yo hemos discutido muchas veces sobre la cuestión y cada vez le empiezo a encontrar más sentido quizás porque estoy pensando más en términos de efectos, en los efectos de desmovilización, y no en intenciones ni premisas, creo que es una matiz importante porque sino nos estamos moviendo en un terreno más conceptual.

Pablo: de entrada y como mera duda, ¿cómo puede una sociedad manejar amnistía o amnesia, o como lo quiera uno llamar, a un nivel íntimo? yo creo que en el tamaño de una sociedad eso no se puede. El perdón es un sentimiento que se siente en un nivel íntimo o intersubjetivo, pero cuando se quiere poner como un hecho de la sociedad, hacer crecer al tamaño de la sociedad, nos encontramos con que la sociedad no siente como siente la gente entonces se le pone como amnistía. La pregunta que yo haría, y quizás ahí está la complicación, es que cuándo se habla de perdón ¿quién es el que lo otorga? Invariablemente el perdón lo tiene que otorgar el ofendido, es decir aquel que fue dañado y en el caso por ejemplo de Chile da la impresión que el perdón lo está otorgando el agresor y entonces ahí está lo que no resulta válido, tendría que ser la sociedad civil la que amnistiara al Estado. Entonces se me hace que el problema ahí no es un problema de si es jurídico o íntimo, el problema es que el Estado en ninguno de los casos mencionados puede otorgar perdón, lo tiene que pedir. Realmente cuando pides perdón o amnistía entonces vuelves a juntar lo íntimo con lo jurídico y la sociedad quizás podría decir *sí te perdono*.

Silvana: claro, hay memoria de eso ocurrido y casi podríamos oponer el perdón al olvido.

Isabel: Pero sabes qué, cuando hay amnistía no necesariamente hay olvido.

Pablo: Si pero, yo el ofendido, soy el que tengo que dar perdón y yo soy el que acepto olvidar, pero yo decido olvidar aunque no se me olvide, no importa, pero yo decidí públicamente olvidar y ahorita lo que está haciendo es cambiando los papeles, el agresor esta pretendiendo perdón.

Isabel: por eso no tiene sentido que el ofendido pelee contra el ataque a su memoria, porque soy yo el que decide olvidar, no es algo que el otro me pueda imponer.

Sol: primero, palabras de ellos: yo no puedo olvidar porque no me han pedido perdón, pero además no quiero un perdón cualquiera porque lo que está en juego es alguien muy querido y sustancial que han asesinado y me lo han arrebatado, entonces yo necesito algo para de alguna manera estar en paz y empezar un duelo. Primero necesito un perdón moral, que es que se reconozca que ha pasado, pero además necesito un perdón judicial porque a todo asesino, ladrón, etc. se le hace un juicio y evidentemente eso es así. En el trabajo con familiares que llevaban 20 años sin hablar y con un miedo absoluto están empezando a contar lo que pasó.

Isabel: ¿y habían olvidado?

Sol: no para nada, ahí está y tenían dolores y todos los síntomas físicos que te puedas imaginar porque lo habían psico somatizado. Empezaron a narrar, al principio con miedo y luego más animados diciendo nombres de coroneles y gente del ejército, y al final en un festival con Daniel Biglietti dijeron yo soy la madre de fulanito que fue desaparecido. Ha sido todo un proceso de esa memoria que siempre estaba pero que ahora de alguna manera la han socializado entre ellos y los ha llevado a que quieran pedir ese perdón, y no es que no lo quisieran antes pero estaba silenciado.

Félix: no es necesario haber pasado por la experiencia directa para que siga habiendo una defensa de esa memoria, pero lo que a mí me parece bastante obvio es que los decretos legales acaban creando realidades y en muchos casos prescindimos de las leyes porque estas acaban imponiendo clausura. Esta mañana Silvana hacia referencia al sistema democrático que es un sistema sobre todo de clausuras, tal y como se concibe en las sociedades actuales se abren posibilidades que no son infinitas, tienes que elegir entre 'a' o 'b'.

Joel: por eso es que la sociedad civil impugna la constitucionalidad de la amnistía porque crea realidades que van cerrando los espacios. Aquí en el Salvador, hay todo un proceso de la sociedad civil de cuestionar la constitucionalidad de la ley de amnistía, un ejemplo es el asesinato de los jesuitas donde se impugna, se nombran a los autores intelectuales y se argumenta la inconstitucionalidad de la amnistía pero cuando es juzgado se dice que el crimen ha prescrito y que, la amnistía no es algo que se otorga automáticamente a todos los agresores sino que se hace individualizadamente y en este caso no están amparados por ella, pero lamentablemente el crimen ha prescrito. Creo que es importante que la sociedad civil se enfrasque en esa lucha legal de declarar inconstitucional la amnistía o el olvido puesto que estos están creando realidades que van cerrando espacios de acción y de subjetividad.

Ignacio: yo creo que tal vez lo que estaría en juego no es recordar o no recordar, sino recordar con consecuencias, es decir recordar y dar la lucha de la parte jurídica.

Isabel: yo no he dicho que no hay que pelear en el ámbito jurídico.

Ignacio: tal vez te estoy interpretando mal pero entendí una crítica a los organismos de derechos humanos por enfrascarse en esa discusión en vez de dar la lucha en el ámbito intersubjetivo.

Isabel: estoy enfatizando que aunque a veces pareciera que basta que las personas recuerden en un grupo terapéutico o de autoayuda para que exista resistencia frente a la impunidad, eso no es así. Es un acto de resistencia impugnar la impunidad, no lo es recordar los crímenes en la consulta del psicólogo.

Ignacio: eso no lo habías dicho así Isabel, con eso estamos todos de acuerdo.

Sara: uno de los grandes olvidos dentro de las conceptualizaciones de los derechos humanos es su multidimensionalidad. Los derechos humanos tienen bastantes dimensiones o al menos que yo recuerde tienen dos: una dimensión jurídico política, que es la del derecho positivo, la que se norma y otra dimensión que aboga a la acción colectiva, a la acción ética de transformación de ese derecho positivo que no es ni acabado ni total. En ese sentido, hablar contra la amnistía, hablar de instrumentos internacionales para eliminar por ejemplo la violencia a las mujeres o para defender los derechos de los niños está bien como discurso político y como instrumentos internacionales, son grandes ganancias. Pero a nivel de lucha política de los sectores populares de la sociedad civil es algo que al menos los defensores de los derechos humanos no han visualizado ni integrado en la discusión, sino que son ellos los que se están poniendo como mediadores de un discurso que problematizan pero que no viven. Es el caso de Juárez, hay una serie de pactos y convenios en contra de la discriminación contra la mujer y para la erradicación de la violencia, existe un pacto internacional que México ha ratificado y con el que estamos todos de acuerdo; pero tanto los movimientos de mujeres como los movimientos feministas han mostrado las transgresiones y las violaciones a los derechos humanos y el Estado no se ha hecho responsable, no ha dado la cara ante el no trato, ante el olvido, ante los vacíos jurídicos, no ha dado la cara ni siquiera para decir si existen efectivamente asesinatos. Hasta el momento hay 126 mujeres desaparecidas de las que se han descubierto algunos huesos y nada más, pero a nivel jurídico existe un vacío de interpretación que de hecho se sustenta en una concepción de los derechos humanos que en su origen es parcial. Creo que es un compromiso político de la sociedad, de cada uno de nosotros el hacer valer no solamente sus derechos sino el reformularlos constantemente.

Isabel: en realidad lo que dije era una introducción para lo que pregunte después que nadie tomó. Lo que planteé es que sería interesante poder hacer la distinción entre amnistía y amnesia, ya que esto permitía preguntarse por la concepción de olvido que estamos usando. Pero bueno dejo pendiente la pregunta porque ahora le toca a Ignacio.

Silvana: lo único que puedo decir, para ser muy breve, es que yo hablaba de olvido en plural a mi no me parece que hay una sola concepción de olvido.

Sol: voy a leer una cita de Galeano “la experiencia indica que es la amnesia la que hace que la historia se repita y se repita, la buena memoria permite aprender del pasado, el único sentido que tiene la recuperación del pasado es para que sirva para la transformación de la vida presente” esto no sólo en el plano político, sino también de tu vida cotidiana.

IV LA HISTORIA A CONTRAPELO: MEMORIA, RESISTENCIA Y DOMINACION

Ignacio Dobles Oropeza (*)

"Solo a la humanidad redimida le cabe por completo en suerte su pasado"

Walter Benjamín _Tesis sobre la Historia

Introducción

En la reciente producción cinematográfica estadounidense *Memento* se nos ofrece una poderosa visión alegórica acerca de la condición y situación humana en el capitalismo tardío, con la presentación de un hombre sin memoria que para desenvolverse en el mundo utiliza diversos trucos. Es un hombre que tiene que vivir eternamente en el presente y que, como en *Cien años de soledad* tiene que, literalmente, ponerle nombre por escrito a las cosas con tatuajes, utilizando incluso su propio cuerpo para ello (que es a fin de cuentas de lo que se trata).

En una etapa histórica en que se privilegia lo espacial sobre lo temporal (Jameson, 2001), esto es exactamente lo que hace el personaje. Se desplaza de un lugar a otro, incluso de un cuerpo a otro pero sin poder desplazarse en el tiempo. Es un hombre sin historia, sin referentes, incapaz de identificar quienes son sus amigos o enemigos, incapaz incluso de establecer su propia responsabilidad. Es discutible que se le pueda siquiera adjudicar responsabilidad y por lo tanto no sorprende que el personaje pueda ser un asesino.

Este retrato de un ambiente cultural y social cargado de un *presentismo*, en que los museos pueden interesar más por su arquitectura lúdica que por lo que tienen adentro¹, refleja muchos de los problemas y peligros con que nos topamos al tratar el tema de la memoria colectiva. No podemos ignorarlo de manera alguna, ya que en América Latina ésta ha sido un instrumento privilegiado de las luchas de nuestros pueblos.

Se nos pone, en todo caso, ante los dilemas y los retos que la memoria representa para los grupos y para los pueblos, en términos de sus identidades, sus proyectos, sus acciones políticas, sus responsabilidades. Pero ni siquiera este personaje desmemoriado de *Memento* puede actuar sin tener al menos algunos referentes. Cuando revisa cada día la fotografía de su automóvil para poder identificarlo, tiene que tener los elementos memorísticos necesarios disponibles para saber que hacer con la imagen. Este dilema lo resuelve la película jugando con los plazos de la memoria. El personaje sin memoria en términos absolutos es irrepresentable.

En la convocatoria a este encuentro se nos llama a discernir nuevos escenarios posibles para dirimir el tratamiento del tema de la memoria histórica, de la memoria y el olvido en relación con los derechos humanos, y se nos define la tarea como *política*, esperando que lo que hagamos y lo que podamos proyectar en conjunto, tengan algún efecto en las relaciones sociales en nuestros pueblos. Se plantea, además, un debate en varios planos: desde lo epistemológico hasta lo instrumental pasando por lo político. En lo que sigue, lo que me motiva y me preocupa es precisamente esta dimensión política del trabajo en relación con la memoria histórica y los derechos humanos, aunque me referiré también a otros aspectos del asunto, que, por lo demás, intimida por su complejidad.

A mi juicio establecer esta relación implica no sólo trabajar violación de derechos y represión, sino también las resistencias y las luchas de nuestros pueblos por la afirmación_ de sus derechos. Es decir, no se trata de ver los derechos sólo en negativo, como deficiencia, sino también de manera afirmativa, retomando los múltiples esfuerzos de sectores de nuestras sociedades por garantizar su supervivencia y su dignidad.

Lo anterior no es poca cosa en un continente en que la dispersión y la pluralidad de discursos, en clave de despolitización, permite que se presente un golpe de estado como un *evento virtual*, o que un candidato gane elecciones afirmando que allanará el camino a la paz armando a un millón de ciudadanos en una geografía ya saturada de elementos humanos en guerra. Pareciera que algo se debería lograr trabajando la memoria histórica y procurando que la cuota de dolor, de sacrificio, de sangre y muerte de nuestros pueblos, así como sus luchas y resistencias contra hegemónicas, ocupen algún lugar en los dilemas del presente.

Podríamos estar socialmente como el personaje de *memento*: desorientados, teniendo que improvisar y reinventar continuamente nuestros pasos, sin posibilidad de perfilar proyectos o de asumir responsabilidades sociales, deslumbrados además con la fantasmagoría cotidiana de una lógica de mercado que se nos plantea como el *fin de la historia*, con su ficción de una democracia basada en el consumo². Por supuesto que quienes rompen a diario, con sus acciones, esta inevitabilidad y este fatalismo no tienen mayores problemas en reconocer la importancia de la memoria colectiva en sus luchas. Vale mencionar a las comunidades indígenas en resistencia o a los Sin Tierra de Brasil, o a las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, para citar tan sólo algunos de ejemplos. Por supuesto que visionarios como José Martí, hace ya más de un siglo, nos exhortaban a examinar nuestras raíces para afirmar futuros posibles en el conjunto de naciones. Esto era mucho más que jugar con metáforas. (Martí, 1975)

Hay que puntualizar, sin embargo, que el contexto ideológico y político post 11 de septiembre no ayudará a estos propósitos. Su evidente relativización de la *democracia formal* en nuestros países augura aún mayores restricciones en los espacios sociales y en la posibilidad de dirimir debates públicos sobre hechos de represión. No es casual que *Amnistía Internacional* haya denunciado en estos días que la llamada *guerra contra el terrorismo* se ha desarrollado a la par de una mayor violación de los derechos civiles y, que esta tendencia se acentúe en las democracias liberales, especialmente en los Estados Unidos (La Nación, 2002). Más que *democráticos* nuestros gobernantes deben tener ahora acreditación de *antiterroristas* y, resulta claro que las sospechas de *conspiraciones*, sobre todo a las que se les confieren alcances más allá de las propias fronteras resultan particularmente eficaces para promover la violación de los derechos de las personas y de los pueblos³. Si en términos generales los contextos sociales en nuestro continente han sido adversos a los esfuerzos de trabajar pasados de violación de derechos humanos, estos contextos probablemente se harán más reacios aún, aunque siempre se corre el riesgo, como analizaré más adelante, de que estos esfuerzos de esclarecimiento sean asimilados sin ejercer efectos reales sobre las relaciones sociales. Estudiar las condiciones en que se desarrollan los esfuerzos de trabajar la memoria colectiva puede convertirse *en sí* en objeto válido de indagación y de acción de este grupo de trabajo. No creo que se pueda eludir, en ámbitos académicos o científicos el espinoso asunto del *para qué* o *para quién* de nuestras acciones y, es mucho menos eludible en el ámbito de los derechos humanos.

Hechas estas consideraciones en las que he empezado a sugerir algunas ideas para posibles líneas de trabajo (lo seguiré haciendo) quisiera contribuir a la reflexión abordando la discusión sobre resistencia/dominación en relación con la memoria colectiva. También quisiera contribuir a la discusión acerca de la pluralidad de perspectivas en la construcción de memorias sociales. Por último, quisiera compartir algunos de los resultados del proyecto de investigación en que he estado involucrado durante los últimos dos años, que tiene que ver con la vivencia de la experiencia política militante en Costa Rica durante los años 70 y 80. Pretendo de esta manera contribuir al abordaje de al menos dos de los tres ejes que se han propuesto para esta convocatoria.

Memoria colectiva: Resistencia y dominación

Sin duda que el hecho de recordar u o de olvidar tiene que ver con procesos sociales que facilitarán o no que una sociedad o que grupos determinados, puedan articular diversos aspectos de su situación y luchas actuales, con lo que ha sido su historia. Es Marx quien escribió que, quiérase o no, "*La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos*" (Marx, 1971:11). Si esa historia, o esa tradición, tiene que ver con desapariciones, torturas, genocidios, asesinatos, y diversos ultrajes es claro que aunque hayan desaparecido de escena algunos factores actuantes, seguirán, como plantea Martín-Baró, teniendo un efecto en unas relaciones sociales que estarían profundamente dañadas.

Esto es lo que llevó a Martín-Baró a elaborar su propuesta de la categoría de *trauma psicosocial* (1990). Aunque dicha categoría fue elaborada fundamentalmente para contextos de intensa represión o de guerra, ¿será aplicable en otros ámbitos?, ¿qué rasgos de esa "herida" pueden presentarse en las memorias colectivas como productos socio-históricos?, ¿qué factores impiden "reparar" esas heridas en procesos a los que co ayuden las memorias?

Son muchos los mecanismos puestos en práctica para dificultar las tareas de construcción de la memoria colectiva, ya sea la dirigida a la sociedad como un todo, o la dirigida a grupos específicos para movilizar sus energías. Me refiero tanto al trabajo sobre hechos de violación de derechos como a la memoria de luchas por la afirmación de los mismos. Desde la prohibición y la censura, la proscripción y persecución directa, hasta aquellos mecanismos más sutiles de lo que ocurre en amplias capas de una sociedad que prefieren *olvidar* para no revivir dolores, como también aquellas familias que prefieren dejar de lado los temas conflictivos que las dividen y que producen dolor.

También podemos identificar mecanismos como la trivialización, la estigmatización o el ridículo. O incluso la *saturación* como la que Edelman y Kordon (Kordon et.al.,1995) han identificado el *show del horror* de presentaciones en los medios de comunicación de numerosas y reiteradas escenas, por ejemplo, de descubrimientos de restos humanos. Eso termina en una especie de *desensibilización sistemática* (Bandura, 1975) contribuyendo a la impunidad, y no al esclarecimiento o a la reparación social.

Los procesos de construcción de la memoria colectiva requieren, usando el término de Berger y Luckmann (1968), *estructuras de plausibilidad* que permitan su realización. Estas estructuras pueden ubicarse a nivel institucional o en espacios de poder formal (especialmente del tipo de las *comisiones de la verdad* de los períodos de transición) pero las más de las veces tendrán que ver con mecanismos de resistencia que además de utilizar sus propios medios y códigos usarán sus propios

tiempos. En el caso mexicano podemos traer a colación el como los zapatistas han ubicado el recurso de los *silencios* en una estrategia de resistencia.

Los efectos de los esfuerzos de construcción de la memoria, sancionados socialmente por los poderes o no, pueden ser muy diversos. Un caso paradigmático es el holocausto judío. La construcción de una memoria colectiva que precise el nivel de horror y degradación es por supuesto un tributo a las víctimas y ha sido muy importante para procurar que no haya impunidad para los victimarios. Desde la perspectiva de las víctimas ha sido justo. Pero la gravedad de la destrucción y el daño pueden al mismo tiempo, tener el efecto de actuar como una especie de *culpa colectiva* que impida hoy en día señalar, por ejemplo, el daño causado por el ejército israelí en territorios palestinos. Los efectos políticos que pueda tener la memoria colectiva como producto cultural no son unidireccionales.

Que los procesos de recordar u olvidar tienen que ver más con el presente que con el pasado es algo que podemos ejemplificar fácilmente sólo con evidenciar la actual situación de Guatemala. Allí subsisten estructuras represivas que dieron lugar en décadas recientes a hechos insólitos de represión y de genocidio que produjeron la mayor cantidad de víctimas en América Latina (si es que ese tipo de contabilidad sirve para algo) y, donde el oficio de reseñar esa memoria del horror, que se ha hecho de forma sistemática y creativa por el Arzobispado y otros organismos, sigue constituyendo un oficio de alto riesgo (Comisión Esclarecimiento Histórico, FECHA).

Recordar u olvidar tiene consecuencias en relación con lo que fue, pero sobre todo tiene consecuencias para lo que es y, más allá, para lo que puede ser.

Otro aspecto a analizar, es la vinculación de los procesos de memoria colectiva con las identidades sociales. No es casual que los imaginarios relacionados con un *pasado heroico* sigan jugando un papel tan importante en las luchas políticas de hoy en México, en Venezuela, en Colombia, en Nicaragua. Podríamos plantear que en Argentina el imaginario del *inmigrante* también se evidencia en las circunstancias actuales en que parece que la institucionalidad se derrumba y se desdibuja cualquier proyecto nacional.

En un contexto en que nuevos e importantes movimientos sociales y políticos parecen estar definidos sobre todo por el rechazo de dichos grupos a *ser nombrados* por otros (Gallardo, 1999), la memoria colectiva puede ser un recurso fundamental para esta reacción ante las designaciones desde el poder. Si entendemos y viabilizamos el concepto de *conciencia de clase* como lo hace Jameson (2001), es decir como la capacidad de un grupo de interpelarse a sí mismo y *dictar los términos de su propia imagen especular*, este puede ser un fenómeno poderosísimo, aunque no sea muy frecuente.

Se puede poner en duda, como lo hace Sampson, el carácter epistemológico u ontológico de un constructo como *identidad* en tanto apunta a la unicidad y la homogeneización en un mundo que tiende a ser (o pensarse) disperso y fragmentario (Sampson, 1985) y podemos con justicia calificar las identidades como *ficciones* pero, parafraseando a Lacan, se trata sin dudas de ficciones con consecuencias. Es evidente el efecto político y concreto, así como la fuerza movilizadora de las identidades sociales, aunque lo entendamos como *mito movilizador* a lo Sorel. El asunto es sobre todo político. Construir memoria en la forma en que se hace favorece a algunos sectores y perjudica a otros.

¿Donde posicionarse para construir la memoria?, ¿qué lugar social se ocupa?, ¿desde donde se olvida? Sobre esto se ha derramado, por supuesto, mucha tinta ya. Maquiavelo (1989), en *El Príncipe* aconsejaba a los dirigentes a quienes quería activar con sus consejos cortesanos:

"El príncipe, para ejercitar su espíritu, debe leer las historias: y al contemplar las acciones de los varones insignes, debe notar particularmente como se condujeron ellos en las guerras, examinar las causas de sus victorias, a fin de conseguirlas él mismo: las de sus pérdidas, a fin de no experimentarlas" (Maquiavelo, 1989)

Aunque podamos reconocer, con Gramsci (1971), que lo escrito por Maquiavelo en su tiempo obedecía a la intención de apreciar el transcurrir de la historia y de la política de manera desmitificada, sobre todo desmarcándose de la perspectiva religiosa dominante, es claro que la visión del florentino (con todas sus genialidades) es básicamente la visión del dominador. Por otro lado, Rostworowski de Diez Canseco (1992), en otro claro ejemplo de la escritura de la historia desde el poder, nos recuerda que en el *Tahuantinsuyu* los Incas iniciaban sus mandatos borrando cualquier vestigio de los logros de los Incas anteriores que pudiera disgustar al nuevo señor.

Walter Benjamín (2001), en los años treinta, brinda una lectura de las maravillas de las clases dominantes francesas del Siglo XIX en clave de lo que significan en sufrimiento y barbarie y, en sus *Tesis sobre la Historia* escritas poco antes de morir nos llama a *pasarle el cepillo a la historia a contrapelo* y a descifrar lo que hay de barbarie en los logros de las civilizaciones. Refiriéndose a las obras culturales, escribía:

"Deben su existencia no sólo al esfuerzo de los grandes genios, que las han creado, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie" (Benjamín, s/f)

Su idea del *jetzzeit* o *tiempo mesiánico* nos recuerda que la historia no es un transcurrir de tiempo vacío, homogéneo, sino más bien que las masas y los sectores oprimidos podrán identificar tiempos en que se condensa la historia y en que parece esclarecerse la redención (social). Sería claro entonces que en las memorias colectivas no se tratará de representar un tiempo homogéneo sino más bien estos tiempos de *salto* a la vez que, por desgracia, los tiempos de dolor y de horror. En la perspectiva de una *Ética de la Liberación*, como la que ha propuesto Dussell (1999), esto implica retomar el reto de constituir parte de una *comunidad crítica* que, identificando a las víctimas de un sistema, trabaje desde su perspectiva y aspiraciones para lograr transformaciones en el mismo. Podríamos discutir aquí la afirmación de Ignacio Martín-Baró de que esta *opción preferencial* lleva a algo que es *más verdad y mejor verdad*⁴. Esto es por supuesto, anatema para autores sumergidos en la creciente despolitización de las *fragmentaciones y particularidades* desarticuladas, con su retórica del *pluralismo* indiferenciado, como el García Canclini más reciente⁵.

Que la historia la escriben los vencedores ya lo sabemos. Que el olvido es un instrumento del poder para legitimar su dominio también. Pero es preciso insistir en como la memoria, y sobre todo la memoria colectiva de los pueblos y los oprimidos ha sido muchas veces un acto de resistencia. Desde los sabios mayas que memorizaban sus obras para salvarlas de la misión destructora de los conquistadores españoles hasta los esclavos de África que diseminaban sus religiones milenarias con códigos clandestinos, el preservar la memoria de los pueblos, de sus culturas, de sus

sufrimientos y de sus luchas, de sus triunfos es sin duda ejercer un contrapoder. Además, como ocurre con aquel anciano personaje de la obra de Omar Cabezas *La Montaña es algo más que una inmensa estepa verde*, que desempolva sus guardados instrumentos de lucha de los años 20 del siglo pasado al encontrarse treinta años después con una nueva generación merodeando por las montañas, la memoria de resistencia puede resurgir en los momentos más inesperados, subsistiendo si se quiere como una especie de *texto cultural*, haciendo uso de la terminología de Edmund Cros (1997), que puede influir sobre acontecimientos posteriores. En la inesperada movilización masiva de costarricenses en el año 2000 que obligó al Congreso de la República a echar atrás proyectos de ley de privatización de la electricidad y las telecomunicaciones que ya habían sido aprobados, la experiencia anterior de lucha contra una transnacional del aluminio treinta años antes, volvió a hacerse presente y a afectar los acontecimientos. Pero también los hechos de represión pueden fungir como *textos culturales* en ese sentido, condicionando el ánimo social. Lo podemos ejemplificar con el gesto intimidatorio de un Carlos Menem advirtiendo que no se debía repetir otra *noche de los lápices* o con uno que otro movimiento de tanques en las calles de alguna ciudad sudamericana.

Proclamarse ubicado en la perspectiva de *resistencia* o de las *víctimas* no quiere decir que efectivamente se esté contribuyendo a procesos liberadores. Esta es una discusión crucial que se introduce con el título que se la ha puesto a este evento, que no creo que esté haciendo referencia a la muy obvia problemática de la *memoria histórica* de los dominadores, de los represores, de los violadores de derechos humanos. De esos que al decir de Benjamín despliegan sus *desfiles triunfales* en impúdicas manifestaciones. El asunto, el dilema, la paradoja puede ubicarse más bien en los efectos de los discursos o de las prácticas de construcción de memoria histórica desplegadas desde la perspectiva de las víctimas.

Sin embargo, ubicar, identificar y trabajar los discursos o las narrativas de la memoria histórica de los *dominadores*, de los represores, de los escribientes de algunos ejércitos, por ejemplo, puede ser otra tarea interesante. Esto llevaría, sin duda, a un contrapunteo que podría develar lógicas de dominación que, aunque quizás en términos generales no difieran mucho entre sí, podrían revelar especificidades interesantes. Por ejemplo, los pensadores conservadores estadounidenses del Documento de Santa Fe, ese *think tank* de orientación práctica de la academia conservadora, sostienen que el trabajo en torno a los derechos humanos "*ha sido el bastión de los intentos de la izquierda para abortar todos los esfuerzos tendientes a proteger la libertad del individuo en esta parte del mundo*" (Documento Santa Fe IV:7, s/f). Sería interesante rastrear y precisar esa concepción de *libertad* en un planteamiento que ve la historia compartida del norte y el sur del hemisferio como una de *hermandad* y que convierte, como por arte de magia, esta visión *fraternal* en arsenal ideológico para fundamentar la cooperación actual en luchas, ya no contra amenazas externas, sino contra aquellos *bárbaros* que ya cruzaron puertas y que minan las bases comunes de una civilización occidental amenazada.

Desde la perspectiva o las perspectivas de las *víctimas*, puede ser útil retomar los otros dos componentes de la *ética de la liberación* dusselliana que implican la participación democrática como procedimiento fundante del proyecto ético. Esto tiene que ver, por un lado, con las metodologías utilizadas para construir la memoria colectiva desde las víctimas y, por otro lado, con la *factibilidad* de estos proyectos. Aunque se puede concebir los rescates de la memoria histórica y del sufrimiento como articulados de manera efectiva con la acción política transformadora del presente, también pueden ubicarse como esfuerzos *marginales* que se presentan como ejemplos de

la *tolerancia* y de la *pluralidad* de los sistemas de dominio o, en otra vertiente, como esfuerzos que al no articularse adecuadamente con otras luchas resultan inoportunos o potenciales obstáculos a sortear. No sólo es dramático que socialmente se acepte el *costo inevitable* de la impunidad, el olvido y todo lo que eso implica (algo ya mencionado que deberíamos, dicho sea de paso, investigar más detenidamente), sino también lo es el que quienes no olvidan ni aceptan sean presentados como muestra de una *democracia* tolerante. Ésta no toma medidas efectivas para hacer justicia y por lo tanto lo que tolera es que las heridas queden abiertas, aceptando que nunca pueden sanarse del todo aunque pueden, por supuesto, resignificarse socialmente.

Puesto así, de manera caricaturesca pero quizás no demasiado alejada de los hechos, pueden coexistir, por ejemplo, una agrupación de familiares de víctimas por un lado y en el otro un club de ex oficiales involucrados en los hechos de represión, ambos presentados como muestra de la pluralidad del sistema, de su democracia y su carácter *avanzado* favorecido por esa tendencia actual que ha identificado Jameson de procesar la información disponible de manera *compartimentalizada* comparada con la ludopatía del *zapping* del cambio de canales (Jameson, 2001), ya que *no se puede estar en más de un canal a la vez*.

Me parece que es importante puntualizar que el desenlace de esta disyuntiva no depende de aquellos activistas que efectúan, muchas veces en condiciones de sumo peligro y o estigmatización social, estos esfuerzos de construcción colectiva de la memoria, sino de la articulación de los mismos con otros proyectos. Franz Hinkelammert ha escrito acerca de esa operación psicosocial prevaleciente en las sociedades occidentales en que quienes rompen la *rutina* recordando o reivindicando violaciones de derechos humanos terminan siendo estigmatizados o castigados por sus acciones en mucho mayor grado que quienes efectivamente cometieron los abusos. El problema no es que se hayan cometido los actos, sino de que sean denunciados (Hinkelammert, 1991). No es fácil, evidentemente, asumir el encargo de ser la *memoria* del dolor en sociedades que parecen no querer recordar. Aparte de lo que ocurre en este terreno en nuestro continente, podemos referir la dramática situación de los *hibakusha* estudiados por Robert Jay Lifton en Hiroshima en los años cincuenta (Lifton, 1987), marcados por haber sido sobrevivientes de la destrucción causado por la bomba atómica en un Japón que en su carrera por la industrialización parecía querer olvidar y los consideraba un *estorbo*. Por supuesto que las prácticas *liberadoras* también en el terreno de la memoria colectiva, pueden desgastarse, burocratizarse, rutinizarse y esto les hará perder eficacia política.

En relación con los componentes de una *ética de la liberación* habría que dirimir, en la práctica, las implicaciones y efectos políticos de proyectos de recuperación o reconstrucción de la memoria colectiva. En el trabajo que desarrollamos un grupo de investigadores de la Universidad de Costa Rica con campesinos precaristas en lucha por la tierra, que culminó a principios del 97, consideramos que el rescate de la memoria de construcción de una comunidad era un instrumento fundamental para las futuras acciones de la organización. Con el uso de metodologías grupales y técnicas de educación y comunicación popular, creo que efectivamente logramos no solo un trabajo comprometido con las luchas de estos pobladores, sino también mecanismos sumamente democráticos y participativos de elaboración de esta memoria colectiva. Sin embargo, los desgastes y las presiones del conflicto limitaron notablemente los efectos de la labor realizada.

No hay que ignorar, tampoco, que los discursos o prácticas liberadoras pueden intentar refuncionalizarse en clave de dominio. Podemos considerar la discusión histórica, paradigmática,

acerca de la obra de Bartolomé De Las Casas. No hay duda de que el dominico se movía dentro del *horizonte mental* de su época, bordeando sus límites, quizás, y desde una lectura resulta ser para algunos un instrumento más del aparato de dominación de la conquista y su legitimación ideológica: el cristianismo. Pero dejarlo ahí sería ignorar la valiente denuncia de hechos como el genocidio cometido por los españoles en el Caribe y otros lugares, incluso la insólita, para su tiempo, justificación que hacía De Las Casas de la resistencia armada indígena (De las Casas, 2001). Lo paradójico, y a la vez lo más relevante para mi discusión, es como esta visión crítica es retomada posteriormente para destacar el carácter *pluralista* y *civilizado* de la Conquista española (González y Flores, 1990). Esto, en el marco del eufemístico *encuentro de dos culturas* celebrado por el gobierno español y algunos seguidores en 1992 se convertía en arsenal ideológico efectivo.

Así, un discurso sumamente crítico es refuncionalizado e insertado en un esquema de dominio. Pero, y esto es lo que hay que agregar a la ecuación, esto ocurre sólo si el asunto se deja ahí. Si no hay otra lectura y otra articulación del discurso, que precise, por ejemplo, que las obras escritas lacasianas fueron prácticamente prohibidas en España y que su Historia no fue publicada en la península hasta el siglo XIX. De nuevo, con Benjamín, destacamos que la memoria histórica es un campo de batalla. La tarea de abordarla desde el lugar del sufrimiento y el dolor de las víctimas de sistemas de opresión es una tarea incómoda, una afrenta para una rutina social que se estampa fantasmagóricamente en la ilusión presentista y *democrática* del mercado. La tarea de construir esa memoria histórica debe necesariamente articularse con otros esfuerzos cuestionadores de factores de dominio, de forma tal que no pueda ser *refuncionalizada* y que contribuya a fortalecer las identidades colectivas de nuestros pueblos en sus aspiraciones por una vida más digna.

Sobre el status de las perspectivas: pluralismo o despolitización?

En la convocatoria a este encuentro se perfila también la discusión epistemológica al afirmar que quienes han luchado por recuperar la memoria histórica, de las violaciones a derechos o de las luchas de los pueblos, suelen apelar a una epistemología *representacional* que presupone una *verdad* que ocurrió y a la que se puede acceder de alguna manera privilegiada. Se postula que en vez de esa *verdad reconstruida* o esa memoria única privilegiada existen memorias múltiples, que son, en todo caso, o deben ser, memorias colectivas con consecuencias.

Me parece que debemos examinar este planteamiento con sumo cuidado. Cabe recordar la advertencia de Jameson de que:

"Sin embargo, es obvio que el nuevo juego libre con el pasado-el delirante monólogo continuo de su revisión posmoderna en tantas narrativas intragrupal- es igualmente alérgico a las prioridades y compromisos, por no decir a las responsabilidades, de los diversos tipos de historia partisana tan aburridamente comprometidos" (Jameson, 2001:291).

Aunque es evidente que no hay memorias que reflejen directamente lo ocurrido, nunca las ha habido, y que no hay una forma mecánica de reproducir exactamente lo que *pasó* sino que cualquier reconstrucción de un pasado está filtrado por un presente y constituye una construcción social llevada a cabo en circunstancias determinadas, no podemos llegar a la conclusión de que se trata de un asunto de *discursos* y de *perspectivas* exclusivamente, ignorando la materialidad objetiva de los hechos de destrucción y muerte.

La crítica a la *epistemología representacional* es en esencia la crítica a que exista algún elemento o procedimiento privilegiado que más allá de los propósitos, la ética, los proyectos de los proponentes de una *memoria* legitime su pretensión de veracidad. Lo paradójico es que aunque no fuera real, esta *verdad fundamentada* opera en la realidad política como elemento en disputa, que no se puede obviar, y que quienes quieren afirmar una supuesta veracidad de los hechos por su efecto político en su realidad concreta, deben usar todos los mecanismos a su alcance para argumentar esta posición y tratar de hacer que su versión sea la preponderante.

Puede resultar ser muy paradójico. Relativizar los esfuerzos desplegados para que una comunidad o una sociedad llegue a enfrentar las consecuencias de hechos represivos o la realidad de las víctimas de actos de opresión puede ser, como sugiere Jameson, altamente problemático en términos de responsabilidad social.

Llegar a la conclusión de que hay una *pluralidad* de textos o memorias igualmente válidas acerca de por ejemplo, el genocidio de los pueblos indígenas guatemaltecos en los años ochenta y que debo renunciar de antemano al propósito de establecer la superioridad de las versiones que reconozcan los alcances de estas acciones sería políticamente muy cuestionable. Si la *retórica de la verdad* basada en una epistemología representacional utilizada por organismos de derechos humanos resulta complicada, una *retórica del pluralismo* de la *multiplicidad de memorias* o del *libre juego con el pasado* como menciona Jameson, en el ámbito de la construcción de la memoria puede ser políticamente desmovilizadora para estos mismos grupos. Habría que distinguir, en todo caso, cuales son los límites que constriñen a la multiplicidad de memorias que consideramos legítimas. Se puede presentar así, en la práctica, una situación análoga a la paradójica relación entre movimientos por los derechos gays y lesbianas y los presupuestos de una psicología crítica constructivista, que ha analizado de manera brillante Celia Kitzinger (1999). Esta autora analiza el difícil encuentro entre una psicología crítica europea afianzada en el carácter antiesencialista y antipositivista del construccionismo social y una práctica política por los derechos de los gays y las lesbianas que tiene que hacer uso precisamente de instrumentos y recursos facilitados por lo que critican los críticos para hacer avanzar sus posiciones.

Si la memoria se convierte en un campo de batalla (metáfora desgraciada tal vez, pero usualmente cercana a lo que ocurre), se deben usar todos los recursos posibles, en la perspectiva de un *compromiso crítico* como el que postuló Martín-Baró (1986), para afianzar precisamente la superioridad de unas versiones sobre los hechos sobre otras y, además, para enfrentar adecuadamente el debate público sobre estas versiones. Es insuficiente rastrear la presencia de visiones desde las víctimas, por ejemplo de la presencia de las mujeres en la historia, si esto no lleva además a cuestionar el carácter patriarcal con que se construye la historia. Es decir, no puede reducirse a un asunto de *representatividad de visiones* sino de trabajar la lógica de las estructuras de dominación, incluyendo las que están presentes en las memorias, los discursos o las prácticas de las *víctimas*. Esto, como sabemos, puede implicar la revisión cuidadosa de documentos, testimonios, visitas a comunidades, excavaciones, revisión de otros productos culturales, etc. Y apela, de nuevo, a los componentes de una *ética de la liberación*. Hacerlo bien implica tener mejores posibilidades para enfrentar el escrutinio y el debate público.

Podemos reconocer que hay una enorme complejidad en los procesos de reconstrucción de la historia o de construcción de la memoria colectiva, que puede haber múltiples lecturas y memorias incluso desde la perspectiva de las víctimas, que no hay un acceso directo a los *hechos que fueron* y

que la mirada retrospectiva siempre estará condicionada. Ni modo, hay que trabajar con esta complejidad. En todo caso, si hablamos de versiones *múltiples* o perspectivas *múltiples* mejor digamos, a renglón seguido, cuales son las que preferimos, y porqué.

Bibliografía

Bandura, A. *Aprendizaje Social de la agresión y la delincuencia*. México: Trillas, 1975.

Benjamin, W. *El París del Segundo Imperio en Baudelaire* Material reproducido en Doctorado estudios de la Sociedad y la Cultura, UCR, 2001.

Benjamin, W. *Tesis sobre la Historia en Benjamin, W. Sobre el programa de la Filosofía futura y otros ensayos*, Caracas: Monte Ávila, s.f.

Berger, P., Luckmann, T. *La Construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1968.

Comisión Esclarecimiento Histórico. *Guatemala: memorial del silencio*.

Cros, E. *El sujeto cultural, socio crítica y psicoanálisis*. Buenos Aires: Corregidor, 1997.

De Las Casas, B. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001.

Dobles, I. "Psicología Social desde Centroamérica: retos y perspectivas". Entrevista con el Dr. Ignacio Martín-Baró, *Revista Costarricense de Psicología*, 1986, 8-9, 71-78.

Documento Santa Fe IV, 7. Publicado en [geocities.com/proyecto emancipación](http://geocities.com/proyecto-emancipacion)

Dussell, E. *Ética de la liberación en la era de la globalización y la exclusión*. México: Universidad Autónoma de Itzamal, 1999.

Edelman, L., Kordon, D, "Efectos psicosociales de la impunidad" en Kordon, D. Et al *La Impunidad. Una perspectiva psicosocial y clínica*. Buenos Aires: Edit. Sudamericana, 1995, 27-41.

Gallardo, H. (1999) *Avisa a los compañeros pronto*. San José: Edit. Perro Azul, 1999.

González, M. Y Flores, D., *La identidad y la Conciencia latinoamericana: la supervivencia futura*. México: Plaza y Valdez, 1990.

Gramsci, A. *La política y el estado Moderno*, Barcelona: Ediciones Península, 1971.

Hinkelammert, F. *Sacrificios humanos y sociedad occidental*. San José: DEI, 1991.

Jameson, F. *Teoría de la Posmodernidad*. Madrid: Edit. Trotta, 2001 (tercera edición).

Kitzinger, C. "Lesbian and gay psychology: is it critical? *Annual Review of Critical Psychology 1*, 1999, 50-66.

La Nación, 29 de mayo, 2002,

Lifton, R.J. *The Future of immortality and other essays for the nuclear age*. New York: Basic Books, 1987.

Maquiavelo, N. *El Príncipe*, México: Espasa-Calpe Mexicana, S.A., 1989. (vigésima cuarta edición)

Martí, J. *Nuestra América*. La Habana: Ediciones Ciencias Sociales. 1975, tomo VI.

Martín-Baró, I. "La violencia política y la guerra como causas del trauma psicosocial en El Salvador" en Martín-Baró, I. (ed.) *Psicología Social de la Guerra*, UCA editores 1990, 66-87.

Marx, K. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Barcelona: Ariel, 1971 (segunda edición), p.11.

Rostworowski de Diez Canseco, M. *Historia del Tahuantinsuyu*, Lima: Ediciones del Instituto de Estudios Peruanos, 1992 (cuarta edición).

Sampson, E.E. "The decentralization of identity: toward a revised concept of personal and social order" *American Psychologist*, 1985, 40,11, 1203-1211.

Notas

(*)

¹ Es interesante considerar los dilemas que enfrentaron quienes diseñaron y construyeron recientemente el museo judío en Berlín, en la disyuntiva de informar y formar vs. Entretener. Curiosamente el primer museo judío en Alemania se abrió en 1933, muy poco antes de que los nazis llegaran al poder. Fue clausurado en 1938. Ver Klein, J. "The Jewish Museum in Berlin-"not a guilt trip" en *The Alicia Patterson Fund Reporter*, 20,1,2001, pp. 10-15.

² Ya está claro, a estas alturas, que organizar en América Latina a los pobladores en sus aspiraciones a una vida mejor en el espacio del "consumo" como proponía García Canclini, es no sólo teóricamente cuestionable, sino políticamente absurdo. Basta citar el ejemplo de su natal Argentina. Ver García Canclini, N. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México: Grijalbo, 1995.

³ Cabe la observación aquí, hecha por Ignacio Martín-Baró en una importante conferencia en 1988 en Berkeley, que el terrorismo que se suele identificar es el de pequeños grupos aislados, mientras que el terrorismo de estado es el que se tiende a ignorar. Martín-Baró, I. "the psychological consequences of political terrorism" San Francisco: CHRICA, 1989.

⁴ La cita exacta es la siguiente: "Como ya dije antes yo creo que el compromiso del científico social en Centroamérica hoy tiene que ver con las aspiraciones y luchas de las mayorías populares, y ello tanto por un imperativo de lógica científica-ellas tienen más razón-como por un imperativo ético- ellas tienen mejor razón. Pero creo que el compromiso debe ser crítico". Dobles, I. "Psicología social desde Centroamérica. Entrevista con el Dr. Ignacio Martín-Baró". *Revista Costarricense de Psicología*, 8-9, 1986, p. 76. IMB

⁵ García Canclini "El malestar en los estudios culturales, material reproducido en Doctorado estudios de la Sociedad y la Cultura, Universidad de Costa Rica, 2002. En esta obra escribe el autor: "Después de haberse atribuido en los años 60 y 70 poderes especiales para generar conocimientos más verdaderos a ciertas posiciones sociales

(colonizados, subalternos, obreros y campesinos) ahora muchas personas pensamos que no existen tales poderes, que eran una ilusión que la historia se ha encargado de desvanecer". Gacía Canclini propone desplazarse de estos discursos "centrados" a zonas de intersección y a las famosas "fronteras" advirtiendo contra el sectarismo, pero lo planteado induce también a desplazarse de los compromisos concretos con proyectos sociales.

Discusión

Félix: hay dos comentarios que quisiera hacer, el primero no sólo se refiere a tu exposición sino a algo que ya se ha repetido a lo largo del día de hoy y creo que en algún momento deberíamos entrar y es el concepto de memoria histórica, que para mí es un concepto contradictorio en sí mismo. La memoria es un producto histórico, no cabe duda que tiene una dimensión histórica, pero creo que una cosa es hablar de memoria y la otra es hablar de historia, y hay que detenerse en algunas consideraciones sobre todo sobre los efectos que puede tener el discurso de la memoria y los efectos del discurso de la historia que son en muchos casos contradictorios. Bueno lo pongo sobre la mesa por si merece la pena tratarlo.

Otra cuestión es el papel de los intelectuales, sobre lo que también ha habido varias referencias a lo largo del día de hoy. Quizás tenga una visión muy simplista del papel de los intelectuales pero reconozco que tengo mucho prejuicio hacia el concepto, no me gustan los intelectuales y sobre todo quienes se arrogan el papel de serlo, pues se establece una división que me parece bastante falaz. Situándome nuevamente en el plano de los efectos, no creo que haya discursos ingenuos pero también es cierto que los discursos hay que leerlos en contextos concretos y nosotros podemos elaborar un discurso. Pero la historia del conocimiento esta lleno de discursos bien elaborados, bien desarrollados que luego tiene la utilización que tienen, por lo tanto yo no me preocuparía tanto de cuál es la responsabilidad del intelectual puertas afuera, sino de pensar en el papel de lo que se produce puertas adentro, en el contexto de producción, en función de las posibilidades de producción y ahí acabaría la figura del intelectual. Lo que éste tiene que hacer es básicamente problematizar para convertirse inmediatamente en un agente social, pero como otros agentes sociales que están fuera del ámbito de la academia que es donde se acaba dirimiendo en buena medida las posibilidades de transformación social, las posibilidades de resistencia, etc., o sea que el papel de la academia es muy limitado y la trascendencia que tiene la psicología social es nula. Si la psicología social desapareciese de la faz de la tierra, excepto lo que comemos y vivimos de ella, nadie la echaría de menos.

Las dos últimas cuestiones que quiero plantear tienen que ver con el discurso postmoderno. Si bien son etiquetas, si tuviese que alinearme con algún discurso no me importaría alinearme con el discurso postmoderno (aunque en cualquier caso siempre hay que ponerle apellido) precisamente porque creo que es de los discursos en los cuales el compromiso político se hace explícito, y es un compromiso político que tiene que combatir contra la coexistencia, en régimen de igualdad, de diferentes visiones, de diferentes versiones, y uno no puede prescindir de esa ubicación, de ese posicionamiento a diferencia de otros discursos que presuntamente son discursos emancipadores porque tiene la etiqueta en si mismos de ser emancipadores pero que en la mayoría de los casos son absolutamente reaccionarios. Creo que el discurso postmoderno es el único discurso en el cual coexisten múltiples versiones a través de las cuales se puede mantener viva la memoria, construir una memoria y sobre todo combatir y presentar batalla a situaciones como las que planteaba Isabel con respecto al olvido en sus múltiples versiones. Hay algo sobre lo que no sé si estoy del todo de

acuerdo, has planteado que la memoria colectiva es un campo de batalla, yo creo que sí siempre y cuando nos ubiquemos dentro del espacio, y continuo con las etiquetas, del discurso postmoderno, sino más bien se convierte en un objeto por el cual se lucha y creo que los debates de esta tarde han sido muestra de ello. Las versiones a las que estamos haciendo referencia continuamente son versiones en las cuales lo que se trata de defender es cómo mantener viva una determinada versión de la memoria, cuáles eran las estrategias de resistencia para mantener vivo un determinado discurso de la memoria, y no esa visión polisémica de los discursos de la memoria, es decir no mantener el discurso del conflicto.

Pablo: lo que a mí me dio impresión del texto y de la intervención de Ignacio es una puesta en duda, y me da la impresión que es una puesta en duda personal, de la efectividad o validez del termino memoria o del concepto de memoria. Uno puede jugar con él, lo puede usar tibios y troyanos, puede hacer lo que quiera con él y de repente entra casi dentro del consumo general o dentro del ámbito comercial. Se me hace que es una pasar de lista a cuestionar términos que no están cuestionados y que están fuera de la jugada, y los vuelves a meter como el *trauma psicosocial* por ejemplo, y otros como *trivialización, estigmatización, ese del show del horror* suena bien, poner en tela de juicio cuestiones como *identidad* o preguntarse si identidad entra o no, y así sucesivamente. Me parece, al menos como yo lo entendí, sumamente fresco (en ambos sentidos) pues hay cosas que a veces se dan por hecho y no deberían. Como decía Lewin, hay que empezar a descongelar ciertas ideas y conceptos, que una vez derretidos se pueden volver a construir.

Sobre del asunto epistemológico, las teorías representacionistas de la realidad sostienen que ésta existe objetivamente y eso da pie a todo un positivismo, y la pregunta entonces es si se está hablando de la memoria como la representación de un hecho pasado, que sí fue verdad significa que los demás son hechos falsos, y que hay alguien que es dueño y cosas por el estilo. A partir de ahí empieza el rollo de las narrativas múltiples que nos lleva a cuestionar el asunto de una teoría representacionista de la memoria, porque eso entra en la lógica de una realidad objetiva que está en contra de cualquier intento de resistencia. Quien esté en el poder siempre va a decir “*así son las cosas*”, es una lógica objetivista de la realidad y uno tendrá que contestar siempre que las cosas son como queremos que sean y ya le quita lo representacionista. A partir de este último punto, que a lo mejor podría ser la conclusión o el punto de partida, me gusta la idea de poner en tela de juicio, de descongelar el asunto de la memoria e intentar rearmarlo. Creo que *memoria* es una palabra como todas las demás que se puede llenar con distintos contenidos, y de repente ahorita se me esta ocurriendo que cuando empezamos en la mañana era como si hubiera ya un concepto marca registrada de memoria, pero no, nosotros somos ocho o diez y a lo mejor entre todos podemos rehacer un concepto de memoria y ver que sale de eso con las consecuencias que tenga. Me gusto mucho el planteamiento que hizo Ignacio.

Sol: a mí también me gusto, y de alguna manera los conceptos que estaban un poco en el aire van tomando forma. Ya hemos hablado de cosas mas concretas como dominación y de Martín Baró con sus estructuras deshumanizantes. Yo voy a hablar de la metodología de esas narraciones de las que hablaba un poco Pablo, de las múltiples narraciones que va contando la gente en función de la experiencia, del significado y del afecto que tenga esa persona recordada sobre quien está narrando.

Ignacio: el tema del papel de los intelectuales ha estado aquí en la discusión, como también lo ha estado el papel de los organismos de derechos humanos y la articulación entre ambos. Me parece que es algo problemático, una posibilidad es decir que lo político es lo que hacemos aquí, los efectos políticos que tiene lo que se hace en el ámbito de la intelectualidad, su reproducción, etc. pero se ve

como algo aparte que no tiene ninguna articulación con lo otro y eso es complicado, sobre todo en un campo como este. Estamos buscando la articulación entre sectores que están en una tarea política, como es el caso de los movimientos de derechos humanos y los intelectuales que están tratando de trabajar con eso, creo que es una pregunta abierta.

Lo posmoderno es parte de un debate que a veces se vuelve como muy abstracto. En el caso de los psicólogos europeos, el ubicarse, denominarse o entrar en la cuestión del pensamiento posmoderno se ve como algo muy crítico, pero en Costa Rica es lo contrario. Para los sectores más críticos empezar la discusión ahí es sospechoso porque es visto como un fraude, una supuesta apelación a la pluralidad a la multiplicidad de puntos de vista que en última instancia lo que hace es diluir luchas de poder. Yo sé que esa no es tu posición Félix ni de la gente con la que trabajas, pero son las resistencias y discusiones que se pueden dar aquí. Tendríamos que discutir no sólo de cómo lo estamos entendiendo, sino de si se puede hablar de posmodernismo aquí, pues aquí no se ha terminado ninguna modernización ni hemos entrado en ninguna posmodernidad, entonces cómo entramos ahí a discutir eso. Mi intención era traer esta paradoja o esta cuestión complicada que es el rescate de la diversidad y como ese rescate se puede convertir en algo que lejos de politizar despolitiza, porque si damos la discusión sobre las memorias múltiples entonces ¿cuál es la interpretación correcta del genocidio en Guatemala? Vamos a encontrar el indigenismo de los militares que niega el genocidio y que es presentado como la visión desde los indígenas, pero son indígenas asociados con los militares, al presentar una pluralidad de visiones lo único que se hace es quitarle filo a la cuestión del esclarecimiento histórico. Yo creo que este terreno es muy paradójico, muy complicado, yo entiendo que hay una retórica de la verdad, pero no entiendo como los organismos de derechos humanos la pueden abandonar. Sé que no es eso lo que dijiste, estoy pensando en la discusión de la convocatoria, porque se quiera o no se quiera hay algo que pasó y se puede reproducir exactamente o no, y la verdad de esos hechos, sea verdad como esencia o no, es lo que está en disputa. Si lo queremos ver por el lado de los efectos políticos, si lo queremos articular desde la política, desde la ética como plantea Tomás Ibáñez que se pone en una posición de relativismo epistemológico, en última instancia el efecto político es el mismo, porque la lucha se quiera o no se quiera esta sobre la interpretación del pasado y no hay quite en eso.

Isabel: yo creo que un problema es apropiarse de la otra versión alternativa como la versión verdadera de los hechos y tratar de instalarla como la correcta. Yo sé que la intención no es imponer una verdad sino que se reconozcan aquellos aspectos de la verdad que la versión hegemónica niega (como las torturas, asesinatos, etc.), pero eso implica que hay una versión más completa que la otra, y por ende más verdadera pues contiene un trozo que la otra versión no tiene. Eso no sería problema en la medida que se mantuviera la batalla de las memorias, como decía Félix, en que se mantuviera la pugna y el movimiento, porque la memoria se mantiene viva en la medida que se mantiene el movimiento, sin embargo cuando una versión de los hechos logra instalarse como la versión verdadera o real y como la historia de los hechos, pierde precisamente aquello que la diferencia de la historia, pierde su carácter vivo, pierde el afecto, se cristaliza y estanca, y aparece de pronto como dato, hechos ajenos. Creo que eso ha pasado en varios países latinoamericanos, y los jóvenes han perdido el interés en esos acontecimientos que hemos instalado como una versión ajena y, yo me atrevería a decir, bien de afuera. Un grupo de jóvenes mexicanos con los que estuve hablando en noviembre en Guadalajara me decían que *allí en Chiapas hay otros a los que les pasan cosas*. Se instala la verdad un lugar otro que no nos pertenece, que no está vivo entre nosotros, que se enajena de las relaciones que la producen, y creo que eso es un efecto que tiene que ver con las maneras en la que hemos producido las memorias de los conflictos, con la pretensión de instalar las versiones

opositoras como la verdad.

Félix: yo quería apuntar un poco a lo que estaba planteando Isabel, me parece muy importante la proliferación de versiones incluso en la situación concreta que tu Ignacio planteabas, cuando se esta dirimiendo por un acontecimiento por el cual se lucha y en el que no sólo se juega la evidencia del acontecimiento mismo, sino que incluso toda una estrategia política. Yo creo que puede ser muy interesante una táctica en la que se defiende una determinada versión de los acontecimientos, de hecho a mí me resulta bastante difícil no hacerlo porque eso significaría no involucrarse con el acontecimiento, pero el riesgo es producir el efecto que señalaba Isabel, es decir convertir el acontecimiento en algo ajeno y en definitiva en algo clausurado, que no tiene que ver con las personas, ni tiene que ver con las relaciones, y que finalmente acaba perdiendo significado el por qué reivindicas el acontecimiento. Sin embargo cuando tu o los grupos que hacen esas reivindicaciones son conscientes de estar en un juego pragmático, estratégico, retórico sobre los acontecimientos, creo que lo que hay es una especie de reencarnación del acontecimiento en las relaciones con las personas, que implica necesariamente una identificación con el acontecimiento, una toma de postura, e implica también un punto de partida y punto de vista político desde el cual se defiende ese planteamiento precisamente porque existen versiones. Las versiones únicas o las versiones dicotómicas producen el efecto de clausurar el acontecimiento, deshumanizarlo en cierto sentido y este es el éxito de la dominación. Por eso insistía tanto antes en tratar de aclarar un poco el concepto de memoria histórica; uno de los efectos que tiene la historia, especialmente el discurso historiográfico, es el de convertir en ajenos los acontecimientos, deshumanizarlos, ponerlos como algo que no va conmigo, que pertenece a la historia y por lo tanto no es algo que para mí tenga un valor, ya no solo de uso, sino de identidad o de supervivencia en la conceptualización de esa dimensión.

Con respecto al papel de los intelectuales, efectivamente creo que todos tenemos que ser muy conscientes de lo que estamos haciendo y no creo que se pueda establecer, al menos a priori, una categoría de temas que sean más sensibles que otros, por lo tanto cuando uno está trabajando en el ámbito de las ciencias sociales tiene que ser responsable, pero también simultáneamente no hay que ser tan dramático en la consideración del trabajo que hacemos porque finalmente tiene la trascendencia que tiene.

Me parece muy interesante tu propuesta de analizar la memoria de los dominadores y creo que también es un ejemplo del uso que se hace de esa memoria, de lo que tú ponías como el encuentro de las dos culturas o de cómo un mismo discurso puede ser utilizado de distintas formas. Creo que una de las claves para interpretar ese uso es precisamente la deshumanización del discurso, el sacarlo de contexto hace que pierda su valor pragmático y estratégico, lo que sucede precisamente por la falta de proliferación de versiones. La existencia de esas dos versiones no es lo que yo defiende de la pluralidad de interpretaciones, sino que es una constitución de versiones adhoc que es posible precisamente por esa falta de involucración social y política.

Sol: Aquí en El Salvador a los niños no se les ha hablado de nada, hay un silencio absoluto y la historia que ellos tienen ni siquiera es historia. Saben que ha habido una guerra y ya está, no se les ha hablado de un bando o del otro, ni siquiera se le ha dicho que los malos eran los guerrilleros. Entonces, quisiera saber exactamente a que nos referimos cuando decimos *memoria histórica*. Para mí la historia es el hombre mismo que está actuando.

Silvana: hay una cierta filosofía de la historia que pesa mucho, la hegeliana, para la cual la historia juzga a los seres humanos. Desde una postura radicalmente diferente Benjamín dice que es el ser humano quien juzga a la historia pues el historiador siempre está comprometido, siempre actúa desde algún lugar. El caballito de batalla de él en estas tesis tiene que ver con el positivismo historicista y cómo juega de cómplice de los poderes que escriben los libros de historia de las escuelas, que era lo que tú Isabel decías al principio. Frente a esto hay una noción de rememoración y una noción de tiempo actual en el que pasado y futuro se reúnen en un momento, donde el historiador no elige con qué va a trabajar sino que viene como una mónada, dice él, el acontecimiento separado de toda la cadena de causas y consecuencias irrumpe en el presente del historiador y lo obliga a responder sobre él y hacer justicia. Pero esto no quiere decir que se va a adueñar y va a escribir el verdadero libro de la historia sino que se trata de ser más sincero y decir *bueno yo me compenetro no con el vencedor sino con estos actos o con tal característica del vencido porque ni siquiera puedo aspirar a esta noción de totalidad, de historia total.*

Sol: desde ahí se seguiría que el concepto de memoria histórica tiene un sentido.

Silvana: Está también aquí una cuestión que creo que se tocó sin decirlo abiertamente y es la noción de archivo, en qué sentido, aun la historia oral que parece tan fresca y que nos trae una alternativa a la historiografía, se vuelve archivo. Entonces a lo mejor la ficción, la literatura puede llegar a decir mucho más de lo que la historia oral acumula.

Ignacio: lo que estoy tratando de decir es que ese tipo de memoria me permite decir con quien estoy, contra quien estoy, y eso es lo que de articula con la memoria colectiva como instrumento político, es decir me permite ver que efectivamente este sector es mi enemigo porque reprimió a tales de mi etnia y dentro de ese marco me muevo. Se relativizó eso de tal manera que no hay referente, me quedo como el hombre de la película, me desplazo de un lugar a otro, hago por aquí y por allá pero nunca me puedo ubicar.

Silvana: a lo mejor puede ayudar esta idea de *rememoración* de la filosofía de la historia, que no es memoria voluntaria ni es memoria involuntaria sino que excede a las dos. Tiene de la memoria involuntaria no ser el historiador que decide el momento histórico que va a trabajar, sino que es el momento que se le presenta con la necesidad de hacer justicia; tiene de la memoria voluntaria el componente de apertura hacia lo otro.

Los carteles me parecen horribles y lo de tener cuidado de como se entiende el postmodernismo viene de una lectura anglosajona de las que también hay que cuidarse. Se pueden encontrar textos como uno de Lyotard, '*pequeña perspectiva de lucha*' que son eminentemente políticos y donde se habla de la fuerza de los pequeños, de la enfermedad con fuerza.

Félix: también depende mucho de las versiones posmodernas que uno maneje, hay diferentes lecturas de la posmodernidad y a estas alturas del siglo XXI uno no puede encerrarlas dentro del mismo cajón, convirtiendo la historia que ya hay de la posmodernidad en un discurso monolítico, único, sin matices y sin considerar que se ha producido, creado y cuestionado un discurso distinto con matices del posmoderno, más reconocido generalmente desde ámbitos eminentemente políticos.

Me gustaría volver un instante sobre la distinción entre memoria e historia. He tenido la precaución de utilizar el concepto de *discurso historiográfico* y antes decía que la memoria es una producción histórica que se desarrolla en el tiempo y se rige por las dimensiones y los valores de la historia. La cuestión está, una vez más en los efectos, los efectos que suele producir el discurso historiográfico son convertir cualquier manifestación o articulación discursiva en algo ajeno, en la medida en que lo convierte en una explicación que queda, en cierto modo, clausurada o la espera de incorporar ciertos elementos para completar la versión. Existen diferentes versiones sobre el discurso historiográfico y bueno se puede hacer un recorrido sobre la historia y la escenografía concretamente a lo largo de todo el pensamiento histórico filosófico, pero creo que la cuestión de los efectos constituye un matiz bien importante.

Otra cosa que quería decir tiene que ver con la productividad de defender una única versión. Voy a ser muy empirista, ¿qué ventajas tenemos ahora, qué productividad tiene o ha tenido el hecho de aferrarse a una determinada versión de los acontecimientos? Me explico, se critica habitualmente que la existencia de múltiples versiones y el defender una postura relativista abre demasiado el panorama y el abanico como para que sea posible defender una postura con una cierta eficacia, sin embargo, a este planteamiento se le opone otro que dice que cuando tú tienes una visión clara y te aferras a ella entonces esta versión actúa como referente que puedes contraponer a otras versiones que tratan de imponerse a la tuya que esta regida más por parámetros de veracidad, autenticidad o sencillamente porque es más representativa de una mayoría o afecta más a una mayoría. En términos de eficacia, no acabo de ver a través de ningún ejemplo histórico que una versión que se haya defendido en estos términos haya conseguido más éxitos que la proliferación de distintas versiones. Ahora, tener dos versiones o tres versiones o tener treinta es igual, no es el número lo que importa sino que el contexto. Puede ser que en el contexto guatemalteco tener una verdad consiga aglutinar a un conjunto de personas en su defensa, y que esto pueda tener una cierta eficacia con respecto a esa verdad, pero digo una cierta eficacia porque creo que la cuestión se está dirimiendo en el ámbito legal y visto desde un punto de vista estratégico efectivamente puede ser eficaz, en la medida que tu puedas hacer mayor proselitismo de esa versión, eventualmente, movilizar durante cierto tiempo a esas personas en defensa de esa visión de los acontecimientos, defenderla públicamente o contraponerla a otra. Pero si lo planteamos fuera del marco oficial, y ya no como estrategia, creo que es pernicioso en la medida en que esa versión es única. Yo creo que es muchísimo más productivo ser capaz de convivir con múltiples versiones, porque además de poder conducir la estrategia desde un planteamiento más pragmático, lo que consigues son tensiones sociales, efectos que van más allá de la mera defensa de ese acontecimiento y que crean un ámbito relacional que te permite, de alguna forma, inmunizarte contra medidas legaliformes o estrategias políticas institucionalizadas, creando un espacio relacional, y obviamente, en consecuencia un espacio político, que puede ser transformador, es decir que vaya más allá del marco delimitado por la propia reivindicación.

Silvana: hay palabras que parece que traicionan lo que tratas de decir, por que son términos que están muy cargados, como eso de la eficacia o el progreso. Me parece que tú no estas defendiendo el eclecticismo vacío que Ignacio acusa, sino que estas reivindicando esa batalla de memorias como un espacio más rico. Si siguiéramos en el mismo esquema hegeliano, pero en vez de la historia de los militares ponemos la historia de los familiares, entonces vamos caer otra vez en el mismo problema de excluir al otro, de disfrazar una historia total que no se tiene. La apuesta de Benjamín empieza por no pretender una historia total y no es un relativismo light. Aunque yo esté militando con una versión sé que existen otras.

Ignacio: otras versiones preferibles.

Isabel: pero preferibles y también contingentes, porque hoy día puede ser preferible y mañana puede no serlo.

Ignacio: no, yo creo que es preferible desde una perspectiva, y ahí viene la memoria como compromiso. Es decir, no es que sean múltiples versiones y una desplace a la otra, si no que desde el compromiso del investigador hay unas versiones que son preferibles porque articulan la subjetividad y la intersubjetividad desde las experiencias. En este caso en concreto yo digo que las preferibles son las de las mayorías no de las minorías, en ese sentido son complementarias y más verdad y mejor verdad.

Joel: El proyecto que hace la U.A.M. parte, tanto de la necesidad de promover una cultura de respeto y defensa de los derechos humanos, como del reconocimiento de que dicha cultura puede mejorar la calidad de vida de la población en general. Consideramos que, aunque la problemática de los derechos humanos ha sido relevante desde finales del siglo XX, han sido las organizaciones no gubernamentales y los diferentes centros de derechos humanos quienes se han preocupado de ella, de manera que en la universidad se tenían que crear condiciones para trabajar esa problemática. Así es como yo propongo este programa que busca desarrollar propuestas viables de acción en el campo de los derechos humanos involucrando a estudiantes de psicología social, a prestadores de servicio social, a estudiantes de sociología, de antropología y en este momento estamos tratando de incorporar algunos estudiantes de ciencia política. En algunos casos ellos han trabajado directamente con comunidades en Chiapas haciendo proyectos de educación y actividades tales como planear, diseñar y realizar cursos, foros y eventos que promuevan una cultura de respeto de los derechos humanos, así como talleres y cursos introductorios para la formación de promotores comunitarios en derechos humanos. Está también, en perspectiva, la idea de crear un centro de información sobre la situación de los derechos humanos en México, elaborar materiales educativos conjuntamente con organizaciones que trabajan en derechos humanos y que sean resultado de actividades de investigación acción participativa. Este proyecto, y su relación con la problemática de los derechos humanos y su representación social es lo que les voy a presentar a continuación.

Como parte de los objetivos que se desprenden del proyecto es fomentar un mayor conocimiento social de los derechos humanos en sectores de la población, participar conjuntamente con proyectos de organizaciones sociales que promuevan la investigación e intervención comunitaria en derechos humanos, como mencionaba antes, la creación de un centro de información que tenga como sede la propia universidad, como les decía también implica un programa de servicio social donde participan estudiantes de las licenciaturas que antes les mencionaba y finalmente, un último objetivo que es el de promover la realización de tesis o proyectos de investigación que aborden la problemática de los derechos humanos.

V REPRESENTACIÓN Y CONOCIMIENTO SOCIAL DE LOS DERECHOS HUMANOS: UNA LUCHA PERMANENTE CONTRA EL OLVIDO Y LA IMPUNIDAD

José Joel Vázquez Ortega (*)

*Qué la historia diga que nos quitaron la tierra
y no que la vendimos.*
Pobladores de San salvador Atenco, Edo. de México.
(A quienes les pretenden expropiar sus tierras ejidales
para construir un nuevo aeropuerto para la Cd. de México)

*¿Cómo sería posible una memoria,
y no resultaría acaso paradójico
pretender conservar el pasado en el presente,
o introducir el presente en el pasado,
sino se tratara de dos zonas de un mismo ámbito,
y si el grupo –en la medida que se recoge en sí mismo,
en que toma conciencia de sí mismo recordando,
y se aísla de los demás–
no tendiera a encerrarse
en una forma relativamente inmóvil?*
Maurice Halbwachs

En solidaridad con el pueblo iraquí.

La problemática de los derechos humanos en el contexto de la globalización.

En el umbral del siglo XXI, el mundo es escenario de profundas transformaciones en diversos órdenes. La dimensión e intensidad de tales transformaciones están alterando de forma esencial diversas estructuras a escala planetaria. Las tendencias que se desprenden de la globalización operan interconectadas con una velocidad vertiginosa sin precedentes en la historia, lo que está afectando de manera diferenciada a cada uno de los países que constituyen la llamada *aldea global* o el *sistema mundo*, en tanto expresión de la promoción de políticas de integración económica y comercial combinadas con un uso intensivo de las telecomunicaciones, la transmisión instantánea de la información y usos estratégicos de la misma, cuyos efectos significativos -en primera instancia- se han presentado en sus ámbitos directos de incidencia (flujos financieros e inversiones, sistemas productivo y laboral, así como circulación de mercancías) pero en cuanto han sido procesos expansivos, también en las esferas social, político y cultural, incluidos los derechos humanos.

Para dar cuenta de estos procesos, la época actual nos ha dotado, junto al de *globalización*, de grandes conceptos como *modernidad*, *mundialización* y *neoliberalismo*, que convertidos en marcos de referencia para expresar los complejos grados alcanzados por las innovaciones científicas y tecnológicas, al mismo tiempo han arrastrado consigo un amplio retroceso en lo relacionado con el desarrollo verdaderamente humano.

Se ha considerado a la globalización como un proceso dinámico globalizador y se ha supuesto que sin más impactaría positivamente tanto a las economías de los países en desarrollo y de los países pobres (corrigiendo sus rezagos y aberraciones), como a la economía mundial. A través de la instauración de nuevos equilibrios, programas de ajuste y compensaciones mutuas entre economías

diferentes permitiría alcanzar un mayor desarrollo y progreso económico, seguido de uno social y cultural. Esto es, que al imponerse esta nueva realidad, la utilización plena de los recursos materiales y sociales a escala mundial permitiría el logro pleno del objetivo del desarrollo humano y la expansión del mismo.

Para los ideólogos, gobiernos y organismos que la han promovido, la globalización constituye: “ [...] una revolución en el interior del sistema capitalista que abarcaría no sólo aspectos económicos sino también políticos y culturales” (Dávila, 2001: 3). Para todos ellos, la globalización, entendida como mundialización de los procesos económicos, nos libera de los dogmas y anteriores paradigmas económicos al grado que puede devenir en un proceso de *autocrítica constructiva*.

Sin embargo, paradojas de la época actual, mientras que la globalización supone la integridad de lo económico, político, cultural y social, sus efectos son diferenciales y desiguales -sobre todo- en los países latinoamericanos. El mundo global conceptualizado como realidad inédita está produciendo mayores polarizaciones socioeconómicas en lugar de la esperada integración e igualación de oportunidades, profundizándose las crisis en las economías latinoamericanas y, por ende, una mayor conflictividad social al aumentar las contradicciones sociales.

Por ejemplo, después de los atentados del 11 de septiembre del 2001, el gobierno del presidente de los Estados Unidos, George W. Bush, ha implementado medidas de seguridad y militares, y ha tenido la iniciativa de establecer tribunales militares de excepción con carácter de extraterritorialidad para juzgar a personas o grupos que presuntamente realizan actividades ilícitas que ponen en peligro el orden mundial. Esto ha perfilado un contexto internacional que se caracteriza por ampliar la vulnerabilidad social pues, *de facto*, se desconocen algunos de los acuerdos y avances alcanzados en el terreno de la legislación y jurisdicción internacional en materia de derechos humanos. Ante este panorama, el incremento del menosprecio y la falta de respeto a los derechos humanos continúa originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad.

La globalización ha tenido aportes positivos que se desprenden de los programas de ajuste estructural, la utilización eficiente de los recursos de que disponen las sociedades, la ampliación de las libertades, el reconocimiento de los derechos humanos a nivel mundial y, en general, los logros alcanzados a partir de las transformaciones científico-tecnológicas. En su conjunto ha permitido, por ejemplo, disminuir ciertas enfermedades, facilitar las comunicaciones, acrecentar el tiempo disponible para el ocio y la vida interior y, en algunas casos, hacer más cómoda la vida de los hogares. Sin embargo, no han resuelto los problemas que enfrenta la humanidad y los efectos negativos siguen siendo mayores.

Aunque a nivel internacional, y como resultado de acuerdos, declaraciones, pactos y convenciones firmadas por los gobiernos que conforman la ONU, se sigue discutiendo la conceptualización de los derechos humanos; a pesar de las Conferencias Mundiales sobre el Desarrollo, el Desarme, la Paz, la Mujer, el Medio Ambiente, los Derechos Humanos, la instauración de días y años a favor de la infancia, la libertad de expresión, la juventud, etcétera: a nivel de los Estados nacionales y del sistema de las Naciones Unidas en tanto protectores de los derechos humanos existen aún muchos ámbitos por consolidar para que éstos se reconozcan y cumplan de una manera efectiva.

En la realidad globalizada tal parece que no sucede nada, todo adquiere un carácter natural (o de naturalización): El *terrorismo de Estado* con carácter mundial del, ahora sí único imperio (el

Norteamericano), el conflicto israelí-palestino, la crisis en Argentina, la hambruna, la pobreza, el acelerado deterioro ambiental, el incumplimiento de los acuerdos de San Andrés, la violación sistemática a nivel mundial de los derechos humanos, etcétera; Es más, a muy pocos parecen importarles los desposeídos, los diferentes que luchan por un mundo distinto, marginados en un sistema global con pretensiones de inclusión.

En este sentido, para Hinkelammert (1997) la apertura anunciada por la globalización, junto con las normas de eficiencia-competitividad (*ventajas competitivas*) del mercado mundial, constituye una suerte de huracán que todo arrastra a su paso y, en tanto proceso de destrucción creativa, ha gestado una *cultura de la exclusión*¹.

Es por ello que el proceso globalizador no ha cumplido con: “[...] las promesas de mayor libertad, prosperidad, paz y mejor vida para todos [...] el crecimiento económico desequilibrado y la riqueza social se ha concentrado cada vez más” (Dávila, 2001: 16-17). Lejos de resolver los inmensos desequilibrios están, entre otras cosas, aumentando el desempleo, la quiebra de miles de empresas, la destrucción y desplazamiento forzado de poblaciones indígenas y campesinas, la expansión del narcotráfico asentado en sectores rurales (cuyos productos tradicionales quedan fuera de competencia o son apropiados por empresas trasnacionales), la desaparición de la seguridad alimentaria, el aumento de la criminalidad, desestabilización de las economías nacionales por los flujos libres de la especulación internacional, los desajustes en comunidades locales por proyectos de empresas trasnacionales que prescinden de los pobladores, etc. Todas estas son situaciones que no mejoran la convivencia social ni la calidad de vida de la mayoría de la población mundial.

Este mosaico mundial se expresa además mediante patrones de comportamiento, valores, gustos, hábitos y, en general estilos de vida que no humanizan. Ante él, una de las preocupaciones esenciales se relaciona con el reconocimiento y respeto de los derechos humanos en tanto marco de moralidad que genere -en las realidades sociales- las condiciones necesarias para que las personas puedan establecer una relación articulada e integrada con respecto al sistema social. Es decir, entre la estructura social y las formas de vida de la persona, la vida pública y la vida privada cotidiana, en otras palabras, las condiciones necesarias para la defensa de la dignidad de la persona humana y el logro de un verdadero proceso de democratización de las sociedades.

En América Latina, las situaciones de crisis y conflictos políticos que se padecen en este momento, los conflictos armados en Centroamérica de los ochenta, las dictaduras militares del Cono Sur durante los setenta, la violencia generalizada en los últimos años a causa de la corrupción y el narcotráfico; se han traducido en una situación masiva de violaciones a los derechos humanos por períodos muy prolongados. Por ejemplo, en México, los reclamos y denuncias sobre más de 700 desaparecidos por razones políticas (producto de la llamada *guerra sucia* llevada a cabo por corporaciones policíacas y por el ejército), las diversas masacres cometidas en años recientes contra indígenas y campesinos en distintos Estados del país y, en general, el clima de inseguridad e incremento de la violencia social, muestran que los avances en materia de justicia y de respeto a los derechos humanos son muy pocos y limitados.

Como se aprecia en distintos informes de organizaciones no gubernamentales nacionales como internacionales², la práctica cotidiana el estado de derecho es en México extremadamente débil. De estos informes se desprende que diversas violaciones a los derechos humanos afectan a medios de comunicación, ciudadanos, organizaciones urbanas, miembros de partidos, miembros de

organismos políticos, y campesinos. Como vemos una cosa es el afán y lucha esencial por una democracia política, económica y social a nivel internacional y nacional, y otra es que los estados que componen la comunidad internacional realmente garanticen y apliquen estas reglas al interior de su Estado-nación o en su relación internacional. Su reconocimiento y aplicación sólo se expresan en un plano formal.

Si los derechos humanos han sido adoptados por los Estados nacionales sólo de manera formal corresponde a la sociedad luchar para que estos se realicen, de modo que los ciudadanos y las organizaciones sociales tengan la capacidad y poder para demandar ante los Estados y ante los organismos internacionales competentes su cumplimiento y ejecución³. El compromiso crítico social que permea a las ciencias sociales en general, y a la psicología social en particular, se caracteriza por indagar acerca de los procesos socioculturales que puedan posibilitar una orientación viable para la configuración de una cultura de los derechos humanos fundamentada en la diversidad y la equidad.

Los retrocesos en el reconocimiento y protección de los derechos humanos implican el deterioro de los niveles y calidad de vida de amplios sectores de la población mundial; en el caso de las víctimas y los familiares, implica sobre todo un gran sufrimiento, trastornos emocionales y pérdidas de toda índole. Ante esta situación, se requiere que los psicólogos sociales formulen propuestas de intervención para enfrentar dichos problemas y necesidades. Tal respuesta solidaria, permitirá fortalecer una cultura de defensa y respeto a favor de los derechos humanos que sirva de dique a los excesos del poder político, social, económico o militar, tan característicos del *mundo globalizado*.

Ante la realidad de la globalización, entendida como la aceleración de la internacionalización del capitalismo, lo más importante es comprender que el progreso materialista enarbolado por ella, que penetra en sus dimensiones económica, social, cultural ecológica y política, no es una realidad irreversible. Más bien debería asumirse y ser vivido como un panorama existente pero transformable o por lo menos aprovechable en sus aspectos positivos y creativos. Dado que no es en su totalidad un proceso negativo, es necesario analizar las repercusiones que la globalización genera en la reconfiguración del mundo en el ámbito de las representaciones y los imaginarios sociales.

“Siendo estas realidades objetos de la psicología social, el conocimiento que socioculturalmente se construye con respecto a la problemática de los derechos humanos constituye un proceso que requiere ser abordado por la psicología social que practicamos, con ello podríamos: [...] aumentar nuestro conocimiento acerca del funcionamiento de la sociedad (con el propósito de corregir lo que representa) la funcionalidad de muchos de sus errores (como en este caso, la falta de una cultura que permite o no la realización efectiva de los derechos humanos)”. (Vázquez, 1999: 42)

A manera de conclusión: Sociedad, derechos humanos y psicología social.

Los mundos destruidos durante la guerra
tienen que ser reconstruidos [...]
Cuando la gente ve lo que alguna vez
fue su hogar en el paisaje arruinado,
no puede simplemente reconstruir
la sociedad como era antes.
Cuando sus mundos son destruidos,
la gente tiene que crear;
y para hacerlo, tiene que imaginar primero
qué es lo que va a crear,
que nunca podrá ser igual a lo que existía.
Carolyn Nordstrom, 1995.

La integración de los derechos humanos en el ámbito de la convivencia social se está enfrentando con una serie de dificultades o desfases tanto en su práctica y protección institucional como en lo referente a la promoción de una cultura que los respete en la vida diaria.

Hasta el momento, esta situación se traduce en una serie de esfuerzos realizados en los ámbitos gubernamentales y no gubernamentales. Estos se han caracterizado por sólo enfatizar la denuncia a nivel del sistema de justicia cuestión que, aunque no es nada desdeñable y muestra sus buenas intenciones, deja de lado la potencialidad de los sectores sociales en tanto sujetos críticos, de acción y cambio respecto al reconocimiento y la plena realización de sus derechos de toda índole.

Asimismo, el reconocimiento y ejercicio de los derechos humanos en países como México, están permeados por la institucionalización de la corrupción, el corporativismo y la desatención social de grandes sectores de la población que se encuentran marginados de las ventajas de los progresos económicos y políticos más recientes del país. Para nadie es desconocido que los grupos más vulnerables están constituidos por los indígenas, las mujeres, los niños, los ancianos, los discapacitados, pero sobre todo, los pobres.

Asumidas desde una concepción parcial, tales problemáticas se resolverían exigiendo un sistema estatal de justicia eficiente y expedito, así como el saneamiento a fondo de los cuerpos policíacos. La aplicación efectiva de estas medidas –aparentemente- marcaría el progreso de nuestro país en materia de procuración y respeto de los derechos humanos. Sólo con mecanismos y dispositivos que permitieran tomar en cuenta a los sectores populares de la población cuyos derechos humanos básicos son conculcados, sería posible avanzar en la conformación de una cultura que los promueva. Es decir, la inclusión y participación democrática de todos los sectores de la sociedad permitiría establecer condiciones para que los derechos humanos fueran objeto de conocimiento, práctica y defensa a todos los niveles de la vida social, no sólo frente a los funcionarios públicos sino ante las medidas económicas y políticas implementadas a nivel mundial y por los gobiernos federales y estatales.

De esta manera, uno de los retos de la sociedad civil de cara a esta problemática, es asumirse como promotora y defensora. En el contexto latinoamericano, el desafío además implica reconocer las heridas, mantener imborrable la historia de transgresiones a los derechos humanos en la memoria colectiva y transitar del sentimiento de frustración a la afirmación creativa y sistemática de ideas, valores y actitudes democráticas. La construcción de esta *utopía compartida* implica asumir la

defensa y reivindicación de los derechos humanos como motor de la democratización, urgente en la coyuntura económica, social, política y cultural que experimenta México y toda Latinoamérica.

Adquirir este compromiso implica ver los derechos humanos ya no sólo como derechos representados en discursos y documentos, sino como exigencias éticas necesarias para la construcción de un marco de moralidad más equitativo y liberador que contribuya a expresar la resistencia de los individuos y de los pueblos contra el modelo de hambruna y muerte, de desempleo e imposición política y cultural, de la pobreza, la explotación y la injusticia, que están en la raíz de las violaciones en contra de los derechos humanos.

La creación y expansión de una de cultura fomento y respeto constituye quizá el ámbito de incidencia de cada uno de nosotros, sobre todo, cuando entendemos que la cultura antes que un *producto* es un *proceso*, y más que una forma cualquiera de experimentar y opinar, es una manera particular de significar, de dar sentido a nuestras acciones e interacciones. El compromiso social de la investigación acción comunitaria no se reduce a que sólo unos cuantos tengan el conocimiento y los recursos culturales para polemizar sobre los derechos humanos, sino que los sectores populares también los tengan presentes en su vida cotidiana, es decir, en su relación institucional y comunitaria. Por esta razón, ante los modelos preestablecidos de la enseñanza formal de los derechos humanos que tienden a homogeneizar las problemáticas concretas de cada uno de estos sectores populares, es necesario desarrollar otra postura asuma como punto de partida el reconocimiento de las condiciones económicas, políticas, sociales y culturales en las que se desarrolla la vivencia de los derechos humanos; las circunstancias, naturaleza y coacción de la situación en el contexto inmediato; el lugar que ocupa el sujeto en el ordenamiento social; la historia de vida de los participantes y del grupo; los conflictos relacionados con el poder o la solidaridad; y las contradicciones que se puedan producir entre los discursos y las prácticas.

Vivir los derechos humanos, no es sólo estar en contra y denunciar o evitar la tortura, el secuestro, las desapariciones, los asesinatos, la exclusión, el amedrentamiento o los allanamientos masivos, la violencia siempre extrema. Vivir en un clima de derechos es construir un espacio de reflexión sobre nuestra realidad social y sobre los compromisos críticos que como actores sociales podemos ejercer frente a la intolerancia, la represión, la corrupción y la impunidad. Los derechos humanos no son sólo un fenómeno filosófico-jurídico-político, constituyen también una lucha individual y social. Su defensa no sólo se libra en los juzgados, en las cámaras o en las cárceles, sino en el lugar de trabajo, en nuestra casa, es decir, en todos los ámbitos del quehacer social del ser humano. Ya que es en el enfrentamiento con los problemas cotidianos que se pueden fomentar prácticas sociales alternativas, ligadas no sólo al desarrollo de las fuerzas productivas y procreativas, sino al cambio de las relaciones sociales y a la modificación de la realidad.

Un aspecto relevante de los derechos humanos es que aparecen como nudo esencial de la acción política, tanto para el Estado que los violenta como para el conjunto de la sociedad, la comunidad, la organización, el grupo y la persona que fue reprimida en el goce de sus libertades y derechos fundamentales. Su defensa pone al desnudo la lógica de la dominación; el propósito de su reconocimiento formal, su práctica y fomento cotidiano expresan la lucha contra la existencia de condiciones de vida casi infrahumanas.

En este sentido, la problemática de los derechos humanos debe ser entendida en el ámbito de las relaciones sociales en el que se significan y practican, en la encrucijada de la cotidianidad y del

conocimiento informal, incluyendo una fuerte base teórica y filosófica y sin restarle importancia al conocimiento formal. De otra manera, en el mejor de los casos, la cuestión de los derechos humanos no tendrá otra función que la instrumental y propagandística, la de rellenar los baches de una carretera orientada hacia las incertidumbres de la descomposición social. Es fundamental para la reflexión, para el pensamiento crítico, para la investigación, dar cuenta de la complejidad de la realidad y buscar salidas hacia la acción constructiva y transformadora de las condiciones de vida de los sectores populares, partiendo de una adecuada teorización que contemple los *mundos de vida* en los cuales se generan los espacios diarios en los que se experimentan o no los derechos humanos, tanto en México como en los pueblos de Latinoamérica.

Porque es en la experiencia cotidiana de los sectores desprovistos de poder, que son quienes sufren y padecen las transgresiones, vejaciones y privaciones de sus derechos humanos (las víctimas), desde donde se pueden evaluar los avances reales en cuanto al respeto, fomento y protección de los derechos humanos que una sociedad otorga.

Los primeros resultados obtenidos por una investigación que está en proceso han sido presentados en Vázquez y Marcé (2001). Allí se describe la estrategia metodológica que ha incluido el empleo de la etnografía, la observación participativa, el registro oral, las entrevistas semi-estructuradas, los marcos fotográficos y el trabajo grupal, como parte de un esfuerzo de intervención comunitaria y de investigación psicosocial. En ella se busca superar las limitaciones que presentan las investigaciones realizadas sobre las representaciones de múltiples objetos sociales que se han caracterizado, más bien, por la descripción de sus elementos a través de la elaboración de esquematizaciones de contenidos aplicando cuestionarios de asociación libre (siguiendo una lógica para la cual la reconstrucción de la representación se hace a través de la estructuración de categorías basadas en su jerarquización), con lo cual no se toma en cuenta que los procesos de resignificación social pueden dar lugar a espacios de reflexión colectivos y/o grupales que tales investigaciones ni siquiera contemplan, y terminan por congelar a la representación dejando de lado su carácter esencial como *proceso*⁴.

A través de un modelo de investigación acción participativa nosotros estamos llevando a cabo una experiencia de trabajo comunitario y psicosocial, que pretende apoyar de manera efectiva el interés de sectores o grupos sociales que participan en el Movimiento Urbano Popular de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México.

Nuestra aproximación pretende incorporar la exigencia de la intervención comunitaria y psicosocial en el ámbito de los derechos humanos. Una conclusión provisional a la que nos remite esta aproximación es la necesidad de concebir de manera integrada los derechos humanos, vinculando la dimensión ética con la dimensión política. Es decir, la necesidad insoslayable de una estructura democrática que posibilite tres condiciones básicas en el ejercicio de la libertad humana y el reconocimiento efectivo de los derechos humanos. La primera se relaciona con la libertad, de expresión, de reunión, de discusión, de decisión, del reconocimiento de límites, etc., lo cual implica una responsabilidad social de los actos de las personas; la segunda, sería la justicia, en tanto que nos permita *ser capaces de ponernos en el lugar del otro, de revitalizar nuestro interés para sensibilizarnos con los suyos*, esto implica tomar en cuenta la dignidad humana como parte esencial de las convivencia cotidiana y, por último, la asistencia comunitaria entendida como la responsabilidad de velar también por los derechos sociales de las personas, así como por la

conformación de un espacio sociocultural y político que favorezca la defensa y promoción de los derechos humanos.

En este sentido, consideramos que los procesos de mundialización pueden implicar una rectificación de la globalización, lo que permitiría la construcción de procesos de democratización que incluyan a los diferentes sectores de la sociedad y posibiliten la reflexión creativa y creadora respecto de las condiciones de vida.

Ante este cambiante mosaico mundial, consideramos que los avances tecnológicos y comunicacionales, a pesar de sus limitantes, pueden ser elementos que favorezcan los primeros pasos para realizar los cambios profundos que se requieren. Por ejemplo, la lucha por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y, en general, los esfuerzos por globalizar los derechos humanos mediante la creación de un marco legal internacional que permita el cumplimiento efectivo en materia de derechos humanos, la mayor ampliación en la participación de la sociedad civil y el desarrollo de energías renovables, en general, las propuestas a favor de un desarrollo sustentable, constituyen signos esperanzadores.

En resumen, podemos señalar que la necesidad de construir contratendencias a los procesos globalizadores, aprovechando las ventajas que presenta, implica frenar una carrera hacia la destrucción por hambre, por despojo, opresión y guerra, que sólo beneficia a los dueños del dinero mundial; exige convertirnos en profesionales constructores de una historia distinta, que admite la diferencia y la pluralidad que representan el otro, que parte del reconocimiento y promoción de una cultura de respeto a los derechos humanos y debe facilitar la instauración de prácticas democráticas y participativas que puedan crear condiciones de mayor justicia, paz y vida digna para los países latinoamericanos y, en general, para el Tercer y Cuarto mundo.

La participación social y las luchas por el reconocimiento de los derechos humanos, son sumamente significativas. El incluir el reconocimiento de la tolerancia y respeto hacia los otros, el espíritu de cooperación y la solidaridad con la comunidad y los muchos excluidos, se constituyen en motivaciones éticas y morales que permiten o más bien -de facto- son, tan objetivas como la búsqueda del beneficio personal inmediato. Es decir, las acciones que no son excluyentes del interés de los otros, responden a una actitud ética y moral distinta a la que sustentan los promotores de la globalización. Como parte de estos movimientos está asociado el reciclamiento de los anhelos que se fincan en los valores antes mencionados, que al formar parte de plano ideal (o del imaginario) colectivo de la humanidad constituyen una fuerza creativa sumamente importante para la acción social.

En este sentido, la recuperación una psicología social crítica requiere del reconocimiento de los otros que padecen las condiciones de desigualdad y exclusión que el mundo globalizador ha generado, en su afán por desvanecer la realidad y convertir a los seres humanos en perfectos solipsistas, que buscan en todo momento la obtención de lo que consideran su máxima utilidad y siguiendo una ética racional aplicable universalmente sólo en apariencia. Una psicología social crítica y liberadora que recupere la dimensión política a partir de los grupos vulnerables, los excluidos o las mayorías y minorías desprovistas de recursos y poder, que se proyecte en la construcción de un mundo social distinto al que hasta ahora ofrece la globalización, que sólo tienen su justificación en la posibilidad de valorarse desde su posición de diferente y excluido, así como en

la proyección de valores que se realizarían en un orden social otro, que permita la búsqueda de la justicia pero con dignidad en tanto valor fundamental de la existencia.

El conocimiento crítico social de la realidad de los pueblos latinoamericanos tiene que ser un instrumento que permita humanizar las estructuras y relaciones sociales. Sobre todo, de cara a sociedades que están más interesadas en promover la satisfacción personal y la indiferencia hacia los otros que la solidaridad, el compromiso y la responsabilidad social compartida. Tales cuestiones son urgentes y necesarias al inicio de este nuevo siglo XXI.

Ante este panorama que afronta la problemática de los derechos humanos es importante conocer su definición y sus posibilidades o campo de acción en las sociedades contemporáneas. Cuando las violaciones a estos derechos son parte de la noticias cotidianas, se demuestra la urgencia de conocer su representación o el conocimiento social que se ha generado en torno a dicha problemática, con el propósito de favorecer una cultura de respeto y promoción de los derechos humanos que contrarreste los efectos negativos que el proceso globalizador ha tenido para con ellos.

BIBLIOGRAFÍA

Abric, Jean-Claude (1994): *Prácticas Sociales y Representaciones*, PUF, Francia.

Aguirre Bastán, Angel (1995): *Etnografía, Metodología Cualitativa en la investigación Sociocultural*, Alfaomega, Barcelona.

Arévalo Álvarez, Ernest (1997): *El concepto jurídico y la génesis de los Derechos Humanos*, Lopus Magister, Universidad Interamericana, México.

Arteaga, Gerardo Javier (1996): *Los Derechos Humanos en la Leyes Fundamentales en México*, UIA, México.

Banchs, María (2000): “Aproximaciones procesuales y estructurales al estudio de las representaciones sociales”, en *Papers on Social Representations*, Volumen 9, 3, 1-15.

Barra, Bonifacio (1997): *Educación para los Derechos Humanos: Los valores humanos como educación valoral*, Editorial FCE, México.

Beck, Ulrich (1997): *¿Qué es la globalización?*, Paídos, Barcelona.

Bobbio, Norberto (1990). *El tiempo de los derechos*. Madrid, España: Editorial Sistema.

Castells, Manuel (1999): *La era de la información: Economía, sociedad y cultura*, Volumen III, El poder de la identidad, Editorial Siglo XXI, México.

Comisión Andina de Juristas (1997). *Los Derechos Humanos en el Umbral del Tercer Milenio*, CAJ, Lima.

Dávila, Francisco (2002): “El papel de la ciencia y de la tecnología y sus impactos sociopolíticos y económicos en las estrategias para el desarrollo”. Comunicación presentada en el *IV encuentro internacional de economistas: Globalización y problemas del Desarrollo*, La Habana, Cuba, Febrero.

Dávila, Francisco (2001): “La globalización y la integración regional, su significado y sus contradicciones”, en Perales, Del Valle, Morales (*Compiladores*), *Integración regional y globalización*, Universidad Autónoma de Chapingo, México.

Dávila, Francisco (2000): *La Globalización Como pseudoteoría justificatoria de la expansión mundial de las empresas trasnacionales*.

Díaz Aldret, Octavio (1981): *Derechos Humanos significados, fundamentos y status*, UIA, México.

Díaz-Polanco, Héctor (1997): *La Rebelión Zapatista y la Autonomía*, Editorial XXI, México,.

Dussel, Enrique (1998): *Ética de la liberación, En la edad de la globalización y la exclusión*, Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa , México.

Falomir, Celia; Gerez, Carmen (1999): *Un acercamiento a la problemática de los derechos humanos en México*, UIA, México.

García Bedoy, Humbert (1992): *Neoliberalismo en México; características, limites y consecuencias*, Centro de Reflexiones y Acción Social, ITESO, México.

García Canclini, Néstor (1999): *La globalización imaginada*, Editorial Paidós, México.

Giddens, Anthony (1998): *La tercera vía: la Renovación de la Socialdemocracia*, Editorial Taurus Pensamiento, Madrid.

Gil de la Torre Morales, Héctor (1996): “Derechos Humanos: dignidad y conflicto”, UIA, México.

Hernández Ochoa, María Teresa (1991): *Hacia una cultura de los Derechos Humanos, Serie de folletos 91/23*, UIA, México.

Hinkelammert, Frank (1997): “El huracán de la globalización”, en *Economía Informal*, UNAM, México, Enero.

Hinkelamert, F. (1998), *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio al perro-mundo de la globalización*, San José, Costa Rica: Editorial DEI.

Ianni, Octavio (1996): *Teorías de la globalización*, Siglo veintiuno, Madrid, España.

Ibáñez, Tomás (1988): *Ideología de la vida cotidiana*, Editorial Sendai, Barcelona.

Ibisate, Francisco Javier (1999): “Neoliberalismo y globalización” en Martínez (*Coor.*), *Sociología general*, Editorial Nuevo Enfoque, San Salvador, El Salvador.

Jodelet, Dennise (1989): *Representaciones Sociales: un dominio en expansión*, Material Traducido, UAM-I.

Lafer, Celso (1994): *La reconstrucción de los derechos humanos: Un dialogo con el pensamiento de Hannah Arendt*, Editorial F.C.E., México.

Marcé, Sara; Vázquez J. Joel (2000): “Los derechos humanos en el panorama de la globalización: Una reflexión sobre la configuración de las realidades sociales” en José Joel Vázquez (*Coord.*), *Psicología social y liberación en América Latina*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 155-182.

Monzón, José María (1993): *Notas para una teoría racional de los derechos humanos*, Universidad del Museo Social Argentino, Instituto de Ciencias Políticas, Buenos Aires.

Moscovici, Serge (1979): *El Psicoanálisis su Imagen y su Público*, Departamento de Arte ANESA-HUEMUL, Buenos Aires, Argentina.

Moscovici, Serge (1978): *Coloquio de Representaciones Sociales*, Material Traducido.

Moscovici, Serge (1993): *Razón y Cultura*, Universidad de Sevilla, España.

Oestreich Gerhard, Sommerman (1990): *Pasado y presente de los Derechos Humanos*, Fundación Cultural Enrique Luño Peña, Madrid.

Páez, Darío; Blanco, Amalio (1996): *La teoría sociocultural y la Psicología Social Actual*, Colección Cultura y Conciencia, Madrid.

Saxe-Fernández, John (1999): *Globalización: crítica a un paradigma*, Editorial Plaza Janés, México.

Vázquez, J. Joel (*Coor.*) (2000a), *Psicología social y liberación en América Latina*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa,

Vázquez, J. Joel (2000b), “La importancia de la psicología social de la liberación para el análisis de los nuevos movimientos sociales”, en J. Joel Vázquez (*Coor.*), *Psicología social y liberación en América Latina*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 41-52.

Vázquez, J. Joel (1999), “Formas de participación social en el siglo XXI: Nuevos retos para la psicología social”, en *Revista Psicologia, Revista da Faculdade de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Sao Paulo*, Número 9, Dezembro, 39-47.

Villegas, Abelardo (1994): *Democracia y Derechos Humanos*, UIA, México.

Notas

(*)

¹ Hinkelammert (1977) presenta al Primer Mundo de hoy como un *archipiélago* que aparece en todos lados, en el interior de un mar circundante de espacios, que ya no pueden integrarse ni económicamente, ni socialmente. Incluso

los países del Primer Mundo dependen de un crecimiento intensivo, altamente tecnificado, que ha logrado límites tecnológicos posibles y que pueden seguir solamente al paso del surgimiento de nuevas posibilidades tecnológicas y de su aprovechamiento. A excepción de las inversiones en infraestructura, las nuevas inversiones son función de nuevos desarrollos tecnológicos. Aunque este *archipiélago* de inversiones intensivas en alta tecnología está ubicado sobre todo en el Norte, esta relación no puede entenderse como una relación Norte-Sur, sino como una *relación de exclusión*.

² Pueden consultarse los últimos informes elaborados por los *Centros de Derechos Humanos* que constituyen la *Red de Organismos Civiles de Derechos Humanos Todos los Derechos para Todos* que existe en México y los recientes informes proporcionados por organismos internacionales como *Amnistía Internacional*, la *Comisión Civil Internacional de Observación de los Derechos Humanos*, e incluso, por parte de la Comisión de Derechos Humanos de la *ONU*.

³ Ante estos excesos, incluso el respetable organismo que es la ONU, no tuvo ni ha tenido un papel preponderante, y neutralizado como está por los países poderosos del mundo, especialmente por Estados Unidos que ha llegado al extremo de dejar de pagarle cuotas en un acto de supremo desprecio y prepotencia.

⁴ Con ello pretendemos recuperar y desarrollar la línea metodológica más bien heterodoxa inaugurada por Moscovici, que desde un enfoque pluridisciplinar incluye la combinación de técnicas de recolección y análisis de la información tanto cuantitativas como cualitativas, el uso de un lenguaje metafórico, el reconocimiento de la relatividad de la objetividad científica, la construcción del objeto de estudio, método, técnicas y vínculo con los participantes desde una postura crítica y con compromiso social.

Discusión

Sol: empezaste a hablar del conocimiento, del cómo un científico tiene que saber cómo y qué piensa la sociedad y has pasado a las representaciones (en términos de Moscovici) ligadas a los derechos humanos. ¿Cómo lo ligas a la lucha de memoria y derechos humanos?, es decir esa memoria ¿es una representación?

Joel: Por eso ayer adelantaba que, hasta donde está el proyecto, no hay una articulación clara con el tema de la memoria. Por ahí incluso, adelantando a lo mejor alguna de las discusiones de hoy, el mismo Halbwachs no reconoce que haya una memoria histórica sino que habla más bien de memoria colectiva y, a manera de intuición, creo que la parte del trabajo que aún no está desarrollada pretende establecer ese puente partiendo de las representaciones sociales de los derechos humanos y su articulación a una memoria colectiva. Creo que el proceso que está llevándose a cabo en este momento con los pobladores de San Salvador constituye una experiencia ilustrativa y me interesaría aproximarme a ella. Entonces, lo que me interesa es establecer ciertos puentes con la memoria colectiva y de ahí que el subtítulo de lo que he presentado hable de una lucha permanente de memoria.

Sol: si te entiendo bien, lo que has dicho es que los derechos humanos nos llevan a la memoria colectiva.

Joel: los Derechos Humanos pueden ser expresión de la memoria colectiva, no al revés. No estoy pretendiendo establecer ninguna relación de condicionalidad, no es que los derechos humanos nos lleven a la memoria, sino que a lo mejor la representación puede expresar una memoria colectiva.

Félix: el propio Moscovici lo que plantea, si no lo he entendido mal, es que el fundamento de las representaciones sociales es una memoria colectiva, es decir, que lo que sostiene cualquier representación social es una memoria colectiva. Podríamos discutir cuál es el concepto de Moscovici y de quienes se mueven en el ámbito de las representaciones sociales, pero el fundamento primero de cualquier representación social es un pensamiento de sentido común que

está anclado en un conjunto de experiencias relacionadas con la tradición, con la historia, con las practicas. Quizás a Silvana es a la que más extraño le debe sonar el tema de las representaciones sociales.

Pablo: mi interpretación es que lo que hace Moscovici cuando desarrolla el tema de las representaciones sociales es seguir punto por punto el concepto de memoria colectiva de Halbwachs, es decir, el proceso de las representaciones sociales y el proceso de la memoria colectiva son el mismo. Se puede equiparar representación y memoria sin mayores complicaciones.

Silvana: ¡mis preguntas son las más salvajes porque soy la de afuera! Hablaste de una especie de equivalencia entre olvido e impunidad y me gustaría preguntarte cómo entra la punición y la justicia distributiva en esta equivalencia. Lo otro es que tú dices que los derechos humanos tienen que ser un marco de moralidad y quisiera que expliques a qué te refieres con eso, no me queda claro cómo entiendes *moralidad* ni de qué manera juega ese *marco*, si hablas de *moralidad* en el sentido de decálogo o si es un imperativo formal que tiene que regir a la sociedad. Bueno, habría que precisar también, cómo entendemos lo ético, hablamos antes de ello pero sin precisar cómo lo entendemos y a mí me parece importante distinguir lo moral de lo ético. Por otra parte, me pareció muy interesante la idea de existencia de un *nosotros*, un *vosotros* y un *ellos* en el cómo se entienden los derechos humanos. Aunque estén formulados individualmente me parece bien que pongas los pronombres en plural, la pregunta es cómo circula esta representación del nosotros, del vosotros y del ellos en el trabajo que realizan ustedes con la comunidad, porque pareciera que toda la maldad está puesta en la formulación de los derechos humanos a los que *inocentemente* se les ha quitado el *nosotros*. A mí me parece que estas palabras en plural tienen en el fondo un olor a fascismo que me alerta.

Joel: lo primero que dijiste no lo entendí muy bien, cuando hablabas de olvido e impunidad por ahí mencionabas algo más...

Silvana: la impunidad significa que algo no ha sido castigado. La responsabilidad de Pinochet es conocida, es la de todos los genocidas, es decir haber utilizado el terror del Estado creando una situación absolutamente asimétrica. El que no haya sido juzgado nos habla de impunidad y presupone la idea de una justicia distributiva, que reparte castigo, que evalúa, pesa, mide y decide qué castigo corresponde, que es lo que iba a hacer el juez Baltasar Garzón. La pregunta es si la idea de justicia que subyace a todo el trabajo que estas haciendo, es está de justicia distributiva, de la justicia de los tribunales o hay otra noción circulando.

Joel: el subtítulo del trabajo trata de resaltar lo que ayer se planteaba con la cuestión de lo político. Los centros de derechos humanos de México normalmente tratan de mantener posición neutra, o por lo menos de guardar una cierta neutralidad respecto de posiciones políticas, pero hablar de impunidad pone en el primer plano esa parte política.

Isabel: ¿por qué impunidad es olvido?

Sara: Porque existe una negación

Isabel: ¿y negación es olvido?

Sol: el olvido sería a nivel del poder, aunque no a nivel intersubjetivo.

Joel: ya les mencioné el caso Puebla, donde al aparecer un reportaje en los diarios empiezan a surgir cartas que hablan de la necesidad de que ese proceso se abra y se vuelva a presentar a la justicia. Creo que eso muestra que no hay un olvido sino que siguen estando presentes las exigencias, ahí no hay amnistía.

Mauricio: el concepto de impunidad esta revestido de una serie de ardidés legales con los que se trata de negar la realidad que todo el mundo conoce.

Isabel: entonces olvido no sería una no memoria sino que sería una memoria sin consecuencia.

Sol: pasar página, para tener también ellos una imagen más coherente de sí mismos.

Isabel: yo no estoy hablando de pasar página sino de recordar sin castigar.

Sol: para ellos si, para los que han cometido los hechos si es pasar página y quedarse tranquilos, legalizados por un aparato jurídico

Isabel: por eso insisto en que lo que dicen implica que el olvido no es contrario de recuerdo sino más bien un recuerdo sin consecuencias.

Ignacio: no, porque quien pasa la amnistía quisiera que se olvidara. Tu puedes recordar y no revertir la impunidad, es evidente que en ciertos ámbitos, tales como la familia o la comunidad, se puede recordar, pero en otros no porque te matan. Por eso yo recojo la discusión de ayer de los dos niveles, puedes actuar en el plano legal pero es importante resistir también en el otro plano.

Isabel: no te matan por recordar, te matan por hablar o por resistir.

Félix: yo creo que ahí está lo conflictivo, no creo que maten tanto por recordar pero hay cierta restricción contextual que es importante. Tratar de equiparar olvido a impunidad es moverse en distintos niveles y, establecer esta disyunción entre memoria y olvido también es complicado. Yo ayer hacia referencia a tres maneras de entender la memoria: la memoria como recurso, que es precisamente la memoria por la cual te matan; la memoria como objeto y la memoria como institución (es una manera de categorizarlo aunque seguramente podríamos establecer otras). Cuando asesinan a alguien no es tanto por el hecho de que apele a un acontecimiento, porque la defensa de un acontecimiento tiene un valor bastante relativo, si no que es por el conjunto de significados que emanan de la interpretación de ese acontecimiento. Es un matiz importante porque siempre nos ensañamos en defender los acontecimientos, para decirlo con una imagen bien grafica, en sacar la fotografía del acontecimiento, creemos que con la fotografía podemos ir a cualquier parte y probablemente eso en un entorno jurídico tenga ciertos efectos. Pero cuando se trata de la memoria como arma política, tiene muy pocas posibilidades, porque los acontecimientos tienen muy poco valor en sí mismos, por sí solos no dicen nada, sólo dicen algo en la medida que son significados. Ayer se planteaba que la lucha por determinadas versiones de la memoria no se refiere a los hechos sino a la construcción de un significado de esos acontecimientos en el marco de una trama, ahí es donde es importante.

Ignacio: en un trabajo con comunidades campesinas, el hecho de que hayan asesinado al campesino no es indiferente.

Félix: el acontecimiento adquiere la configuración de tal, y de un fenómeno cargado de significado en la medida que se constituye dentro de una trama. Esto es muy importante para poder entender la dicotomía que se estaba planteando entre lo que es el olvido y la impunidad, y sobre todo, atenta mucho contra las maneras con que habitualmente los grupos de defensa de derechos humanos o asociaciones más o menos reivindicativas tienen con respecto a la fijación en los hechos, se olvida mucho el cómo estos se configuran en torno a una trama, en un entorno narrativo, en un entorno dialógico.

Ignacio: lo que tú haces es un ejercicio muy exquisito académicamente, pero en la práctica no le veo el sentido. Si se están dirimiendo hechos de violación de derechos humanos, evidentemente en un entramado, en un contexto político, evidentemente en una pugna de sectores, el acontecimiento es absolutamente importante, no es indiferente. Tal vez yo no estoy entendiendo bien pero para tratar de explicar donde me hace cortocircuito, yo no creo que los organismos de derechos humanos se equivoquen trabajando la versión de los acontecimientos, el problema es cómo y si de lo que estamos hablando es el cómo, entonces estamos de acuerdo.

Isabel: yo creo que estamos de acuerdo en que el problema es cómo. La manera como armamos esos acontecimientos tiene múltiples efectos, que no necesariamente tienen que ver con las intenciones desde la cual armamos esa estructura narrativa de recuerdo. No es lo mismo decir que Allende se suicidó a decir que lo mataron, no es lo mismo decir que el golpe de Estado fue un producto normal y natural de los acontecimientos ocurridos durante el gobierno de la Unidad Popular o decir que fue producto de una dinámica económica y política mundial, son explicaciones distintas que tienen efectos políticos completamente diferentes. El tipo de explicación que damos a los acontecimientos y el cómo los narramos tiene efectos tremendamente importantes, y en eso estamos de acuerdo. Pero me interesa insistir sobre el tema porque creo que eso que tú llamas un ejercicio académico exquisito es tremendamente significativo y tiene consecuencias prácticas importantes a la hora de trabajar con comunidades, a la hora de lo que tú llamas resignificar los derechos humanos y de preguntarnos sobre nuestras memorias. Al armar estrategias de acción política juega un papel tremendamente significativo el cómo nos planteamos temas como la impunidad, el olvido, el recuerdo y la relación entre ellos. Por ejemplo, si entendemos el olvido y el recuerdo como dos cosas opuestas, entonces claro que la forma privilegiada de resistir es defender el recuerdo. Yo te digo que no nos matan por recordar sino que por hablar y tú respondes que no porque estamos hablando de recuerdos colectivos, pero uno puede recordar sólo en su casa y eso sigue siendo colectivo. No se mata a nadie sólo por recordar sino que por una determinada forma de hacerlo, o como dice Félix, por significar los hechos de ciertas maneras

Ignacio: lo que no he entendido hasta ahora es cuál es exactamente la crítica a los organismos de derechos humanos, porque si la crítica es que trabajan sobre el recuerdo de una versión de los acontecimientos me parece que eso no tiene salida, se tiene que trabajar sobre eso.

Isabel: la crítica no es a los organismos de Derechos Humanos en sí mismos, sino al entender el mero hecho de recordar como una forma de resistencia y a la falta de reflexión crítica sobre las formas en que nosotros mismos construimos la memoria. Pienso que la manera como las víctimas,

los sectores de afectados, los sectores ligados a la defensa de derechos humanos, la oposición política y en general los discursos de la resistencia, pueden tener efectos conservadores en su forma de construir la memoria.

Silvana: me parece que el mismo texto en el que tú te basaste ayer te da los elementos. Cuando Benjamín habla de este acontecimiento tomado como una mónada, no habla de ese acontecimiento objetivamente, de la foto que Félix decía. La existencia de esa foto es la ilusión de los positivistas, el acontecimiento siempre es interpretado el tema es desde dónde.

Ignacio: pero el problema político es que, aunque se critique una retórica de la verdad, en la lucha por los derechos humanos no se puede abandonar, y ahí se pueden crear cuestiones muy paradójicas.

Félix: yo no me planteo únicamente la cuestión de la forma en cómo se presentan los acontecimientos sino que los acontecimientos se crean. No existe la evidencia del acontecimiento sino que éste es tal en la medida que se ubica en una trama que lo hace parecer como significativo. Uno no puede apelar a los hechos porque, como todos sabemos, los hechos se pueden negar y todos conocemos ejemplos de como aquí se han matado 50 campesinos y hay quienes lo niegan y aseguran que no se ha matado a nadie. Cuando antes he dicho que muchas de las asociaciones de derechos humanos incurrieran en un error trataba de usarlas como ejemplo y no de criticar ni mucho menos. Lo que yo quiero plantear es que los acontecimientos no son la materia con la que se construye el relato, sino que es la propia construcción del relato lo que hace emerger los acontecimientos. Lo que se olvida a menudo es que cualquier construcción factual o discursiva tiene una formulación dialógica, no se construye porque si ni en función de una verdad preexistente o preformada, se construye siempre en función de otras versiones, y aquí volvemos a recuperar la discusión de ayer respecto a la multiplicidad de versiones, pues es precisamente en la construcción de cada una de ellas que el acontecimiento emerge. No es que esté dado y con él alimentemos una versión, es todo lo contrario, versión y acontecimiento están íntimamente unidos y siempre vinculados a otros discursos los cuales son, en muchos casos, una respuesta implícita pues uno no es consciente de estar respondiendo a otro repertorio de argumentos.

Creo que, incluso desde posiciones críticas, es muy difícil desprenderse de una visión acumulativa de la memoria que la entiende como un almacén de datos a los que uno puede recurrir en cualquier momento y que, precisamente utilizando esos datos se podría hacer emerger la verdad. En realidad las mentiras no se combaten con verdades sino todo sería muchísimo más simple de lo que es, la verdad se presentaría en contra de la mentira y se acabaría el problema, pero todos sabemos que eso no es así, que es bastante más costoso en tiempo y en vidas.

Joel: lo que planteo es que existe una impunidad generalizada alimentada por el Estado desde instancias que tienen que ver con la sociedad política, que se expresa a nivel de las personas en todos los ámbitos, y que el mecanismo que se establece para maquillar esa impunidad es el olvido. Galeano lo dice así: *es la desigualdad ante la ley la que ha hecho y sigue haciendo la historia real, pero la historia oficial no la escribe la memoria sino el olvido.*

Silvana: cuando yo llegue a México me entere de un dicho popular que traduce vulgarmente la impunidad, *mejor pedir perdón que pedir permiso.* La impunidad se da en lo más cotidiano e inocente, no es olvido sino que al contrario, son las mil versiones de la impunidad, la de un nosotros

y la de otro nosotros, está tan arraigada que no alcanza con decir quienes son los impunes. Es importante preguntarse qué hacer para eliminar la impunidad de la cultura, cómo construir un marco de moralidad de los derechos humanos o cuál es el marco de moralidad que existe.

Mauricio: muchas de las cosas que están intuitivamente planteadas en tu texto me hicieron mucho sentido. Hay una especie de distorsión, de usos y abusos de la retórica en la que se inscribe todo el discurso de los derechos humanos que de pronto sirven para todo, para legitimar realidades que son injustas y que están sustentadas en lo que tú dices, en la manera en cómo la gente lo ha internalizado y en cómo lo expresa, por ejemplo, *a mis amigos se les permite todo y a los que no lo son nada y allá ellos*.

Respecto a la moralidad, yo me lo planteo en términos muy elementales, nada sofisticados. Para mí los derechos humanos son como el último reducto, parten de la idea de la dignidad infinita que cada ser humano tiene. Es necesario que todos estemos de acuerdo en que nadie debe sentirse excluido y que los Derechos Humanos deben reconocerse, creo que son exigencias mínimas. No es el imperativo categórico kantiano del deber ser que desde ya lo reconocemos en abstracto y después lo realizamos, sino que son esas cosas simples que generan las condiciones para que los crímenes no se tapen. Lo ético tiene más que ver con la idea de Dussel, pero la moralidad es así de sencilla, contrarrestar las condiciones de impunidad. Respecto a la justicia, yo creo que hay una legalidad que está ahí y que la gente que ha incurrido en violaciones a los derechos humanos tiene que ser sometida a esa legalidad por mínima que sea o sino no hay Estado de Derecho.

Joel: creo que la justicia tiene que ver mínimamente con la legalidad, es decir, es lo mínimo exigible, pero en lo que es derechos humanos, hay otro concepto u otra manera de abordar justicia que es la que manejan con frecuencia las dictaduras. Pongamos el caso de Pinochet, se experimenta la justicia cuando se señala al verdugo como tal, cuando sus acciones tienen para él un costo social en el que mi narrativa es reconocida como tal, en que mi experiencia es escuchada. No estoy diciendo que para tal violación hay tal penalidad, y los años que prescriben o no, que si es secuestro le corresponden tantos años y que si es desaparición forzada son otros tantos. Creo que la gente común y sencilla, aunque no renuncie a este sentido de la justicia, lo experimenta de otra manera, busca darle autenticidad social a la experiencia que han vivido, y además hay una justicia también vicaria, es decir que cuando yo veo que en tu vida hay justicia yo entiendo que en mi vida también la hay. Lo experimentamos de una manera muy dramática aquí en la UCA, cuando en el aniversario de los mártires vinieron a acompañarnos alrededor catorce mil personas, en su mayoría campesinos, que saben que al hacerlo están pidiendo una justicia no exclusivamente legal, que piden que la narrativa se conozca, se celebre, se cante, se baile; ellos también encuentran una respuesta a su propia historia que es similar aunque los detalles sean distintos. Esta otra justicia es importantísima para la experiencia de las personas con poca sofisticación pero mucha sabiduría que reclaman por derechos.

Sol: un detalle es que sobre esas catorce mil personas que participaron del aniversario no aparecen ni siquiera dos líneas en el periódico. Es primera vez que algo se celebra en la UCA, vienen catorce mil personas, gente de fuera del país, aparece en el New York Times y aquí no hay ninguna referencia. Ahí está lo del olvido desde el gobierno para el cual esa fiesta de la UCA no existió nunca, ni la celebración del mozote, ni la masacre de mil personas, etc.

Una cosa es cuando uno está en un instituto de derechos humanos y viene alguien sencillo, como decía Mauricio, a decir que han asesinado, han desaparecido y han torturado. Ese nivel es el que consideramos historia colectiva o memoria colectiva. Las versiones cambian respecto de cómo ha sido o dónde ha sido, pero el asesinato, la tortura y la desaparición se imponen como un hecho de entrada, como también lo hacen el sentimiento de injusticia que traen las personas. Luego está el cómo manejas tú esa narrativa desde otro nivel porque no es lo mismo decir que una persona ha sido asesinada o ha sido no sé qué. Pero eso es un nivel posterior, en ese mismo momento lo importante es recoger la narrativa de esa persona, en su momento, en su memoria. Halwachs dice que la memoria colectiva es la memoria de los miembros de un grupo que reconstruyen el pasado a partir de sus intereses y marcos de referencia presentes, la persona que cuenta no lo puede contar desde otro lado. Luego, la interpretación es nuestra, cómo queremos escribir sobre eso o qué versiones alternativas damos es un nivel de análisis posterior.

Félix: Tendremos oportunidad de volver sobre lo que tú planteabas ahora pero yo francamente no comparto lo que dices. Ahora volveré a lo que planteaba Silvana sobre la relación de exterioridad que se establece entre derechos humanos, nosotros y ellos, que puede ser un efecto de la manera de proceder de los métodos de las representaciones sociales. Éstas efectivamente significaron un avance bastante notable en la manera de concebir las relaciones sociales pero, en la medida en que tratan de reflejar el estatus quo, resultan ser bastante reaccionarias. Las representaciones sociales pretenden recoger el sentido común y todos sabemos lo que este significa, como se construye y que valores vehicula. Por eso creo que lo que planteaba Silvana puede ser intrínseco al propio procedimiento y método que hay dentro de la idea de representación que, por muy social que sea, siempre resulta bastante engañosa en su planteamiento de que por una parte existe *la realidad* y por otra parte existe *la representación* de ella. Aunque supone que nosotros nos relacionamos no con una realidad sino con una representación de ésta, sigue sosteniendo que existe *una* realidad, lo que implica un conjunto de problemas en el análisis de las representaciones sociales.

Joel empezó su discurso hablando de la globalización, y claro que las representaciones sociales de los derechos humanos tendrían que recuperar esa idea de la globalización y ver cómo ésta se plantea en los discursos cotidianos. Lo has planteado al principio pero no he visto que hubiese ninguna alusión después, no sé si sencillamente porque la globalización era un marco, un escenario, el trasfondo donde había que entender lo que has expuesto posteriormente o porque la globalización tiene un sentido que es intrínseco o vinculado a los derechos humanos y no únicamente en términos legales o en términos de administración de justicia. No sé muy bien cuál es papel que pretendías concederle a la globalización.

Sara: uno no puede abogar a la visión inocente del sentido común, de hecho creo que la importancia de una aproximación a los derechos humanos a partir de las representaciones sociales no es solamente el cómo se construye esa representación a partir de la cotidianeidad si no sobre todo hacer visible las relaciones de poder que han influido para que esa sea la representación que tiene la gente, es decir, que los derechos humanos garantizan la defensa de los bandidos y que la única solución es la denuncia. Creo que ese es el sentido común que se ha construido en torno de los derechos humanos y que es muy cómodo, incluso para los organismos internacionales que los defienden, decir que lo importante es informar pero no politizar una reformulación de los propios derechos humanos y de sus instrumentos internacionales. El problema que no retomó Joel en esta exposición es el para qué del conocimiento de la representación de los derechos humanos. La construcción de esa memoria colectiva, por ejemplo en el movimiento urbano popular, es

importante porque ha sido un tema de reivindicación constante para ellos. Lo importante no es sólo que se construya esa representación para saber cuál es, sino para trazar una trayectoria política donde la gente se posicione frente a un discurso oficial que trata de omitir el discurso otro por conveniencia, negando políticamente una alteridad que existe en los marcos de la legalidad pero que simplemente está ahí con una voz que a lo mejor se escucha, porque estamos en democracia y hay que escuchar la voz de todos, pero como dice Mauricio no se legitima esa posibilidad de cuestionamiento de una realidad conformada a partir de una visión dominante, de una visión hegemónica.

Félix: lo que planteas es un discurso paralelo al de las representaciones sociales. Joel ha descrito el resultado de un trabajo sobre representaciones sociales y tú estás proporcionando una interpretación alternativa, entonces me crea más ruido, no sé como relacionar por una parte el estilo de las representaciones sociales y por otra parte ese discurso paralelo que está cuestionando no tanto las representaciones sociales sino la manera de concebir los derechos humanos.

Ignacio: yo no creo se pueda decir que el sentido común es estático, pues este también se subvierte y cambia. El pueblo salvadoreño es un ejemplo de ello, por años estuvo en una actitud fatalista, convencido de que no se podía hacer nada, pero cuando eso cambió se desarrollaron las organizaciones sindicales y revolucionarias. Quizás es que grupos alternativos construyen representaciones sociales alternativas contribuyendo así a revertir el sentido común.

Mi inquietud anterior es que de alguna manera en esta idea de derechos humanos que todos tenemos hay una suposición de igualdad que es interesante trabajar en las representaciones sociales, porque no es nada obvio, más bien hay un cuestionamiento radical a la idea de derechos iguales para todos los seres humanos. Los prisioneros iraquíes son tratados como seres sin derechos humanos; hay potencias que no tienen que someterse a cortes internacionales a las que sí se someten todos los otros países; la idea de la igualdad esta totalmente en entredicho desde el poder y también desde las víctimas, y creo que ese es un ámbito interesante.

Pablo: Voy a hablar del problema del tiempo. Paradójicamente el problema del tiempo suele ser descartado por lo complicado que es y porque parece que la sociedad es una entidad más espacial que temporal. Se podría plantear la hipótesis de un *tiempo espacial* que es el que rige a la sociedad para efectos de la memoria. El *tiempo temporal* se relaciona con la idea de duración de Bergson, aquello que siempre pasa, que nunca se detiene y que es la interpenetración de las multiplicidades en donde no hay lenguaje ni palabras, en donde no hay nada, pero para efectos de la memoria no es posible detenerse ahí porque la memoria se escurre como agua entre los dedos porque la duración, el tiempo temporal ahora sí que se va. Entonces parece ser que la idea es inmemorial y que el tiempo para poder detenerse y describirse, para poder convertirse en sociedad lo que hace es *espacializarse*, es decir, agarra magnitudes, agarra tamaño, puede uno recorrerlo, puede uno desandararlo cosa que no puede hacerse con el tiempo ya que uno no puede irse de regreso, en cambio cuando se convierte en espacio, por ejemplo las manecillas del reloj que son un ejemplo muy típico de la espacialización del tiempo, en el que el tiempo camina, el tiempo viene, el tiempo se va, es decir se mueve en el espacio y uno puede desandararlo de repente, regresar en el espacio. Estas cosas parece que si tiene que ver con la memoria, que puede ser un concepto más espacial que temporal. Ahora, por cuestiones de metáfora, por cuestiones de lenguaje cotidiano, por cuestiones de exposición, de claridad, de comprensión, parece que cuando se habla del tiempo como tiempo espacial, como tiempo histórico, el tiempo se hace vertical no horizontal. Se dice, por ejemplo, que

se hunde en los recuerdos, que se profundiza en la memoria, que se escarba en la memoria, lo que muestra que se está pensando en un tiempo vertical. El ejemplo más claro serían los sitios arqueológicos, cuando uno va a buscar la memoria no se desplaza de lugar, sino en el mismo lugar empieza a rasgar para abajo y va encontrando capas del año pasado, del siglo anterior y así hasta llegar al momento original, pero ahí mismo puede uno encontrar y puede uno narrar la historia de una ruina, de un sitio arqueológico y llega hasta el fondo, porque eso es lo que hace uno primero, llegar hasta el fondo y después comienza a ver todas las capas de épocas que hay y va diciendo esta corresponde, al preclásico, al clásico, al postclásico, esto es siglo XVII, esto llegaron unos bándalos y se lo robaron, esto llegó un norteamericano y le puso un anuncio de pepsi, lo que sea pero puede uno ir encontrando las épocas en sentido vertical. Creo que la imagen del sitio arqueológico es más o menos clara, historiadores lo hacen más o menos en los archivos, uno lo hace en su álbum de fotografías, también escarba en el baúl de los recuerdos y saca, curioso siempre el primer recuerdo es el del fondo.

VI MEMORIA COLECTIVA. PSICOLOGÍA HISTÓRICA. OLVIDO SOCIAL

Pablo Fernández Christlieb (*)

Introducción: Pasado, Presente y Futuro de la Psicología

La psicología tiene pasado, presente y futuro, y aquí termina la obviedad. El pasado de la psicología está en desuso, pero no ha terminado, y de hecho, cuando algún lector descarriado se topa con él, descubre que se trata de una novedad; a este pasado pertenecen, por ejemplo, la Psicología de los Sentimientos que hicieron desde Th. Ribot (1904) hasta Fr. Paulhan (1912), así como la Psicología de las Masas de LeBon (1895) o Tarde (1901), e incluso Canetti (1960), igual las nociones de pampsiquismo y vitalismo (Cfr. Baldwin, 1913), las teorías de la Imitación (Cfr. G.Echegoyén, 1998), conceptos como Intuición (Bergson, 1888), Insight (Köhler, 1966), Empatía (Lipps, 1923), entre otros asuntos que nunca quedaron resueltos. La Teoría de la Gestalt (Guillaume, 1937) puede ser la última psicología de este pasado, que sigue abierto.

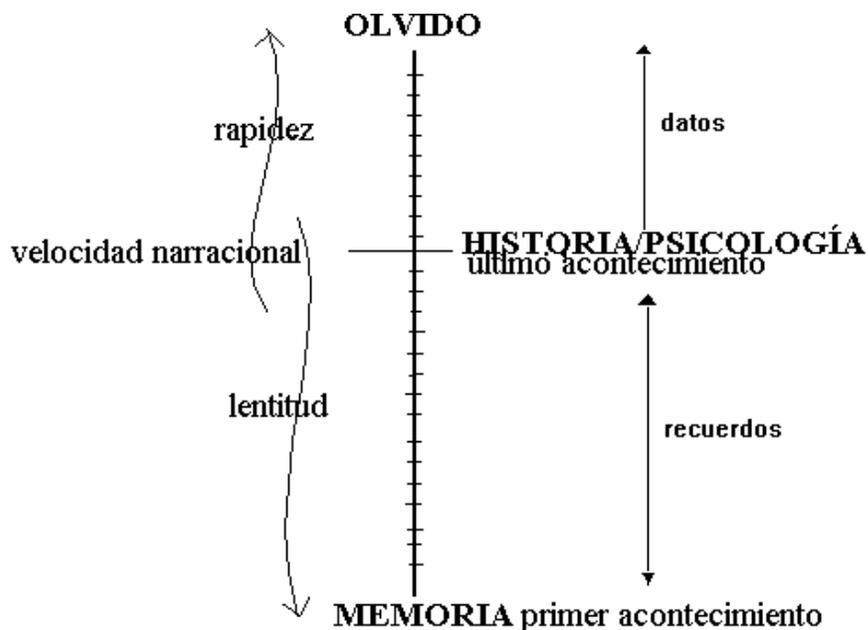
El presente de la psicología, diríase que no tiene mayor presente, que constituye una corriente intermitente de pensamiento más o menos marginal, un poco radical, que está conformada aproximadamente con la idea de la Construcción Simbólica de la Realidad (Mead, 1927; Berger y Luckmann, 1967) y el concepto de Significado (Bruner, 1990; Gergen, 1994; Ibáñez, 1994), y junto con eso, asuntos respecto a Discurso, Texto, Narración, Retórica y Conversación (Billig, 1987; Shotter, 1993), que incluyen cuestiones de Hermenéutica e Interpretación, Transdisciplinariedad y Desdisciplinarización del Conocimiento, y Psicología del Conocimiento. Esta psicología del presente no es una panacea, pero tiene la doble virtud de reclamar cierta continuidad con el pasado (Vgr. Moscovici, 1984) y de ser muy discutible. o sea, de prestarse muchísimo al debate, actividad ésta que siempre enriquece.

Y el futuro de la psicología, en primer lugar, como todo futuro, no existe, y en segundo, empezó hace como cien años, cuando la disciplina se invistió el modesto adjetivo de *nueva psicología* (Baldwin, 1928) y de *psicología social moderna* (Allport, 1969). Debido a que esta psicología del progreso que nos llevaría al futuro ya es tan vieja, se ha vuelto medio tediosa, y dado que no existe, a lo único que se ha dedicado es a destrozar presente y pasado, a tirar a sus temas y autores a la basura y a llenar el medio ambiente de publicaciones que nadie lee, de datos insulsos, a organizar en las universidades burocracias que se reparten la pizza de los puestos y los presupuestos, y a lograr que la palabra "psicología" sea una marca registrada con derechos de autor, logotipo incluido.

El presente trabajo parte del supuesto de que la dimensión histórica es fundamental para la psicología, al grado de que se pueda afirmar que toda psicología es siempre una historia. Sin embargo, la versión de sentido común de que la historia es una cronología de los grandes hechos y los grandes héroes que cambiaron al mundo, como, por ejemplo, la construcción del primer laboratorio de psicología experimental por Wundt en Leipzig en 1879, no parece ser lo que interesa, sino, más bien, quizá, la historia de los pequeños hábitos de la gente que hacen que el mundo no cambie, por lo cual se requiere elaborar una *versión psíquica de la historia*, una psicología del tiempo social. Las conclusiones que se argumentarán en lo sucesivo pueden ser la siguientes: que la psicología resulta ser una psicología colectiva, que psicología colectiva e historia constituyen una misma disciplina, de la cual la psicología individual y la biografía (o micropsicología y

microhistoria) es solamente un caso particular, y, finalmente, que el proceso realmente en juego es la memoria.

Esquema General de una Versión Psíquica de la Historia



El Tiempo como Espacios Superpuestos: Capas de Épocas

El mundo es presente: hasta los dinosaurios, porque lo que hay de ellos es aquí y ahora: fósiles, reconstrucciones, películas de Spielberg e imaginaciones varias, que incluyen datos extraños como el que un reptil, comúnmente mudo, gruña como hiena. Hasta el siglo XXIII es presente, porque la idea de este siglo la "tenemos", no la "tendremos". Del futuro no es tan complicado decir que no existe, pero, en todo caso, para existir, el tiempo tiene que estar presente: el tiempo pasado ya pasó, no existe, porque no se puede decir que el tiempo, cuando pasa, se va a depositar a alguna bodega o a alguna región del cerebro o a algún rincón del reloj: el tiempo pasado no sigue "pasando", sucediendo, en alguna otra parte. Este tiempo que siempre se escurre, que no puede retenerse, es el tiempo al que Bergson (1888) denominó Duración, y que es pura intensidad sin ninguna magnitud. Este tipo de tiempo, para quedarse, debe convertirse en otra cosa, en espacio, que ya no es intenso sino extenso y por lo tanto ya tiene una determinada magnitud y puede verse o tocarse; el tiempo se hace espacio por la vía de la actividad y el movimiento: el tiempo es entonces, por ejemplo, gentes construyendo catedrales, motas de polvo descendiendo sobre los muebles, Jean Piaget escribiendo libros uno tras otro durante sesenta años, y en efecto, cuando ya hay una capa suficientemente gruesa de polvo sobre los muebles, puede decirse que ha pasado mucho tiempo sin limpiar, lo cual significa que para que haya pasado tiempo, se requiere que esté presente ese paisaje de polvo o los dos metros de espesor de las obras completas de Piaget. En efecto, en última instancia, el tiempo no

es una entidad temporal, sino más bien, una cualidad de los objetos, una cualidad tan inherente a los objetos como puede ser su color o su peso. Las cosas llevan tiempo: las catedrales góticas llevan mucho tiempo, y la razón por la cual ya no se les puede construir hoy en día es precisamente porque si bien se les puede poner piedra y gárgolas y vitrales, no se les puede poner tiempo. Las cosas tienen tiempo; el tiempo, aunque sean mil años, es una cualidad presente en los objetos, que a veces se le denomina pátina. "No es verdad que lo que ha pasado esté en el pasado", dijo Mead (1929, p. 52), quien también trabajó sobre la naturaleza del tiempo. Como se ve, el tiempo es más espacial que temporal; el tiempo temporal es la duración de Bergson. Y en suma, la definición de tiempo podría ser algo así como la presencia acumulada de la sociedad en los objetos, y entonces, decir que algo tiene más tiempo o menos tiempo, quiere decir que se está tomando al objeto con distintas cantidades de sociedad dentro.

A una capa de polvo de escoba le sobreviene una capa de grasa de la cocina y luego una capa de smog de la ciudad, de manera que, entonces, el tiempo no es una sucesión de hechos uno detrás de otro, sino una suerte de espacios que se superponen uno encima de otro sin cambiar de lugar: el tiempo es espacio superpuesto, tal como sucede en los sitios arqueológicos, en donde, para encontrar el pasado de una civilización, uno no va a otra parte, sino que excava en el mismo sitio, porque ese pasado está presente en las capas de ahí abajo, y puede decirse que cada capa es una época. El tiempo es una superposición de capas de épocas, lo cual también sucede más a la mano en los relojes de arena, en donde los minutos que pasan no se van chorreando y escabullendo del reloj, sino que uno puede seguir viendo al primer minuto que se cubre con el segundo y luego con el tercero, y casi podría decirse que uno los puede volver a usar volteando al reloj de cabeza: los relojes de arena solamente tienen tres minutos, pero son minutos reciclables. Cada capa es una época, y resulta interesante el hecho de que el término "época", que actualmente tiene connotaciones temporales, originalmente tenía connotaciones espaciales, se refería, no a un tiempo, sino a un lugar, concretamente un punto por donde cruzan los astros. A una época se le puede denominar también "acontecimiento" o "situación".

Los Acontecimientos o Situaciones: Estados de Cosas y Formas de Vida.

En suma, a eso de pasado, presente y futuro, puede denominársele, ciertamente, época, pero tal vez sea más adecuado denominarle acontecimiento o situación: un acontecimiento es un estado de cosas y/o forma de vida que tiene significado. Lo de "estado de cosas/forma de vida" (Wittgenstein, 1953) se refiere a todos los objetos y movimientos que aparecen como una unidad; cuando se enfatiza el movimiento es acontecimiento, cuando se enfatizan los objetos es situación, pero es lo mismo. Comoquiera, por ejemplo, el Siglo Veinte es un acontecimiento, el rock, los anarquistas, la sociedad occidental, una persona concreta, un grupo o una familia, un objeto cualquiera, un deporte, la gastronomía, etc., o sea, cualquier cosa que aparezca como una unidad puede ser vista como un acontecimiento. Ahora bien, lo de que "tiene significado" se refiere a que uno mismo, u observador o narrador, no está fuera, sino dentro del acontecimiento, esto es, que uno mismo se mueve con esos gestos, piensa con esas ideas, usa los mismos colores, tiene la misma forma y, en suma, es la misma cosa que ese acontecimiento; aunque esto tiene gradaciones, uno no se distingue de lo que acontece: uno es lo que sucede. Podría pensarse que hay acontecimientos pasados y presentes, pero no futuros, porque el futuro, no obstante nos haya alcanzado, es por definición un no-acontecimiento. De cualquier modo, entonces, vivir en el presente implica, efectivamente, usar sus instrumentos, caminar a su paso, moverse a su velocidad, pensar sus pensamientos, utilizar su ropa, tener sus ilusiones, compartir sus normas, creencias, convenciones y, en resumen, sentir sus sentimientos,

porque, independientemente de la fecha del calendario, si uno se mueve con los objetos y los movimientos de alguna otra época, sea del siglo XVII o de los años sesenta, como les sucede a algunos pueblos, a ciertos nostálgicos o a determinados ancianos, o a los menonitas, uno vive, realmente, el pasado. Las fechas son lo de menos. Y asimismo, si uno no piensa con los pensamientos del presente pero tampoco piensa con ningunos otros, si uno se mueve incesantemente sin sentido ni dirección, como ratón enloquecido, y uno, más que usar objetos, los compra y los tira, ciertamente, uno no vive en el presente, y podrá decir que vive en el futuro, pero ya se sabe que eso no es vida sino mero simulacro, como decía Baudrillard.

El Primer Acontecimiento y el Último

En efecto, no hay presente ni pasado: lo que hay es un último acontecimiento y un primero. Para ser coherentes, se diría que el último acontecimiento, el más reciente, no es precisamente cronológico, sino el último momento que verdaderamente tuvo significado en la vida de una sociedad, y allí donde se detiene el significado es también donde se detiene la historia: es lo que en la introducción se denominó el presente de la psicología. Cuando se dice, por ejemplo, que una sociedad está en crisis o en decadencia, quiere decir que los hechos que ocurren en fechas actuales carecen de significado, que su mejor momento ya pasó. Es notorio, por ejemplo, que cuando se piensa en el Imperio Romano, se piensa alrededor del año cero de nuestra época, y lo notable es que todavía se mantuvo como siete siglos en pie, mismos de los que ya nadie se acuerda porque fueron insignificantes, su pura degradación.

Pero se sabe que si hay un último acontecimiento tiene que haber habido un primero; si el último acontecimiento es donde se detiene la historia, el primer acontecimiento es ahí donde se detiene la memoria, y antes del cual no hay nada que se sepa, y por lo tanto, es también ahí donde comienza algo, una sociedad, un grupo, una situación, etc.: todos los grupos y sociedades establecidos asumen la existencia forzosa de un primer acontecimiento en donde se inició tal grupo o sociedad. Ése es su origen. El primer acontecimiento de una familia es una pareja muy unida, y el último ha de ser una familia grande con hijos y nietos y nueras y yernos y comidas el día de las madres; los grupos de rock comienzan como una banda y terminan con cinco cantantes solistas desbandados, por lo común con menor éxito, razón por la cual suelen regresar a su primer acontecimiento y empezar de nuevo: esto quiere decir que el último acontecimiento, el momento actual, para no perder su significado, tiende a retomar cada tanto el primer acontecimiento para de ahí sacar fuerzas y aliento y así poder proseguir. Toda vez que el primer acontecimiento representa el origen, constituye así el significado más intenso de cualquier sociedad.

El primer acontecimiento de una sociedad no está en otra parte, no está en los archivos, no está en el pasado, sino que está ahí mismo, dentro, inscrito, tatuado en el resto de la vida de la sociedad, y consiste en el espacio que se ocupa, en su distribución y movimientos, en los objetos e implementos, en los gestos y modos de hacer, en las palabras que se emplean, etc. Por ejemplo, para encontrar el origen del lenguaje no hay que buscar fuera del lenguaje, sino dentro mismo. Entre el primero y el último acontecimientos puede localizarse toda una gama de situaciones intermedias, de épocas varias, y de hecho, uno como observador o narrador, puede situarse en cualquiera: uno puede hablar del siglo XIV o XIX, de cuando tenía 7 o 23 años, sabiendo que no son primeros ni últimos, pero, como sea, bien a bien, estas capas intermedias de épocas constituyen la continuidad e identidad o fluidez entre lo primero y lo último¹.

La Memoria del Primer Acontecimiento

Cada vez que un grupo sabe que existe, sabe que tuvo un origen: cualquiera sabe que nació un día, de toda ciudad se sabe que tuvo su fundación. Siempre hay un primer acontecimiento de la vida. Todo mundo fue una vez niño o niña, que todavía no sabía hablar ni sabía que era niño-niña, y aunque todos los demás creían que formaba parte de esta familia y sociedad, uno no creía eso ni ninguna otra cosa: pero hay una serie de momentos ilocalizables por ningún psicólogo del desarrollo en que uno ingresa a los nombres, a las creencias, a los grupos y a la sociedad, y dicho acontecimiento debe ser glorioso, fundacional, sorprendente. Lo mismo se aplica para cualquier sociedad mayor que una persona. Por regla general, ese primer acontecimiento no puede ser empírico ni verificable, debido exactamente a que se trata de un evento significativo, es decir, que uno mismo está inserto, inmerso, está hecho del evento mismo y por lo tanto no puede deslindarse de él para verificarlo, máxime cuando se trata del acontecimiento más significativo de una sociedad, toda vez que sin primer día no hay segundo. Cualquiera que logre volver a meterse en la infancia, o en el origen de cualquier otra formación social, sabrá que la imagen que se le presenta es ante todo intensa y difusa, que es, por caso, como suele presentarse el panorama de la Edad Media, que a menudo se considera como el acontecimiento originario de la sociedad moderna: uno alucina brumas y duendes, temor y fantasía, y es, en efecto, una imagen extraña, fascinante, indecisa, enigmática, a la cual los cineastas le ponen niebla, palabras mágicas y música de Carmina Burana para lograr la idea de Camelot. Los verdaderos recuerdos de la infancia, así como las primeras impresiones de cualquier cosa son así. Es el fondo de la memoria.

El primer acontecimiento es, propiamente, una situación inmemorial, y en sus imágenes no se distinguen mayormente objetos concretos y discretos, sino que todo lo que aparece tiende a ser como nebuloso y continuo, además de que incluso no puede decirse si tal o cual imagen es verdaderamente visual, o si es acústica, o meramente kinestésica, como una sensación que recorre el cuerpo. Ciertamente el primer acontecimiento es un episodio indiferenciado, indistinto: no es una escena descriptible, sino más bien un suceso ambiental, atmosférico, más respirable o aspirable que perceptible: es un modo de sentir². Por esta cualidad de atmósfera reminiscente, que no se ve ni se toca, sino, por decirlo así, sólo se "huele", en el sentido en que "olfato" se utiliza como sinónimo de "intuición", puede decirse que la memoria es olfativa: el olfato es el sentido de la percepción capaz de recuperar imágenes ancestrales de otro modo perdidas para cualquier otra forma del recuerdo, debido tal vez a su propio primitivismo como órgano de percepción, pero puesto que el olfato no se ve ni se toca, dichas imágenes son más bien sensaciones atmosféricas de que ahí hay un acontecimiento antiguo, que parece envolverlo a uno, pero que no se puede decir en qué consiste. Lo olfático no pertenece a la nariz, sino al acontecimiento: es un evento emocional, y como tal, inefable, inenarrable, y no podría ser de otra manera, puesto que por regla general pertenece a una época de la sociedad o de la persona que es anterior a la presencia del lenguaje, o cuando menos se trata de una situación en la que el lenguaje se suspende: este acontecimiento no pertenece a las palabras, sino a las imágenes, pero se trata de la imagen más evanescente, difuminada, y por ende, la más intensa. El tipo de afectividad presente en los primeros acontecimientos es ante todo el sentimiento de unidad, unitariedad, unión, unificación, porque es la unidad la cualidad que hace al acontecimiento, y entonces también es sentimiento de convergencia, acercamiento, de todos los elementos, de las gentes, el espacio, las ilusiones y los miedos de una sociedad; puede decirse que es un sentimiento de comunión, toda vez que ese acontecimiento es concretamente el de aparición de esa sociedad: es su instante más condensado y unitario, y por lo tanto es un momento en donde no hay diferencia ni separación alguna: ahí, en ese primer momento, están presentes las fuerzas e

impulsos necesarios para hacer brotar una sociedad y para hacerla subsistir: por eso tiene que ser un acontecimiento tan compacto y tan intenso; el ejemplo más a la mano es el del enamoramiento a primera vista, y así, para toda sociedad de cualquier tamaño, el día de su fundación es el de su enamoramiento a primera vista. Y también, por ello la memoria de esta unidad es un sentimiento de ilusión y de esperanza y asimismo uno de nostalgia y de dolor por el acontecimiento perdido: siempre habrá nostalgia por el primer día, y de hecho, todos los proyectos están hechos de esa nostalgia.

Puede observarse que las distintas sociedades conmemoran su primer acontecimiento mediante rituales o monumentos, y ambos suelen tener una forma circular y convergente, según puede apreciarse en bailes, rondas, comidas alrededor de una mesa, ceremonias en torno a un objeto, así como en la disposición de mobiliario como sillas en torno a un centro, o de megalitos en esa misma formación: todo tiende a un centro donde todo se une. Y el afecto que está presente en el primer acontecimiento, que es el más viejo de toda sociedad, es, paradójicamente, el afecto de la sensación de lo nuevo, tanto en el sentido de que detrás, o debajo, o antes, de eso no hay nada, y por eso es el primero, como en el sentido de que es un inicio, comienzo, fundación y origen de algo que aún está por desarrollarse.

El Recuerdo en Medio

Como ya se dijo, entre el primero y el último acontecimiento se localiza una capa de épocas intermedias en donde se produce una serie de vicisitudes, de adornos, torceduras, adiciones y sustracciones de elementos, que van dejando a su vez una serie de vestigios: entre el nacimiento y la madurez de una persona, las vicisitudes de los años van dejando los vestigios de las arrugas en la piel, las vicisitudes de las experiencias van dejando los vestigios del aprendizaje, y aquí en este tracto entre lo primero y lo último, es por donde transitan los recuerdos. Los recuerdos tienen boleto de ida y vuelta, pueden ir y venir, andar y desandar en ambos sentidos, del acontecimiento más reciente al más antiguo, escarbando vestigios, como lo hace la historia, y del más antiguo al acontecimiento más reciente, escalando vicisitudes, como lo hace la memoria. Por eso se dice que la historia comienza donde acaba la memoria. De hecho, lo que vincula, iguala, asemeja y confunde a la historia con la memoria es el recuerdo que tienen en común, y que muestra que el origen y la actualidad tienen una misma forma, cambiando solamente en los detalles, en los adornos y uno que otro desfiguro, porque, sin duda, una sociedad que fuera distinta a sus orígenes, que no se reconociera en ellos, sería otra sociedad, ya no la misma. El recuerdo puede ir al pasado, o puede hacerlo venir: ésta es básicamente, la diferencia entre historia y memoria.

La Historia del Último Acontecimiento

El último acontecimiento de una persona, grupo o sociedad, de una formación social cualquiera, viene ya cargado de todos los vestigios y vicisitudes que se van adosando a lo largo del trayecto, esto es, con las diferencias que se pueden notar entre la época originaria de una ciudad y el estado de esa ciudad quinientos o mil años después. Lo que caracteriza peculiarmente al último acontecimiento es la capacidad de usar lenguaje o discurso, y por lo mismo, de poder hablar sobre sí mismo, sobre su pasado, la capacidad de reflexión, y por lo tanto, de poder voltear hacia atrás en el tiempo y de profundizar sobre su propio pasado, y asimismo, de distinguir objetos diversos y de

separar percepciones. También, el último acontecimiento puede, no solo sentir, como lo hacia el primero, sino también pensar lo que siente, que es una especie de sentir a la segunda potencia, y además, de tener errores, equivocaciones, desviaciones, problemas, complicaciones, que antes no tenía en absoluto, cosa que a veces lo hace decir que "todo tiempo pasado fue mejor". En pocas palabras, el último acontecimiento consiste en la capacidad de la sociedad de contar historias, capacidad ésta que el primer acontecimiento no puede tener porque no tiene historias que contar y también porque carece por completo de la naturaleza del relato, toda vez que es pura imagen. En todo caso, el último acontecimiento no coincide necesariamente con el presente cronológico, con el año en curso, porque se tiene noticia de múltiples individuos, grupos, épocas, muy actualizados en términos de fechas y tecnologías, pero que no piensan ni reflexionan ni articulan palabras con suficiente coherencia.

El Continuo de la Velocidad

La velocidad contemplativa de la memoria

En los poblados o villas que se quedan "atrasados" en la historia, por aquellos por donde "no pasa el tiempo" y "no pasa nada", uno no tiene otra cosa que hacer más que sentarse a ver y a divagar, y por más que mira el reloj, las manecillas no avanzan gran cosa. Las ruinas de cualquier sitio arqueológico, también, son como inmóviles, está quietas, y si uno regresa al día o al año siguiente, ni una piedra se ha movido ni un centímetro, porque esa civilización no volverá a avanzar, y sus visitantes, de la misma manera, no corren ni juegan ni se apuran, sino que caminan pausadamente, o se sientan, y en verdad, para apreciarlas, hay que quedarse quietos: las ruinas solamente se prestan a la contemplación, que es la mirada más lenta posible sobre las cosas. Esto mismo sucede en las iglesias y los museos, por alguna razón: se diría que porque, para descubrir la belleza de las cosas, hay que mirarlas mucho tiempo, ya que, como dijo Válerly, "cualquier cosa es bella si se la mira el suficiente tiempo".

De la misma manera, según cuenta Kundera en su libro sobre "La Lentitud" (1995), cuando un transeúnte trata de acordarse de algo, de hacer memoria, se le ve cómo disminuye el paso, camina cada vez más lentamente, y en cambio, si de pronto quiere olvidarse del asunto empieza a caminar rápido, como para dejar el recuerdo atrás. En efecto, las situaciones más antiguas, los acontecimientos primigenios, son estáticos, como si el tiempo ya los hubiera dejado en paz, y por lo tanto ya no pudieran ser tocados ni modificados por nada ni nadie. Así son los cementerios y el recuerdo que se tiene de sus ocupantes. Los recuerdos personales de la gente, tanto las cartas y las fotografías y los souvenirs, como los imágenes que se guardan de algún suceso, son objetos que ya no cambian, que ahí se quedan fijos. Las escenas que uno recuerda, las recuerda como imágenes congeladas en la memoria. "La belleza tiene algo de estática", dijo Tournier.

Los acontecimientos del tiempo, de la historia y de la memoria, son de la misma naturaleza: en lo único que difieren es en su velocidad, en su lentitud o rapidez; por lo viejo no pasa nada, mientras que las "novedades" pasan rápido, pasan de moda. Los acontecimientos del tiempo forman parte de un mismo continuo, que es un continuo de velocidad, y por "velocidad" puede entenderse la cantidad de movimiento y/o la cantidad de objetos que está presente en una situación o acontecimiento. Una situación lenta, como las antedichas, es aquella en la que hay muy pocos objetos diferentes presentes, como puede serlo una biblioteca, donde hay muchos, pero todos son libros, o un desierto donde hay muchísimos pero todos son granos de arena, o también una ruina

que sólo es unas cuantas piedras, o una pintura hecha del mismo color con variantes de texturas. Éstos son objetos en donde el observador no puede utilizar la percepción para abarcarlo, entendiéndose percepción como el registro práctico de los elementos para su utilización, ya que acabaría en medio minuto y no tendría más qué hacer, así que solamente puede utilizar la contemplación, que es una mirada estática sobre la inmovilidad de las cosas. En una situación rápida, el panorama está repleto de objetos, y si el observador no quiere quedarse atrás o ser arrasado por la situación, no puede andarse con contemplaciones, y tiene, en cambio, que registrar los objetos uno tras otro para poder acabar algún día. Para acabar de leer un libro, no hay que contemplar la tinta de las hojas, hay que leer las palabras. En ciudades como Nueva York o México, de movimientos acelerados, hay que traer los mecanismos de reacción bien aceitados para lograr sobrevivir, pero si uno se mete a una iglesia, en donde desde el Concilio de Trento a la fecha sólo se ha movido el altar un par de metros, para poder permanecer ahí hay que ponerse en Babia.

La velocidad narracional de la historia

El acontecimiento primero, originario, de una formación social tiene una velocidad casi estática, contemplativa, diríase otra vez que olfativa, ya que también es el único sentido que para registrarlo hay que detenerse, como si el olor no se percibiera sino que se contemplara. En cambio, se le denomina último acontecimiento de una cultura no a aquél que sea el más reciente del calendario, sino al último momento en que la situación fue significativa, es decir, que sus habitantes se sintieron compenetrados con su vida y su sociedad, y la realidad hacía sentido, y el cual tiene, o tuvo, una velocidad determinada, que se le puede denominar velocidad narracional, a saber, aquella velocidad de la vida en que la cultura se puede dar el lujo de producir narraciones, historias, cuentos, conversaciones, pláticas, relatos, etc., es decir, que la gente tenía el suficientemente poco número de actividades, distracciones y quehaceres de manera que le queda el suficiente tiempo ocioso como para dedicarse a vagar con el pensamiento, la suficiente seguridad de sobrevivir o de morir como para no preocuparse mucho de eso y poder sentarse en las tardes a conversar, a oír cuentos e historias por las noches, y a desandar su vida buscando y encontrando ciertos acontecimientos que poder contar en sus pláticas y cuentos. esta velocidad narracional, al parecer, es la que tiene la sociedad hasta el siglo XIX, cuando todavía no había alumbrado público ni luz eléctrica, de modo que la gente todavía vivía de sol a sol y no hasta que apagara la luz; no había pavimento en las calles y por lo demás tampoco bicicletas ni automóviles; no había gas en las cocinas; no había máquinas de coser ni de escribir ni máquinas registradoras (Pascoe, 1974), y las ciudades medían ahí hasta donde llegara el sonido de las campanas de la catedral, de manera que no había mucho donde ir ni mucho que hacer como no fueran las ocupaciones cotidianas de la subsistencia, mismas que se realizaban sin pausa y sin prisa durante todos los días de toda la vida, de modo que, entre tanto, hacían todo lo demás, y entre ello, prioritariamente, la vida sociable de los saludos, los chismes, las anécdotas, y los corrillos y las reuniones para seguir contándose cosas. En efecto, esta velocidad de la vida está hecha para producir historias, hacer relatos, contar cuentos, y tener memorias. No es casual que la Historia como disciplina, que proviene de las historias como recuerdos, haya surgido en los siglos XVIII y XIX, donde se da el tiempo sin pausa y sin prisa para que algún ocioso se meta en los archivos y otros cartapacios buscando circunstancias antiguas para armar sus historias.

La velocidad narracional no llega lejos: se hunde. Al contrario de la rapidez de los esquiadores acuáticos que pueden ir sobre el agua sin hundirse, la velocidad narracional se mueve verticalmente, porque es lo suficientemente lenta como para hundirse en los recuerdos, como para ir al fondo de

las cosas, como para profundizar en el tiempo cruzando las capas de las épocas, de manera que no abarca mucho en extensión, porque no es una velocidad superficial, pero conoce las cosas hacia adentro.

Y la historia como disciplina, que es por antonomasia una ciencia narrativa³, emplea una velocidad narracional, que es, si bien se ve, una velocidad tradicional, a pie, y por lo tanto, no puede estar sujeta a las prisas motorizadas de la competencia o la efectividad, toda vez que estas prisas exceden la velocidad propia de la historia. Por eso Luis González (1988, pp. 43 y 43n.), entre sus consejos para historiadores, anota que esta especie de gente debe llevar una vida pausada, de distracciones tranquilas, con seis horas al día en que no tenga otra cosa que hacer que sentarse a mirar sus papeles de historia, y añade, citando a Ramón y Cajal, entre bromas y veras, que debe buscar como esposa a una mujer hacendosa de clase media, porque las intelectuales, las snobs y las extrovertidas le estorbarán el sosiego decimonónico que se necesita para construir narraciones; cabe decir que hoy en día no son las esposas, sino las burocracias universitarias las que lo estorban.

Comoquiera, los historiadores viven en épocas que sí tienen significado, y en todo caso, la historia como disciplina no está instalada básicamente en el pasado, en el primer acontecimiento, o el segundo o tercero, sino en el presente, en el último acontecimiento: el trabajo de la historia no es cambiarse de época, no es vivir en el origen de la sociedad, sino en su último momento (Gadamer, 1960), al revés de la memoria. Los historiadores y los narradores son gente del presente, mientras que los contempladores son gente de otro tiempo, lo cual no es peyorativo. La tarea de la historia es comprender el presente, y hasta el futuro, esto es, relatar las vicisitudes, sus modificaciones, cambios, alteraciones o complicaciones que se han venido sucediendo a partir del origen, para comprender por qué la época en que se habita es como es, y decir en qué ha salido torcida y en qué no, así como contar con argumentos para afirmar que podía ser de otra manera. Podría decirse, no muy correctamente, que a la historia no le importa el pasado ni el origen, sino el presente y su devenir, sus potencialidades y posibilidades. En todo caso, en sentido estricto, la narración no va a las épocas más profundas, no viaja al pasado, sino que es un dispositivo para traer al presente las épocas pasadas, como si el hilo narrativo fuera la cuerda para amarrar la cubeta que se echa al pozo para sacar agua, y uno desde arriba la jala, y desde arriba ve el fondo: el historiador no acostumbra echarse al pozo, o cuando menos no era ésa su intención. En efecto, la narración no es un objeto antiguo, sino actual.

La diferencia básica entre historia y memoria es precisamente el acontecimiento sobre el cual se instalan: la historia está instalada en el último acontecimiento, mientras que la memoria se instala en el primero, esto es, se hunde en cuerpo y alma, no sólo en cubeta, hasta la época más originaria que encuentre, y la habita: por eso quien hace memoria se convierte en contemplativo, como el memorioso de Borges, porque adquiere velocidad estática. Quien empieza a entrar en la memoria de su infancia empieza a poner cara de niño, y deja de tener los problemas que le acosaban en el presente, y vuelve a tener los motivos del momento original. Quien se instala en una memoria, se olvida de todos los sucesos posteriores al acontecimiento original, toda vez que, estando instalado ahí, éstos, efectivamente, aún no han ocurrido, y por eso la memoria puede concluir que en verdad nada ha cambiado desde el primer momento: la sociedad, los grupos, uno mismo y demás formaciones de la colectividad, siguen siendo los mismos, al contrario de la historia, que concluye que la situación se ha modificado, aunque su forma interior, íntima, se conserva.

Esta diferencia de instalación es la responsable de que las sociedades que se encuentran razonablemente satisfechas con su momento actual, tienden a hacer historias, narraciones de cómo

llegaron a ser lo que son, mientras que las sociedades que entran en crisis y no ven nada claro, no recurren a la historia, sino a la memoria, es decir, prefieren regresar a su momento de fundación para encontrar ahí los significados intensos que les den sentido como sociedad, para rescatar ese sentimiento de fuerza que les hizo capaces de crear una sociedad entera. Para darse ánimos, pues (Bartlett, 1932, p. 297). Mitos, cuentos de hadas, cosmogonías, génesis, recuperación de tradiciones, adopción de anacronismos, religiosidades, son modalidades, no siempre las mejores, de esta memoria: actualmente puede atestigüarse un "retorno" al pasado, lo cual no indica otra cosa que una crisis de sentido, la cual, a su vez, era de esperarse, toda vez que el no-acontecimiento del progreso hacia el futuro en el que ha nacido la última generación puede proporcionar computación de punta, pero no puede aportar mucho significado a la vida.

La velocidad data del olvido

Hacer historia es moverse con la velocidad de una narración: sin pausa y sin prisa. Hacer memoria es moverse muy lentamente, con la velocidad de una contemplación; es interesante notar que el término "teoría" significa etimológicamente contemplación (Gadamer, 1960), y en efecto, hacer teoría consiste en trabajar sobre los momentos básicos e inaugurales de la realidad, que es un poco ver la vida con los ojos de un recuerdo; como dice Habermas, la teoría debe suspender, poner en suspenso, la realidad corriente. El cerebro es el órgano de la espera, decía Jankélévitch. Los pensamientos "profundos" se tardan en surgir. En fin, se puede decir que hay sociedades que viven de memoria, sociedades que se nutren de historia, pero también hay sociedades que se alimentan de olvido.

Cuando se rebasa la velocidad narracional, y se va más aprisa que la oportunidad de detenerse a platicar, de entretenerse con la imaginación, cuando ya no hay tiempo para los ocios del pensamiento, y cuando la sociedad se coloca después o por encima de su último acontecimiento, lo que sucede es que entonces ya no hay acontecimientos, o sea, que pueden acaecer hechos de cualquier índole, empíricos y verificables, pero carentes de significación, toda vez que se mueven más rápido que la posibilidad del observador de compenetrarse con ellos, de modo que sí existen en la realidad material pero su fugacidad no les permite alcanzar a formar parte de la vida significativa de la sociedad, y no logran convertirse ni en recuerdo ni en memoria.

En efecto, la definición del olvido es moverse demasiado rápidamente, "y donde no hay tiempo, la memoria desaparece de la vida", dice Karel Kosik. Quien hace mil cosas en un día, seguro que no tendrá tiempo de ponerse a recordar, y quien quiere olvidar un evento inconveniente, como una ofensa o un desamor, lo mejor que puede hacer es dedicarse a hacer mil cosas en el día, moverse mucho, ir y venir, tener multitud de pendientes, repletar la agenda de citas, cumplir horas extras, y así, hacer que las horas y los días se saturen de objetos y actividades, lo que técnicamente equivale a imprimirle velocidad a las situaciones y los acontecimientos, con la expectativa de que, yendo más rápido que la memoria, ésta no lo alcanzará. La rapidez arrebató los recuerdos.

En la sociedad occidental, el olvido comienza cuando la rapidez se convierte en objeto por derecho propio, es decir, deja de ser una cualidad o adjetivo de las cosas como hasta entonces había sido, como los relámpagos, que así como son brillantes también son rápidos, y empieza a convertirse en un sustantivo aparte de las cosas: el sustantivo "rapidez" no aparece en el vocabulario sino hasta el siglo XIX, y etimológicamente, quiere decir "arrebato", que es, ciertamente, cuando aparece la rapidez, por la vía del telégrafo, de la producción en serie, de la competencia y de las Olimpiadas

cuyo lema más-alto-más-fuerte-más-rápido es sintomático, sólo le falta más-largo-más-ancho-más-tonto: el soldado de Maratón llegó lejos, el corredor actual de maratón tiene que hacer lo mismo, pero rápido. Los primeros vehículos automóviles, tanto los coches con motor como los ferrocarriles, no tenían la función de ir rápido, sino la de transportar cargas, y solamente es hasta el siglo veinte que la rapidez empieza a desprenderse de las pretensiones originales y convertirse en la única pretensión. La rapidez, en última instancia, consiste abstractamente en dejar todo atrás, en rebasar todo, en pasar todo, que es, curiosamente, la misma definición que la del progreso, y que la del olvido. La rapidez del progreso se nutre de olvido.

Y uno de los grandes orgullos de la vida contemporánea, y el que marca los criterios del éxito social es precisamente la rapidez, cuyo nombre comercial es "dinamismo", que consiste en que la gente se sienta muy ocupada, salte de la cama, llame por teléfono, se le haga tarde, se dé un regaderazo, desayune bajando las escaleras, pase al banco, cumpla tres compromisos en quince minutos, cargue gasolina, de meta por un oído una retahíla de noticias del radio con la confianza de que le saldrán por el otro, y así sucesivamente el resto del día hasta que logre declarar emocionado que sólo le da tiempo de dormir cuatro horas porque está tan ocupado, y por supuesto, al final del día, y de la vida, habrá rozado por encima un sinnúmero de hechos, pero dada su relampagueante velocidad, no habrá profundizado en ninguno, porque para hundirse hay que ralentizarse, mientras que la rapidez es una velocidad de superficie, siempre por la cáscara de las cosas sin poder adentrarse en ninguna.

Lo que mejor ha propiciado el fanatismo de la rapidez es el criterio de fines y resultados en que descansa la noción de progreso y el tipo de cientificidad a él adscrita, según los cuales no importa la comprensión ni el conocimiento de la realidad sino la eficiencia y la aplicación, de manera que no importa el proceso de estar haciendo algo, sino el resultado de que algo quede hecho, y da lo mismo, es intrascendente, si algo se hace a gusto o a desagrado, si se profundiza en ello o nada más se superficializa, si está intrínsecamente bien hecho o solamente cumple los requisitos del pedido: hoy en día lo relevante y lo valorado es obtener tantas ganancias o llegar a tal lugar, y como es inclusive si esas ganancias se logran de una u otra manera y si a ese lugar se llega de tal o cual modo, entonces lo indicado es que el proceso o el trayecto se haga de la manera más rápida posible, sin ningún miramiento a si se hizo de modo elegante, bonito, agradable, o interesante. Debido a este criterio de resultados, la mayor parte de la ciencia se ha convertido en técnica, en saber cómo hacer las cosas sin saber por qué, y con ello, los científicos se han convertido en fabricantes a destajo de artículos de revistas científicas cada vez más anodinos y frívolos, pero cada vez más en cantidad, que es lo que importa a la hora de las evaluaciones y de la obtención de recursos y distinciones, que es lo que les importa. Si se sabe más o se comprende mejor son meros romanticismos que los científicos modernos no tienen tiempo de pensar.

Comoquiera, lo que sucede con la vida cuando se sobrepasa la velocidad de profundización, es que la fluidez narracional que hace que la historia aparezca como un continuo, empieza a desgajarse en una serie de hechos discretos (Vgr. ir al banco, tomar café, etc., o las noticias) que no tienen relación unos con los otros, sino que son puros episodios desconectados entre sí, y por lo tanto no pueden articularse ni en una narración, ni en una historia, ni en una memoria, y el protagonista los percibe como una serie disparatada de cosas aisladas que pasan, pero que, en efecto, no pueden amasarse en un acontecimiento, porque una de las cualidades del acontecimiento era que aparecía como una unidad, en donde sus detalles son imprescindibles e inherentes al todo, y como dice Paul Ricoeur, una vida sin significado es aquella que no puede ser narrada. Esta serie inconexa de hechos separados sin articulación alguna es lo que recibe el nombre de datos, de objetos reducidos a su

expresión cuantitativa, merced a la cual se pueden sumar, restar, dividir, enlistar y promediar, pero que nunca alcanzarán por esa vía a constituir un acontecimiento, sino meramente una tabla de números, ya que como dice Mead, "no hay entramado de datos"⁴, esto es, los datos no se pueden enlazar en una narración. Olvido es aquello que no alcanza a producir un acontecimiento: un objeto olvidado es aquél que no alcanza a entrar en el tiempo, porque pasó demasiado aprisa.

Y paradójicamente, hay una historia que se construye con datos, y como se sabe, los datos son eventos cuya fugacidad no les da tiempo de adquirir pasado, de adquirir significado, y por lo mismo sólo pueden adquirir olvido. Esta historia es la historiografía positivista, que por un lado cree en la noción de progreso, de que la historia es el procedimiento de superación del pasado (S.Corcuera, 1997, p. 150), y por el otro, solamente confía en los hechos que constan en actas, positivos, "que dieran fe de que las cosas sucedieron así, como ellos decían" (S.Corcuera, 1997, p. 159), y que, para tener carta de científicidad, no deben ser narrados, sólo expuestos, toda vez que la narración es un acto "subjetivo", no objetivo, de suerte que la historia se convierte en una sucesión cronológica de fechas y nombres de decretos, tratados, y guerras, que terminaría cuando todos los documentos fueran conocidos (idem), siempre ausentes de gente, porque tales datos son independientes de lo que la gente inmiscuida pensó, sintió y le significó: a la historiografía de datos le interesa lo que "verdaderamente pasó", aunque no le haya pasado a nadie. Se puede decir que pasó una guerra de la misma manera que pasó un ferrocarril.

Lo curioso es que esta historia que no produce recuerdos sino que produce olvidos, es lo que el sentido común suele entender por historia, y lo que se les enseña a los niños en las escuelas primarias, y que consecuentemente olvidarán muy pronto, mientras que, por su parte, la historiografía contemporánea ha retornado a la narración, que es la única manera de hacer historias. Ciertamente, mientras que los historiadores positivistas, como dice Sonia Corcuera "no llegaron más lejos" (1997, p. 158), los psicólogos, desafortunadamente, sí, y el caso es que la psicología académica sigue viviendo en la era del olvido, lo que significa que, todavía hoy en día, para parecer científica, imita el estilo de las ciencias naturales, y en consecuencia, se sigue creyendo que de lo que se trata el conocimiento es de registrar puros datos duros, confeccionados con números, para ver si con eso se parece a la física, pero vacíos de significado, en la ilusión de que cada dato nuevo que aparezca superará a algún dato anterior y con esto la psicología estará avanzando, formando parte del progreso. Dejando del lado el pequeño detalle de que mientras más "avanza" la psicología, la gente es cada vez más infeliz, la psicología positivista en última instancia mide su conocimiento no por lo que va conociendo, sino, paradójicamente, por lo que va olvidando: su garantía de desarrollo radica en producir datos nuevos, de hoy en la mañana, que hagan inservibles los datos de la semana pasada, pero el valor del dato nuevo no es que tenga contenido alguno, sino que su verdadero valor estriba en que ha logrado tirar a la basura otro dato viejo. Dentro del psicologismo cientificista, lo que hayan hecho los psicólogos de la década o del siglo pasados, se supone que ya no sirve toda vez que ha sido rebasado, como si fueran carreras, por lo que han hecho los psicólogos del año en curso, y si lo que han hecho en el año en curso es una pila de mediciones de frivolidades con el único fin de aumentarle también un dato a su curriculum vitae, no importa, eso debe ser psicología, porque es lo último. Psicología es lo de hoy.

La psicología, cuando no es una mecánica de comportamientos, como cualquier otra ingeniería, es una disciplina que averigua significados, o sea, el punto en donde el observador se une con su situación y el narrador se reúne con el acontecimiento, como decía Guy Debord, o, dicho más técnicamente, el sujeto se vincula con el objeto, y menos técnicamente, cuando todo es algo para alguien, porque algo sin alguien no existe aunque el cientificismo diga que sí, ni viceversa. Y así las cosas, cuando se busca un significado, lo que se encuentra es una historia, como si el significado de los objetos presentes fuera el tiempo que traen adentro. Cuando alguien pregunta por el significado de algo, de una situación cualquiera, la respuesta que se le da es la narración de una historia, como en el caso del significado etimológico de las palabras, o el de un monumento, o una costumbre, o una actividad, o una excepción o anomalía (Cfr. Bruner, 1990). Hegel definía a la psicología como la narración de los acontecimientos del alma. De este modo se puede afirmar que toda psicología es histórica, o como dice Collingwood, "todo conocimiento de la mente es histórico" (1946, pp. 214-215).

Y a la inversa sucede exactamente lo mismo: toda historia es psíquica, porque la historia es la narración de los significados que los diversos hechos tuvieron para sus protagonistas y que tienen actualmente para la gente y el mundo de hoy: como dice Marc Bloch, "los hechos históricos son, por esencia, hechos psicológicos" (1941, p. 148); "La historia es una historia de las pasiones", dice Cassirer (1944, p. 280).

La psicología estudia significados y por lo tanto es una historia; la historia es una historia de significados y por lo tanto es una psicología. De la misma manera que esto se aplica al mundo cotidiano de la gente, también se aplica a la misma psicología como disciplina, de manera que una historia de la psicología, no es, como supondría el positivismo, una mera crónica de lo que ya pasó en la disciplina, sino que es, bien a bien, el conocimiento de la psicología misma, porque, si de definiciones se trata, la que aquí se apunta es que la psicología es la historia de la psicología. "La historia no presupone la mente, es la vida misma de la mente" (Collingwood, 1946, p. 221.). De la psicología, conociendo su historia se comprende su significado, su significado presente; desconociendo su historia, solamente se aprende una técnica.

En un sentido más completo y abstracto, es significado es la pertenencia de una sociedad a su sociedad, es decir, la pertenencia de la gente a su lugar, a sus tradiciones, a sus avatares, a sus muertos y a sus orígenes, y de esta manera, en su sentido más abstracto y completo, toda psicología es colectiva, y así, la psicología individual, como en el caso de alguien que cuenta su biografía para comprender su vida personal, es meramente un caso particular de esa psicología colectiva que asume que así como se dice que cada cabeza es un mundo, asume más propiamente que cada persona puede ser vista como una sociedad. Cuando se toma la historia, no como biografía personal, sino como narración de la sociedad mayor, se nota claramente que la psicología es colectiva⁵. Y en consecuencia, lo que los psicólogos denominan específicamente Psicología Colectiva, tiene, como lo mostró Wundt (1912), psicólogo por antonomasia, una esencia histórica: es una historia de los pensamientos y sentimientos de la gente, así como una historia de los objetos psíquicos tales como el lenguaje, la percepción, las costumbres, los mitos, etc.

Lo curioso es que los historiadores hacen ellos mismos este tipo de historia, y la han denominado "psicología histórica", "psicología colectiva", y más historicistamente, *Historia de las Mentalidades*, cuyo primer antecedente es Michelet en el siglo XIX (S.Corcuera, 1997, p. 262), y que consiste, en efecto, en lo mismo. La historia de las mentalidades no es el relato exacto y

corroborable de los hechos singulares que han cambiado el rumbo de la vida social, no es la historia de los hechos rápidos, sino de aquellos acontecimientos nada espectaculares, de los "silencios de la historia", como les dice Sonia Corcuera, que son por lo mismo más estables y transcurren despaciosamente sobre larguísimos períodos; se trata, pues, no de lo que sucedió en tal fecha, sino lo que sucedía todos los días durante épocas completas, lo que solía ocurrir, que es, concretamente, la forma en que la gente desarrollaba sin contratiempos su vida normal, la manera en que pensaban, cómo sentían, qué miraban cuando veían al mundo, cuáles cuentos se contaban junto al fuego (Darnton, 1984), qué significaba el perdón (Delumeau, 1990), a qué olía París (Corbin, 1982), y en efecto, la historia de las mentalidades no busca el suceso espectacular, sino la situación corriente que no cambia la vida, sino que la hace durar y permanecer: aquello a lo cual las gentes pertenecen y en lo cual se cobijan y se reaseguran frente a las transformaciones, los levantamientos, las debacles, las vicisitudes y los azares de la vida. Son las creencias, los afectos, las tradiciones dentro de las cuales se habita, y que no se mueven aunque cambien otras cosas. Como dice Jacques LeGoff, la historia de las mentalidades es la "historia de las lentitudes de la historia" (s.f., p. 96). Las mentalidades, término que designa "la coloración colectiva del psiquismo" y que en español y en francés (en inglés no) "tiene fuertes connotaciones afectivas" (Ibid., p. 88), es una entidad que se mueve más lentamente que las técnicas y los inventos, de manera que la sociedad que utiliza computadoras sigue pensando y sintiendo con pensamientos y sentimientos de hace uno, tres, seis o nueve siglos: gentes que ya trabajan como robots pero todavía aman como Julietas.

Memoria y Creación

Mientras más se adentra y profundiza la historia en estos acontecimientos de la lentitud de las mentalidades, más se entretiene, más se distrae de las circunstancias de hoy en día: más se detiene, esto es, empieza a adoptar la velocidad cada vez más lenta de los acontecimientos cada vez más primarios, hasta que, en una de éstas, se instala en ellos, es decir, deja de concebirlas como algo antiguo que había que rescatar para el presente y empieza a mirarlos como un lugar acogedor en el cual se puede habitar: el historiador empieza a reunirse con la situación que revela, comienza a pertenecer cada vez más a esa época y cada vez menos a ésta: hace cada vez menos historia y hace cada vez más memoria, y es inevitable, porque historiador que no sufra y goce con la época que investiga, no es historiador sino mero notario. En ambos casos, historia o memoria, hay recuerdo, porque recordar es hacer venir el pasado, o ir a él, y efectivamente, en el recuerdo, la historia del último acontecimiento y la memoria del primero tienen que juntarse, cruzarse en el camino, y en muchos casos, coincidir, es decir, descubrir que el primer acontecimiento y el último son uno y el mismo: todo primer acontecimiento sigue siendo el último y todo último acontecimiento sigue siendo el primero. La lentitud es mayor que lo que parece. La Psicología Colectiva y la Historia de las Mentalidades se han percatado de esto.

Y aquí aparece un evento sorpresivo. Si, en efecto, la memoria colectiva remite al primer acontecimiento de una situación o sociedad, ello quiere decir que dicho acontecimiento es, se sabe, primigenio y originario, o sea, que se trata evidentemente del acontecimiento de la creación de una situación u objeto, de la aparición o fundación de una sociedad, y por ende, se trata de un acontecimiento que tiene todos los componentes, sentimientos, sensaciones, sorpresas, de lo nuevo y lo novedoso: es, literalmente, el acontecimiento intensamente afectivo y significativo de la creación, idéntico en forma a la creación de cualquier otra cosa, de una teoría, de una obra de arte, de una idea, de una amistad, de un grupo, los cuales, bien visto, son también todos primeros acontecimientos: es el momento en que a uno se le ocurre algo, lo vislumbra y lo concibe, y por

supuesto, es el momento en que uno está indisolublemente ligado a ese objeto creado, al grado de que uno es, en ese momento, estrictamente, su creación.

Entonces, de la misma manera que la narración de una historia es una creación que se elabora en el presente, el recuerdo de la primera memoria es también una creación que sucede en el momento presente: en ambos casos uno está ante la presencia de la primera vez de algo nuevo. En la memoria, uno asiste al instante del inicio de algo, y uno se funde con ese instante, se compenetra, pertenece a él, y por lo tanto, en rigor, es en este momento en el que se da ese inicio, esa fundación de la sociedad, esa creación de las cosas. Y el contemplador se sorprende, se azora, queda pasmado, grita eureka. La sociedad, en el momento de la memoria, se vuelve a fundar a sí misma⁶. Éste es el papel que cumplen, notoriamente, las ceremonias, aniversarios, representaciones, ritos, sean civiles, religiosos, o cotidianos, grupales o individuales. La memoria es de la misma naturaleza que la creación.

El afecto de la creación tiene exactamente la misma forma que el primer acontecimiento de la memoria: en ese instante preciso no existen las capacidades lingüísticas; uno se queda mudo del asombro. Y es también una escena borrosa, donde nada tiene contornos y en especial los contornos de uno como creador y el objeto como creación se difuminan y por lo tanto uno y lo otro se funden en un mismo acontecimiento nebuloso, vaporoso, como en sueños, atmosférico, olfativo en ese sentido fantasmal que se le ha descrito: la creación de algo es estrictamente una aparición, una visión, que lo deja a uno de una pieza, petrificado, donde por un instante no importa si de segundos o minutos, el mundo, ese mundo de ese momento, aparece en completo orden y armonía, como siendo perfecto; y uno no se mueve, como no queriendo interrumpirlo. Solamente contemplable, sensible, pero no descriptible.

Es típico el caso de que cuando alguien conoció a otro u otra la tarde anterior, y quedó encantada o encantado, no puede olvidarlo u olvidarla, y no puede hacer otra cosa, pero sobre todo, no puede recordar cómo eran sus facciones, no sabe cómo era, por más que no le olvide, y es que así es la memoria y la creación: lo más significativo es lo menos descriptible.

Bibliografía

Allport, G. H. (1969): Antecedentes históricos de la psicología social moderna. *Facultad de psicología*. México; UNAM. 1990.

Baldwin, J. M. (1913): *History of Psychology. A Sketch and an Interpretation*. London; Watts & Co. 2 Vols.

Baldwin, J. M. (1928): *Dictionary of Philosophy and Psychology*. New York; The Macmillan Co. 3 Vols.

Bartlett, F. C. (1932): *Remembering*. Cambridge; Cambridge University Press. 1972.

Berger, P. y Luckmann, T. (1967): *La Construcción Social de la Realidad*. Buenos Aires; Amorrortu. 1979.

- Bergson, H. (1888): *Ensayo sobre los Datos Inmediatos de la Conciencia*. s.d.
- Billig, M. (1987): *Arguing and Thinking. A Rhetorical Approach to Social Psychology*. Cambridge; Cambridge University Press.
- Bloch, M. (1941): *Introducción a la Historia*. México; Fondo de Cultura Económica. 1988.
- Bruner, J. (1990): *Actos de Significado. Más Allá de la Revolución Cognitiva*. Madrid; Alianza. 1991.
- Burke, P. (1990): *La Revolución Historiográfica Francesa. La escuela de los Annales 1929-1989*. Barcelona; Gedisa. 1993.
- Canetti, E. (1960): *Masa y Poder*. Madrid; Alianza-Muchnik. 1983. 2 Vols.
- Cassirer, E. (1944): *Antropología Filosófica*. México; Fondo de Cultura Económica. 1992.
- Collingwood, R. G. (1946): *La Idea de Historia*. México; Fondo de Cultura Económica. 1996.
- Corbin, A. (1982): *El Perfume o el Miasma. El Olfato y lo Imaginario Social, Siglos XVIII y XIX*. México; Fondo de Cultura Económica. 1987.
- Corcuera, Sonia (1997): *Voces y Silencios de la Historia. Siglos XIX y XX*. México; Fondo de Cultura Económica.
- Darnton, R. (1984): *La Gran Matanza de Gatos y Otros Episodios en la Historia de la Cultura Francesa*. México; Fondo de Cultura Económica. 1992.
- Delumeau, J. (1990): *La Confesión y el Perdón. Las Dificultades de la Confesión. Siglos XIII a XVIII*. Madrid; Alianza. 1992.
- Echegoyén, Georgina (1998): *La Empatía y Otras formas de Conocimiento Sensible*. Tesis de Licenciatura. México; Facultad de Psicología. UNAM.
- Gadamer, H. G. (1960): *Verdad y Método*. Salamanca; Sígueme. 1984.
- Gergen, K. (1994): *Realidades y Relaciones. Aproximaciones a la Construcción Social*. Barcelona; Paidós, 1996.
- González, L. (1988): *El Oficio de Historiar*. Zamora, Mex.; El Colegio de Zamora.
- Guillaume, P. (1937): *Psicología de la Forma*. Buenos Aires; Psique. 1984.
- Halbwachs, M. (1925): *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*. Paris; Presses Universitaires de France.
- Halbwachs, M. (1944): *La Mémoire Collective*. Presses Universitaires de France. 1950, 1968.
- Ibáñez, T. (1994): *Psicología Social Construccionista*. México. Universidad de Guadalajara.

Köhler, W. (1966): *Psicología de la Forma. Su Tarea y sus últimas Experiencias*. Madrid; Biblioteca Nueva. 1972.

Kundera, M. (1995): *La Lenteur*. Paris; Gallimard.

LeBon, G. (1895): *Psicología de las Multitudes*. Buenos Aires; Albatros. 1972.

LeGoff, J. (s.f.): Las mentalidades. Una historia antigua, en: J. LeGoff y P. Nora: *Hacer la Historia*. Ed. Laia. Vol. III.

Lipps, Th. (1923): *Fundamentos de Estética*. Madrid; D. Jorro Eds.

Mead, G. H. (1927): *Espíritu, Persona y Sociedad. Desde el Punto de Vista del Conductismo Social*. Buenos Aires; Paidós. 1934. 1972.

Mead, G. H. (1929): La naturaleza del pasado. Madrid; *Revista de Occidente*. Sept. 1989, pp. 51-62.

Moscovici, S. (1984): The phenomenon of social representations, in: R. Farr & S. Moscovici: *Social Representations*. Cambridge; Cambridge University Press. pp. 3-69.

Pascoe, L. C. -Ed.- (1974): *Encyclopaedia of Dates and Events*. London; Teach Yourself Books.

Paulhan, Fr. (1912): *Les Phénomènes Affectifs et les Lois de leur Apparition*. Paris; Felix Alcan.

Ribot, Th. (1904): *La Logique des Sentiments*. Paris; Félix Alcan. 1926.

Shotter, J. (1993): *Conversational Realities. Constructing Life through Language*. London; Sage.

Tarde, G. (1901): *L'Opinion et la Foule*. Paris; Félix Alcan. 1910.

White, H. (1987): *El Contenido de la Forma. Narrativa, Discurso y Representación Histórica*. Barcelona; Paidós. 1992.

Wittgenstein, L. (1953): *Investigaciones Filosóficas. México*; UNAM. 1988.

Wundt, W. (1912): *Elementos de Psicología de los Pueblos. Bosquejo de una Historia de la Evolución Psicológica de la Humanidad*. Madrid; D. Jorro Ed. 1926.

Notas

(*) Profesor de Psicología Social de la Facultad de Psicología Universidad Nacional Autónoma de México

1 Estos acontecimientos o situaciones o épocas es aproximadamente lo que Halbwachs (1925) denominó "los marcos sociales de la memoria", que consisten en el conjunto de lenguaje, fechas, actividades y, sobre todo, espacios, que se preservan desde la fundación de los grupos, y dentro de los cuales éstos habitan, de modo que su sola ocupación

y utilización reconstituye y revitaliza un recuerdo de ese grupo. Por ejemplo, el mero hecho de que el calendario marque una fecha de aniversario, hace que se recuerde el evento que se festeja: por solo ser 24 de diciembre la gente se pone navideña. Otro ejemplo: las familias y los grupos de amigos, en sus conversaciones, van determinando cuáles son los recuerdos que ese grupo debe tener, además de determinar su contenido. Maurice Halbwachs (1877-1945) es quien acuñó el término de "memoria colectiva" (1944), que ha resultado tan afortunado y que ha corrido con tanta fortuna en la cultura, pero que ha sido dejado de lado por la psicología social, como una más de esas joyas que la psicología desecha en su afán de irse "superando".

2 En efecto, la memoria de fondo, el acontecimiento originario, es un sentimiento. Bartlett (1932) denomina a esta memoria fundacional, "schema" (pl. schemata) o "disposición organizadora" (organising set), que es, en rigor, "una actitud", o afecto o sentimiento, que guiará la construcción racional del recuerdo, siendo por tanto el recuerdo realmente la invención de una narración que resulta acorde o en sintonía con dicha actitud, o en sus propias palabras, "primero viene la actitud y luego el recuerdo del material que satisfaga, o fortalezca, la actitud" (1932, p. 207); el recuerdo que se describe es una justificación. Los recuerdos que alguien pueda relatar son, en enorme medida, una construcción hecha por la imaginación y negociada con los demás mediante la conversación (Ibid., pp. 205-214). Halbwachs dice otro tanto: "el recuerdo es una reconstrucción del pasado; la imagen del pasado surge ya bien alterada" (1944, p. 57).

Junto con Halbwachs, Frederic Charles Bartlett (1886-1969), es el otro clásico de la memoria en psicología social. Para ambos, la memoria es un proceso netamente social, no individual. En todo caso, se trata de un proceso tan básico y tan extenso que, en última instancia, constituye, por sí solo, una psicología social completa, o viceversa: toda psicología social es una teoría de la memoria. De hecho, por ejemplo, la Teoría de las Representaciones Sociales de Moscovici, sigue paso por paso los procesos de la memoria tal y como los relatan Halbwachs y Bartlett: según la Representación Social, lo nuevo que surge en la sociedad, para poder ser comprendido, se inserta dentro de una memoria social (anclaje) cuya esencia es afectiva (el núcleo figurativo) y después se reconstruye para que tenga inteligibilidad (objetivación).

3 Hayden White (1987, pp. 18 ss.) distingue tres modos de hacer historia: a) los anales, que es el modo medieval, consiste simplemente en consignar los hechos que acontecen cada año, sin ilación ni articulación entre ellos, como en el caso de un curriculum vitae. B) la crónica, en donde ya existe una relación de hechos, pero que no arriban a una conclusión, sino que el discurso se interrumpe ahí donde termina el evento, como en el caso de los diarios de viaje o las bitácoras. Estos tipos no son sólo "métodos", sino que cada uno corresponde a un modo de pensar, ver y sentir la realidad. Y c) la narración, en donde ya se construye una trama que resulta más importante que las fechas y otros datos, en donde se despliega una introducción, un clímax y un desenlace o conclusión. Como se puede advertir, en la historia narrativa el narrador no es un observador ajeno ni los hechos narrados son objetivos porque no son lo que estrictamente sucedió, sino que hay un trabajo de elaboración, interpretación y, podría decirse, de invención por parte del narrador, porque en rigor está "inventando" el sentido de la historia, de modo que la frontera entre "realidad" y ficción, entre historia y literatura, se torna difusa. La historia de un hecho es "la forma del contenido", diría White. Ahora bien, pasados los éxitos del positivismo de principios del siglo veinte, el cual quiso ver a la historia de la sociedad como si fuera una historia natural, que no se acumula ni se guarda sino que se supera y se descarta, y que no se narra sino que se describe y se enlista (Collingwood, 1946, p. 220), la narración ha regresado a la historia y al conocimiento, porque, como dice S. Corcuera (1997, p. 246), "los nuevos historiadores continúan buscando los orígenes, pero se han dado cuenta de que les resulta difícil lograrlo sin recurrir a la narración".

Y prosigue Mead: "los datos son abstracciones de las cosas y han de recibir su ubicación en los pasados constructivos de las comunidades humanas antes de que puedan convertirse en acontecimientos" (1929, p. 59). Vale destacar que George Herbert Mead (1863-1931), quien para más de cuatro es el fundador de la psicología social, por haber conceptualizado su núcleo u objeto en toda su riqueza, tiene un interés constante en las categorías de tiempo y espacio, que a veces no se notan lo suficiente en su trabajo.

Cuando los historiadores se dan cuenta de que su historia es psicológica, ipso facto se enteran de que tal psicología es colectiva, o cuando menos social o grupal. En 1900, el historiador Henry Berr fundó una revista con la finalidad de producir una "psicología histórica" o "psicología colectiva" (Burke, 1990, p. 19). Lucien Febvre, y más recientemente, Jean Delumeau, hablan también de una "psicología histórica", entendida ésta como "la psicología orientada hacia el estudio de los grupos" (S. Corcuera, 1997, p. 282). Y Jaques LeGoff, el historiador más imbuido en esta doble esencia de la historia y la psicología, no solamente remite, con cierta bisoñería, a los estudios de psicología social, como las

actitudes, sino que denomina a su propio modo de hacer historia, una "psicología colectiva de las sociedades" (s.f., p. 92).

6 A este hecho sorprendente de la aparición de lo nuevo en lo que ya estaba, es lo que Bergson (1888, p. 121) denominó "simultaneidad", que consiste en la reunión del espacio con su tiempo: así como el tiempo se convierte en espacio para perdurar, así, de regreso, el espacio se convierte en tiempo para revivir.

Discusión

Pablo: Estas serían características de la memoria que importan en el debate respecto a derechos humanos. Bartlett dice que la memoria es una actitud, en realidad un sentimiento: el término que usa Halbwachs en 1944 es afecto, la memoria sería una cuestión afectiva. Si tuviera que hacer una definición más o menos fenomenológica de sentimiento o de actitud, diría que son estáticas, atmosféricas, olfativas, etc. La memoria es un objeto estático, no en el sentido que no se mueva y no cambie, sino en el sentido de que se presenta como un objeto que no se mueve, como punto de arranque de una sociedad. La memoria es el momento inicial en cambio la historia, se podría decir, es el otro lado de la memoria, el momento actual; pero entre el momento inicial y el momento actual transcurre una cantidad de vicisitudes, de capas que se van traslapando una sobre la otra, de adornos que se le van poniendo, uno ve una casa nueva de estilo minimalista, no hay ni cuadros, pero poco a poco uno va poniendo la ropa sucia, recuerditos, fotos de la primera comunión, etc. entonces durante 25 años que dura una casa, esta va viendo como se le ponen capas de todo. El momento actual es el de la historia, que consiste en ir regresando lo más posible hasta la memoria. Vamos a seguir con el ejemplo de la casa minimalista, el primer día llega uno y todos los lugares están blancos, uno no tiene mucho que ver, se queda sentado, se queda viendo y no hay nada, es decir es lo mismo que contemplar estos cuadros de pintura que están todos blancos, entonces uno se queda mirándolo hasta ver que le encuentra y poco a poco le va encontrando cambios de textura, a eso es a lo que uno llamaría percepción contemplativa. Pero a medida que se van adosando objetos en esta casa o en esta historia se van montando las capas, de repente cada vez hay más cosas que hacer y entonces ya no se puede contemplar porque se tienen que hacer las cosas más rápido.

Bueno la hipótesis es que a medida que va transcurriendo de la memoria hacia la historia, es decir que va transcurriendo el tiempo, que se van acumulando vestigios, vicisitudes, adornos, circunstancias, distorsiones, etc., el tiempo mismo se va acelerando, y una sociedad que se mueve rápidamente es una sociedad que se empieza a alimentar de olvido.

El problema de derechos humanos y de memoria se me vuelve complicado desde este marco teórico. Se podría dar una especie de explicación sobre por qué a la gente no le interesa denunciar, ni acordarse, y es que parece ser que eso no está en la naturaleza de la memoria, porque la memoria es de naturaleza fundacional, es el momento de fundación de una sociedad y ese es un momento optimista esperanzador alegre, bonito y eso es lo que le va a permitir cohesión a una sociedad y le va a permitir identidad. La idea de la memoria es que somos los mismos de siempre a pesar de los cambios, eso es más o menos lo que dice Halbwachs respecto a la memoria como pertenencia a un grupo y como identidad, y así se entiende que ciertos grupos no puedan, por razones psicosociales, mantener como memoria algo que no es fundacional sino más bien destructivo. Cualquier tipo de humillación de la población se puede poner como vicisitud pero no como algo fundacional. El hecho no existió en realidad, es mítico y lo que hace uno es contar, construir, reconstruir e inventar la historia para justificar una actitud o sentimiento. Existe la libertad, en términos de identidad, de escoger aquellos hechos que serán tomados para sentirse perteneciente a una sociedad y para que la

vida tenga significado, y los hechos traumáticos lo que hacen es romper significados de la vida, contravienen la idea de la memoria y entonces la gente los puede ignorar olímpicamente porque la sociedad está fundada en otra cosa. Lo que se podría hacer es buscar en qué está fundada, cual es la sustancia de la memoria de una sociedad, que es un momento más alegre que el recuerdo de humillaciones o asesinatos. No lo estoy diciendo como justificación de nada sino como una manera distinta de comprender el problema.

Sara: quiero retomar lo que tú mencionas de espacio, tiempo, velocidad, pero desde la definición que la geografía humana hace sobre la construcción y dimensionalización del tiempo y del espacio. Ayer planteé que los espacios y los tiempos son construcciones regidas por relaciones de poder, un ejemplo sería el hecho que en el recordar u omitir una serie de acontecimientos se construyen, al mismo tiempo, un espacio y un tiempo que justifican ese recuerdo u omisión. Al crear un espacio y un tiempo que remiten a determinadas personas a una posición de subordinación, como es el caso de las mujeres que han sido remitidas históricamente a un espacio privado, no sólo se olvida el hecho mismo sino también las relaciones de poder que operan promoviendo que ese acontecimiento no se recuerde. En el hecho de que en la casa se vayan acumulando cosas sin sentido, que exista una televisión en tal lugar, que la señora siempre se pase en la cocina o que el niño se pase castigado en una pieza debajo de la escalera, están implícitas relaciones de poder que administran la forma en la que los actores sociales y los elementos del contexto están dotándolos de significado. Yo no entiendo la forma en que tú manejas la velocidad de los acontecimientos, no entiendo en qué beneficia decir que somos sociedades cruentas, cabalísticas, depredadoras, u otra serie de adjetivos destructivos que pueden justificarse a partir de una manera acelerada de vivir una espacialidad y un tiempo. Hay cosas que dijiste que no entiendo muy bien, sobre todo porque veo un vacío en la forma en que estás conceptualizando la memoria, la historia, el recuerdo y los olvidos. Si parto de la base de que espacios y tiempos se definen a partir de una concepción del poder que remite a posturas vitales sobre la vida, entonces no entiendo cuál es la cuestión transformadora, disidente, del hecho de recordar.

Silvana: Tu presentación me remitió al texto de Benjamín que se llama “*El Narrador*” donde hace una distinción parecida a la que tú haces contraponiendo la *información* en tanto acumulación vacía de acontecimientos, y la *explicación* como aquello que destruye la memoria, a la *innovación*. Eres un muy buen narrador y me parece que en la narración hermosa hay una especie de trampa. Me encanto lo de olfativo y sin contornos que no se puede ver en una foto cerrada, aquello que siempre se presupone pues está en la oscuridad, aquello que no puedo imaginar donde termina. Pero empiezo a tener problemas cuando pienso en cómo situamos la memoria del horror, tú estás hablando de los perfumes pero ¿donde está la pudrición? Hablaste del tiempo como putrefacción, el tiempo como lo que descompone, pero eso me falta acá y creo que lo podrás, explicar. Tampoco me queda claro lo de ese momento fundacional, estático; y por otra parte me parece que tienes una especie de enamoramiento con el siglo XIX, que yo creo que es el siglo de la fundación de la historia y de los datos como muerte de la memoria.

Pablo: desde el punto de vista cotidiano el siglo XIX tiene sus encantos y a eso me refería.

Silvana: estoy muy de acuerdo con lo que dices respecto de la velocidad del tiempo, y lo relaciono justamente con el olvido, con la vejez, con toda esta cuestión de la velocidad e inmediatez como valor supremo y que hace perder a la narración, pero hay cosas que no termino de cerrar y me

gustaría que las explicaras un poco más.

Pablo: Voy a decir dos cosas medio metodológicas. Una respecto de lo negativo u olfático, aunque nos topamos con una realidad que carece de contornos y de contenidos, se suele considerar que la forma es una especie de adorno cultural mientras lo que parece importante es el contenido, aunque todo el planteamiento no tenga nada de contenido. Me refiero a lo que me decías de no estar anclando, como si tu solicitud fuera que está memoria tenga ciertos contornos, que tenga un contenido. La contra petición mía, de corte epistemológico, es plantear la existencia de realidades sin magnitudes físicas, sin descripciones físicas, ni siquiera con descripciones de contenido que tienen algo de positivistas.

Silvana: no, justamente lo que yo celebro es la ausencia de contenido, pero no así lo estático, lo fundacional. Está palabra o representación inicial me traba, digamos que es el lugar donde la pala se dobla, mientras que en la descripción que haces de lo olfático la pala no se dobla nunca, sino que sigue y sigue. Me refiero a la idea de lo fundacional, ahí donde nadie puede seguir escarbando.

Pablo: exactamente, el lugar a partir del cual uno ya no encontraría otros recuerdos, si es que existiera tal lugar, porque empíricamente ni siquiera existe el primer recuerdo. Lo que quiero decir es que el recuerdo no es un objeto empírico, es decir no es algo que sucedió, por eso Halbwachs y Bartlett le dan la connotación de afecto y de actitud, donde la historia que uno cuenta se construye como justificación de un afecto, de una actitud. Me parece que es conceptualmente importante lo que señalas, y estoy de acuerdo con que parece ser que toda la memoria es encantadora, y en efecto lo es, al menos en el sentido de que el papel de la memoria dentro de la sociedad es mantener su cohesión e identidad a pesar de todas las transformaciones, es decir que seguimos siendo la misma sociedad y sigue valiendo la pena pertenecer a esa sociedad a pesar de todas las vicisitudes y de todas las cosas que sucedan. Entonces desde el punto de vista conceptual no se le puede llamar memoria a algo que se refiera al horror, a esto habría que ponerle otro termino. Pero yo no estoy hablando de la memoria que como una acumulación del tipo perceptual pues pienso que ese marco no sirve de mucho y no permite teorizar la memoria colectiva.

La segunda cosa que quería decir es que, en última instancia lo que estoy presentando no es una realidad ni nada por el estilo, sino que algo así como las instrucciones de un juego para ver como hacerle. Si se acepta jugar, por ejemplo la palabra poder sería una y la de horror sería otra, pero no pasa de ser la regla de un juego, y esto es así respecto de lo que yo planteo, de la teoría de las representaciones sociales y de cualquier teoría, que son simplemente reglas e instrucciones de un juego; entonces si a uno le interesa el asunto del poder o el horror, ve las instrucciones de juego y decide jugar este juego u otro. Lo que tú me preguntas yo te lo preguntaría a ti ¿cómo puedo explicar el concepto de poder y sus efectos empíricos, o como explicar el horror dentro de este marco teórico?, el chiste del juego es poder hacerlo. Cuando uno habla de reglas del juego se refiere a una coherencia interna, a una verosimilitud, una inteligibilidad, una concordancia con el resto de la realidad.

Silvana: El horror tiene que ver con lo ético y con lo estético, es ahí donde quiero llegar. No creo que sea tan simple como introducir la justicia para ver cómo juega o cómo entra en este esquema, me parece que presuponer que el juego precede a la ética es ya tener el presupuesto de una ética determinada. Me gusta el esquema pero me parece que le falta algún tipo de tope ético político. Habría que ver cómo enlazarlo con la cuestión de derechos humanos y tiene que poder responder al

asunto de justicia.

Pablo: yo apunte a la parte ética de manera más global. Lo que hice es un intento de describir y comprender la sociedad en general, pero donde puse memoria y olvido podría poner por ejemplo lenguaje y silencio, donde puse rapidez podría poner fragmentación, y quedaría la misma forma que es la de la sociedad completa. Esta descripción es una crítica a la sociedad y ahí es donde yo le veo el elemento ético que es general y holístico. Hay una crítica a la sociedad y también un planteamiento utópico pues se puede pensar otro proyecto de sociedad a partir de esa crítica. Si en la parte ética no considero el horror o la violencia como una categoría fundamental es por una razón teórica y no de otro orden, es para poder mostrar que la velocidad es una forma de ser de la sociedad más cruenta y más violenta que a lo mejor otros horrores más medievales o más primitivos como el asesinato político. No es que no tenga problemas con el horror y la violencia, pero no quiero quedarme ahí sino llegar a eso otro que, aunque sea menos impactante no es menos violento.

Isabel: creo que los momentos fundacionales son momentos rápidos y el pasmo del que hablas tiene que ver con contemplar eso que puede ser horroroso. Es como cuando uno se enamora, el enamoramiento es una época rápida en la que uno no se detiene a pensar o recordar porque uno está impregnado de la piel del otro, del olor del otro, y no recuerda al otro porque lo tiene pegado, y el tercero que está sufriendo al ser dejado de lado tampoco está pudiendo recordar o narrar, está simplemente sufriendo la ausencia, la falta, la traición. Podría tratar de narrar para dejar de llorar, para que el tiempo se detenga, porque así como no se puede narrar en la rapidez la narración pareciera prometer detener el tiempo. Los conflictos y las guerras son rápidos, como cuando uno se está enamorando, y uno no se va a poner a relatar los acontecimientos mientras lo están torturando, aunque exista la fantasía de que narrar el horror pueda lentificarlo hasta acabar con él. Bruno Bettelheim dice que cuando fue detenido en un campo de concentración buscó protegerse de la locura asumiendo la situación como si el fuera observador de una investigación sociológica, narrando internamente lo que pasaba. Desde la perspectiva que propones se podrían entender los afanes por la memoria como intentos de transformar el tiempo y en ese sentido creo que son afines a tu crítica a la sociedad, que entiendo que es una crítica a la rapidez y a los procesos veloces, y los conflictos violentos y horrores son procesos veloces, aunque más tarde se recuerden lentos.

Pablo: cualquier momento de estos así, en términos empíricos es rápido, pero en otros términos es eterno, se le queda a uno.

Isabel: otra cosa que quiero decir es que los conflictos de horror suelen ser vividos como *fundacionales* o *refundacionales* porque la destrucción es la fundación de otro orden. Las situaciones *traumáticas* suelen ser recordadas como parte de una época de refundación, de hecho la palabra trauma significa herida, quiebre y se habla de dictaduras y de guerras como épocas en las que se quebró un orden social y se fundó otro.

Pablo: creo que en el caso de la sociedad chilena se puede tomar así, todo eso es lo que hace una forma nueva de sociedad. En términos fenomenológicos o prelingüísticos o como lo quiera uno llamar, en el momento inicial no tiene mucho sentido separar lo bonito de lo feo pues no existen aún esas categorías, entonces la fundación puede ser de cualquier manera y como a eso se debe la sociedad aparece a como un buen momento, es decir que bueno que nos fue mal porque así podemos estar juntos. La memoria de esta sociedad es la de una sociedad que se funda con la intención de ser justa e igualitaria, aunque esa aspiración corresponda a un momento es mítico; la memoria tiene mucho de

creación, de creatividad, de proyecto, de aspiración a ser de determinada manera; por lo tanto la narración de las violaciones a los derechos humanos hacen sentido y son violencia si es que existe el criterio de una sociedad justa e igualitaria, sin esos criterios no son violencia sino otra cosa. Es en nombre de una sociedad que se funda en la aspiración a la igualdad que se pueden condenar esos acontecimientos, que se pueden narrar y recordar. El olvido aparece cuando la narración se convierte en la exposición de crímenes como meros datos, que pasan demasiado rápido, que ya no son narrables, pero mientras a duela y se narren, están presentes.

Ignacio: me sigue pareciendo que hay un supuesto de homogeneidad en eso de apuntar a un origen común y a una integración. Es algo que podría servir para entender la Alemania nazi, pero que suena muy complicado para hacerlo, por ejemplo, con los africanos en América latina, donde prima la diversidad sin un origen común, ni un correlato de integración ni de homogeneidad, sino más bien de quiebre, fractura y dolor, sin ninguna referencia o supuesto de integración previo.

Silvana: comparto la crítica a la técnica y a la velocidad, pero me falta una postura ética y política. Ahora me estoy dando cuenta que lo que tú llamas primer acontecimiento y memoria, pueden ser traducidos como lo inmemorial, mítico y absolutamente inenarrable en la medida en que no es posible limitarlo; es decir, esto de que la memoria tiene que ver con el afecto, con lo olfático y sin contorno es algo que yo preferiría llamar inmemorial; y por supuesto que la rapidez cumple con una función aniquiladora. Parece que tú lo estás diciendo desde un lugar determinado, aunque lo trates como un juego y lo fijes en una dimensión estética; pero yo la estética la entiendo como aquello que afecta sin ser separable de lo otro, que no tiene que ver con la bondad y las buenas intenciones.

Mauricio: si estamos jugando un juego, por ejemplo Monopolio, a alguien le puede salir la tarjeta que lo manda a la cárcel es decir, hay momentos del juego que obligan a estar estáticos, pero la falta de velocidad no garantiza necesariamente la contemplación; me parece que el presupuesto en tu planteamiento es que a menor velocidad más contemplación y creo que, aunque esa es una opción también esta la de un pasmo totalmente distinto.

Colocas el tema de los datos más cerca del olvido que de la memoria y los recuerdos más cerca de la memoria que del olvido, cuando son precisamente quienes detentan el poder los que les dicen de los otros que son puro recuerdo y que estos están llenos de fragilidades, de vicisitudes, de inexactitudes, etc., mientras que lo que quiere la víctima es llegar al dato. Me causa un poco de fricción ver los datos más cerca del olvido, cuando la víctima lo que quiere es recuperar el dato, para mí éste tiene más el carácter de memoria que de olvido.

Félix: aunque una vez más he sucumbido al encanto del discurso de Pablo este me plantea una serie de dudas. Primero que nada veo que acabas de ofrecer una visión *des-socializada* que no creo que sea la tuya, es una visión que pone a los seres humanos y las relaciones como una presencia absolutamente accesoria, lo que implica una manera de entender la memoria que me inquieta. Des-socializada también, como lo apuntaba Silvana, en su visión de la ética y de la política que se presentan como evanescentes. A diferencia de lo que se ha planteado aquí creo que la ética y la política siempre son en relación con cuestiones concretas, que no se puede tener un discurso de la ética o un discurso de la política en abstracto sin plantear al mismo tiempo la existencia de un referente de autenticidad al cual se pueda apelar fuera del tiempo y del espacio, y eso me niego a aceptarlo.

Con respecto al papel de la memoria Pablo dice que es el de mantener la cohesión social, y claro que esa puede ser una de sus funciones pero desde luego no es la única. En lo que llevamos aquí se ha puesto de manifiesto que la memoria es algo por lo que se lucha, algo por lo que se combate, algo que no es universalmente compartido, si no más bien algo que genera colisiones, tensiones, antagonismos, etc. Creo que la versión que has expuesto hoy da lugar a una visión dualista de la memoria y de la historia que a mí no acaba de convencer; creo que memoria e historia están conectadas de alguna forma e insisto en establecer la memoria y la historia como un continuo. En cuanto al origen fundacional se han dicho bastantes cosas, pero me gustaría apuntar a algo distinto, y es que me parece que estás proporcionando una visión esencialista del pasado y una visión estática de la memoria.

Todos tenemos recelos con respecto a la velocidad y lo que has diseñado es un artefacto. Digamos que efectivamente en nuestras sociedades nos resulta bastante complejo hablar del tiempo sin referirnos al espacio y hablar del espacio sin referirnos al tiempo, pero en cualquier caso no es más que un juego de lenguaje y creo que se puede pensar el tiempo de otra manera. Cuando hablamos de velocidad podemos hacer referencia al tiempo y al espacio, y también podemos inocular una visión política a la velocidad vinculándola con el capitalismo, yo lo ponía antes en relación con el futuro pero creo que también se puede poner en relación con una idea del capitalismo como el fin de la historia y el presente perpetuo.

La velocidad puede lanzar un torpedo contra la memoria al impedir que se elaboren narraciones, pero aunque vivimos en un tiempo de velocidad seguimos produciendo narraciones que dan cuenta de la velocidad, tú misma narración que cuestiona la velocidad es una narración, no te puedes sustraer a ella. Por otra parte, es bastante difícil entender las relaciones humanas, el espacio u otras articulaciones del tiempo con el espacio, al margen de las narraciones, de los diálogos que esta produce y de su carácter de instrumento de negociación social. Si no estamos operando con narraciones ¿con qué estamos operando?, ¿es posible que desaparezcan las narraciones?, a mí me resulta difícil imaginar un escenario donde eso pueda ocurrir.

VII Ensayo sobre sabios y necios, espejos y dunas. La memoria como construcción social

Félix Vázquez Sixto (*)

Asegura un proverbio muy conocido que un necio se puede distinguir de un sabio si, cuando alguien señala con el dedo el Sol, vemos al primero mirar el dedo y al segundo mirar el Sol.

Difícilmente, si nos imaginamos la situación, la mayoría de nosotros/as podríamos oponer resistencia a que de nuestros labios se desprendiese una insinuación cargada de hilaridad: *¡mirar el dedo!* exclamaríamos. Claro que, si esta insólita situación hubiese sido la trama de un cuento de Pere Calders o de Julio Cortázar, quizá habríamos podido disfrutar de una travesía por los territorios de la sorpresa, de la estupefacción, del desconcierto, de la perplejidad... y, seguramente, también la sonrisa o, incluso, de la incontenible carcajada. A fin de cuentas, todo el mundo sabe que, mediante la *literatura*, se puede mostrar el mundo *al revés*. A pesar de ello, después de esta primera reacción ante la fábula, es probable que adoptásemos una actitud circunspecta para acabar admitiendo que, solamente, se trata de *literatura* y, si no, sólo un necio miraría el dedo y sólo un sabio, miraría el Sol.

Efectivamente, se debe admitir, se trata de *literatura*. Sin embargo, esta constatación tranquilizadora no nos proporciona ninguna clave para disolver la paradoja del necio y el sabio; sencillamente la clausura y nos conduce a aceptar aquello que, por repetido, siempre hemos pensado que es incontrovertible. No obstante, tampoco debemos olvidar que la *literatura* también nos muestra el mundo *al derecho*. Porque, al fin y al cabo, la *literatura* es el arte de crear con palabras.

Quizá, si continuase jugando con ellas, acabaría consiguiendo que algún/a lector/a comenzase a dudar de la evidente *sapiencia* del sabio y del evidente *desatino* del necio... o, quizá, no. Esto no sería lo primordial. Lo fundamental es que la duda la habría desencadenado, ni más ni menos, que las palabras, la capacidad de creación que tiene su uso: la *literatura*.

Aunque alguien acabara mirando de soslayo el dedo que señala el Sol y ello fuera muestra de que mis comentarios suspicaces habían conseguido introducir la duda, lo verdaderamente significativo es que nos podríamos encontrar inmersos en una discusión sobre dedos, soles, necios y sabios; rebotante de argumentos, de emociones, de titubeos, de recuerdos y, sobre todo, desbordada de palabras... de *literatura*; de lo único que nos permite sostener enunciados sobre dedos, soles, necios, sabios, titubeos, recuerdos... y, claro está, lo único que nos permite articular discursos sobre lo que habla, sobre lo que es hablado, sobre lo qué se dice y para quién, sobre las posibilidades del decir y del hacer, sobre las reglas que rigen el decir y el hacer y, por supuesto, sobre la propia *literatura*.

Pero, no adelantemos acontecimientos. Desviemos, por unos instantes, el foco sobre la forma de hacer *literatura*, el arte de crear con palabras, y concentremos nuestra atención en las personas que miran dedos y/o miran soles.

A menudo, una proposición repetida docenas de veces acaba por adquirir la propiedad de dogma incontrovertible y pasa a formar parte de aquello que se acostumbra a denominar *sentido común* instalándose como recurso obstinado que nos impone, casi ineluctablemente, una determinada manera de pensar la realidad.

En efecto, no es nada evidente que las personas que miran el dedo cuando se les señala el Sol sean necias, como tampoco lo es que las personas que miran el Sol no lo sean. Del mismo modo, tampoco puede sostenerse indubitablemente lo inverso. Asimismo, no es en absoluto indiscutible que no se tenga que mirar el dedo cuando nos piden que miremos el sol, ni mucho menos dar por hecho que para todo el mundo está claro qué es un dedo y qué es un sol.

Si nos guiamos por el *sentido común*, todo parece indicar que para ver un Sol tenemos suficiente con mirar atentamente hacia el cielo. Todo lo que sabemos, toda nuestra experiencia nos indica que sólo hay que disponer del sentido de la vista para ver. Es lo que denominaríamos el acceso directo a la realidad. Pero, si prestamos un poco de atención, nos daremos cuenta que difícilmente podremos ver el Sol si no sabemos hacia dónde dirigir nuestra mirada, si ignoramos qué es, si no lo distinguimos de otras estrellas o de la Luna y, por supuesto, si queremos llevar mucho más lejos nuestras suposiciones, no veremos el mismo Sol si creemos que es el Dios Ra o, tan sólo, una estrella fundamental para la vida en el Planeta Tierra. Es decir, necesitamos de una teoría previa que nos permita responder a la pregunta qué es el Sol y nos ayude a distinguirlo de otros astros y cuerpos celestes.

Parece difícil que podamos escabullirnos: volvemos a estar, de nuevo, en la *literatura*, el arte de crear con palabras. ¿Cómo, si no, podríamos explicar y entender qué es el Sol y estar seguros/as que cuando decimos que el Sol luce, todo el mundo nos está entendiendo?

Pero, además, a las personas cuando se nos pide que hagamos alguna cosa; por ejemplo, que miremos el Sol, podemos consentir o, al contrario, podemos resistirnos a aceptar tal solicitud. Las razones de esta resistencia pueden ser múltiples. Quizá, preferimos mirar el dedo, no fuese que la mano que señala el Sol se cerrase súbitamente y nos descargase un puñetazo. Quizá, nos complace más mirar la mano surcada de arrugas por el paso del tiempo. Quizá, preferimos discernir sobre *qué se trae entre manos* alguien que nos incita a que dirijamos nuestra mirada al Sol. Quizá... lo más pertinente sería preguntarle directamente a ese observador, necio para algunos/as, quizá díscolo para otros/as que se ha visto convertido en protagonista del proverbio y que es objeto de nuestra risión.

Cabe la posibilidad de que no obtengamos respuesta: es sobradamente conocida la escasa subordinación de necios/as y díscolos/as. A veces, son renuentes a participar en las conversaciones o, simplemente, quieren negociar las reglas a través de las cuáles desean que éstas discurren... Sea cómo fuere, tal vez ante la interrogación de por qué hace algo diferente de lo que se le pide, nuestro interlocutor podría permanecer en silencio. No obstante, si decidiese respondernos, tal vez utilizaría toda una batería de explicaciones y motivos que justificasen su comportamiento. Claro, también es posible, que en lugar de justificar la indisciplina, para algunos/as intolerable, de mirar el dedo y no el Sol, nos sorprendiese y, ejerciendo sus prerrogativas de necio, nos trasladase sus propios interrogantes sobre quién es la persona que señala el Sol y por qué se molesta en señalarlo. O, del mismo modo, podría preguntar en nombre de quién el dedo de alguien señala algo que denomina el Sol: a título personal, como representante de alguna institución, como miembro autorizado de una comunidad de astrónomos/as; o no sería descartable su sospecha de que fuese un/a directivo/a destacado/a de una compañía transnacional de la energía que estuviese sondeando prospectivamente la eventual posibilidad de privatizar el Sol... o si fuese un poco puntilloso, podría interesarse por cómo se le dice que ese *brillo sideral* es el Sol: ¿Se le está proporcionando una explicación?, ¿Tratan de demostrarle alguna cosa? ¿Le hacen una descripción o le están dando una orden? De

nuevo, si es que en algún momento nos hubiese abandonado, la contumacia de la *literatura*, el arte de crear con palabras.

¿Y si hubiésemos creado nuestra historia con otras palabras? Por ejemplo, supongamos que el dedo señala el pasado. ¿Qué deberíamos hacer? ¿Mirar el dedo o mirar el pasado? Si miramos el dedo podemos correr el riesgo de ser tildados de necios. Pero, quizá, en este momento, podemos ya sospechar que hay dedos acusadores, delatores, censuradores, detractores, autoritarios, complacientes, indulgentes, explicativos, demostrativos, argumentativos... Las palabras, la *literatura*, los discursos... Pero, si decidimos mirar el pasado, ¿hacia dónde debemos mirar? Y si averiguamos hacia dónde debemos mirar, ¿cómo debemos hacerlo? Y cuando lo hagamos, ¿podemos prescindir del dedo que señala el pasado?

Demasiados interrogantes para una historia que ha empezado con la indocilidad de un necio. Quizá deberíamos recurrir al adagio e invocar que alguien nos preserve de los necios que de los sabios ya nos libramos nosotros/as... Aunque, no resultaría superfluo, reclamar también una intervención protectora que nos librase de los dedos reveladores que, como es comúnmente sabido, son a menudo admonitorios, punitivos e intimidatorios.

¿Qué debemos hacer si un dedo nos señala el pasado? Esta insidiosa pregunta parece condenarnos a quedar atrapados entre la figura del necio y la del sabio. Se hace imperiosamente imprescindible tratar de romper el círculo vicioso al que parece someternos esta formulación. Tal vez merodear un poco nos ayude a desenmarañar algo este enredo.

Deambulando por el tiempo

En la concepción del tiempo, la distinción entre pasado, presente y futuro constituye un elemento fundamental. Parece que no quepan demasiadas dudas sobre que los seres humanos somos capaces de distinguir entre los tres *segmentos*. Al menos, en nuestra vida cotidiana nos resulta fundamental esta distinción. Tenemos conciencia de vivir en un presente que es diferente del futuro y del pasado. También sabemos que, aunque muchos acontecimientos los situemos en el pasado o en el futuro, y que establecemos relaciones entre ellos, cuando hablamos del pasado o del futuro, sólo lo podemos hacer en el presente. Pero, aunque esto puede parecer obvio, no lo es tanto. Deberíamos de ser capaces de explicar de una manera plausible cómo los seres humanos podemos distinguir estos tres *momentos* y, particularmente por lo que aquí nos interesa tratar de entender cómo, cuando aludimos a acontecimientos pretéritos, estamos *hacemos memoria*.

Disponemos de los calendarios, de las épocas, de los ciclos, de los relojes, de los ritos... y de nuestras experiencias. Utilizamos tecnologías y dispositivos que nos permiten medir el tiempo y convertirlo en una magnitud objetivable, ordenable, sistematizable y ayudándonos a dotarlo de continuidad o, por el contrario, instaurar rupturas e inflexiones. También tenemos al alcance expresiones de nuestro lenguaje cotidiano que contribuyen a su reificación cuando lo utilizamos en nuestras conversaciones: *ganamos y perdemos tiempo, recuperamos el tiempo, confiamos al tiempo, huimos del tiempo, matamos el tiempo...* Hacemos referencia a un tiempo público (aquel que concebimos como compartido con otros/as) y a un tiempo privado (aquel que presumimos como sólo nuestro, el de las experiencias el de la autobiografía).

Vivimos en el espacio y en el tiempo y hemos creado medidas del espacio y del tiempo. Pero, no nos resulta suficiente tener estos recursos. No tenemos bastante con topografiar el espacio y cronologizar el tiempo. A veces, en ciertas expresiones, espacializamos el tiempo (*todo lo que cabe en un minuto*), pero también temporalizamos el espacio (*tenemos todo el tiempo por delante*). Necesitamos dotar de significado a aquello que es o ha sido nuestra vida y la vida de los/as otros/as: necesitamos algo más que medir el tiempo.

Hablamos del tiempo y en el tiempo. Pero, sobre todo, nos referimos a los sentidos y a los contenidos que se transportan en el tiempo. Explicamos e interpretamos el tiempo y, al hacerlo, producimos su emergencia. Relatamos historias y, al hacerlo, creamos el tiempo. Es cuando hablamos del tiempo que éste se manifiesta y es cuando nos damos cuenta del tiempo. Pero, es también cuando hablamos de nuestras vidas, de nuestros deseos, de nuestros temores, de nuestras añoranzas... que el tiempo irrumpe y nosotros/as asomamos con él. Mediante el lenguaje mantenemos el tiempo, nos mantenemos en el tiempo y, eventualmente, alteramos el tiempo. Pero, además, el tiempo que creamos y recreamos nos consiente, asimismo, otorgarle sentido a aquello que hacemos y a aquello que vivimos, a los objetos y artefactos que utilizamos o que nos permiten vincularnos con el pasado, a nuestro cuerpo... y dotar de legitimidad, o deslegitimar, el orden social. El tiempo nos permite organizar el mundo.

Si no consiguiésemos formular de una manera temporalmente inteligible las múltiples y heterogéneas experiencias que tenemos, no podríamos distinguirlas, se nos presentarían como indiferenciadas: no sabríamos que es un presentimiento, una contingencia, un recuerdo, una fantasía, un acontecimiento y viviríamos en un mundo de experiencias confusas, borrosas, indiscernibles. Necesitamos dotar de sentido todo este conjunto de experiencias y esto sólo lo podemos hacer, no apelando a un tiempo cronológico y a un espacio topográfico, necesitamos de una formulación socialmente inteligible, significativa, de este tiempo y de este espacio. Y esto nos vuelve a llevar a la *literatura*, el arte de crear con palabras.

Quizá, como hemos hecho con el tiempo, deberíamos deambular también por algunos derroteros de la *literatura*. Después de todo, las encrucijadas que hemos ido encontrando y la encrucijada misma del proverbio son una permanente invitación a extraviarnos entre ellas. Porque, al fin y al cabo, además de permitirnos la comunicación, las palabras son, sobre todo, una manera de construir algo.

Vagando por la *literatura*: el arte de crear con palabras

Habitualmente, cuando se hace referencia al lenguaje, se le suele atribuir la función de representar el mundo. Dicho de otra manera, se considera el lenguaje como un instrumento de mediación que permite hacer referencia a las cosas que se encuentran fuera de los individuos y/o exteriorizar aquello que se encuentra en sus cabezas. En efecto, acostumbramos a pensar que las palabras que utilizamos se refieren a determinados objetos, son su representación. Sin embargo, las palabras no *reflejan* aquello que denominamos "*la realidad*", ni tampoco son la *traducción* de una imagen del *exterior* que se refleja en nuestra mente. Como hemos visto, no es el privilegio de un acceso directo a la realidad lo que faculta al sabio y al necio a sostener que aquello de lo que hablan es el Sol y no otra cosa, sino que es su participación en un determinado juego de lenguaje lo que les permite manejar tal aseveración.

La función principal del lenguaje no es ser un simple canal de transmisión de mensajes, ni tampoco constituir un instrumento de mediación entre las personas y el mundo que las rodea. La función del lenguaje es dar forma a las acciones sociales, coordinarlas. Es decir, la única manera de identificar los objetos de la realidad consiste en que las personas hablemos sobre los *objetos*, poniendo en relación unos *objetos* con otros. Las palabras por sí mismas son algo vacío, sólo tienen sentido en la medida que garantizan intercambios entre los seres humanos cuando nos relacionamos, físicamente o virtualmente. Es en función de las modalidades de las relaciones que establecemos, que podemos estimar que aquello que hacemos es una representación del mundo y no, como habitualmente se piensa, que es el mundo el que nos impone una determinada imagen. O dicho con otras palabras, que consideremos, o no, que aquello a que nos referimos es una representación del mundo, tiene que ver más bien con las prácticas sociales y con los diálogos que establecemos que con los intentos de reflejar la naturaleza o mantener una relación con una entidad no humana.

En la vida social, la *literatura*, el arte de crear con palabras, es decir, el lenguaje y los discursos, ostenta un papel decisivo. Nuestro pensamiento está determinado por el lenguaje que es el que nos proporciona una manera de estructurar nuestra experiencia del mundo y de nuestra identidad. Los conocimientos que construimos, nuestras nociones de la realidad y nuestras concepciones sobre las personas no proceden de una realidad objetiva que permanece a la espera que la descubramos, sino que se construyen en las prácticas y en los discursos; tanto los nuestros como los de aquellos/as que nos han precedido. Así, ya que nos estamos ocupando de la sapiencia y de la necedad, podríamos preguntarnos: ¿han existido siempre sabios y necios? Posiblemente, el primer impulso es responder que sí. De hecho, desde que estamos en el mundo, siempre nos han dicho que hay ilustrados/as y mentecatos/as. Sin embargo, cabría interrogarse, por ejemplo, si no hubo algún momento de la historia en que se impuso la idea de que en el mundo hay personas que tienen más legitimidad para decir según qué cosas y a las cuales se les atribuye un determinado conocimiento y que, por ello, hemos de creerlas; y personas que no merecen esa reputación porque no han estado investidas de esta autoridad. Quizá el sabio es capaz de distinguir el Sol de la Luna y el necio no; pero tal vez, el necio sabe adivinar la edad de los rostros curtidos por el Sol, aunque no sepa en qué consiste el fotoenvejecimiento. ¿Quién es ahora el necio y quién el sabio? ¿Qué instrumentos debemos utilizar para establecer la distinción? ¿En qué podemos sostener nuestro juicio?

Nacemos en un entorno sociocultural concreto en el que la forma de concebir la realidad, la forma que tenemos de hablar de ella está instaurada y pone a nuestra disposición todo un conjunto de conceptos y nociones que producen y reproducen este entorno. Simultáneamente a la adquisición y utilización del lenguaje, también adquirimos estos conceptos y nociones. Por ello, los conceptos y las categorías que constituyen nuestro marco significativo y nuestra manera de pensar se conforman mediante nuestro lenguaje. Es decir, nuestra manera de hablar depende del entorno en la medida en que aquello que podemos decir se erige sobre lo que los hechos nos permiten decir. Pero, al mismo tiempo, lo que tomamos como esencia de nuestro entorno, depende de la forma que tenemos de hablar de él. De hecho, ambos aspectos son posibles por separado gracias a su interdependencia.

Cuando tratamos de explicar el mundo que nos rodea o cuando tratamos de estudiarnos a nosotros/as mismos/as, creemos que estamos accediendo a la esencia de alguna cosa y, sin darnos cuenta, lo que estamos haciendo es construir un dispositivo desde donde la miramos. Es decir, en ocasiones, confundimos las propiedades del diálogo sobre alguna cosa con la cosa en sí. ¿Qué podemos hacer entonces?

La respuesta no es nada fácil, aunque, tal vez, deberíamos empezar por poner en crisis que nuestras ideas sobre el mundo son un reflejo fiel de la realidad. Esto significa tomar en cuenta, al menos, dos consideraciones. La primera es que los conceptos y las categorías que utilizamos para explicar la realidad nos imponen una determinada forma de mirarla, una visión de la cual es muy difícil escapar. La segunda es que, si queremos conocer, es imprescindible que cuestionemos radicalmente el conocimiento. Es decir, deberemos cambiar el punto de vista, de manera que podamos pensar en formas alternativas de entender la realidad y confrontarlas con las que utilizamos habitualmente.

Parece oportuno que después de estas deambulaciones enfrentemos de nuevo la pregunta que habíamos dejado pendiente: ¿Qué debemos hacer si un dedo nos señala el pasado? Creo que ahora tenemos a nuestra disposición algunas herramientas que nos permiten abrir una grieta y tratar de romper el círculo vicioso en el que estamos encerrados/as: si un dedo nos señala el pasado, no debemos ignorar el dedo, ni tampoco ignorar el pasado que señala. Ahora bien, sobre todo, a lo que tenemos que prestar una esmerada atención es a nuestra forma de mirar, a aquello que hacemos cuando miramos. Y, cuando miramos el pasado y el dedo que lo señala, nuestra mirada se articula a través de la memoria; porque aquello que llamamos pasado surge con la memoria. Pero, ¿cómo *miramos* la memoria?

La memoria como representación: contemplar un espejo

Si le preguntásemos a cualquier persona quiénes estudian la memoria; seguramente obtendríamos como respuesta inmediata que éste estudio le corresponde a los/as psicólogos/as. Tal vez, ésta persona también nos diría que estudiar la memoria implica investigar los procesos que se producen en la cabeza de los seres humanos. Pero, si le continuásemos preguntando qué hace cuando recuerda, si tiene la sensación de buscar dentro de su cabeza, recurrir a un almacén o tratar de localizar un archivo mediante un registro, probablemente exhibiría una expresión de perplejidad y quizá convendría en que no tiene la sensación de estar haciendo nada especial.

No obstante, si esta persona fuese un/a psicólogo/a que busca la memoria en la cabeza de las personas, añadiría que estudiar la memoria consiste en descubrir los procesos y las estructuras que permiten explicar cómo cada uno/a de nosotros/as, individualmente, almacena, codifica y recupera informaciones y, eventualmente, actúa en función de ellas. Adicionalmente, puntualizaría que estudiar la memoria implica desarrollar una investigación neutral, objetiva y ajena a cualquier consideración que contemplase, por el probable enrarecimiento que introducirían, las condiciones sociales, culturales, políticas y de poder en las cuales se produce ésta memoria y su estudio. Naturalmente, es muy probable que no fuese tan explícito/a.

Como hemos podido comprender en nuestras deambulaciones por la *literatura*, la experiencia que denominamos directa no parece ser demasiado útil para adivinar cómo hacemos, ni para explicar qué pasa en nuestra cabeza cuando estamos recordando. Para poder hacer alguna afirmación sobre lo que pasa en cada una de sus cabezas, el necio y el sabio se han de poner de acuerdo respecto de lo que están hablando. Como ya hemos visto, quizá no comparten ni visiones ni criterios. De hecho, difieren en lo que es pertinente observar. Tal vez, son rehenes de un orden preestablecido y han quedado atrapados en y por alguna de las historias que se han ido forjando socialmente... Sea lo que sea, sólo disponen de dos medios: recurrir al autoritarismo en cualquiera de sus formas o valerse del diálogo, de la *literatura*, del arte de crear con palabras.

Aunque nos empeñemos en ubicarlas en un metanivel, tanto las *meditaciones astronómicas* como las *meditaciones manuales* no han surgido de la nada ni se sostienen en el vacío. De idéntica forma, la concepción sobre la memoria tampoco es ahistórica, ni está desocializada ni escapa a los condicionantes culturales, ni mucho menos puede sustraerse a las prácticas de producción de conocimiento imperantes en nuestra sociedad. Intentemos, entonces, caracterizar cómo se ha estudiado habitualmente la memoria para tratar de proponer algunas consideraciones.

La premisa que suele adoptarse en los estudios *más prevalecientes* de la memoria es su concepción como una capacidad individual. Es decir, que la manera correcta y apropiada de estudiar la memoria es escrutar los procesos cognitivos para conseguir acceder a su verdadera naturaleza a partir del análisis de recuerdos individuales¹. La dimensión primordial de estos estudios es establecer fehacientemente cómo la persona organiza la información de la cual se apropia, cómo la puede retener, cómo la puede recuperar y, todo ello, haciendo habitualmente abstracción del mundo social, del mundo donde las personas *hacemos memoria*. Generalmente, el mundo social es considerado un decorado que afecta positiva o negativamente al recuerdo; pero siempre es un trasfondo, nunca ocupa un primer plano, ni tan siquiera se convierte en un serio elemento de análisis más allá de su mera consideración como catalizador del recuerdo. Además, como la premisa es estudiar qué pasa en la cabeza de cada persona, en cierta manera, este presupuesto determina los procedimientos que tenemos para investigar. Usualmente se realizan experimentos de laboratorio² a fin de determinar los olvidos, los errores, las confusiones, las invenciones, las omisiones en las que incurre la persona cuando recuerda.

Regresemos con el sabio y con el necio. Imaginemos que ha oscurecido y que se encuentran conversando plácidamente; recordando lo que ha sido el episodio de la *curiosidad solar*. El sabio, autocomplaciente dirá que en su cabeza ha quedado como señal imborrable, no sólo la satisfacción por el magisterio recibido, sino también que la salida del Sol se había producido a las 6h 50m y el ocaso a las 20h 47m, que la temperatura mínima había sido 19,4°C a las 6h 40m y la máxima, de 33,4°C a las 13h 30h. Que faltan 199 días para que se acabe el año, que son los mismos que faltan para que acabe el siglo astronómico. El necio, superado por tanta profusión de datos, quizá sólo se atreverá a susurrar que había estado preocupado por aquella mano que reclamaba su atención y de la que desconocía sus intenciones, pero que le pareció un día francamente hermoso; aunque, con el calor que hacía, sudó bastante pero, sobre todo, no entendió demasiado bien de dónde venía la obcecación de aquel hombre por explicarle que aquello que fulguraba en el cielo era el Sol. Siempre había desoído el consejo de no hablar con desconocidos y, después de tantos años, por fin entendía por qué. Había salido a disfrutar del sol del mediodía y se había encontrado con un señalador de soles y con un meteorólogo ávido de difundir su boletín informativo. Dos buenas razones para explicar por qué un día luminoso se había eclipsado súbitamente.

¿Qué está pasando con los recuerdos del sabio y del necio? ¿Cómo es que no coinciden? ¿Cuál es la versión correcta de lo que pasó? ¿Qué pasa dentro de la cabeza del sabio y cómo se explica lo que pasa en la cabeza del necio? ¿Es ésta discrepancia entre sus recuerdos dilucidable por sus diferencias de procesamiento cognitivo? ¿Cómo podemos encontrar una respuesta satisfactoria a todas estas preguntas? Podemos responder a ellas diciendo que un sabio es un sabio y un necio es un necio, como queda de manifiesto por sus respuestas. Claro, que podríamos ser más sutiles y decir que estamos ante dos modalidades de cognición: una analítica y otra expresiva. Aunque, esto sólo haría que cada vez fuésemos más prisioneros de lo meramente mental. Evidentemente, podríamos buscar un punto de apoyo en el *exterior* y contrastar las versiones del sabio y el necio. Pero, ¿quién sabe lo que realmente ha sucedido? ¿El necio? ¿El sabio? ¿Quizá algún testigo

circunstancial? ¿Cómo podemos estar seguros/as que este testigo no nos proporcionará una tercera versión que todavía complicará mucho más la respuesta a éstas preguntas?

Son todas estas cuestiones y muchas más de las que se prescinde cuando se estudia la memoria como habitualmente se hace desde la Psicología de la memoria. Si se quiere estudiar qué pasa en la cabeza de las personas cuando recordamos, los interrogantes anteriores sólo suponen una molestia porque impiden llegar a una respuesta indiscutible y concluyente. Por ello, cuando se recurre a lo que pasa en la cabeza de las personas, al no disponer de ninguna evidencia donde asirnos, se hace imperiosa la necesidad de crear una. Pero, ¿cómo hacerlo?

Lo cierto es que no se dispone de un catálogo de alternativas entre las que elegir. Sólo se puede alcanzar la indispensable evidencia a partir de una definición incontestable y única de lo que *realmente* ha sucedido, blindada ante cualquier disensión ya que debe erigirse en la única representación original y exacta de los hechos. Esta definición incontestable debe operar como criterio infalible e insustituible al juzgar si se está ante un recuerdo correcto, la distorsión de un hecho original, una omisión, una invención, un olvido, etc.

Claro está que, buscar apoyo en lo que realmente ha sucedido, implica asumir que existe una imagen o una representación de la realidad y, más en concreto, del pasado, susceptible de ser conservada con fidelidad y precisión. Sin esta premisa que concibe la existencia de un conocimiento depositario de certezas, este planteamiento sobre el estudio de la memoria no podría sostenerse. En efecto, resulta imprescindible disponer de la premisa de lo que realmente ha sucedido. O dicho con otras palabras, se impone la condición *sine qua non* de un mundo absolutamente objetivo y conocido de manera incontestable, donde las personas que recuerdan prescindan de sus juicios, interpretaciones y argumentos sobre lo que recuerdan y sólo se limiten a responder a lo que se les pide, para que el estudioso o estudiosa sepa, hasta qué punto, la persona que recuerda, o lo que es lo mismo, el *individuo* que ha *almacenado información*, lo ha hecho correctamente, o no.

¿Es esto lo que hacemos las personas cuando recordamos? Una mirada atenta a nuestros entornos cotidianos de relación, un elemental interés dirigido a las prácticas en que nos ocupamos las personas cuando *hacemos memoria* permite responder a esta pregunta. Cuando las personas recordamos confrontamos versiones de los acontecimientos, disputamos sobre qué es recordar bien o mal, dilucidamos qué es lo importante de un recuerdo, tratamos de relatar lo mejor posible una versión sobre el pasado, intentamos no olvidar para qué y para quién estamos recordando, nos importa el entorno dónde *hacemos memoria*, nos resulta relevante el cuándo y en función de quien *hacemos memoria*, nos implican y nos implicamos en los efectos cuando *hacemos memoria*... Y todo ello está estrechamente unido a las situaciones y a los contextos: lo que resulta relevante en un espacio relacional, puede dejar de serlo o puede experimentar una variación en su importancia y/o en su significado en otro diferente. En cualquier caso, *hacer memoria* se convierte en un asunto de controversia y disputa, dónde el mundo aproblemático y objetivo, habitual en los estudios de Psicología de la memoria, invierte su signo y aflora repleto de contrariedades, dilemas y conflictos porque no tenemos el recurso a un mundo objetivo sino que hemos de ser las personas quienes nos hemos de poner de acuerdo sobre lo que consideramos un buen recuerdo y qué es recordar bien.

Concebir la memoria como una representación precisa de lo que existe fuera de la mente, de un pasado localizado en la “*realidad*”, presupone asumir que somos capaces de analizar cómo la mente construye las representaciones. Sin embargo, aceptar este principio implica concebir a la persona como un

“*espejo*” en el que se refleja la realidad *tal y como es* y que, asimismo, dispone de un acceso privilegiado a su interior que le permite reproducir fielmente una realidad externa independiente de él/ella. Es decir, puede acceder a un conocimiento verdadero y desprovisto de cualquier marca de subjetividad. Sin embargo, sostener que la memoria es intrínsecamente una cuestión de representaciones internas, la contemplación de un espejo que refleja escrupulosamente el pasado, es una premisa que descansa en un *a priori*: la asunción de que la diferencia entre recuerdo fiel y un recuerdo impreciso depende, no de criterios sociales, sino del funcionamiento cognitivo de las personas que recuerdan.

Aunque en los estudios dominantes sobre la memoria se pretenda examinar las *omisiones*, los *olvidos*, los *errores*, las *distorsiones* o las *invenciones* en que incurren las personas que recuerdan un hecho original; en rigor, lo que se está haciendo es analizar omisiones, errores, distorsiones o invenciones que, previamente, ha definido el estudioso o estudiosa de la memoria. Son los/as estudiosos/as quienes deciden qué es aquello que el *sujeto*¹ recuerda correctamente o incorrectamente, quienes deciden qué se debe recordar para estimar como exacto el recuerdo, o para estipular lo que es principal y/o lo que es accesorio o prescindible en la rememoración del pasado.

Orientando la investigación desde esta perspectiva, queda imposibilitada la reflexión sobre si la memoria puede ser algo diferente de lo que pasa en la cabeza de las personas. En buena medida, esto es debido a que se utiliza una definición de memoria entendida como proceso literal, exacto, verdadero, etc. que actúa como premisa. Pero, además, esta definición *a priori* no está desprovista de inconvenientes ya que la noción que se maneja es polisémica: no existe una definición única y, en su diversidad, se ven acogidos diferentes significados. Lo primordial de todo ello es que pone de manifiesto la dificultad de encerrar un proceso complejo en la univocidad de un significado clausurado, al margen de las condiciones sociales de producción.

Asistíamos antes a una conversación nocturna en la que el sabio abrumaba al necio con un inventario minucioso del recuerdo de su observación y, el necio hilaba un recuerdo totalmente ajeno al del sabio. Nos interrogábamos entonces sobre cuál de estos recuerdos era la versión correcta del pasado. Podemos plantear ahora el mismo interrogante respecto a los estudios sobre la memoria. Cuando las personas a requerimiento del estudioso/a responden a aquello que se les pide, y el/la estudioso/a les dice que han cometido errores, omisiones, etc. ¿Estarían de acuerdo con él? Probablemente sí, porque tal vez habrían aceptado la lógica de lo que se concibe como el estudio adecuado de la memoria; se comprometerían con la situación que se les ha planteado y seguirían las reglas que la configuran. No obstante, aunque con cierta incomodidad, también podrían manifestar su conformidad, escuetamente, porque son conscientes de estar cooperando en una situación social, por mucho que se desarrolle en un laboratorio⁴. Obviamente, también podrían no entrar en esta lógica relacional y negarse a admitir los errores y omisiones que se les atribuyen tratando, eventualmente, de sostener argumentalmente la versión que habían producido originalmente. En unas circunstancias como éstas, el/la estudioso/a tendría problemas: el resultado de sus estudios y las conclusiones a las que habrían llegado los/as participantes en ellos, no coincidirían. Ante esta situación, el/la estudioso puede aceptar las reglas de juego del diálogo que brota de las discrepancias, ya no de *sujetos*, sino de interlocutores/as, o aferrarse a su definición previa de lo que es recordar bien y mal. Si opta por esta segunda posibilidad, sólo podrá recurrir a una defensa amparándose en el método, como referente último de legitimidad, razón y verdad. Es decir, debe apartar de las prácticas humanas aquello que sólo puede ser sostenido por estas prácticas y situarlo

en un metanivel donde cualquier atisbo de marca humana quede disuelto. Una vez más, nos encontramos atrapados en la paradoja del necio y el sabio.

¿En qué nos ocupamos las personas cuando *hacemos memoria*? ¿Estamos continuamente pendientes de los olvidos, de las omisiones, de los errores, de las inexactitudes de nuestro recuerdo o, por el contrario, tratamos de hacernos inteligibles a los otros construyendo versiones y relatos adecuados a la situación en la que estemos implicados/as? Cuando las personas recordamos, ¿nos volvemos hacia nuestro interior y buscamos informaciones inconexas, desconectadas e incongruentes? ¿Prescindimos del contexto, de las relaciones y de las circunstancias comunicativas concretas en las que *hacemos memoria*?, Cuando *hacemos memoria* ¿rescatamos el pasado *tal y como se produjo*? ¿Recuperamos exactamente los acontecimientos tal y como se desarrollaron?

Creo que podría coincidirse que son demasiadas preguntas, que existen demasiadas incertidumbres como para no intentar pensar la memoria de otra manera. Quizá esta posición supone pasarse de listo o, lo que es lo mismo, una necedad. Sin embargo, si la sapiencia supone renunciar a buscar explicaciones a cuestiones mediante las cuales se sustentan formas actuales de vida social, creo que bien merece la pena codearse con la estolidez.

La memoria como práctica social: orientarse en las dunas

Podemos estudiar la memoria tratando de indagar sobre lo que pasa en la cabeza de las personas cuando recuerdan pero, como hemos visto, las respuestas generan bastantes inconvenientes no sólo en relación a la misma concepción de memoria que trata de defenderse, sino también respecto a los procedimientos para su estudio. Por ello, parece más pertinente ensayar un enfoque diferente, dedicando nuestra atención al análisis de las acciones en que nos implicamos las personas cuando hacemos o apelamos a la memoria y atender el estudio de los procesos sociales que se producen cuando construimos el pasado. Si adoptamos este enfoque, será necesario que prescindamos de la concepción representacionista y de la consideración de la memoria como una facultad intrínsecamente intraindividual, para contemplarla como vínculo que nos une con otras personas.

De la misma manera, más que dirigir nuestra atención a comprobar cómo se adecua lo que la gente recuerda a un pasado inalterable, cerrado y clausurado (o dicho de otra manera, cómo las personas traen al presente los datos exactos del pasado) hemos de orientar nuestro interés hacia el presente, en que se construye la memoria, y dónde también encontramos el aliciente para interpretar el pasado. De hecho, sólo es posible *hacer memoria* en presente y esto significa que no tenemos suficiente con buscar apoyo en el pasado.

En efecto, la memoria no es un restablecimiento extemporáneo del pasado. El pasado que nosotros/as conocemos es fruto de nuestra construcción significativa. Así, por muy aferrados/as que estemos a él, por mucho afecto y sentido que nos conecte con él, por mucho que nos empeñemos en conservarlo, nunca lo podremos conocer tal y como fue ya que no nos podemos desprender de nuestras expectativas, de nuestros conocimientos y de nuestros deseos, etc. como tampoco nos podemos desprender de los motivos por los cuáles queremos recuperar el pasado. Construimos el pasado cada vez que *hacemos memoria* y la memoria la construimos en el tiempo, la superficie en la que articulamos y organizamos la vida y el mundo.

Hacer memoria implica manejar el tiempo y supone reinterpretar el pasado a la luz del presente. El devenir temporal entraña la integración de los diferentes acontecimientos que se han producido después de la ocurrencia de aquello que queremos recordar; de tal manera que nos vemos comprometidos a resignificar lo que pasó. Ello supone crear una nueva trama mediante la *literatura*, el arte de crear con palabras, lo que puede posibilitar la irrupción de nuevos sentidos y nuevas coherencias, pero también puede suponer, la resignificación de los acontecimientos en torno a los cuales se configura el relato sobre el pasado.

Construimos el pasado para cada ocasión en que *hacemos memoria*, ya que el pasado no está definido ni cerrado, sino que en cada circunstancia y para cada relación nos vemos emplazados/as a inventarlo, a concebirlo, a discurrirlo, a juzgarlo y, por supuesto, a defenderlo, justificarlo y argumentarlo.

La orografía del pasado no responde a la imagen de unas montañas milenarias erosionadas paulatinamente por el paso del tiempo; reconocibles y siempre transitables por los mismos senderos, desfiladeros y quebradas; en las que no cabe ningún camino que inventar. Los relieves del pasado se corresponden más bien con el paisaje que configuran las dunas: siempre el mismo paisaje, pero siempre fulminantemente distinto por la sucesión rápida de los accidentes meteorológicos. Un territorio que se crea incesantemente y que obliga, no a aprender recorridos, sino a crear estrategias de orientación, a maniobrar según las circunstancias porque, a pesar de que siempre es la misma superficie, nunca es igual. No podemos recurrir a un plano, ni tan siquiera bosquejarlo; ya que cuando empezásemos a trazar la primera línea la “*realidad*” de la duna ya se habría desdibujado. Algo parecido con lo que pasa cuando *hacemos memoria*: no podemos apelar a una relación privilegiada con el pasado; tan sólo, disponemos de proposiciones sobre él que se justifican en su relación con otras proposiciones, pero no con *la realidad del pasado tal y como efectivamente ocurrió*. Nos situamos así, dentro del marco de la justificación social prescindiendo de la idea de que estamos exteriorizando representaciones internas que conectan nuestras mentes con un pasado inalterable y objetivo.

El pasado es proceso y producto que fijamos parcial y temporalmente pero, como acabo de señalar, experimenta transformaciones en el propio devenir histórico. Sin embargo, estas transformaciones no se circunscriben a una mera reintegración y/o recuperación de datos ignorados u omitidos, sino que están imbricadas en nuestro presente epistemológico. Por ello, lo que actualmente conocemos como *pasado* no es un presente verificado en algún momento pretérito, sino que es algo muy diferente ya que, actualmente, en algunos aspectos, lo conocemos bastante mejor por el hecho de que lo podemos contemplar como una acción parcialmente acabada. En efecto, debido a la ulterior ocurrencia de acontecimientos, el pasado necesita una incesante transformación. O dicho de otra manera, lo que sucede en el futuro modifica nuestra manera de interpretar y construir el pasado. Es decir, no es, como suele pensarse, sólo que el futuro dependa, en cierto sentido, del pasado, sino que muchas de las características del pasado se modifican y resignifican en función del futuro que se produce. En este sentido, debería entenderse que lo consubstancial de la memoria no es la preservación del pasado sino su creación y transformación para enriquecerlo y operar en el presente. Más que una simple recuperación y/o retención de experiencias anacrónicas, más que un pálido reflejo de acontecimientos desubicados, la memoria hace que se nos vuelvan inteligibles.

Quizá, ahora dispongamos de algún elemento más para descifrar la porfía del necio por entender, mientras *hacía memoria* junto al sabio, de dónde le venía aquella obsesión por el dato exacto y, sobre todo, por qué alguien se empeñaba en señalarle el Sol. Lo que parece bastante indudable, es que el necio construirá su recuerdo con Sol, sabio y *cicerone* astronómico, procurando limitar sus salidas a los días nublados y evitar los contactos con doctos personajes.

La resignificación permanente del pasado impide que se puedan desvincular memoria y olvido. Es decir, referirnos a la memoria implica asumir, simultáneamente, que nos referimos al olvido. Olvido y memoria son inseparables en el sentido en que la identificación de un olvido se infiere a través del reconocimiento de una pérdida y, en la medida en que, para construir el pasado es necesario haber olvidado, ya que *hacer memoria*, no es copiar un acontecimiento, sino regenerarlo, revivirlo, engendrarlo.

El pasado que construimos cuando *hacemos memoria* adquiere su significado en el presente a través de las coordenadas de inteligibilidad que éste nos proporciona. Es en el presente, asimismo, que ordenamos el tiempo y damos sentido al pasado, al futuro y al propio presente dotando de continuidad narrativa a las discontinuidades que rescatamos del flujo temporal. Dicho con otras palabras, los hechos contingentes e inarticulados del pasado sólo se vuelven inteligibles cuando los entretajamos formando historias a través de las cuales le damos una forma al tiempo. Es así, como sólo desde el presente podemos proveer de continuidad a nuestras vidas y la nuestra sociedad. Es este uno de los sentidos en que puede sostenerse que La memoria no es un proceso pasivo, una simple duplicación de hechos encadenados invariablemente en idéntica progresión. Al contrario, *hacer memoria* supone reordenar los acontecimientos en el tiempo ya que la construcción del pasado no responde a una secuenciación determinista sino a un conjunto de episodios discontinuos que requieren su organización en una trama.

Es por ello que cuando *hacemos memoria* no solo recordamos, sino que sabemos por qué lo hacemos. No *hacemos memoria* de cualquier cosa sino sólo de aquello que nos resulta significativo. Esto quiere decir que la memoria no es sólo un registro objetivo de hechos pretéritos: no cualquier acontecimiento tiene interés para ser evocado. La dimensión afectiva ostenta aquí un papel muy relevante y las personas que *hacen memoria* adquieren un papel fundamental porque son las autoras del relato y porque son agentes de aquello que es importante recordar. No obstante, la relevancia o irrelevancia del recuerdo responde a criterios sociales. Toda memoria hace referencia a acontecimientos configurados por objetos sociales (esto es, con sentido) y es construida por uno o varios seres humanos que recuerdan.

Construir el pasado supone poder articularlo lingüísticamente o, lo que es lo mismo, el pasado emerge de una acción comunicativa que conecta a una persona o personas que *hacen memoria* con otro/a u otros/as, reales o virtuales. Por ello, abordarla como un fenómeno intrínsecamente intraindividual, casi solipsista, circunscrito a unas mentes individuales, resulta difícil de sostener. La memoria se construye en y para cada relación. Sin embargo, cada relación es deudora de otras simultáneas y precedentes, así como de la historia y de la cultura de una sociedad.

Construimos interminablemente el pasado, nunca acabamos de construirlo, y lo hacemos en todos los espacios de nuestra vida. Cuando estamos solos/as rememorando, cuando hablamos con otras personas tratando de reconstruir algún acontecimiento que hemos vivido juntos/as, cuando evocamos un episodio que nos parece importante... pero también cuando los recuerdos de otras personas se convierten en nuestros propios recuerdos.

Hacer memoria, más que tratar por todos los medios de conseguir una recuperación literal de aquello que queremos recordar, más que buscar la exactitud y la precisión, supone un esfuerzo en la producción de una exposición adecuada, una explicación comprensiva, una descripción satisfactoria de aquello de lo que queremos dejar constancia o de aquello a lo que queremos darle una explicación. Queremos relatar bien,

tratamos de narrar cuidadosamente nuestras experiencias, incorporamos objetos, paisajes, personas y elementos abstractos y les otorgamos un significado que, en función del contexto y de las circunstancias comunicativas consideramos más adecuado. Para comunicar una narrativa coherente no sólo damos forma al pasado sino que creamos un pasado nuevo, una memoria original. Pero también, nuestro lenguaje, nuestros discursos cambian el pasado ya que el lenguaje tiende a cristalizar los recuerdos en expresiones específicas. En efecto, no restringimos nuestro discurso al reflejo frío de los datos exactos sino que, más bien, tejemos tramas de relatos complejos que se mueven en el tiempo, donde interviene el presente, el pasado, y el futuro, donde nosotros/as somos, o podemos ser, protagonistas, donde se incluyen informaciones actuales, donde se incorporan conocimientos aprendidos, donde se confrontan versiones sobre un mismo fenómeno. Dicho con otras palabras, hacemos un *esfuerzo en pos del significado* donde la literalidad o exactitud⁵ de los recuerdos dejan de tener importancia en la medida que responden a criterios mudables, variables, ya que se construyen para comunicar alguna cosa de la mejor manera posible y porque esta manera de contar y presentar los acontecimientos no deje a otros/as indiferentes: queremos persuadir, conmover, discrepar, contrariar, coparticipar, manifestar aquello genuino de nuestros recuerdos. Por ello, cuando *hacemos memoria*, las versiones que construimos deben ser abordadas en el contexto social y conversacional donde se construye la memoria y no han de ser tomadas como el reflejo de una representación mental de las personas que recuerdan.

Probablemente, el sabio no estará de acuerdo con nada de lo precedente. Esgrimirá que, como ha quedado de manifiesto, su memoria es fría, objetiva, exacta y precisa; fruto de su capacidad cognitiva al procesar información. Sin embargo, es posible responderle. Su recuerdo es, terminante y plenamente, una construcción discursiva. Es una producción social que sólo resulta inteligible como tal producción emanada de un entorno cultural concreto. El discurso del sabio participa de un determinado juego de lenguaje y está configurado mediante recursos pragmáticos y retóricos precisos que lo caracterizan y, eventualmente, le conceden su eficacia. Los datos que maneja en su recuerdo sólo son inteligibles en el marco del discurso que los ampara y que los conforma como tales datos y los dota de inteligibilidad. ¿Es su recuerdo literal? Efectivamente lo es, lo que no significa que emerja directamente de su mente sino que se apoya en los dispositivos y en las construcciones sociales que le permiten poseer esa literalidad. Conceder una acepción diferente a la literalidad que define el recuerdo del sabio, sería como decir que el lenguaje al ser de uso individual no tiene un carácter compartido y un origen social.

Las personas transitamos y participamos en diferentes dominios relacionales: distintos entornos, distintos grupos en los que se sostienen dinámicamente diferentes discursos (unos que defienden posturas que son generalmente aceptadas, otros que encarnan posturas alternativas) y en los que se amparan diferentes maneras de concebir la realidad, deudoras de intercambios, de relaciones, de entornos experienciales. De forma permanente, nos vemos envueltos en la tesitura de confrontar nuestras versiones sobre los acontecimientos del pasado y nuestros puntos de vista se ven comprometidos, ya que la participación en diferentes espacios de relación nos coloca en una situación de inestabilidad continuada. Es decir, nuestros puntos de vista emergen en los intercambios comunicativos por lo que son susceptibles de juicio, evaluación y apreciación: hacer afirmaciones inteligibles y aceptables sobre el pasado y sobre la propia memoria implica un desarrollo argumentativo. Cada vez que establecemos nuevas relaciones nos vemos obligados a producir respuestas y argumentos satisfactorios en las diversas circunstancias en que nos encontramos, a entrar en un intercambio dialógico, pero además, no podemos hurtar nuestra colaboración en la construcción de estas circunstancias y de sus significados.

Hacer memoria implica involucrarse en un proceso conflictivo y dinámico, fuertemente vinculado a espacios sociales y comunicativos. Es en este sentido que las personas cuando *hacemos memoria*,

mediante nuestro discurso sostenemos, reproducimos y extendemos, engendramos, alteramos y transformamos nuestras relaciones. Es decir, la memoria de cada persona cambia en la relación y cambia simultáneamente las relaciones. Discutimos sobre la adecuación de las versiones de los acontecimientos, y, por supuesto, sobre la su exactitud. Sin embargo, para ello sólo tenemos a nuestro alcance la *literatura*, el arte de crear con palabras, para convencer de que aquello que aseguramos que es correcto y/o exacto, lo es. No disponemos de otro recurso, porque no podemos mostrar el pasado tal y como fue. El pasado no puede conservarse *tal y como fue*, por lo que no podemos confrontar nada con él, sólo se puede cotejar nuestra versión con otras versiones, nunca con el pasado a fin de que podamos comprobar y/o demostrar que aquello que decimos es exacto. Tan sólo podemos reconocer y exponer que tenemos dudas, podemos sostener nuestras aseveraciones recurriendo a un mundo interior y afirmar, por ejemplo, que algo nos ha dejado una huella indeleble, podemos decir que disfrutamos de una memoria excelente, podemos aportar detalles que hagan que una cosa o una afirmación se vuelva más verosímil... pero su aceptación como prueba y/o demostración descansará en los recursos argumentativos y retóricos, en la dialogía y en las normas que rigen el intercambio racional en nuestra sociedad y mediante las cuales se define lo que es aceptable e inadmisible.

Orientar nuestro interés hacia las acciones de las personas cuando *hacen memoria* implica aceptar su carácter intersubjetivo y admitir que las explicaciones que construimos las personas sobre el pasado son producciones que se generan en contextos concretos, son versiones sobre los acontecimientos que persiguen y tratan de cumplir una función específica en el espacio donde se produce la relación y están íntimamente unidas a posibilidades retóricas y poéticas del lenguaje.

Es por todo ello que para estudiar la memoria debemos recorrer al estudio de las prácticas sociales ya que son las que permiten mantener o destruir los criterios que consienten que podamos apelar a la idoneidad de nuestros recuerdos y nos proveen de elementos de justificación de su pertinencia. Sólo a través de las prácticas sociales podemos obtener el reconocimiento de que aquello que decimos recordar es digno de crédito.

La construcción de la memoria está muy afectada por la manera cómo está constituida una sociedad y por las significaciones sociales instituidas, ya que es en cada sociedad donde se decide lo qué es importante recordar y lo que no lo es, qué es pertinente decir y lo qué es pertinente hacer. A pesar de todo, en cualquier sociedad existen grupos alternativos que elaboran también versiones diferentes y que guardan memorias diferentes de los hechos pasados. Efectivamente, existe una reproducción del orden social, pero también este orden puede ser alterado, no sólo es reproducción sin que también existe autoalteración.

Si se asume la intersubjetividad como componente inextricable de conformación de la memoria, se ha de asumir también que el pasado emerge con una imagen fracturada en múltiples de puntos de vista que aparecen entrecruzados, se funden y reformulen constantemente. Todo testimonio se confronta otros y su resultado no es siempre la integración, sino frecuentemente el conflicto entre representaciones diversas del mismo pasado.

Asegura un proverbio muy conocido que un necio se puede distinguir de un sabio si... Mejor no volver sobre lo mismo o, al menos, del mismo modo. Si alguna cosa debiera quedarnos, si no clara, acaso mínimamente bajo sospecha, es que los proverbios encierran doctrinas y éstas sólo pretenden aleccionar amputando la libertad para reflexionar y hacer. También deberían inspirarnos

desconfianza las figuras del sabio y el necio, en tanto en cuanto nos condenan a errar indefinidamente por un círculo vicioso a través de un trayecto cercado.

Nos queda el laberinto, cuyo recorrido está flanqueado por muros firmemente erigidos de los que penden espejos en los que se reflejan, una y mil veces, los objetos que, sin saberlo, nosotros/as decidimos colocar.

Aunque, también podemos navegar por el mar de las dunas, repleto de colinas que aparecen y desaparecen, siendo el mismo y, simultáneamente, otro. Colinas movedizas que inventan infinitamente el paisaje desconcertando al nómada quien sólo dispone de la certeza del recorrido que se crea con cada uno de sus pasos y que constituye la única seguridad a la que puede asirse y ello sólo, si viaja en caravana.

Bibliografía

Bartlett,F.C. (1932): *Recordar. Estudio de psicología experimental y social*, Madrid: Alianza Editorial, 1995.

Bajtín,M. (1979): *Estética de la creación verbal*, México: Siglo XXI, 1998.

Birulés,F. (Comp.) (1995): *El género de la memoria*, Navarra: Pamiela.

Blondel,Ch. (1928): *Introduction à la Psychologie collective*, París: Armand Colin, 1946.

Bruner,J. (1990): *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*, Madrid: Alianza Editorial.

Clark, N.K. y Stephenson, G.M. (1995). "Social Remembering: Individual and Collaborative Memory for Social Information", En W.Stroebe y M.Hewstone (Ed.): *European Review of Social Psychology*, Vol. 6, Chichester: John Wiley & Sons, 127-160.

Castoriadis,C. (1975): *La institución imaginaria de la sociedad* (2 vols.), Barcelona: Tusquets, 1983.

Castoriadis,C. (1999): *Figuras de lo pensable*, Madrid: Cátedra, 1999.

Connerton, P. (1989). *How societies remember*, Cambridge: Cambridge University Press

Draaisma, D. (1995). *Las metáforas de la memoria. Una historia de la mente*, Madrid: Alianza Editorial, 1998.

Douglas,M. (1986): *Cómo piensan las instituciones*, Madrid: Alianza Editorial, 1996.

Edwards,D. y Middleton,D. (1988): Conversational Remembering and Family Relationships: How Children Learn to Remember, *Journal of Social and Personal relationships*, 5, 3-25.

Edwards,D., Potter,J. y Middleton,D. (1992): Toward a discursive psychology of remembering, *The Psychologist: Bulletin of the British Psychological Society*, 5, 441-446.

- Edwards,D. y Potter,J. (1992): The Chancellor's Memory: Rhetoric and Truth in Discursive Remembering, *Applied Cognitive Psychology*, 6, 187-215.
- Gergen,K.J. (1994): *Realidades y relaciones*, Barcelona: Paidós, 1996.
- Halbwachs,M. (1925): *Les cadres sociaux de la mémoire*, París: Albin Michel, 1994.
- Halbwachs,M. (1950): *La mémoire collective*, París: PUF, 1968.
- Jedlowski,P. y Rampazi,M. (Comp.)(1991): *Il senso del passato. Per una sociologia della memoria*, Milán: FrancoAngeli.
- Lowenthal,D. (1985): *The Past is a Foreign Country*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Mayer,A. (1993): Les pièges du souvenir, *Esprit*, 193(7), 45-59.
- Mead,G.H. (1929): La naturaleza del pasado, *Revista de Occidente*, 100, 51-62.
- Middleton,D. y Edwards,D. (Comp.) (1990): *Memoria compartida. La naturaleza social del recuerdo y del olvido*, Barcelona: Paidós, 1992.
- Potter,J. (1996): *La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social*, Barcelona: Paidós, 1998.
- Rorty,R. (1979): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, 1983.
- Shotter,J. (1984): *Social Accountability and Selfhood*, Oxford: Blackwell.
- Shotter,J. (1987): Remembering and Forgetting as Social Institutions, *The Quarterly Newsletter of the Laboratory of Comparative Human Cognition*, 9(1), 11-19.
- Shotter,J. (1993a): *Cultural Politics of Everyday Life*, Londres: Open University Press.
- Shotter,J. (1993b): *Conversational Realities*, Londres: Sage.
- Vázquez,F. (2001): *La memoria como acción social: relaciones, significados e imaginario*, Barcelona: Paidós.
- Wittgenstein,L. (1958): *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica, 1988.

Notas

(*) Profesor de Psicología Social de la Universidad Autónoma de Barcelona

¹ Cuando se trata de la memoria colectiva, el procedimiento es similar, se trata de analizar los recuerdos individuales, pero en este caso de numerosas personas.

² Aunque cada vez es más frecuente hacerlos en contextos cotidianos, pero únicamente para introducir éstos como variable interviniente, que activa o inhibe el recuerdo, no como elemento significativo.

³ Así, como es conocido, suele denominársele. Esta apelativo comprende, al menos dos sentidos. Por un lado, la asunción de un ser humano en oposición a un mundo externo. Por otro, un ser humano sometido a un dominio o, lo que es lo mismo, un ser humano desprovisto de agencia.

⁴ No es necesario que se especifiquen previamente las características de esta situación social. Puede, incluso, abandonarse a la responsabilidad de los/as participantes su interpretación. Incluso, aunque se utilice el engaño para crear unas condiciones experimentales que *favorezcan* el estudio de la cuestión, continúa siendo una situación social. En síntesis, nada diferente a lo que solemos encontrarnos en nuestros entornos habituales de relación, en los que solemos comprometernos y cooperar con la situación en la que nos encontramos involucrados/as.

⁵ La exactitud de un recuerdo se construye discursivamente. No son los hechos los que crean los efectos de exactitud sino las estrategias argumentativas y retóricas que utilizamos en su construcción. Sabemos que no es suficiente con describir un acontecimiento, sino que es imprescindible presentarlo de determinada manera para que nuestra declaración sea aceptada como verosímil. La referencia a la exactitud constituye una estrategia que está anclada en nuestras experiencias e inferencias sociales.

Discusión

Isabel: Entiendo que planteas si se te preguntan por el olvido contestarías que éste y la memoria son inseparables, pero si eso es todo lo que se puede decir al respecto entonces me pregunto ¿para qué hablar de olvido?

Félix: no se puede contestar de otra manera y aunque puede parecer una estrategia retórica no lo es. No creo que se pueda desprender de lo que he expuesto una definición de memoria, de la misma manera no puedo definir lo que es el olvido, ni establecer una separación entre ambos; lo único que se puede decir es que cuando uno construye un relato de memoria o trata de dar cuenta del pasado intervienen la memoria y el olvido.

Joel: apoyando lo que acabas de decir, no parecen ser dos momentos distintos de la subjetividad sino uno solo, es decir que cuando se está memoriando hay cosas que no se quieren recordar y que por lo tanto quedan excluidas, lo que se olvida es un recuerdo por lo que no pueden ser separados. Creo que la memoria es una actividad subjetiva que tiene dos caras, el recuerdo y el olvido, entonces distinguirlos sería no tener en cuenta que son una parte de la misma moneda

Isabel: una moneda tiene dos caras, el olvido y el recuerdo ¿son dos caras distintas?

Silvana: me parece que en vez de hablar de dos caras de una única moneda es mejor hablar en plural y meter la idea de memorias y olvidos. Yo no creo que haya algo que sea LA memoria y su contrario, EL olvido, tampoco creo que haya un montón de monedas con memorias diferentes y sus olvidos correspondientes, me parece que habría que distinguir entre memoria y memorias y entre olvido y olvidos. Ahora quiero hacerte una pregunta Félix, aunque dices no definir la memoria si lo haces, como un proceso argumentativo con una dimensión retórica y poética. Mi pregunta es cómo entra dentro de lo argumentativo el hacer memoria de lo inenarrable.

Félix: ¿qué es lo inenarrable?

Silvana: el horror. Cuando Primo Levi escribe *Si esto es un hombre* se refiere a la necesidad de testimoniar y responde a algo que excede la necesidad argumentativa.

Félix: yo creo que no he definido la memoria sino que he hablado de ella como proceso argumentativo, y me parece un aspecto importante dentro de un proceso argumentativo hacer intervenir las dimensiones retórica y poética, pero he ido muy rápido y no las he desarrollado respecto de la memoria. Hice alusión a su carácter poético por medio de la expresión *hacer memoria*, que intenta recoger su carácter constructivo, creador, articulador de elementos disímiles, y la argumentación está vinculada a la retórica y a la poética.

Me haces una pregunta que me crea un problema, pues no puedo creerme *lo inefable* ni entender *lo inenarrable*, ¿cómo que no es posible narrar el horror?. Otra cosa es que la recepción de los relatos de horror no encajen con las coordenadas sociales y se conviertan en relatos increíbles, porque para ser creíbles los relatos tienen que encajar dentro del marco constitutivo de la realidad que manejamos en el mundo. El temor de las personas que estuvieron en los campos de concentración era que sus narraciones no fueran creíbles y eso tiene que ver, no con un carácter inenarrable, sino con que existan las condiciones de posibilidad de recepción de determinados relatos. En el libro de Jorge Semprún *La escritura de la vida* hay una explicación que, aunque no me convence demasiado, me parece una forma hermosa de expresarlo. El autor inicia el relato diciendo que habían pasado muchísimos años desde que lo habían liberado del campo de concentración y que no había encontrado la forma de explicar su experiencia, que había estado casi 60 años en silencio lo cual es falso porque su producción es bastante monotemática en esto, pero parece que la única forma de hablar del horror es utilizando ciertos lenguajes, como los que usaba Primo Levi, que no son argumentativos sino estéticos, llenos de hermosura. Es también el desarrollo que hace Semprún, pero establece una distinción, que para mí es bastante falaz y arbitraria, entre lo que es un lenguaje literario y el no literario. Yo creo que sí se puede hablar del horror, y hablar de *lo inenarrable* es entrar en una contradicción lógica.

Otra cosa que no me convence, y esto que me quedo pendiente de una discusión anterior, es hablar de eufemismo. Me crea un problema porque remite a la idea de un significado auténtico o incluso un significado originario que ha sido recubierto por diferentes capas que forran esa autenticidad o ese significado originario.

Silvana: no, porque eso sería nostalgia de un pasado en que un lenguaje tenía sentido y dejó de tenerlo. El eufemismo tiene que ver con el embellecimiento de lo horrible.

Ignacio: en lo que planteas me queda la duda del papel que juega el poder. En esa contrastación de memoria y de versiones del pasado, aparece como que se darían igualdad de condiciones para contrastar argumentos, retóricas, etc. ¿Cómo entra el asunto del poder en estas versiones?

Félix: aunque en el texto que he leído no aparezca explícito, intento que el poder forme parte de la manera en que concibo la memoria. Pero más que de *poder* yo hablaría de *relaciones de poder*, que son intrínsecas a todo tipo de relaciones y que se manifiestan en el carácter relacional de la memoria, en la capacidad que ésta tiene de argumentar y de subvertir el orden social. Nos relacionamos con objetos, con el tiempo y con relatos (aquí está la dimensión subversiva o antagonista de la memoria), es decir, los relatos nos interrogan a nosotros, nosotros interrogamos a los relatos, y es precisamente en este espacio de relación, a través de la existencia de múltiples versiones, donde tienen presencia

las relaciones de poder. Desde un sentido más clásico, más tópico del poder, este trataría de imponer versiones sobre el pasado, sin embargo esas versiones no colonizan exclusivamente las relaciones sino que las personas hacen lecturas de ellas; las relaciones de poder se manifiestan de una manera álgida cuando éste consigue restar protagonismo, propositividad y agencia a las personas como responsables de elaborar sus relatos de memoria, los efectos del poder se manifiestan con mayor virulencia a través de los discursos que desproveen de protagonismo a los sujetos, desplazando el discurso de la memoria al discurso de la historia que es un discurso que no forma parte de los intercambios sociales donde el poder se manifiesta.

Sol: me parece que las memorias las devolvemos unos a otros según nos vamos contando historias y construimos en la intersubjetividad un relato colaborativo, pero un verdadero diálogo tiene que ser entre iguales, simétricos, no tiene que haber relación de poder. Una cosa es la narración que se construye en el diálogo intersubjetivo y otra es el hilo conductor que se le da posteriormente, y creo que ahí está la diferencia entre memoria e historia, es decir, un primer momento en el que varias personas se refieren a los mismos hechos construyendo colaborativamente una narración que sería *la memoria*, y un segundo momento en que ésta se devuelve a nosotros mismos quedando fijados los hechos en el tiempo y en el espacio esos hechos. Las relaciones de poder intervienen en este segundo momento dándole otro sentido a esa memoria.

Félix: Se suele pensar el poder en términos jerárquicos, como algo que está arriba de nosotros haciéndonos víctimas de él, pero la noción de relaciones de poder sugiere que éste emana desde abajo y está presente en todas las relaciones, por lo que no hay ninguna relación que no sea una relación de poder. Por otra parte, parece que no compartimos el mismo concepto de intersubjetividad, yo no creo que ésta se refiera al consenso y a la colaboración sino que las relaciones pueden ser, y de hecho habitualmente son, relaciones antagonistas y de oposición. El que sean *inter* no significa que alguien quiera colaborar con otro, es decir uno puede ir a socavar las versiones de otro y de eso es precisamente de lo que hemos estado hablando estos días.

Nosotros somos seres sociales, digamos pertenecemos a un espacio de relación y a un mundo, seguimos siendo seres intersubjetivos ya sea encerrados a solas en un cuarto a las cuatro de la madrugada o compartiendo con mucha gente.

Isabel: la metáfora de la intersubjetividad es una metáfora muy engañosa porque aunque no quieras hacerlo insistes en localizar lo social en un espacio *entre*, creo que aunque que tratas de enfatizar que lo social no está ni dentro ni fuera de las personas, lo que estás diciendo es que está entre ellas.

Sol: con respecto a la memoria, quiero preguntar ¿dónde quedarían la voluntad de hacer memoria y la memoria como resistencia?

Félix: sobre la voluntad de memoria, me remito a lo que planteaba antes, en ocasiones nos remitimos al pasado y estamos haciendo un uso de la memoria sin estar pensando precisamente en ese pasado; muchas de las categorías y de los conceptos que manejamos, o de las cosas que tratamos de dirimir se encuentran en una secuencia temporal, y la memoria no tiene que ver únicamente con el pasado sino que se mueve en los tres segmentos temporales presente, pasado y futuro, que en ocasiones son muy difíciles de diferenciar. La resistencia queda precisamente en la posibilidad de que convivan diferentes relatos de memoria y que desde un determinado espacio de relación, desde el entorno y los valores con los que uno se mueva defienda una versión en detrimento de las otras o contra las otras;

de hecho en estos días hemos puesto muchos ejemplos de memorias que son resistentes, lo que pasa es que estas memorias no se pueden identificar a priori ya que tienen que ver con los valores imperantes en una sociedad, con los grupos sociales, etc. Ninguna memoria es en sí misma, a priori, una memoria de la resistencia.

Ignacio: pero no basta con que existan diferentes versiones que se puedan defender, por lo menos en el caso de los derechos humanos el objetivo de la resistencia no es que existan diferentes versiones, sino que es que una versión tenga efectos sobre las otras. No es una coexistencia pacífica entre versiones.

Félix: se trata de utilizar todas las estrategias que tengamos a nuestro alcance para defender nuestra versión, pero yo creo que la garantía de que una versión pueda tener éxito o se pueda defender y que no quede relegada al olvido, por decirlo de alguna manera, es que existan diferentes versiones entre las que se pueda producir algún tipo de intercambio o confrontación. El problema es cuando se construye una versión única, que es la máxima aspiración de las personas que tratan de defender un determinado hecho, pues cuando se impone esa versión lo que se acaba produciendo es la volatilización del acontecimiento.

Isabel: me sorprende que nadie quiera hablar del olvido y que terminen siempre haciéndolo. Yo creo que habría que olvidarse del olvido, porque no existe como tal, pero que eso requiere que previamente hay una reflexión más profunda sobre el tema.

Pablo: lo que se plantea tiene que ver con la forma de pensar la disciplina no importa cuál sea, y en el caso del olvido en que existe cierta paradoja interna, insistes en que no se hable de olvido pero igual está presente, y la no-respuesta de Félix la entiendo como una manera de pensar que existen dos contenidos contradictorios o dos cosas contradictorias dentro de una misma entidad, por decirlo de alguna manera, que la memoria está hecha de olvido y el olvido esta hecho de memoria por lo tanto hablar del uno es hablar del otro y no hace falta la mención. Pero la historia positivista y racionalista de las ciencias sociales no deja espacio a la posibilidad de un pensamiento contradictorio, como que algo puede ser y no ser al mismo tiempo. El problema no tiene que ver con los contenidos sino que con la forma de una disciplina, se puede por ejemplo decir que la psicología en general es una epistemología y el problema de la psicología es un problema epistemológico de cómo concebir la realidad, pero cuando se pregunta por el olvido o por la memoria ya hay ahí la presencia de una realidad fragmentada.

Isabel: tu respuesta me parece una manera elegante de eludir un problema que es tremendamente significativo. Yo también estoy pesando el problema como una contradicción interna, algo que es conflictivo, una tensión que se produce a sí misma, pero planteo que no basta con sostener que es así sino que hay que discutir más sobre eso. Cuando tú dices que estoy pensando la disciplina de otra manera, me estás diciendo que no entiendo que se trata de un solo proceso, pero yo no estoy hablando de dos cosas separadas sino preguntando por el sentido de seguir hablando de ambas, por el efecto que produce insistir en que dentro de la memoria hay algo que se diferencia de ella, aunque se trate de una diferencia interna. Si la memoria no es el almacenamiento de hechos del pasado sino una producción, una práctica, una relación que produce la realidad que recuerda, entonces ¿qué es el olvido al interior de esa producción?

Silvana: el olvido son las fisuras que tiene esa producción que permiten que nunca se cierre y que uno siempre construya el pasado.

Pablo: quizás le estás pidiendo un contenido positivo al olvido, pues la pregunta ¿qué es el olvido? Supone que es algo.

Isabel: aquí se han dicho muchas cosas con relación a eso, y es claro que desde una noción representacionista de la memoria el olvido es considerado una no-memoria, una ausencia de recuerdo; en esa concepción el olvido es una acusación que se hace a otro de no estar recordando algo que es un verdadero hecho, tú estás diciendo que ahí hay una ausencia, esto es una acusación que tiene a la base una idea representacionista.

Silvana: si piensas el olvido en términos de resto, de huella y no de algo positivo.

Isabel: pero si uno trata de pensar la memoria desde otra perspectiva, como una forma de *hacer en el lenguaje* en la que el silencio también es una forma de acción, tiene que pensar en el tipo de realidad que esta forma del lenguaje construye, es decir, una realidad silenciosa que normalmente llamamos olvido.

Ignacio: se supone que estamos hablando de memoria y derechos humanos, yo pregunto, si un torturador postula a una elección con posibilidades de ganar y organismos de derechos humanos empiezan una campaña en su contra por ser represor, a eso ¿cómo le llamas?, ¿es una campaña contra el olvido? o ¿qué es?.

Isabel: me parece que es una campaña de denuncia, es una acusación política donde se está acusando al otro de omitir un dato importante, que es torturador. Pero si yo acuso a otro de omitir algo es porque creo ser poseedor de un dato verdadero que el otro no está diciendo, y esa es una acusación política hecha desde una posición de poder que sostiene *yo recuerdo algo que tú estas omitiendo*. Aquí hay un continuo importante: silencio, omisión y olvido; la acusación de omitir un dato importante es una acusación grave que contiene otra, la de manipular intencionalmente la verdad; la acusación de no poner algo en palabras, es decir de guardar silencio es un poquito menos grave en la medida en que concede que este puede no deberse a la intención de manipular la verdad sino que a la imposibilidad de ponerla en palabras; finalmente la acusación de haber olvidado es menos grave aún, en la medida en que se argumenta que el olvido es un proceso natural al interior de la memoria, que es necesario olvidar ciertas cosas para recordar otras, que es producto de un trauma. Pero, si yo puedo decir que algo, por ejemplo un dato, ha sido olvidado es porque conozco ese dato, porque lo recuerdo sino ¿cómo sabría que es parte de la verdad y que no está siendo dicho?. Sin embargo existe aquí una confusión, sobre lo que nos preocupa ¿es el olvido?, ¿el silencio?, ¿la omisión? o ¿la acción de la memoria?

Ignacio: no entendí nada. El ejemplo de las elecciones no es casual, la idea es que la gente no vote por sus represores y para eso se hace una campaña política que ¿acaso no es una campaña contra el olvido?

Isabel: es una campaña contra la omisión y el silencio, no necesariamente contra el olvido.

Ignacio: entonces en el ejemplo de qué hablamos ¿de una campaña política donde se puede hablar?

Isabel: es que ahí el olvido es una acusación.

Ignacio: si, es una acusación ¿cuál es el problema?

Isabel: que es una acusación hecha por otro que desde un lugar de poder define cuál es la verdad. Estoy tratando de problematizar la idea de olvido y de darle una vuelta a la relación que establecemos entre éste y la memoria.

Ignacio: yo estoy tratando de pensarlo muy en concreto y es difícil, en el ejemplo que yo te estoy dando, el de la campaña política es muy diferente decir *ustedes olvidan* como una acusación a decir *no olvidemos* como una exhortación, eso no sería una acción contra el olvido.

Isabel: estoy de acuerdo y no sólo no lo critico sino que me parece que es lo que uno tiene que hacer. Pero eso no impide que al pensar la memoria como una producción histórica reflexionemos también en torno al olvido, a sus argumentos, sus afectos, sus sentidos, sus tensiones y los efectos socio que todo esto tiene.

Silvana: claro que hay precisar cosas, entre ellas el termino *diferencia*, (que no es lo mismo que *oposición*) es decir, todo aquello que tiene que ver con la fisura, la huella, aquello que excede, el resto, lo que no entra en estas dicotomías. En esto el ejemplo de la moneda es didáctico pero peligroso. Lo que Félix plantea respecto al espíritu pluralista y al beneficio de que existan múltiples versiones es algo que, aunque me preocupa, me parece muy importante. Urge pensar, no en términos de una visión monológica que contrapone memoria de olvido, ni de una que las asocia como complementarias, sino que en términos de tensión y diferencia que no se puede explicar el uno sino es en función del otro.

Félix: creo que estamos mezclando varios planos, uno es la utilización que se puede hacer de las imputaciones de que alguien recuerda u olvida, lo que tiene efectos sociales muy concretos que permiten la descalificación, recalificación, persecución, etc.; luego está el uso cotidiano de los conceptos de memoria y olvido; y a nivel más formal o académico está el papel y la interrelación que mantienen ambos procesos. Creo que el tema se puede enfocar desde la memoria o desde el olvido, pero en cualquier caso son dos dimensiones inseparables. No sé si será muy ilustrativo pero voy a plantear dos situaciones, en primer lugar que para construir un relato de memoria es imprescindible olvidar sino estamos volviendo a la idea reproductora de la memoria, y eso es aplicable a cualquier secuencia de acción social, es decir, para que una secuencia de acción adquiera sentido tenemos que olvidar otras secuencias posibles, optar por una de ellas, pero ¿cómo se opta? No es que haya un estudio racional acerca de qué secuencia resulta más interesante, en ese caso el olvido no tendría ningún sentido, sino que uno se amolda a las circunstancias sociales de acción o a la creación de esa memoria en un momento específico. Otra situación, a la que aludía Silvana, es la de las ruinas o dicho de otra forma, la emergencia de acontecimientos que estaban borrados, de los que nadie tenía noticias y que de repente emergen. Esa ruina marca un hito en la memoria y da una pista, es decir que hay que reconstruir todo lo que la rodea. La ruina adquiere un sentido como huella, como memoria en la medida que se es capaz de ir añadiéndole elementos, creándole un sentido, proporcionándole un significado; pero ese significado es nuevo, se produce en ese momento y el único mecanismo del que disponemos para explicarlo es el olvido. Estoy hablando no sólo del olvido

aplicado a la memoria sino a cualquier acción social, es decir, el olvido forma parte de cualquier acción social.

Pablo: Félix caracterizó la memoria como proceso argumentativo y retórico que en su construcción busca ser convincente o verosímil, y para ello no se le puede preguntar ni imputar cualquier otra cosa; claro que se puede responder y plantear otros argumentos, pero sólo vale dentro de la discusión lo que resulta pertinente a ella. Cuando se pregunta qué es el olvido hay una afirmación implícita que lo reifica, que sostiene que tiene que existir en la naturaleza como las piedras y saturno, y entonces sería cosa de medir bien las piedras, saturno y el olvido, y se le está otorgando una existencia ontológica a algo que era una palabra que se saca de la manga como se saca un “as” cuando se necesita. Sólo se puede discutir con lo que está sobre la mesa, resulta retóricamente inválido utilizar algo que no está dentro de la discusión.

Isabel: exactamente eso es lo que creo que hay que hacer, porque cuando hablamos de memoria nunca dejamos de hablar de olvido y, aunque se le puede otorgar un significado distinto lo usual es entenderlo como una no-memoria, lo que dificulta pensar la memoria en términos de una acción constructiva, compleja, contradictoria, distinta. Dicho término está produciendo dicotomías que nos entranpan, por eso creo que deberíamos dejar de hablar de olvido y tratar de pensar la memoria en otra clave, es decir, la memoria no está llena de olvidos sino que llena de memoria. Creo que podría ser interesante abandonar el olvido como un elemento que es naturalmente parte de la memoria.

Pablo: es como una crítica de lenguaje en varios sentidos, sobre todo a su estructura dicotómica.

Ignacio: creo que el término político de *derechos humanos* no da salida a eso y, aunque hay un problema en ese campo no sé que otro término usar ponerle. La UCA (Universidad Centroamericana José Simeón Cañas) recuerda el matricidio de los compañeros, luchando para que no se olvide, que para efectos prácticos es la misma acción. Que en la sociedad salvadoreña se haya asesinado y reprimido sin que se haya establecido justicia, implica consecuencias que constituyen una herida abierta. Cómo lo llamamos: ¿una lucha contra el olvido? ¿una lucha por recordar? Esos son juegos de palabras. Cuando oigo a Félix decir que se trata de contrastación de visiones y argumentos, o a Isabel decir que hay debates en la sociedad, me suena que todos están sentados en una mesa viendo quien argumenta más lindo mientras en sociedades como Guatemala, por ejemplo, lo que pasa no tiene nada que ver con eso; en muchas de estas sociedades no hay igualdad de condiciones, como decía Mauricio se hacen conmemoraciones y son invisibles para la gran mayoría de la población porque ni siquiera se informa de ellas; entonces, si no llamamos a esto lucha contra el olvido entonces ¿cómo lo llamamos? y yo no me pondría en lugar de criticar a ningún organismo que este luchando contra el olvido porque usen ese término, ese no es el problema sino el cómo se está configurando toda la situación.

Mauricio: afirmar que se puede cancelar, quitar o suprimir el término olvido se me hace más o menos complicado, a lo mejor haría que pensar en indiferencia en vez de olvido, en el sentido que se ha hablado acá del sentimiento, del afecto que involucra la memoria. Lo estaba pensando en términos de la visibilidad que puede dar la memoria y la invisibilidad del olvido, esto de que la historia oficial está hecha de olvidos, es claramente pensable como una historia que hace algunos hechos visibles mientras invisibiliza otros, es decir la memoria como aquello que hace nítidas algunas las cosas, que les da claridad y por el otro lado invisibiliza otras. En el juego de palabras sería, hagamos una memoria de olvidar el olvido.

Silvana: a lo mejor lo que a ti te preocupa Isabel es que el olvido exime de cierta responsabilidad, de una dimensión ética o política.

Félix: creo que a veces confundimos una manera de hablar de las cosas que las hace inteligibles con lo que son las cosas en sí, y lo que estamos haciendo es hablar de las cosas poniéndoles nombre, es decir creando un conjunto de códigos que sean asequibles para todos lo que no implica darles entidad. Me parece que hemos cometido el error de reificar, por una aparte la memoria y por otra el olvido buscando toda una serie de eufemismos, de distintas etiquetas que disimulan dichas categorías. La introducción de la categoría olvido permite hacer más inteligible la categoría memoria y al revés, lo que no implica incurrir en un nuevo positivismo, ni en una dualidad ajena o extraña, sino que recoger algo de los discursos cotidianos y trasladarlos al manejo al intento de hacer inteligible la supuesta realidad que se trata de analizar.

Pablo: creo que ya estoy entendiendo la preocupación de Isabel y veo dos posibilidades. Una es que el olvido sea una categoría insalvable dentro del campo semántico de la memoria, entonces para evitar el uso de dicho término y por lo tanto de sus consecuencias, lo que se podría hacer es trasladar la discusión a otro campo semántico y moverse en él. Esto no trae simplemente un efecto de homonimia sino que cambian las connotaciones de cada palabra, por ejemplo si uno cambia el discurso de memoria a conocimiento, que también es un proceso argumentativo, todo lo que se dice sobre memoria aparece en el término conocimiento y así uno se salva del término olvido, pues el más cercano es el de ignorancia que tiene connotaciones de otra índole y además puede ser saltada. Por otra parte, una crítica o incomodidad que se me hace que aparece tiene que ver con las distinciones y creo que la idea de continuo permite jugar con dos extremos pertenecientes a la misma entidad. El encanto que tiene dicha idea es que ambos polos están hechos de lo mismo, la tristeza está hecha de la alegría, la memoria está hecha del olvido, etc. Eso permite encontrar las degradaciones y situarse donde se le antoje porque entre dos cosas lo que se abre es el infinito o el indeterminado. Aunque esta noción de continuo pueda a veces parecer muy dualista o muy dicotómica, es lo que permite salvar el problema cartesiano.

Un término que ha aparecido junto el de olvido, y que me parece que es más complejo, es el de poder, que aparece como aquello que explica y que no requiere explicación. A mi me parece que el poder es algo que también requiere ser comprendido y explicado, y creo que si es algo tan central habría que considerarlo.

Silvana: En relación a tu planteamiento de cambiar de campo semántico, me parece condenable eso de creer que uno tiene derecho a deportar los términos y hacer la ecuación la memoria/conocimiento.

Isabel: yo entiendo a la problematización como una forma de resistencia, y creo que el campo de la memoria y los derechos humanos está lleno de certezas y lugares comunes que son usados habitualmente como recursos argumentativos pero que han sido vaciados de sentido. Me parece que problematizar dichos aspectos y tensionar sus significados podría tener efectos políticos interesantes. Yo critico algunas certezas usadas por los organismos de derechos humanos porque creo que, aunque la denuncia es fundamental, no nos podemos quedar en ella. Me parece que es fundamental tensionar y repensar los conceptos que estamos utilizando y analizar qué efectos tiene el pensarlo de uno u otro modo.

Mauricio: yo estoy interesado en el asunto de los derechos humanos y, aunque no he participado de una ONG, ni de un proceso de acompañamiento, ni tampoco en cuestiones donde haya que fundamentar una denuncia, me considero participe de todo lo que tiene que ver con los derechos humanos desde el ámbito de la universidad y pretendo que no se quede ahí. Voy a dar dos ejemplos, una persona de quien se tiene la presunción de que ha sido un secuestrador muere mientras es detenido sin mediar orden de detención, se hace todo lo legal, es enterrado, pero no queda clara la razón del por qué murió y tampoco queda claro si había sido o no un secuestrador. Más tarde el cadáver es exhumado, apareciendo un cuerpo mutilado y con una serie de órganos internos dañados, lo que permite determinar lo que paso. El caso es seguido como una telenovela y ya lleva más de un mes en la televisión. Entre las clásicas entrevistas que se han realizado respecto de él, que a lo mejor no tiene ningún valor estadístico ni moral, se le ha preguntado a la gente si había que respetar los derechos humanos de esta persona y el 80% responde que sí. Se está haciendo referencia a una situación muy concreta y se supone que cualquier persona familiarizada con el caso, así como que la opinión pública en general, tiene y manifiesta una posición con respecto de él. No sé si de pronto la gente recordó o le dio un valor más significativo a los derechos humanos, pero lo que me queda claro es que este tipo de cosas son posibles porque hay impunidad, y por que ésta es favorecida desde el poder y desde las instancias que se deberían encargar de que no exista.

El segundo ejemplo es sobre un hombre que tenía conflictos en su calle, trató de matar a la directora con la que tenía el problema y, aunque a ella sólo la lesiono, mato a siete niños entre cuatro y seis años. La opinión pública también opina en este caso, defendiendo y explicando lo sucedido principalmente con psicologizaciones y argumentando que el hombre estaba loco, aunque es claro que no era así pues dijo claramente que su intención era matar a la maestra para que lo dejaran en paz realizando su trabajo. Hay una reacción afectiva en la gente y muchas cosas se desencadenan partir de ella.

Planteadas estas cosas que no tienen que ver con si hay algo que se olvida o no, o si hay amnistía o no, me pregunto como ubicarnos ante esta problemática que para me parece la punta del iceberg, porque una persona puede hacer algo así porque existe una impunidad que favorece y permite que se llegue hasta esos excesos. Entonces de cara a lo que estamos discutiendo ¿cómo situamos esta problemática en relación con la memoria y los derechos humanos?

Félix: a mi no me parece contradictorio con lo que hemos estado discutiendo, más bien es volver a la concepción de memoria que yo intentaba manejar. Por eso vuelvo a insistir en la importancia del contexto y en el carácter procesual de la realidad; pero también en el hecho que cuando ésta es estudiada suele ser vista como una fotografía, encerrada dentro de ciertos límites para que resulte manejable y abstraída de su contexto; pese a que las personas actuamos en ellos y en función de circunstancias muy determinadas que hacen posibles determinados cuestionamientos, argumentaciones, defensas de punto de vista, etc. Si se pregunta en términos generales ¿usted está a favor o en contra de los derechos humanos? no creo que nadie responda que está en contra, y cuando se pone un caso específico y se pide a las personas que se posicionen respecto de él, pasa exactamente lo mismo. En relación a las explicaciones, las personas usamos muchas y de lo más pintorescas, hay explicaciones que responden a un esquema causal pero las hay mágicas, divinas, azarosas o que sencillamente no explican sino que excusan y constituyen ejercicios retóricos que forman parte de la comunicación.

Mauricio: yo reformulo nuevamente la pregunta ¿juega la memoria un papel en esto?

Silvana: claro que si, aunque me parece que el caso mexicano es muy complicado como para decir si es una cuestión de memoria o del olvido. Claro que circulan múltiples memorias, está la memoria del miedo, la de complicidad, la impunidad hecha parte de cada uno a su manera; y yo me pregunto por qué la gente pese a su desconfianza no hace nada para tratar de aclarar las cosas.

Joel: yo creo que lo que señalas respecto a la impunidad es posible pero que también es común la trampa de pensar que ésta es determinada por los que tienen recursos y poder. Si la encuesta de opinión en que la mayoría de los mexicanos sostienen que se deberían haber respetado los derechos se realizara en El Salvador dirían todo lo contrario, *que le quiebren la cabeza*. En México hay una complicidad en el encubrimiento que está mediada por el miedo y el horror con que la gente atisba que le puede pasar algo; es una complicidad de la cual se valen quienes ejercen el poder y que no se da como imposición sino más bien como una conversación, un imaginario compartido que favorece a unos que conocen sus efectos, y que protege a otros de sus miedos ficticios o reales.

Pablo: se está manejando la memoria de dos maneras, preguntando desde un punto de vista por el recuerdo de un hecho concreto y desde otro por la opinión pública en tanto conversaciones que retrotraen la memoria de la sociedad. En cualquier conversación de la sociedad se está hablando de memoria, se está recuperando memoria y cualquier construcción social de conocimiento es un proceso hecho a base de memoria; entonces se puede hacer el cambio semántico que ha hecho la psicología social, pasando de ser una psicología social de la memoria con Halbwachs a ser una psicología social del conocimiento con Moscovici. Es decir, que toda pregunta sobre la sociedad y sobre la memoria es una pregunta sobre el conocimiento y por lo tanto una pregunta sobre la psicología social misma.

Félix: pienso que no todo es memoria, sino más bien que los procesos sociales están atravesados por procesos de memoria. Aunque parece que nos estamos moviendo en dos polos, uno en que la memoria no es nada y otro en que la memoria es todo, en realidad decir que es todo es lo mismo que decir que no es nada. Cualquier proceso social es atravesado por la memoria, por el conocimiento y por las relaciones de poder, quedando finalmente todo un revuelto al que hay que entrar, siendo capaz de analizarlo y hacerlo inteligible. Yo creo que si algún sentido tiene la conceptualización de los procesos es que permite dirimir determinadas realidades que si son totalizadas y puestas bajo un paraguas que lo cubre todo, se pierde el sentido de preguntas tales como la relación entre olvido y memoria, su carácter retórico argumentativo, etc.

Pablo: en mi visión de la psicología social todo es un problema de memoria, todo es un problema de conocimiento, todo es un problema de poder, todo es un problema de lo que quieras; el reto (muy enriquecedor) es cómo repensarlo de manera que pueda ser una psicología social. El problema, por ejemplo, de las representaciones sociales es que empieza a distinguirse, yo diría que por razones de poder, de la memoria, y así la realidad va quedando progresivamente fragmentada y las teorías convertidas en grupos de poder. Los conceptos se cosifican, y ese es un riesgo inherente a la sociedad.

Félix: yo digo que no porque aquí estamos tratando de hacer una psicología social anclada en la vida cotidiana, y para eso utilizamos los conceptos de una determinada manera, tratando de entender cómo las nociones psicológicas son usados en la vida cotidiana, y ese un proceso bastante distinto al

como surgieron las representaciones sociales u otras teorizaciones en el ámbito de las ciencias sociales.

Pablo: pero decir que todo es comunicación o todo es lenguaje ¿no es acaso más o menos el mismo asunto?, por ejemplo se define la memoria como proceso argumentativo, pero cualquier otro proceso social es argumentativo y ese tipo de totalizaciones y holismos me parecen interesantes porque enriquecen mucho el conocimiento en general.

Félix: yo distinguiría entre lo que son las relaciones, así como los vínculos teóricos y contextuales, respecto de lo que son las totalizaciones; estas no permiten ningún tipo de distanciamiento, por ejemplo si decimos que todo es memoria entonces ya no tiene demasiado sentido que sigamos aquí.

Pablo: pero en el caso del lenguaje no creo que sea así

Félix: no, es que el lenguaje es el único recurso para hacer inteligible la realidad, entonces no es que sea un elemento de totalización sino que es lo que nos permite acercarnos a la realidad o, más bien, es la realidad con la que nos manejamos. Sería distinto apelar a categorías cognitivas en cuyo caso se estaría creando un artefacto dentro de la cabeza de las personas, pero el lenguaje es lo único que tenemos, con lo que nos comunicamos, con que trabaja la psicología o la filosofía.

Sol: el lenguaje es un instrumento pero no todo es lenguaje, es importante tomar en cuenta los elementos extra verbales que dan un contexto a partir del cual entender los procesos, como el ejemplo que daba Silvana de la expresión corporal al enunciar una palabra.

Félix: pero en cualquier expresión tienes que recurrir a la palabra para darle sentido, para interpretarla. Yo no entiendo lo que Silvana plantea como *inefable* o *inenarrable*, creo que en última instancia todo acaba siendo convertido en palabras o en explicación; no hay nada a lo que sea posible acercarse de una manera a-lingüística o a-discursiva.

Silvana: entonces yo te preguntaría que, cuando hablas de tomar en cuenta la dimensión retórica ¿qué es para ti retórica?, cuando yo pienso en retórica pienso en Nietzsche en lo que él recupera de los sofistas que tiene que ver con lo que puede decir una palabra. Para mí no es nada peyorativo decir que algo es pura retórica, pero tampoco es una cuestión puramente lúdica o que en el fondo tenga una traducción argumentativa, la retórica excede lo argumentativo, una palabra puede decir mucho más de lo que tú quieres decir.

Félix: si, y precisamente por eso es que cualquier explicación es garantía de lo social, de que no existe una sutura ni una literalidad última; la garantía de lo social y específicamente de la memoria, es que no existe ningún tipo de clausura y eso se vincula con la retórica, con la argumentación, con la poética, etc. No me resulta nada fácil aceptar lo inenarrable, lo entiendo en un entorno contextual muy específico donde se establece un significado concreto, pero lo corporal por ejemplo, tiene que sufrir un proceso de traducción sino cómo se le concede ese significado, cómo podemos hablar de intersubjetividad. Para mí ese es un problema y no una toma de postura.

Silvana: parece que hay que aclarar también qué es intersubjetividad, Isabel preguntó a qué nos referíamos con *inter*, yo ahora pregunto a qué nos referimos con *sujeto*. A mí me parece que lo intersubjetivo no es el encuentro de dos sujetos modernos, si no que resalta su pasividad por estar

sujetado al otro y la imposibilidad que eso implica, no tiene que ver con el orden del poder sino con el de la fragilidad.

Volviendo a lo inenarrable, hay cosas que no son acomodables dentro de ese *columbarium* del saber que dice Nietzsche, las palabras se corren y todo eso tiene que ver con lo inenarrable, digo que las palabras se me corrieron cuando no le puedo llamar a eso ser humano y le digo mi semejante o mi hermano, como una manera de producir un efecto; creo que esa es una de las fuerzas de la retórica y que va más allá de lo argumentativo.

Félix: hasta ahí estamos absolutamente de acuerdo, pero ya ves que las palabras también forman parte de un contexto que es el que define la argumentación y la narración. Estamos hablando de lo intersubjetivo como aquello que es co-construido, el significado de la intersubjetividad es la co-construcción que por ser *co* es compartida, no es que tú me des a mí y yo te de a ti y que coincidamos exactamente en los significados, sino que producimos conjuntamente significados respecto a la situación que se pueden producir de muchas maneras, a través del acuerdo, del disenso o a través de los desplazamientos y juegos que permite el lenguaje para crearlos, así como para establecer efectos retóricos, para jugar con el lenguaje, etc. Todo esto forma parte de esa visión argumentativa y narrativa.

VIII MEMORIA HISTÓRICA Y COGNICIÓN SOCIAL

Mauricio Gaborit (*)

"Si X es un aspecto interesante o socialmente significativo de la memoria, entonces difícilmente los psicólogos han estudiado X"
(Ulric Neisser, 1978, pg. 4)

Las últimas dos décadas han acusado un recentramiento de la psicología social de tal manera que algunos psicólogos importantes (Zajonc, Markus, Nisbett, Wyer, Bargh) consideran que el área más prolífica y dinámica de la misma es la cognición social. Las temáticas que hasta entonces habían dominado en la psicología social —actitudes, atribución, percepción, procesos grupales, el self, para sólo nombrar algunas— comienzan a entenderse, re-conceptualizarse y reubicarse dentro de esta perspectiva que en los años 80 se presenta como novedosa y transdisciplinar. Tal es la pujanza de esta perspectiva que la revista especializada de psicología social de mayor prestigio, el *Journal of Personality and Social Psychology*, renombra en 1980 una de sus tres secciones "actitudes y cognición social". Con la aparición del primer manual de cognición social en 1984 se llega hasta afirmar la preeminencia de este enfoque, que debe su metodología de estudio y fuerza a los avances que por su lado forjaban especialmente las ciencias de la información y las neurociencias. Como señala Ostrom (1984) una de las consecuencias de la efervescencia con la que vino a dotar el abordaje de la cognición social a la psicología social fue la de tratar de elucidar la interdependencia entre cognición social y acción. Si bien desde sus inicios la psicología social estuvo preocupada por entender e investigar esa interdependencia, el punto de vista de la cognición social aportó nuevas forma de entenderla y proveyó insights particularmente productivos.

Claridad dentro de la confusión

Hasta aquí lo que todo estudioso de la psicología social puede reconocer como claro. Una vez que abandonamos esta observación general nos adentramos en el ámbito de la confusión debido a la plétora de "definiciones" que los distintos investigadores y teóricos daban al concepto de cognición social más allá del de diferenciarla de la cognición no social. Para darnos una idea de lo escabroso de ese terreno intelectual consideremos algunas "definiciones" de los investigadores más representativos de esta perspectiva. Hamilton (1981) considera que el campo de la cognición social debe de incluir tanto la consideración de todos aquellos factores determinantes en la adquisición, representación y recuperación de la información relativa a las personas, como la relación que estos procesos tienen con los juicios emitidos por el perceptor. Isen y Hastorf (1982) al manifestar preferencia por el término psicología social cognitiva consideran que ésta conlleva un abordaje que enfatiza el entender los procesos cognitivos que están a la base de toda conducta compleja e intencional, es decir, la acción. Por su lado Forgas (1981) estima que esta perspectiva no sólo conlleva el análisis de aquellos procesos implicados en el procesamiento de la información en distintos ámbitos sociales, sino que debe estar centrada en el estudio del conocimiento cotidiano. Damon (1981) se centra en dos aspectos interdependientes: a) el aspecto *organizacional* que se refiere a las principales categorías y procesos que estructuran el conocimiento de las personas sobre su mundo social y condicionan y moldean su entendimiento de la realidad social, y b) el aspecto *procesual* que se refiere ya sea a la comunicación y el cambio efectuado a través de la interacción social, o a las formas en las que la persona intercambia, recibe y procesa información sobre otros. Kosslyn y Kagan (1981) anotan que el término se refiere a dos formas de cogniciones: aquellas

relacionadas con otras personas, grupos y eventos sociales, y aquellas impregnadas de sentimientos, motivos, actitudes y valoraciones. Los procesos de la representación del conocimiento sobre las personas y sus interrelaciones son acentuados por Nelson (1981) quien no se aleja demasiado de la definición que de cognición social como la forma en las que las personas perciben y entienden a los otros ofrece Sherrod y Lamb (1981). Por último, Shantz (1982) señala que el término cognición social se refiere a las concepciones y razonamientos que se ofrecen sobre las personas, el self, las relaciones entre las personas, los grupos sociales y roles y la relación que estas concepciones tienen con el actuar social.

Con toda la confusión, esta variedad de definiciones ha dejado algo relativamente claro y que, lamentablemente, ha quedado ignorado de manera sistemática y notable en la psicología social por eminentes psicólogos sociales de la altura de Wyer, Bandura, Carlston, Cantor, Mischel, Petty y Wegener. Excluido ha quedado el concepto de acción y las consecuencias de la interacción social. Lo social se antoja como un pretexto para apuntalar las orientaciones y conclusiones eminentemente individualista de planteamientos teóricos que se presentan como "objetivos y rigurosos". El contexto social en la mayoría de los casos suele ser artificial o responde a los intereses del investigador o a una conveniencia metodológica. Tomar en cuenta de una manera real el contexto es percatarse que la acción humana tiene una intencionalidad. Como bien notan Isen y Hastorf (1982) el contexto es importante puesto que influye en la interpretaciones que el sujeto da a la situación y a las metas que trata de obtener o considerable deseables. La persona --o quizá mejor dicho, las personas-- contextualizada socialmente se concibe como tratando de pensar el problema que tiene a la mano con la intención de resolver y actuar sobre ellos. Ausente el contexto, lo social, y por lo tanto la acción, queda relegada a una conveniencia experimental pobremente lograda. Esta dificultad ha persistido a pesar de que desde los inicios la psicología social consideró la acción como tema central de la disciplina y que las concepciones más ilustradas sobre la temática de la cognición social consideraban la acción como esencial.

Al menos tres razones, señaladas ya por Martín-Baró (1986), explican por qué ha quedado separada la temática de la acción de la cognición social: la pretensión que el método era más importante que la realidad social a la que éste se aplicaba, el positivismo lógico que pandémicamente había impregnado los abordajes en psicología social con su pretensión de conocimiento desinteresado, y el hecho que los estudios de la cognición social surgen dentro del contexto del primer mundo respondiendo a la agenda que los centros de poder trazaban a los académicos --sobretudo norteamericanos. Como señala Martín-Baró: "... es bien sabido que los problemas actuales tratados por los textos de psicología social son fundamentalmente los problemas que los centros de poder de la sociedad norteamericana han planteado a sus académicos, y las respuestas que los psicólogos sociales han proporcionado a estos problemas para afirmarse al interior del mundo científico de los Estados Unidos" (AI, pg. 3). Pero, y siguiendo la postura teórica de Martín-Baró, la acción que deseamos re(?)-introducir en el estudio de la cognición social tiene unas características particulares. Nos referimos a la acción de las personas y de los grupos en tanto está referida a otros, con las y los cuales se sostienen relaciones interpersonales e intergrupales centradas en intereses propios que con frecuencia están encontrados y son conflictivas; es decir, la acción en cuanto ideológica. En palabras del mismo Martín-Baró "Al decir ideológica, estamos expresando la misma idea de influjo o relación interpersonal, de juego de lo personal y social; pero estamos afirmando también que la acción es una síntesis de objetividad y subjetividad, de conocimiento y de valoración, no necesariamente consciente, es decir, que la acción está signada por unos contenidos valorados y referidos históricamente a una estructura social". Por otro lado, esa acción en cuanto ideológica

tiene que tener una referencia obligada a la realidad cotidiana de las personas. Es la vida cotidiana la que debe brindar la temática y el contexto para entender el tipo de acción que es de interés para las personas y, por lo tanto, para la psicología.

Es en este contexto que deseamos colocar la temática de la memoria, que como Barclay y Smith (1992) sugieren implica, entre otras cosas, tanto reconstruir el pasado en el presente con intencionalidad, es decir, con un propósito psicológico y social, como un reconstruir el pasado a través del recuerdo colectivo que se centra en acontecimientos personales y colectivos históricos. Las grandes mayorías de las sociedades latinoamericanas, que tienen una historia larga de represión y guerra, tienen necesidad de acceder a esa memoria como paso indispensable para obtener siquiera un módico de salud mental e ir configurando su identidad personal y colectiva.. En esa historia personal y colectiva se han experimentado grandes pérdidas y, por lo tanto, la recuperación de la memoria histórica debe de tener la intención de reparar el tejido social rasgado por la mentira oficial, el discurso encubridor y el cinismo político. Queda claro que esta memoria no consiste principalmente en procesos de almacenamiento y recuperación de información o de imágenes del pasado, sino que implica directamente la re-significación de las mismas y la integración de esos recuerdos a la vida cotidiana personal y colectiva (Leone, 2000). Esto necesariamente conlleva la reformulación e interpretación de los legados históricos con vistas a tener lo que algunos denominan memoria responsable (Jedloswki, 2000, Vázquez, 2001). Para poder situar, pues, hay que tener claro que memoria "es sobre todo un acto social más que un contenido mental individual" (Middleton & Edwards, 1990).

Reparando el tejido social

El hecho de que un número no pequeño de personas presentan en su memoria colectiva un duelo crónico o postergado nos lleva a hacer dos consideraciones que tienen particular relevancia para las pérdidas que se dan en un contexto de violencia socio-política y para los consiguientes esfuerzos para propiciar una salud mental. Estas consideraciones están basadas en el hecho de que las circunstancias de éstas pérdidas afectan el tejido social en el que se encuentran las víctimas y los sobrevivientes. Por lo tanto creemos que el concepto de memoria y los valores y narraciones asociadas a ésta tiene que involucrar procesos comunitarios y sociales por una doble razón: porque el sobreviviente mantiene sus relaciones sociales y de allí espera su apoyo social, y porque los violentados no sólo son los individuos mismos sino la comunidad a la que éstos pertenecen, las relaciones entre los miembros de la misma y la integridad de las relaciones intergrupales.

La primera consideración es que todos los grupos humanos, tienen formas colectivas para ayudar a los sobrevivientes. Entre las más importantes están las conmemoraciones colectivas y ritos funerarios. Por medio de éstos la comunidad ofrece su apoyo, rescata para los sobrevivientes su sentido de pertenencia y afirma la bondad de algunas relaciones sociales que han podido sustraerse del círculo de la violencia. La guerra, por ejemplo, o el contexto social represivo pueden impedir la realización de ceremonias, el reconocimiento público de los hechos y la dignificación de las víctimas. Las muertes brutales añaden sufrimiento a la experiencia de los supervivientes que se pueden preocupar mucho y tener pesadillas por el sufrimiento de su familiar antes de la muerte.

Las muertes acaecidas en un contexto de violencia institucionalizada nos confrontan con el sin sentido y con el sentimiento de injusticia. En estos casos, no es raro que los cuerpos sufran maltrato de mano de los perpetradores que lo hacen con una doble finalidad: intimidar a la comunidad y a los sobrevivientes (el llamado terror ejemplificante), y despreciar aun en la muerte a las víctimas. El no

haber podido enterrar dignamente a sus familiares o el haber observado sus cuerpos mutilados siendo así testigos de la brutalidad de este tipo de violencia profundiza el trauma de los sobrevivientes. En situaciones de violencia organizada las familias no pueden realizar las ceremonias o incluso no han podido siquiera nombrar a los familiares, hablar de lo sucedido y señalar a los culpables. Por el contrario, muchas veces los propios familiares han sido culpabilizados por los perpetradores mediante señalamientos y acusaciones, tratando así de justificar sus acciones. En el caso de las desapariciones forzadas, el desconocimiento del paradero de las víctimas y las circunstancias de la desaparición, el miedo que inhibe a los sobrevivientes a investigar y denunciar, y el clima de impunidad en el que se mueven los verdugos pueden dejar una herida abierta permanentemente. *"La realidad de las desapariciones coloca a las personas ante la imposibilidad de verificar lo sucedido y las condena a un silenciamiento, ya que la desaparición no es nunca oficialmente reconocida como un hecho. El lugar donde esté el desaparecido y los responsables de la misma se diluyen en la niebla del silencio"* (Carlos Martín Beristáin, op. cit. pg.103).

Las conmemoraciones y los rituales cumplen funciones importantes tanto para el individuo como para el grupo. Para los familiares los ritos mitigan la separación y permiten a las personas presentarles sus respetos a los muertos; confirman que la muerte es real; facilitan la expresión pública del dolor; y posibilitan la reintegración en la vida social. Para los miembros de la comunidad los rituales facilitan la expresión pública del dolor creando un sentimiento de solidaridad; permiten reconocer una pérdida y ayudan a presentar sus respetos y honrar la memoria del muerto. En general, al intensificar la emoción compartida emerge un sentimiento de unidad con los otros y, a pesar de las circunstancias, se desarrolla un interés renovado en la vida y una confianza en la comunidad.

Creemos que cualquier intento por restablecer la salud mental de estas víctimas de la violencia tiene que pasar necesariamente por el esclarecimiento de las desapariciones, el reconocimiento de responsabilidad por aquellos involucrados directa e indirectamente en las desapariciones, y el ofrecimiento de actos reparativos de parte de los perpetradores, que en el caso de las desapariciones forzadas suelen ser las fuerzas armadas y/o el Estado. Apunta de nuevo Beristáin con relación al trabajo realizado por la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG, 1998): *"...dado el carácter de los hechos y la dinámica de la represión, la realización del duelo necesita no sólo realización de ritos y ceremonias, sino información clara sobre el destino de los familiares, a saber: reconocimiento público de los hechos y de la responsabilidad institucional, así como de la restitución social y dignificación de las víctimas"* (Op. cit. pg. 110)

Dicho de manera sencilla, sucinta y tratando de llegar a lo fundamental de lo que queremos exponer: la salud mental de las sociedades donde se ha dado, permitido y amparado la violencia necesariamente pasa por la recuperación de la memoria histórica. Los intentos de todas aquellas personas o instituciones que no desean que las desapariciones, las masacres y las torturas queden relegadas al olvido lejos de caldear ánimos y reabrir heridas ya cicatrizadas, vienen a cerrar esas heridas que han permanecido abiertas y a reforzar la cohesión y el orden social.

Verdad y mentira

Por otro lado, la recuperación de la memoria histórica como estrategia de salud mental para aquellos que han sufrido los efectos de la violencia aumenta la probabilidad de reconstruir el tejido social y

tiene como consecuencia la institucionalización de la verdad frente a lo que Martín-Baró llamó la institucionalización de la mentira. Retomemos, brevemente a este autor que estudió los efectos de la guerra en El Salvador.

La polarización socio-política, no tanto como hecho social constatado sino como objetivo estratégico de la llamada guerra psicológica, podría ocasionar graves problemas mentales, especialmente sobre quienes resultaran ser los destinatarios principales del bombardeo ideológico. Aquellas personas que se encontraran realmente impedidas para poder afirmar su propia opción o perspectiva política o, también aquellas otras que se vieran casi forzadas a adoptar una postura rígida a favor de su grupo de referencia, podrían experimentar diferentes grados de trastorno que, según Martín-Baró, podrían ir desde el “desquiciamiento personal o somático” hasta diversos problemas de naturaleza psicótica.

El clima de mentira institucionalizada en medio del que se desarrolló la vida de los salvadoreños durante el periodo de la guerra favorecía también la aparición de diversos problemas psicológicos. El “descoyuntamiento esquizoide” entre vivencias subjetivas y realidad social, las naturales dudas sobre la veracidad de las propias impresiones y la más que razonable actitud escéptica respecto a las diferentes opciones políticas serían todas ellas experiencias corrientes fomentadas por ese clima que, ciertamente, podrían afectar muy negativamente a la identidad personal y a la autoestima. Asimismo, habría que considerar el caso de quienes, por su adhesión a uno de los dos bandos, se encontraron trabajando en la clandestinidad y haciendo de la mentira toda una forma de vida. Los perjuicios de esa situación no serían demasiado difíciles de imaginar: un incomodo estado de confusión generalizada respecto a la propia opción moral y política y, derivados de aquél, sentimientos de culpa y auto-devaluaciones personales recurrentes.

En el caso de los niños y jóvenes esta situación los ponía en lo que Martín-Baró (1986) llamaba “dilemas existenciales”. Dilemas a los que muchos niños salvadoreños se verían enfrentado y que ilustraban perfectamente el tipo de ambiente enrarecido y poco recomendable en el que se verían obligados a crecer. Uno de estos dilemas que tiene relación directa con el concepto de salud mental es el de *Identidad-Alienación*. El desarrollo de la propia identidad podría verse dificultada si, como ocurriría en muchos casos, hubiera una obligación a optar entre la asunción de una identidad socialmente estigmatizada o la aceptación de una identidad impuesta. Los estudios que Martín-Baró revisó indicaban que aquellos niños cuya opción política era perseguida acababan socializándose en la apatía política (frecuentemente acompañada de un sentimiento de inautenticidad) o en el miedo, en el caso de tomar la opción deseada. Además, en opinión de Martín-Baró, la decisión finalmente asumida frente a este dilema conllevaría exigencias diferentes. Cuando se tomase la opción de una identidad estigmatizada se plantearía la necesidad de aprender a representar el “juego de la falsedad pública” o de vivir en la clandestinidad, mientras que la aceptación de la identidad impuesta conllevaría el riesgo de acabar interiorizando la violencia y la mentira institucionalizadas. Evidentemente, Martín-Baró está pensando en una “identidad impuesta” por el bando no insurgente, que es el que controla los mecanismos de institucionalización de la mentira y el que, mediante ese control, está empeñado en persuadir a la población del carácter inevitable de la guerra y de lo absurdo de una negociación con el bando insurgente.

La oportunidad de vivir en verdad y en la verdad posibilita la salud mental de los individuos, especialmente aquellos que se encuentran en etapas formativas en la formación de sus identidades. El acceso a las historias individuales y colectivas desde el ámbito de la verdad hace perder a la

mentira institucionalizada su carácter obsesivo y represivo. La memoria colectiva es la memoria de los miembros de un grupo, que reconstruyen el pasado a partir de sus intereses y marco de referencia presentes (Rosa, Bellelli y Bakhurst, 2000). Para las poblaciones afectadas por la violencia, la memoria tiene no sólo un valor terapéutico colectivo, sino también de reconocimiento social y de justicia, por lo que puede tener un papel preventivo a escala psicológica, social y política.

En los contextos de guerra y represión política, las poblaciones victimizadas no han tenido la oportunidad de señalar a los culpables, obtener un reconocimiento social de los hechos y de su sufrimiento, ni una reparación social basada en la justicia. Además, frecuentemente la memoria está atada por el miedo, la desvalorización social o incluso la criminalización de las poblaciones afectadas. Todo ello conlleva efectos muy negativos en la identidad individual y social de los afectados, así como efectos sociales más amplios derivados de la impunidad. La reparación psicosocial a la que estamos aludiendo tendría como consecuencia, devolver la dignidad a las personas y sus familias, prevenir las causas para que no se repitan los hechos, reconstruir los lazos familiares y vecinales, proporcionar seguridad y confianza, restablecer la conciencia moral de la sociedad, debilitar la corrupción y la impunidad, y rehacer los proyectos de vida individuales y colectivos.

En este sentido, conviene resaltar como lo hace Jodelet (1992), Summerfield (1996) y Martín Beristain (1999) que estos esfuerzos para la salud mental tienen que centrarse en la comunidad y deberían favorecer el apoyo social y la integración comunitaria y no a desarrollarse a un nivel de tratamiento psicológico individual ya que el trauma es social, los problemas son colectivos y tienen causas sociales y colectivas. Dicho de otra manera, esta forma de recuerdo tan central al concepto de salud mental ayuda a una elaboración colectiva del trauma reconociendo que ha quedado atrás, y sustituyendo la simultaneidad psicológica (continuar viviendo las experiencias traumáticas del pasado) por una secuencia pasado-presente, e ir desalojando poco a poco el dolor y el resentimiento (Ibáñez, 1992).

Así, pues, si la psicología quiere contribuir a un ambiente de salud mental, se ha de promover una sociedad justa y democrática, donde se establezcan los vínculos afectivos no violentos; se aplauda y refuerce el respeto, la tolerancia, la convivencia, la comunicación la común-uniión; se favorezca la negociación y mediación como fórmula de solución de conflictos; se superen los estereotipos sexistas; se potencia la filosofía de los Derechos Humanos; se propicie un clima de confianza con la otra persona y de responsabilización individual y comunitaria. Esto es la tarea de la recuperación de la memoria histórica.

El talante de la memoria

Hemos hablado sobre la necesidad de rescatar la memoria histórica como medio para introducir algunos dinamismos que aseguren la salud mental tanto de las personas que han sufrido la brutalidad de la violencia organizada, como de las comunidades a las que éstas pertenecieron o pertenecen. Pero ¿qué talante debería tener esa memoria? Hay pretensiones claras que intentan o bien no el esclarecimiento de los hechos sino todo lo contrario: el olvido de los hechos aun antes de conocerlos aun someramente, o bien la distorsión de la memoria. Ejemplo del primero es la Ley de Amnistía... en 1992 y los tan insistentes como cínicos reclamos actuales de perdón y olvido. Queda la interrogante: ¿qué es lo que se pide perdonar?, ¿quién ha pedido perdón? El perdón es

posible si se conoce tanto la ofensa como el ofensor, y si éste da muestras fidedignas de arrepentimiento.

Ejemplos del segundo tipo de pretensiones que atentan contra la salud mental tal como la hemos conceptualizado aquí, son el silencio y los intentos de reconstruir la memoria de una manera distorsionada.. El discurso oficial pide pasar la página de la historia para reconstruir la sociedad. De esta manera se trata de reconstruir sobre el olvido forzado. Los responsables plantean su propia versión de los hechos donde predominan la evitación del recuerdo o su recuerdo convencionalizado. Entre las estrategias utilizadas para la distorsión de la memoria colectiva y para convencionalizar el recuerdo podemos identificar: la omisión selectiva de acontecimientos importantes, la manipulación de las vinculaciones entre los hechos, la exageración y el auto-embellecimiento, la culpabilización de la víctimas, responsabilizar a las circunstancias y no a políticas tomadas por las cúpulas del poder, y el etiquetaje social (Braumeister y Hastings, 1997; Rosa, Bellelli y Bakhurst, 2000). Pero, como el caso de Chile y los acontecimientos que culminan en el reciente desafuero del dictador Pinochet claramente lo demuestran, la distorsión de la memoria basada en el silenciamiento, tiene que enfrentarse también a la voluntad del recuerdo de las víctimas (ver Jedlowski, 2000)

El talante de la memoria colectiva que sustenta una salud mental pasa necesariamente por el reconocimiento social de los hechos. De esta manera los supervivientes no se ven forzados a privatizar el daño, se dignifica a las víctimas, y se provee un apoyo social a las personas más afectadas que se encuentran sin marco social para darle significado positivo a su experiencia. Las memorias colectivas son poderosas herramientas de construcción de significado tanto para la comunidad como para los individuos que la componen. Los individuos se definen a sí mismos en parte por sus propios rasgos, pero también por los grupos a los que pertenecen, así como por sus circunstancias históricas. Las memorias colectivas proporcionan un telón de fondo o un contexto para la identidad de mucha gente (Baumeister, 1986). La historia nos define al igual que nosotros definimos la historia (Rosa, Bellelli, y Bakhurst, 2000a, 2000b). A medida que nuestras identidades y culturas evolucionan con el tiempo, nosotros reconstruimos tácitamente nuestras historias. Por la misma razón, estas nuevas memorias históricas definidas colectivamente ayudan a proporcionar identidades para las generaciones sucesivas (Pennebaker, 2000).

Hemos hecho un recorrido que iniciamos con el tema central de la cognición social tratando de unirla a la recuperación de la memoria histórica utilizando la centralidad de la acción como ideológica. Quisiera terminar con una cita de Leone (2000) que nos da algunas pistas de cómo abordar la memoria como cognición social.

"Si consideramos al mismo tiempo los aspectos por los que la memoria es permanencia del pasado entre nosotros, en cuanto conjunto de efectos y de inercias, y contemporáneamente es reformulación e interpretación del pasado en las representaciones que llamamos recuerdos, el paradigma hermenéutico se revela probablemente como el modelo más adecuado para su estudio. La paradoja de la memoria es de hecho la misma a la que se refiere el 'círculo hermenéutico': el pasado estructura el presente a través de sus legados, pero es el presente el que selecciona estos legados reteniendo algunos y abandonando otros al olvido, y que constantemente reformula la imagen del mismo pasado, contando siempre una y otra vez la historia" (pg. 132)

Bibliografía

Barclay, C. R. y Smity, T. S. (1992). Autobiographical remembering: creating personal cultures. En M. A. Conway, D., C. Rubin, et al. *Theoretical perspectives on autobiographical memory*. (pp. 75-97). Dordrecht: Kluwer Academic Press.

Baumeister, R. F. (1986). *Identity: cultural change and the struggle for the self*. Nueva York: Oxford University Press.

Baumeister, R. F., y Hastings, S. (1997). Distorciones de la memoria colectiva: de cómo los grupos se adulan y engañan a sí mismos. En D. Páez., J. Valencia, J. Pennebaker, B. Rimé, y D. Jodelet (Eds.), *Memoria colectiva de procesos culturales y políticos*. Lejona: Editorial de la Universidad del País Vasco.

Damon, W. Exploring children's social cognition on two fronts. En J. Flavell y L. Ross (Eds.), *Social cognitive development: Frontiers and possible futures*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fiske, S. T., y Taylor, S. T. (1991). *Social Cognition* (2nd Edition). Nueva York: McGraw Hill.

Forgas, J. P. (1981). What is social about social cognition. En J. Forgas (Ed.), *Social cognition: Perspectives on everyday understanding*. Londres: Academic.

Hamilton, d. L. (1981). Cognitive representations of persons. En E. Higgins, C. Herman y M. Zanna (Eds.), *Social cognition: The Ontario symposium. Vol. 1*. Lawrence Erlbaum: Hillsdale, NJ.,

Isen, A. M., y Hastorf, A. H. (1982). Some perspectives on cognitive social psychology- En A. Hastorf, y A. Isen (Eds.), *Cognitive social psychology*. Nueva York: Elsevier.

Jodelet, D. (1992). Memoire de masse: le côté moral et affectif de l'histoire. *Bulletin de Psychologie*, XLV, 239-256.

Kosslyn, S. M. y Kagan J. (1981). "Concrete Thinking and the development of social cognition. En J. Flavell y L. Ross (Eds.), *Social cognitive development: Frontiers and possible futures*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lamb, M. E., y Sherrod, L. R. (Eds.). (1981). *Infant social cognition: Empirical and theoretical considerations*. Lawrence Erlbaum: Hillsdale, NJ. EEUU.

Leone, G. (2000). ¿Qué hay de "social" en la memoria? En A. Rosa, G. Bellelli, y D. Bakburst (eds.), *Memoria colectiva e identidad nacional*. (pp. 135-155). Madrid: Biblioteca Nueva

Martín Beristain, C. (1999). *Reconstruir el tejido social*. Barcelona: Icaria.

Martín-Baró, I. (1986). *Acción e Ideología. Psicología social desde centroamérica*. San Salvador: UCA Editores.

- Middleton, D. y Edwards, E. (Eds.). (1989). *Collective remembering*. Londres: Sage.
- Neisser, U. (1978). Memory: what are the important questions? En M. M. Grunenberg, P. E. Morris, R. N. Sykes (Eds.), *Practical aspects of memory*. Londres: Academic Press.
- Nelson, K. (1981). Social cognition in a script framework. En J. Flavell y L. Ross (Eds.), *Social cognitive development: Frontiers and possible futures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ostrom, T. M. (1984). The sovereignty of social cognition. En R. S. Wyer Jr., y T. K. Srull, (Eds.), *Handbook of Social Cognition, Vol. 1*. (pág. 1-38). Lawrence Erlbaum: Hillsdale, NJ, EEUU.
- Pennebaker, J. W. (2000). Memorias colectivas: la evolución y la durabilidad de la historia. En A. Rosa, G. Bellelli, y D. Bakhurst (Eds.), *Memoria colectiva e identidad nacional*. Madrid: Biblioteca Nueva
- Rosa, A., Bellelli, G., y Backhurst, D. (2000 a). De cómo la persona crea la sociedad y viceversa. En A. Rosa, G. Bellelli, y D. Bakhurst (eds.), *Memoria colectiva e identidad nacional*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Rosa, A., Bellelli, G., y Backhurst, D. (2000 b). La memoria: un proceso entre el individuo y la sociedad. En A. Rosa, G. Bellelli, y D. Bakhurst (eds.), *Memoria colectiva e identidad nacional*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Shantz, C. U. (1982). Thinking about people thinking about people. *Contemporary Psychology*, 27, 376-377.
- Summerfield, D. (1996). The impact of war and atrocity on civilian populations: an overview of major themes. En H. Black, G. Mendriks, G. Mezey, y M. Newman (Eds.), *Psychological trauma: a developmental approach*, Londres: Royal College of Psychiatry, Gaskell.
- Vázquez, F. (2001). *La memoria como acción social. Relaciones, significados e imaginario*. Barcelona: Paidós.
- Wyer, R. S. Jr., y Srull, T. K. (Eds.). (1984). *Handbook of Social Cognition, Vol. 1*. Lawrence Erlbaum: Hillsdale, NJ, EEUU.
- Wyer, R. S. Jr., y Srull, T. K. (Eds.). (1994). *Handbook of Social Cognition, Second Edition. Vol. 1: Basic Processes*. Lawrence Erlbaum: Hillsdale, NJ, EEUU.

Notas

(*) Vicerrector académico Universidad Centroamericana José Simeón Cañas

Discusión

Ignacio: tengo muchas razones por las que me gustó la exposición de Mauricio, tal vez una sea que siento que nos conecta muy directamente con la situación de este país en el que estamos. Yo pensaba hace un rato que estamos discutiendo sobre memoria y derechos humanos, y que una de las cosas que más me asombró cuando vine por primera vez a El Salvador fue que es un país de mártires. En todos lados hay plazas con largas listas de nombres de quienes fueron masacrados y, como en pocos países, eso aparece que en cada esquina mientras, a la par, en El Salvador hay una esperanza y una solidaridad en la gente que es casi inexplicable a primera instancia; es decir, se hace difícil esperar que un país tan sufrido, con tanta historia de muerte, de represión, etc. pueda tener fe y esperanza, y me parece es un aspecto por el que sería interesante preguntarse. En la lógica de lo se ha dicho en esta reunión sobre la construcción de la memoria colectiva, de la importancia para las identidades, para las heridas; o de aquello que Martín Baró planteaba sobre la necesidad de que la psicología trabajara lo que él llamo las virtudes populares; me pregunto cómo hace esa gente que recibe tantos golpes y qué mecanismos usa, uno de ellos es el elemento comunal pero ¿qué otras cosas hacen que esa memoria pueda construirse en un contexto tan adverso?

Otra cosa tiene que ver con lo último que planteó Mauricio respecto al lugar de las víctimas. Lifton, un psiquiatra norteamericano, en los años cincuenta hizo un seguimiento de sobrevivientes de Hiroshima encontrándose con que estaban marcados, lo que era un estorbo para un Japón de los años 60 que quería ser parte de un mundo desarrollado e industrializado, en el que nadie quería saber de los sobrevivientes que les recordaban un pasado que querían olvidar. En sociedades donde prima esa visión de futuro que mencionó Félix, o el presentismo en el que me centré yo, la tarea social es entrar al mercado para vender nuestros productos, entrar al primer mundo sin que importe lo que la gente piense, continuar con una rutina social para la cual el testimonio es un estorbo; todo eso se constituye en una gran presión para las víctimas y para quienes están dando su testimonio. Me parece importante ligar el esfuerzo del testimonio con el trabajo sobre la realidad política actual, creo que es lo que ha expresado Isabel varias veces, que esto no termine siendo sólo un recuerdo nostálgico de lo que paso sino que se articule de alguna manera con lo que está pasando.

Esta es mi duda ¿cómo se articula ese testimonio, ese trabajo con las víctimas, ese trauma psicosocial, con otras discusiones sobre las estructuras de dominación, de opresión que siguen operando? Me parece que es clave ubicar la perspectiva desde dónde se recuerda, al menos yo no tengo la menor duda de que la memoria colectiva de las víctimas de la represión en El Salvador no tiene nada que ver con la memoria colectiva de los altos oficiales, de los altos mandos del ejército que es la que va a estar en los textos.

Mauricio: mi ponencia está muy contextualizada al Salvador y a la experiencia de haber vivido casi doce años de guerra, prefaceada por un periodo previo de un terror horrible, donde la gente desaparecía y luego se encontraban sus cuerpos torturados; esa es la memoria que se tiene y por eso creo que es importante resaltar que ésta se hace para algo y desde algún lugar, especialmente desde las víctimas porque en este momento ellas, tal como decía Ignacio, son un estorbo al impedir la convencionalización del recuerdo. La versión oficial es de *aquí no ha pasado nada*, se dice que sí es que algo hubo fue un Fidel Castro que se entrometió, o los Sandinistas que enviaron armas, y una vez que Nicaragua quedó por un lado y Cuba por el otro se dijo que no había pasado nada. Las personas que detentan el poder seducen con el tiempo, pero no con el pasado sino con el futuro, y se prostituyen para tener un futuro mejor puesto que ya no tienen identidad del pasado; se hacen

esfuerzos importantes por crear un futuro positivo, por introducirnos en esta globalización que se supone que nos va a favorecer a todos y que nos va a dar el bienestar común. Es fácil dejarse seducir ante a la posibilidad de tener un futuro muy bueno, y no hay resistencia frente a esa seducción sino el testimonio, el darle lugar a las víctimas resaltando y valorando su testimonio.

Una de las cosas que Ignacio Martín Baró dejó inconclusas fue la idea de cultura popular como un camino importante, y aunque no sé cómo se podría unir a lo de la memoria colectiva voy a pensar en voz alta. En las experiencias que he tenido con la gente del campo he visto que cuando se reúnen a recordar lo que paso en la guerra y a darle autenticidad a su propia historia, lo que hacen, entre otras cosas, es ir creando la virtud de la solidaridad. Aunque sabemos poco de eso desde el punto de vista psicológico, así como de los efectos que tiene para la reconstrucción de las memorias o para la resignificación de los eventos, sí sabemos que aunque uno de los horrores de la guerra fue romper la solidaridad, hubo comunidades aquí en el Salvador que la mantuvieron, y un ejemplo es *La Guinda*. La Guinda se daba cuando llegaban los militares a arrasar una comunidad y la gente salía a pie agarrando a sus hijos de la mano, recorriendo el trayecto desde su propia comunidad, desde su propia identidad, desde ese primer dato originario del que hablabas tu Pablo, a eso otro desconocido; eso era la guinda, ese traumático andar colectivo en el que las personas se exponían muchas veces hasta morir, y en él se daban virtudes como la solidaridad y otras que para mí han sido relativamente nuevas pues nunca habían aparecido en el catalogo de virtudes, como es el acompañamiento y el apoyo social, el hacer sentir al otro que no está solo y que aún en el horror hay cosas que se pueden rescatar. Creo que en el pueblo salvadoreño se da ese talante y a pesar del horror, de la guerra y de las torturas hay una dosis enorme de optimismo; también creo que hay elementos religiosos que vienen a brindar eso, como también ayuda el humor, la gente se ríe recordando como corrían dejando tiradas las chancletas e hiriéndose los pies.

El pueblo Salvadoreño ha sido hondamente religioso, lo que implica perversiones y también grandes virtudes. Recuerdo el relato de una sobreviviente de la masacre del río Sumpún que sucedió un 13 de mayo, cosa que ella inmediatamente asocia con la fiesta religiosa de la virgen de Fátima que se celebra ese día. Ella ve a los militares destruyendo el poblado y obligando a sus habitantes a bajar hacia el río que marca la separación de Honduras y El Salvador del otro lado del cual están los soldados hondureños esperando para matarlos, el río está tinto de sangre pues ha llovido toda la noche y entre los cuerpos que hay en él están los de quienes han muerto ahogados por la avalancha de gente que los soldados matan mientras cruzan el río; esta mujer se esconde apegada a una piedra a la que le corre una cortina de agua que la tapa y, desde esa imagen borrosa que produce la cortina de agua ve acercarse a un soldado que dice *hay alguien ahí*, cuando el soldado mete la cara en la cortina de agua y la ve lo que ella hace es orar, pidiendo a dios que la salve, rezando repetidamente un mantra que en este caso es un padre nuestro; en medio de ese mantra entra la voz del soldado y su cara que queda frente a ella, él la queda viendo directamente y dice *no hay nadie*. Ella dice que en ese momento dios le dio más de lo que ella pedía, ella pedía su vida y le dio también la vida del otro. Los recuerdos de esas experiencias dan sustento al optimismo y creo que también son anclajes importantes en el recuerdo y en la memoria que se tiene de lo que pasó, de esa experiencia de éxodo, de cruzar el río entintado en sangre. Hay algo también en la comunicación, en el contacto de dos miradas que rompe el horror y la dinámica de la violencia ayudándole en el recuerdo pues ella se vale de eso para darle sentido de vida, para señalar a los que deben ser señalados y para reconstruir su propia vida. Entonces, si queremos estudiar la memoria, su talante y funcionalidad, necesariamente hay que considerar los elementos religiosos, y no creo que esto se de solamente en el pueblo salvadoreño.

Pablo: hay tres cosas que me parecen importantes. Lo primero es agradecer el texto, la lectura y también esta respuesta, pues aporta algo sobre el tema de los derechos humanos que no había aparecido aquí y que es esencial, no un dato meramente anecdótico ni un asunto estilístico, me refiero al toque sagrado y cotidiano en que esta expuesto el problema, ese toque místico de la realidad que permite conectarlo al mismo tiempo con escenas bíblicas como la del éxodo y con realidades como la mexicana, en la que aunque no se de la misma violencia se respira más o menos el mismo tipo de sensibilidad que se puede respirar en cuestiones directamente religiosas. Es un elemento esencial de la realidad que, por un lado habla de una forma de ser muy latinoamericana, y por otro lado le dota de cierta seriedad al asunto de los derechos humanos, es decir, éstos no aparecen en clave jurídica, ni en clave de lo políticamente correcto, ni en clave racional, sino que en una clave distinta que permite empezar a pensar una psicología real y muy cercana a Latinoamérica.

Lo segundo que quiero destacar es la importancia de hacer una psicología social desde Centroamérica o desde Latinoamérica, porque no es solamente que le vendan a uno textos y métodos sino que se trata de esa *prostitución hacia el futuro* de la que tu hablabas, que se traduce en una psicología social para el futuro que hable de los retos de la globalización y ese tipo de cosas que a veces hace aparecer lo local como una frivolidad y donde empiezan a importar los problemas neoyorquinos o washingtonianos. Me parece un asunto fundamental e intuitivamente voy a plantear al menos tres posibilidades grandotas de psicología social; una sería la norteamericana cuya característica es el olvido, el moverse siempre hacia el futuro matando a los habitantes como si el universo hubiera empezado un 4 de julio de hace más o menos dos siglos; otra sería la psicología social europea que es mucho más consciente de su cultura y de su tradición intelectual, es decir de esa racionalidad que viene de la ilustración y del siglo XVIII; en tercer lugar estaríamos nosotros, la psicología social Latinoamérica que dialoga con las dos primeras pero que al parecer no tiene la racionalidad de otras partes y de otras historias sino que está pensando su propia racionalidad o su propia razón.

Por último está lo que planteaba Ignacio sobre coexistencia del martirio con la esperanza, la fe y la solidaridad, presentados como dos aspectos en tensión que tendrían que ser contemplados por la Psicología Social. Creo que en el resto de tu exposición está presente la dualidad de dos realidades que a veces son nombradas con una misma palabra, por ejemplo con el nombre de *memoria* es usado para una memoria que voy a llamar *convencional* y otra que arbitrariamente llamaré *memoria histórica* de hechos que generalmente son dolorosos y que se manejan en nombre de otra memoria que también arbitrariamente llamaré *colectiva* y que correspondería a lo que tu llamaste *reparación del tejido social*. La reparación es el acto de hacer memoria histórica y el tejido social es una memoria colectiva que está presente como una construcción social en cuyo nombre debe actuar toda la otra memoria. Tu exposición muestra al mismo tiempo una intencionalidad prospectiva hacia el futuro, como una forma de olvido y de progreso, y una intencionalidad retrospectiva que busca hacer historia y recuperar tradiciones, lo que está presente en la manera de entender la memoria colectiva de la psicología europea y la psicología latinoamericana. Estoy de acuerdo en que hay dos latinoamericanos, el trágico y el contento, pero para la psicología social la pregunta sería cómo conciliar esas polaridades.

Joel: los salvadoreños no sienten que hubo asesinados o caídos, el vocablo que usan es el de *mártires*, que por un lado rescata el hecho de que a pesar del horror y la injusticia siga viva la esperanza, y por otro lado orienta a al ámbito de lo sagrado y de lo inenarrable en la medida en que

tiene para la gente una inmediata referencia religiosa. Este es un país de mártires y sus conmemoraciones se orientan a tres cosas importantísimas: a la utopía como aspecto esencial de la memoria; a la esperanza, que puede llamarse optimismo en clave ecológica o fe en términos religiosos; y a lo sagrado, religioso, inenarrable, a lo que no se puede acceder de manera directa ni nombrar con las palabras que habitualmente usamos para los afectos, acciones, etc.

Mauricio: creo que en esta caracterización que haces del talante de la memoria, que yo he registrado como memorias que olvidan y memorias por encargo, muestra la construcción de una *memoria saludable* como una posible tarea. En cuanto se reconocen socialmente los hechos, en cuanto las acciones dejan de ser privadas para convertirse en públicas, el tratamiento del trauma deja de ser privado y se transforma en psicosocial, comunitario.

Silvana: aunque no vengo del mismo mundo discursivo encuentro puntos de toque que me dan esperanza. Lo primero fue el testimonio que tu relataste, después la idea misma del testimonio como estorbo, y también la palabra *mártir* con sus distintas acepciones. La más común es la de testigo pero hay otra que no se recuerda tanto, la de *arbitrer*, que se refiere a aquel que es testigo pero que no es visto. Me parece que el triunfo de todas estas pequeñas rupturas dentro de la mentira que se intenta institucionalizar está justamente en el *arbitrer* que sigue siendo un testigo invisibilizado y cuya suerte es la de seguir siéndolo por medio de eso que llamamos esperanza. Me preocupan las simetrías, y no creo que la institucionalización de la mentira se solucione con la institucionalización de la verdad, pues es justamente la circulación no institucional de la veracidad la que permite romper ese esquema tramposo que es la institucionalización.

Me parece que si el relato que hiciste de la cortina de agua y del descubrimiento del rostro del otro no es visto desde un punto de vista religioso, deja de existir esa doble afirmación de la existencia del otro. Tú con mucha razón lo ves desde ese punto de vista y seguro que ha sido entendido así, pero creo que es importante no dejarlo solamente en este ámbito. El testimonio y el testigo molestan, son lo contrario a la seducción, son repulsivos para ella porque recuerdan lo inenarrable, y me parece que es en esta tensión donde el testimonio no se vuelve institución y puede tomar todos esos nombres y formas inaprensibles o por lo menos ingobernables.

Ignacio: a partir de mi experiencia con campesinos que estuvieron en la cárcel estuve pensando en el papel que juega el humor, que es en sí mismo afirmación y acto de rebeldía, que es una manera de bajar la tensión distanciándonos un poco de lo que nos está pasando y riéndonos de eso, y de alguna manera también es una burla al opresor y al victimario; en esto me parece que las mayorías populares centroamericanas dan grandes enseñanzas.

También pensé que de alguna manera están presentes en la memoria colectiva algunos textos culturales, como por ejemplo '*el mártir*' en El Salvador o '*el guerrero*' en otros lugares, y cómo en forma más o menos consiente operan estructurando esas memorias con sentido de resignación, de utopía, o de lo que sea, y puede ser interesante investigar cuáles son los textos culturales presentes en las memorias de por ejemplo el ejército y los dominadores salvadoreños.

Por último está la distinción entre una concepción integral de los derechos humanos desde la cual hay quienes trabajan en instituciones de tratando de cambiar las leyes, de que se creen oficinas y organismos de derechos humanos, etc.; por otro lado están quienes entienden los derechos humanos como los compañeros aquí, es decir, para de trabajar con la gente, fomentando que sean procesados,

significados y utilizados para sus reivindicaciones. Yo pongo la crítica en ambos planos, es fundamental el trabajo con los derechos humanos y la memoria en lo cotidiano, pero también es importante su institucionalización. En ese sentido entiendo la preocupación de Mauricio de cómo se institucionalizara eso, de qué historia se terminara escribiendo y qué leerán los niños en las escuelas, los efectos que eso tiene hacen que el trabajo en ese ámbito sea muy importante.

Silvana: Claro porque cuando esa otra historia va a incorporarse para ser neutralizada es mejor que no se toque.

Isabel: Un elemento importante de la experiencia que Mauricio relata tiene que ver con los afectos, que son una dimensión usualmente olvidada de la memoria colectiva. Es cuando se intenta reconstruir el pasado en base a *datos* supuestamente objetivos y cuando se trata de institucionalizar una versión como la verdadera, que se pierde aquella dimensión más viva y conmovedora de la memoria, constituyendo un discurso que parece desgastado, reiterativo y estereotipado. Admito que es fundamental debatir los aspectos jurídicos e institucionales de los derechos humanos, pero lo que logra movilizar y conmover son sus matices cotidianos y sensibles. Seguramente el relato que aquel soldado puede hacer de ese encuentro en el río no tiene nada que ver con las versiones oficiales que el ejército ha construido sobre la matanza.

Sara: quiero llevar esta discusión al nivel de la cotidianeidad retomando el título que eligió Mauricio que es memoria para qué. De tu exposición lo que me movió muchísimo fue la idea de la memoria como elaboración del sentido vital, como reconocimiento, de alguna manera, de la violencia estructural que atraviesa la vida cotidiana y como posibilidad de transformación de las condiciones de opresión. Yo trabajo con mujeres que han reducido u omitido sus vivencias de opresión, también han sido excluidas de la narrativa de la historia oficial o bien incluidas como víctimas. Un tema importante que se ha trabajado con ellas es su victimización y la forma en que reproducen la interacción víctima/victimario con los niños. Para mí se hace importante reflexionar no sobre la memoria en los grupos que se han visibilizado como víctimas, por ejemplo en las realidades centroamericanas, sino también de la victimización cotidiana y cómo la memoria puede contribuir a la reelaboración del sentido vital, ético y político; a la reflexión cotidiana sobre la contribución de cada sujeto en la construcción de una historia con olvidos y omisiones que no solamente están en el discurso oficial, sino que son reproducidas cotidianamente y que muchas veces invisibilizadas.

Félix: me ha gustado mucho la exposición: tu relato, los puntos de vista que defiendes, la caracterización de la memoria que haces y tu respuesta a la pregunta para qué la memoria; pero no acabo de ver la relación que estableces entre todo eso y la cognición. Más bien me parece que no aporta nada al resto del texto que se defiende por sí solo.

Mauricio: para mí está muy claro y lo veo bajo dos puntos de vista. Uno es el de la memoria como reclamo donde conceptualizarla desde la cognición social es un recurso retórico; por otro lado, creo que es importante subvertir la agenda ya establecida y la mejor manera de hacerlo es reestructurando ese lenguaje. Es decir, introducirse en la agenda de investigación típica de los primeros mundos en el campo de la cognición social y roer el andamiaje sobre el cual se ha ido construyendo un quehacer que dice poco para nosotros. En todo caso pensar la memoria como cognición social implica entenderla como acción, lo que pasa es que los mismos cognitivistas sociales que conciben la acción como importantísima a la hora de materializar su crédito de investigación privatizan todo y estudian cosas que no tienen nada que ver con la acción.

Félix: eso está claro y yo lo he interpretado como una crítica a la cognición, lo que se me escapa es la posibilidad de que la cognición social sea un marco teórico útil para los países del primer mundo, aunque sea disfuncional para los del tercer mundo. Pienso que en ambos mundos es una orientación teórica dominante, predominante e incluso imperialista en el ámbito de la psicología y de la psicología social, pero que no puede sostenerse en ninguno de esos lugares ni desde el punto de vista teórico, ni metodológico, ni en cuanto a los resultados que ofrece en relación a los temas que trata, menos aún en el tema de la memoria, aunque sea uno de los elementos de articulación de toda cognición social y acabe siendo su elemento central. Puede que sea una cuestión menor pero no es que la cognición social sea disfuncional para el tercer mundo sino que es una orientación teórica que no se sostiene en si misma para ningún ámbito de conocimiento y hay que criticarla, desde luego, pero no porque sea insuficiente para determinadas temáticas sino por los efectos de poder que produce.

Una segunda cuestión que me resulta problemática es la intencionalidad, ya sea relacionada con la memoria o con cualquier otro proceso. Usualmente se ha asumido que es una de las dimensiones fundamentales de la actividad humana, y aunque hay lecturas de ésta que se hacen pensando en el futuro o aquellas a las que se refería Pablo como intencionalidad retrospectiva, creo que en la mayoría de los casos lo que está encubriendo ese concepto de intencionalidad es una visión y un modelo de ser humano y de relaciones sociales racionalista y coherente, cuando la realidad social es bastante menos racional, más instantánea, más emergente, etc. Yo vinculo el concepto de intencionalidad a otros conceptos que se han utilizado y que también me generan bastante incomodidad como son los de esperanza y de utopía, que en mi opinión son bastantes racionalistas y que ponen de manifiesto una visión bastante cerrada de la realidad, aunque claro, habría que especificar qué se entiende por esperanza y por utopía.

Lo último tiene que ver con el testimonio pues cuando se habla de memoria siempre se acaba erigiendo el testimonio como referente de autenticidad, como la razón de ser de la memoria o como garantía de su existencia, y yo no lo veo tan claro. En una acción política concreta, o en una acción jurídica, o en determinadas parcelas de lo social, seguramente la figura del testimonio o del acontecimiento testimonial, puede tener eficacia para conseguir determinados logros o efectos políticos, sin embargo cuando lo vinculo fuera de esos marcos a lo que es la producción y construcción de la memoria, me crea ciertos problemas porque me lleva a pensar en términos de datos, de acontecimientos, así como de la relación verdad y mentira. La memoria acaba impregnando las prácticas sociales que son prácticas cotidianas, e insisto en que no son los testimonios directos de una determinada experiencia aunque ésta figura sea importante. La importancia de la memoria radica en que acaba conformando determinadas prácticas sociales, formando determinadas prácticas racionales, propiciando determinadas formas de relación y se acaba instalando en la temporalidad; no en la medida en que se defienden o se conservan a través de esos testimonios determinados contenidos.

Silvana: la palabra cognición siempre me despierta sospechas pero tu texto y lo que le siguió me dio la idea de que no fue el tema tuyo hacer una crítica de la cognición, pero que tu texto fue justamente la muestra de su limitación y de aquello olvidado.

Quiero retomar aquí la noción de nomadismo que podría ayudar a entender, que no se trata de institucionalizar otra memoria y escribir los libros de texto que ahora por fin cuenta nuestra historia.

No estoy de acuerdo con que los testimonios sean datos, sino que aluden a una cosa más que social, alude a lo corporal y habla de aquello que las categorías lógicas no sirven para describir.

Félix: no comparto en absoluto esa separación tan tajante que acabas de hacer entre lo social y lo corporal.

Silvana: no es una separación tajante, lo excede porque lo social no es solamente la conversación y el diálogo dentro del lenguaje, es un encuentro con el otro.

Félix: claro es el encuentro con el otro pero es un encuentro con significado social y que se le puede entender en unas coordenadas sociales y lo corporal o es social o no es.

Silvana: ¿social e intersubjetivo es lo mismo?

Félix: lo intersubjetivo produce lo social y al mismo tiempo es una producción en el aquí y el ahora pero, obviamente, está inspirada por toda una serie de producciones sociales que preceden esa interacción concreta y que permiten alimentar, crear, hacer emerger esa relación. Una de las relaciones que mantenemos es la relación con el otro y la relación con nuestro propio cuerpo, en este sentido sólo puede ser y tener un carácter social, por lo que no puedo entender ni compartir esa separación entre lo corporal y lo social.

Silvana: ustedes son del campo de lo social y yo no, pero no me gustó el pasaje directo de lo social. Me pareció mucho más importante el punto de encuentro al que creo que el relato de Mauricio aludía, al encuentro corporal con el otro que excede mucho a lo que se puede nombrar o decir. No entiendo en qué sentido precede lo social, ¿en el tiempo?, ¿cómo prelación?, ¿en qué sentido?. Mi queja respecto del lenguaje es que aunque es claro que es social e institucional, desde el momento en que se sedentarizó se volvió palabra asfixiante; es por eso que ahora hay que recuperar el nomadismo, al que yo lo relaciono con este encuentro con el otro. Me parece que lo social tiende a oficializar e institucionalizar nuestros relatos, a escribirlos como palabra verdadera frente a la otra palabra verdadera corriendo el riesgo que ocurra lo que pasa con este muchacho en Chile del que hablaba Isabel anteriormente.

Félix: yo trato de contraponer esos testimonios con reificaciones que pueden producir ciertos textos que han sido elaborados con una determinada intención, una determinada función o que sencillamente son asumidos a través del sentido común que impera en una sociedad en referente de autenticidad, sin medie ningún tipo de institucionalización, ni de intencionalidad para que esos textos funcionen de esa manera. No estoy tratando de restarle importancia al testimonio, ya he dicho que en determinados contextos y circunstancias puede tener una función primordial, por ejemplo en el sostenimiento público de una determinada versión; pero finalmente la figura del testimonio se acaba desdibujando sobre todo cuando esa versión se convierte en un discurso que tiene posibilidad de circulación, entonces lo importante es cómo ese discurso del testimonio, del acontecimiento, se convierte en práctica social, que es lo que yo entendía que estaba planteando Mauricio. Esos encuentros y rituales se pueden leer como lo hace Mauricio, pero también se puede hacer una lectura en términos negativos en la medida que no sostienen nada, incluso no sostienen la memoria sino que se constituyen en una celebración vacía de todo tipo de contenido.

Yo entiendo que la memoria puede propiciar el sostenimiento de determinadas prácticas sociales que pueden tener como *desencadenante* determinadas tipos de relaciones o la preferencia por determinados tipos de relaciones, es decir, se parte de hechos concretos que pueden ser guerras, persecuciones, matanzas, etc. pero esto propicia determinadas prácticas políticas en la actualidad. La memoria crea un espacio de relación en el cual ésta puede ser incluso un contenido, pero la propia relación que se crea en ese espacio a través de ese contenido se acaba convirtiendo en otra cosa, en un espacio de encuentro en el que aparecen otros temas que pueden estar vinculados o no con ese pasado. Lo importante es que se generan vínculos, se generan relaciones y se instalan determinadas prácticas, que aquí se han nombrado con la etiqueta de solidaridad y de acompañamiento, que son nombres que le hemos puesto a esas formas de relacionarse. Seguramente en el entorno más cotidiano en los que esas prácticas se producen ni siquiera tienen esos nombres, porque las prácticas no se bautizan sino que se ejecutan, movilizan y tienen efectos. Las psicólogas y los psicólogos estamos obsesionados con ponerles nombre a las cosas y tratar de identificar los procesos también con nombres; pensamos hablar del pasado es hacer memoria cuando en muchos casos el pasado puede estar presente en otro tipo de prácticas, o bien lo que ha sido originalmente hacer memoria se acaba convirtiendo en otro tipo de prácticas y de relaciones que se pueden sostener incluso hasta en un mito.

Ignacio: primero sobre lo utópico o mesiánico, creo que lo que se está señalando ahí es que de alguna manera las cosas pueden ser diferentes y no creo que eso sea un impulso o fenómeno necesariamente racional, es más bien cuando hablamos de ello que lo calificamos racionalizándolo; si cuando hablamos de utopía especificamos los que estamos entendiendo hacemos exactamente lo que estas criticando. Me parece que lo importante es que en esa memoria colectiva pueden estar esos elementos de quiebre, es decir si quien murió es el desaparecido en pasado entonces damos toda esa batalla, pero si se concibe como mártir aparece un futuro diferente pues el mártir muere por algo. Me parece que en muchas cuestiones de la memoria colectiva habría que ver esos elementos de quiebre, utópicos, mesiánicos, etc.

Otra cosa que no termino de entender es cómo hablamos de la producción de memorias colectivas como prácticas sociales para todos los efectos y terminamos diciendo que se pueden vincular o no con el pasado. Yo estoy muy claro de que se construyen realidades en torno al tratamiento de los testimonios, de la memoria, etc. pero lo que está en juego ahí es un pasado y los acontecimientos y los datos no son cualquier cosa. Aquí podemos entrar en el relato muy dramático de todo lo que sea, de la cara del soldado, la experiencia de la mujer o de todas las resonancias religiosas, podemos preguntarnos lo qué pensó ese soldado o como contaría el mismo hecho, pero el acontecimiento en el que eso se inserta es decir la masacre, el dato pasado es fundamental en la discusión; yo no creo que pienses que no tiene importancia, pero me inquieta que a veces acabemos hablando como si fuese cualquier hecho. Una cuestión es que la reconstrucción del acontecimiento se vuelva aburrido, se haga mal, se institucionalice o se convierta en letra muerta; pero escribir o no las versiones alternativas a la historia oficial no es indiferente; que exista o no ley de impunidad es una cuestión institucional que no es indiferente; la discusión sobre cual fue la historia, que fue lo que ocurrió es fundamental. No sé si estoy interpretando bien pero no termino de entender estas referencias a los datos. Pablo, hablando del olvido, se refiere a una serie de datos que no se ordenan y ni se pueden procesar, y hay muchas razones para ello que podríamos discutir y que tiene que ver con los procesos de represión y con vinculaciones que entiendo bien; pero cuando terminamos hablando de memoria y todos estos procesos diciendo que el dato, el momento fundante, el acontecimiento y todo esto es más o menos indiferente, ya no sé de que estamos hablando. Para esa mujer, con todo el dramatismo

de la situación, el dato de la masacre es fundamental, de ahí se articula su relato y todo lo que podemos elaborar de él.

Pablo: hay datos y datos, hay una palabra dato que es un número que sale de las computadoras y otro un dato como un hecho que uno puede narrar. Cuando uno dice dato y es un acontecimiento no hay que rebajarlo a dato ya que es algo más.

IX UNA METODOLOGÍA PARA LA RECONSTRUCCION DE LA MEMORIA COLECTIVA CON FAMILIARES DE VIOLACIONES DE DERECHOS HUMANOS EN EL SALVADOR

Sol Yáñez (*)

“No es la historia la que utiliza al hombre como una herramienta para alcanzar una meta, como si la historia fuese un aparte, puesto que la historia no es sino la acción del hombre que persigue sus objetivos” Karl Marx

Este es el relato del camino emprendido en la búsqueda de conocimiento acerca de la memoria y los derechos humanos con familiares de víctimas. El reto presenta muchas preguntas, por el enfoque, la metodología, el papel del acompañamiento psicosocial, etc., y al mismo tiempo se presentan acciones emergentes que demandan un paradigma en el cual enmarcarlas. De esas preguntas surge un proceso, así como un camino de análisis y reflexión que intentaré describir a continuación.

Razones de Encuentro y Búsqueda.

Hubo pocas personas que propusieron que la manera de restablecer la democracia en Alemania y Europa, después de la segunda Guerra Mundial, era perdonar y olvidar los crímenes del régimen nazi, dejando intacto su legado, ¿Por qué existen criterios distintos para Haití, El Salvador, o Guatemala...? ¹

En El Salvador el temor hacia la verdad se ha mezclado con la falta de conocimiento de ella, no conocer las experiencias de la gente que ha vivido en un contexto de violencia a consecuencia del conflicto, crea un clima que dificulta el entendimiento y la reconciliación tanto a nivel individual como colectivo.

Siguiendo a Martín Beristain (1999) es posible afirmar que en los contextos de guerra y represión política, las poblaciones de víctimas no han tenido la oportunidad de señalar a los culpables, obtener un reconocimiento social de los hechos ni de su sufrimiento, ni una reparación social basada en la justicia. Además, frecuentemente la memoria está atada por el miedo, la desvalorización social o incluso la criminalización de las poblaciones afectadas. Todo ello conlleva efectos sociales así como efectos negativos en la identidad individual y social de los afectados, así como efectos sociales más amplios.

Existe una propensión a enterrar aquellas memorias que pueden desacreditar a los vencedores o que resulten positivamente peligrosas. Incluso los supervivientes de masacres desean olvidar tanto como contar cuanto sufrieron. Esa autocensura o ese silencio impuesto han sido descritos como una profunda cicatriz, una violenta supresión de muchos años que en una vidas humanas dan testimonio de una penetrante herida en la experiencia cotidiana.

Las memorias comunitarias más fuertes son las de los grupos asediados. En una comunidad amenazada la memoria sirve por encima de todo para enfatizar un sentido de identidad común. De esa forma también los episodios de división y conflicto se suman muchas veces en el olvido.

Hay quien piensa que es mejor no remover el pasado para evitar poner más dificultades en la consolidación de la democracia y que hay que olvidar de una vez todo lo que pasó. En ocasiones, desde estas posiciones se considera que las responsabilidades se reparten entre todos los sectores y que, por tanto, es mejor poner punto y final. Contrariamente, hay otros que creen que una democracia sólida no se puede asentar sobre el olvido y la impunidad, y que si no se hace justicia estos hechos siempre se pueden volver a repetir.

Frecuentemente las versiones oficiales plantean la necesidad de olvido, como nos recuerda la Ministra de Haití, Claudette Werleigt. Para los responsables de los hechos, la evitación del recuerdo, y su recuerdo convencionalizado, tienen la función de mantener una imagen coherente de sí mismos.

La situación de frustración por la impunidad o la falta de cumplimiento de las expectativas sociales en los “procesos de paz” y los cambios políticos asociados a ella, según Beristain (1988), supone nuevos problemas añadidos al impacto de las experiencias traumáticas de la guerra o al empeoramiento de las condiciones de vida con la implantación de las políticas económicas neoliberales.

Por todo ello, es importante considerar también la memoria de las experiencias de afirmación y resistencia. No sólo la memoria del daño, sino la memoria de la solidaridad, que forma parte de la experiencia de la gente y constituye un conjunto de recursos individuales y comunitarios que podrían servir de base para un proceso de reconstrucción social.

Un Trocito de Memoria

Procesos y fiabilidad de la memoria

Las memorias son por lo general muy falibles en cuanto a los acontecimientos específicos y muy esclarecedoras en cuanto se refiere al carácter, la atmósfera, cuestiones estas para las que los documentos no son apropiados” RR James

La memoria funciona con un proceso de selección, que organiza los recuerdos y establece una especie de rasgos duraderos. Cuanto más significativo es un nombre o un rostro, más probable es que se recuerde; lo demás está sujeto a un proceso de olvido muy lento, al descarte gradual de la memoria. El proceso de la memoria depende no solo de la comprensión (percepción selectiva, atribución de significado, etc.), sino también del interés. La fiabilidad depende en parte de si la pregunta es del interés del informante.

El recuerdo es un proceso activo. Esto quiere decir que nos podemos encontrar con que se narra una misma cosa pero de maneras diferentes, en relación a distintas audiencias en ocasiones diversas. Las circunstancias ocasionales pueden estimular el recuerdo (encontrarse con viejo conocido, aniversario, etc.), pero la voluntad de recordar es también esencial. Y a la inversa, la mala predisposición puede impedir el recuerdo: ya sea la evitación consciente de hechos desagradables, o una represión inconsciente. Es el caso de las memorias suprimidas.

En muchas ocasiones al referirse a determinados acontecimientos, la gente no sabe qué es lo que estaba ocurriendo a la sazón, de modo que sus relaciones retrospectivas con los mismos se basarán tanto en las noticias que les llegaron como en las referencias procedentes de su propia participación. Tales impresiones procedentes de terceros pueden ser más fuertes que su experiencia directa, sobre

todo si están bien integradas en la memoria colectiva de una comunidad (algunas personas pueden incluso creer que participaron en un hecho, por ejemplo un bombardeo, cuando en realidad tuvieron una experiencia mediatizada por los comentarios locales o la prensa).

Aunque la subjetividad es considerada por algunos una debilidad de las fuentes orales, es lo que puede hacerlas incomparablemente valiosas. Aquello que el informante cree es ciertamente un *hecho* (es decir, el *hecho* de que él lo crea) tanto como lo que *realmente* sucedió. La importancia de un testimonio oral puede a menudo radicar no en su correspondencia con los hechos, sino más bien en su discrepancia de los mismos, con la irrupción de la imaginación, el simbolismo y el deseo. Hasta una mentira es una forma de comunicación y puede aportar un indicio importante a la psicología y actitudes sociales. Los sueños pueden formar parte de la historia oral, son recursos claves habituales del significado simbólico de mensajes transmitidos de forma consciente, costumbres, temores, mitos tradicionales o historias personales.

A raíz de la aparición de unas osamentas debajo del antiguo cuartel central de la Policía Nacional y actual dirección general de la Policía Nacional Civil de San Salvador - lugar donde hubo cárceles clandestinas y se rumoreaba que en los sótanos había “cementeros clandestinos”- en Enero del 2002, el pueblo salvadoreño sintió de golpe el dolor de “revivir” las desapariciones forzadas y otras violaciones de Derechos Humanos. Estas desapariciones conformaron el 20,57% de los casos conocidos como graves violaciones de derechos humanos durante el conflicto que asoló a este país, según el informe de la Comisión de la Verdad² a lo largo de sus ocho meses de intenso trabajo. En esos meses se recibieron más de 25.000 testimonios: alrededor de 2.000 personas declararon de manera directa y cerca de 23.000 fueron denuncias indirectas. Las otras violaciones graves registradas fueron: homicidio en el 54.71% de los casos, torturas en el 20.57% y otros en el 3.92%. Esa fue la Población de casos del documento de la Comisión que llevó por nombre *De la locura a la esperanza* y que fue entregado el 15 de Marzo de 1993 al Secretario General de las Naciones Unidas, a miembros de su Consejo de Seguridad y a representantes de las partes salvadoreñas que firmaron los acuerdos.

Dada la magnitud y gravedad de los casos registrados, la Comisión estableció recomendaciones dirigidas a la reparación social. Las medidas que recomendó dicha Comisión fueron la creación de un fondo de compensación para las víctimas de la violencia, la construcción de un monumento dedicado a su memoria, el reconocimiento de su honorabilidad y de los graves delitos que se cometieron en su contra, un día nacional para recordarlas y afirmar la reconciliación nacional, y la creación del Foro de la Verdad y la Reconciliación. La Comisión solicitó a ONUSAL y al Experto independiente de las Naciones Unidas que dieran seguimiento y evaluaran el cumplimiento de sus recomendaciones. Entre las recomendaciones de esta Comisión destacó la solicitud de sanción a los responsables y además la reparación de daños a las víctimas, reclamando del Estado un papel fundamental para la materialización de esta última y requiriendo el apoyo para la misma por parte de la comunidad internacional. Sin embargo esto no sucedió.

El no cumplimiento de las recomendaciones ha creado una inmovilizante frustración y un gran temor de muchas personas y grupos sociales que, después de tanto sacrificio, soñaban con un país en el cual se revelaría la verdad, se haría justicia y –sobre esta base- se construiría una convivencia digna. Las implicaciones sociales se ponen de manifiesto, lo que no siempre sucede cuando a casos concretos se refiere.

El no reconocimiento social de los hechos puede llevar a una privatización del daño, a una falta de dignificación de las víctimas y a una pérdida de apoyo por parte de las personas más afectadas, que se encuentran así sin marco social para darle un significado positivo a su experiencia (Pennebaker, 1990).

Se lo llevaban los soldados. Fue entrándolo a la cárcel. Empezaron a torturarlo varias clases de torturas, 8 días y 8 noches amarrado, se le engusanó un dedo pulgar, incomunicado. De puro milagro está con vida. A su tierna edad supo de amargas torturas, a los 14 años. Mis efectos que yo no me daba hambre ni alegría, sólo llorar. No sentía ánimo de bañarme, de cambiarme, me pasaba los días sólo leyendo la novena de San Antonio. Todos los días para mí no había alegría sino tristeza³

La falta de reconocimiento ha permitido que durante años los familiares de las personas detenidas y desaparecidas se hayan instalado en una dinámica de desplazamiento de lo social a lo privado, aunque los hechos de los que hablamos poseen evidentemente una connotación política, vale decir que son comprensible dentro del macro sistema social. El dolor y el duelo alterado por el trauma son imposibles de explicar o entender, en un marco de referencia puramente psíquico o familiar. (Lira, Weinstein y Rojas 1987). Por un lado hay una pérdida privada personal- el ser querido- y al mismo tiempo, se trata de un hecho político - social del país. Y eso, en consecuencia, demanda una elaboración y enfoque que vayan más allá de lo puramente familiar - individual. Cuando estas personas se enteraron del hallazgo de posibles cuerpos en San Salvador, sus heridas familiares se volvieron a abrir, y también se abrió la herida de lo social, de lo no resuelto. De ahí nació la idea de la universidad de facilitar un espacio y de ahí nacieron estas reflexiones.

El enfoque psicosocial se plantea como alternativa a un enfoque puramente asistencialista individual, ya que se trata de un grupo cuyas raíces del supuesto “trauma” no son individuales sino sociales y políticas. Ante esta paz salvadoreña con cosas no resueltas, parece urgente plantearnos - como nos recuerda Martín Baró (1986) - si no es la estructura la que está causando un sufrimiento añadido al dolor de haber perdido lo que a uno más le importa: sus seres queridos. No saber dónde están, cómo murieron, cuales sus últimos momentos. Esta estructura enferma se pasea cargada de impunidad. Nos preguntamos si acaso la ciencia no debe acompañar, con todo lo que tenga a mano, a reconstruir ese tejido social dañado. Parte de esa reconstrucción parece que pasa por la reconciliación y la justicia Martín Beristain (2000) y por dar voz a las víctimas de las violaciones de derechos humanos, para que construyan sus relatos como parte de esa memoria histórica silenciada, que tanto daño está haciendo. Una memoria colectiva que se hace urgente visibilizar en estos tiempos de oscuridad.

Objetivar estas experiencias, y re-encontrarnos con el mundo que las conforma, re- encontrándonos también con la gente, nos permite también comunicarnos, rompiendo ese silencio. El encuentro nos sirve para re-crear críticamente nuestro mundo, nos invita a cambiar, o re-significar nuestras ideas y pre-concepciones de las cosas. Un encuentro que no proponga sólo pensamientos, elaboración de emociones, duelos y traumas, sino que proponga pensar en la realidad y su acción sobre ella. Paso a compartir este camino, quizás así podamos construir entre todos un conocimiento que brote de la experiencia de la vida: para transformarla.

La afirmación de la dignidad: Primeros pasos.

¿Buscas al fuego?, Pues búscalo en la ceniza. Buscamos en la ceniza una verdad para afirmar -a pesar de todo- la dignidad del ser humano, la dignidad que por ahora no existe sino en la memoria. Los sobrevivientes encontrarán una justificación a su supervivencia: sus testimonios contarán, sus memorias serán parte de la memoria colectiva. Los acusados no podrán matar otra vez a los muertos⁴

Estas palabras de Elie Wiesel, nos centran de lleno en lo no resuelto de este grupo de familiares: la memoria silenciada y la violación de los derechos humanos. El postulado de Wiesel parte de la afirmación de la dignidad de las víctimas a través de la verdad y la justicia; del derecho a la dignidad de los familiares a través de la reparación y la reconstrucción del tejido social; afirmación que pasa por reconstruir la memoria. Esos son los ejes que configuran el camino metodológico de este trabajo y los objetivos de las acciones realizadas en el transcurso del mismo. No se trata solamente de conocer y comprender esa realidad, como nos advierte Martín Baró (1986), sino de transformarla.

Este aporte- como el tema que nos ocupa- no está exento de complejidad. Al fin y al cabo estamos hablando de los procesos humanos, de las relaciones que se establecen entre las personas en el ejercicio de los derechos, de la violación de estos por otras personas y/o instituciones, y de la memoria colectiva silenciada que los configura. Todo ello conforma una complejidad, difícil de abarcar en toda su dimensión, lo que hace necesario explicar algunas de las cuestiones antes de echar a andar.

La primera cuestión que se nos presenta a la hora de abordar el trabajo es si la universidad y por ende la ciencia, puede construir la memoria desde la experiencia del acompañamiento a víctimas, sin con ello perder la pretendida “neutralidad” u “objetividad” o la perspectiva de la distancia, como nos indica la ciencia tradicional. La segunda cuestión con que nos encontramos se refiere a la posibilidad de que con unas reuniones y recogiendo pertinentemente la información, se pueda efectivamente reconstruir la memoria.

Desde el momento en el que nos implicamos en un tema como la memoria y los derechos humanos, es porque necesitamos conocer y comprender- desde el marco del apoyo psicosocial- y eso nos compromete, por lo que deberíamos aclarar cuál es nuestra posición al respecto en ese acompañamiento. ¿Cómo hacemos para visibilizar la memoria? ¿Cómo hacemos para ayudar a reconstruir el tejido social? En definitiva, cómo acompañamos el proceso de construir la memoria en una sociedad salvadoreña donde la amnesia nos trae nuevas formas de injusticia. No estamos fuera de lo que nos rodea en este país, ni como ciudadanos ni como científicos y parece que la ciencia lleva años creando instrumentos y maneras, criterios y teorías que pueden ayudar en ese camino, ¿porqué no intentarlo?

Dentro de esa complejidad, cómo plantear la cuestión para que la reconstrucción de la memoria no sea un esfuerzo “marginal” que se tolere –asimilándolo e institucionalizándolo - dentro de esta sociedad “democrática”, pero que no se tomen medidas efectivas contra la violación de sus derechos y se instale en el tiempo y en el espacio pero sin efectos, con el consabido desgaste y pérdida de esperanza.

Así las cosas, planteamos que el reto de reconstruir la memoria no sea algo marginal o estigmatizado, donde sólo se recuerde el dolor, se rompa el silencio, se ofrezca apoyo...etc., sino que siguiendo los principios básicos del apoyo psicosocial, se articule con otras luchas, otras

miradas y otras personas de distintas disciplinas, que conformen un universo teórico-práctico en el que enmarcar las acciones. Así en la construcción de la memoria, las versiones no son únicas sino múltiples, entendiendo como múltiples las distintas versiones dentro de la población de sobrevivientes a víctimas, y referido a diferentes espacios, tiempos, personas...etc. La memoria de los vencedores ya está escrita y no podemos asumir las dos versiones como equivalentes o al mismo nivel pues son humanamente distintas. La memoria cuestiona ese olvido y recuerda que lo fundamental en la justicia es la injusticia cometida contra alguien de carne y hueso. La memoria rescata finalmente la mirada de la víctima, la realidad tiene muchas perspectivas, pero la víctima tiene la suya propia, que no es la de la historia, ni la de la ciencia, ni la de la sociología. No es una perspectiva más, pues lo que ella ve es el lado oculto de la realidad. No habrá verdad ni conocimiento verdadero si no se tiene en cuenta esa parte de la realidad que no aparece porque ha sido declarada insignificante. Por eso sentencia Adorno ‘que dejar hablar al sufrimiento es el principio de toda verdad’, no hay conocimiento de la realidad en su integridad sin la presencia de esa parte dolorosa que es el secreto de la memoria.

Si echamos un vistazo a lo que nos rodea en El Salvador, vemos las cenizas de las que nos hablaba Wiesel: unas cenizas en las que está una sociedad salvadoreña sin oportunidades, donde mucha gente sobrevive en las calles; donde una población reclama seguridad al encontrarse indefensa ante grupos delincuenciales impunes, muchos de los cuales generaron los *escuadrones de la muerte* y ahora son parte del crimen organizado. En estas cenizas se cumplen los diez años de la firma de Chapultepec, pacto con el cual las cúpulas de las partes de la guerra en El Salvador se adjudicaron ellas mismas la construcción de la paz.

Las causas que originaron la violencia política y bélica siguen presentes: pobreza y exclusión social; la violencia como forma de resolver los conflictos de cualquier tipo. Las instituciones creadas con los acuerdos de *paz* se parecen cada vez más a las que había antes del conflicto en su manera de favorecer la injusticia y la impunidad; casi nadie cree en los partidos políticos y los rechaza; en estos momentos El Salvador está a la par con Colombia en muertes violentas intencionales por cada cien mil habitantes.

El apoyo y aprendizaje vicario, entre iguales, (Vigotsky, 1973) favorece el diálogo al no situarse este desde una posición de poder. Según Thompson (1980) el encuentro entre las personas para accionar la memoria ofrece un cuestionamiento y una comprensión de sus experiencias. ¿Cómo acompañamos ese compartir, cuestionar, comprender, afirmar y resistir? ¿Cuál sería nuestro papel? ¿Qué metodología facilitaría el encuentro y la comprensión entre unos y otros, para construir y reconstruir? Evidentemente esas preguntas nos llevaron a pensar y a resignificar nuestra metodología.

Construir a partir del diálogo

Método (del griego meta, “hacia”, y “hodos” camino) significa camino; y lo entendemos como medio de conocimiento; pero un camino está determinado en todos sus puntos por el destino al que conduce. (Vigotzky, 1991)

El camino, hecho de memoria, está transitado por la gente que ha sido víctima de la violación de sus derechos como humanos. Desaparición forzada, asesinato, tortura, y todo aquello que hace que

la dignidad y la propia vida sean ultrajadas. El destino de ese camino sería esa misma gente, con voz y rostro que viven en el dolor del silencio y en la esperanza de la justicia.

Siguiendo a Vigotsky (1973) y Freire (1970), creemos que la conquista de la palabra va asociada a la conquista de la historia. Dar voz a través del diálogo y de las conversaciones, recoger las narraciones construyendo memoria, son los caminos metodológicos que escogemos. La siguiente cuestión que se nos plantea es desde dónde vamos a andar, dicho de otra forma, cuál va a ser el paradigma comprensivo, donde las acciones tengan un sentido. Para eso escogemos el paradigma comunicativo que nos abre la puerta del diálogo y la escucha, tomando como referencia lo que autores como Habermas (1987), Freire (1970), Berger y Luckman (1979) plantean al respecto.

Habermas (1987) pone de relieve que el lenguaje implica anticipación de una situación ideal de discusión entre hombres y mujeres libres. En la acción comunicativa los juicios dependen de la intersubjetividad y el diálogo se orienta al entendimiento. Pero observamos que Habermas no tiene en cuenta un paso previo: la común aceptación de juicios valorales, como nos cuenta Apel (1976). Para Apel, la común aceptación de ciertas obligaciones es condición de posibilidad de la discusión misma, es decir, debe haber igualdad respecto al derecho de tomar la palabra, tanto en lo tocante al número de intervenciones, como en lo tocante a la duración de las mismas, igualdad en el derecho de preguntar, derecho a exigir que un enunciado se demuestre, que una norma se justifique; todos y todas tienen obligación de satisfacer una tal exigencia o retirar el enunciado o la norma que habían asentado. Nadie tiene derecho de postular una norma o un principio del cual él se exceptúe, o sea de postularlo para los demás y no para sí mismo. Habermas añade la regla de no poner límites de tiempo a la discusión de un punto, porque la premura impediría alcanzar el fin que se persigue. Así puede asegurarse que los principios y juicios valorales que se adopten como obligatorios posean verdadera universalidad y representen los intereses de todos y todas. La tesis de Apel es la siguiente: quién no participa en la discusión no puede en absoluto preguntar cómo se justifican los principios éticos fundamentales (Apel 1976)

Cuando realmente hablamos con el otro no lo tratamos como cosa, pero es un hecho que a veces podemos utilizar el lenguaje sin hablar realmente con el otro. La relación entre investigador-actor social tendría que ser comunicativa, es decir, al mismo nivel, una relación horizontal de hablante y oyente, construyendo teoría y praxis a partir de la interacción. Pero, a diferencia de Habermas, creemos que el consenso no se obtiene por el simple hecho de discutir, pues hay discusiones perfectamente igualitarias y sin presiones que no terminan en consenso; de hecho el consenso se consigue porque alguno de los participantes formula un argumento convincente apelando a criterios éticos que todos los participantes ya habían aceptado. No es el procedimiento el que finalmente permite esperar consenso, sino el contenido, y en ese diálogo el papel de la escucha es fundamental.

Pablo Freire (1970) nos aporta una perspectiva dialógica y liberadora, tanto desde un concepto teórico como desde una posición metodológica. El autor hace referencia al respeto hacia la libertad de expresión individual y a la creencia de la posibilidad de las personas en resolver sus propios problemas cuando son motivados para hacerlo. Desde un punto de vista epistemológico, las ideas de este autor han recorrido la descripción fenomenológica como metodología que permite aproximarse más certeramente a la relación hombre-mundo y al existencialismo, que privilegia el diálogo propio a las vinculaciones igualitarias para la efectivización del hombre. Esta pedagogía del diálogo y la idea de que la verdad se descubre entre varios, pertenece al paradigma comunicativo, desde una racionalidad comunicativa, cuyas consecuencias sociales serían transformar la realidad.

Por tanto, no nos limitamos a recoger las opiniones de las personas a partir de los temas propuestos, sino que pretendemos captar y reflejar sus interpretaciones en sus contextos. Esto implica que las dinámicas no son dirigidas por la persona que acompaña o investiga, sino que son los propios actores sociales los que analizan, ajustando, creando o rechazando, las actividades y temas propuestos. No hay una planificación pre-concebida sino que se articula de forma inductiva, integrando las ideas, tanto teóricas como prácticas que surgen al hilo de las reuniones. Creemos que el diálogo comporta una postura crítica, en el sentido de Freire, cuando a través de él ponemos en duda cuestiones que hasta el momento se consideraban válidas, viéndonos obligados a utilizar procesos dialógicos con tal de comprender las interpretaciones de las otras personas y buscar argumentos para refutar, afirmar o replantear la situación.

De la sociología fenomenológica de Schütz (1964) nos interesa la aplicación conceptual que realiza del sentido común, es decir, la experiencia de vida y de la conciencia de las personas. A menudo, como nos recuerda el autor, se hacen inferencias a partir de tipificaciones del propio contexto cultural, haciendo múltiples interpretaciones de una misma acción que nos hacen recomendable preguntarnos ¿qué significa este mundo social para mí el observador?, ¿qué significa este mundo social para el grupo y qué sentido le asigna él?. Al formular así las preguntas dejamos de aceptar ingenuamente el mundo social, sus idealizaciones y formalizaciones actuales como ya elaboradas e incuestionablemente provistas de sentido, y emprendemos el proceso de la génesis del sentido y de la actividad mediante la cual los seres humanos se comprenden los unos a los otros y a sí mismos.

Para algunos autores como Berger y Luckmann (1973) el sentido común es un conocimiento relevante que la gente utiliza en los contextos de sus vidas cotidianas y que forma parte del proceso de construcción de la sociedad. Este análisis incluye la propia interpretación de las personas respecto de sus experiencias cotidianas y lo hacemos a través del lenguaje. Chomsky (1982), apela a la *competencia lingüística*, definiéndola como la capacidad del lenguaje que tenemos independientemente de nuestra lengua, mientras *actuación* sería la aplicación según contextos socioculturales y opciones personales de esta competencia. Todas las personas tenemos normas gramaticales que nos permiten generar lenguaje de manera creativa, por lo tanto nadie puede estar excluido socialmente de poder generar y aportar conocimiento a través de la verbalización de su experiencia, como vemos a continuación.

Pido disculpa por tantos errores, soy analfabeta, mi estudio fue de primer grado y también porque no vine perfecta a este mundo. Yo me pregunto por qué en mi vida no hubo oportunidad de bienestar, será por ser mujer, por ser huérfana, por ser pobre, que es el delito más grave que me ha hecho sufrir⁶

Esta conceptualización nos permite superar las teorías basadas en el déficit en relación a la cultura dominante y desarrollar potencialidades a partir del desarrollo de habilidades comunicativas para crear su propio discurso y narración.

Finalizaremos este apartado, en el que hemos intentado dar razón de la metodología dialógica como generadora de conocimiento, diciendo que toda esta teoría no sería efectiva, si los que dialogamos no esperamos nada de nuestros esfuerzos, porque entonces nuestro encuentro es burocrático, vacío. La esperanza es que el diálogo en las conversaciones sea constitutivo de los procesos de acción – reflexión-acción. Los profesionales han de hablar desde el punto de vista de la gente que acompañan, la estructura de la experiencia de la vida social.

Tiempos de oscuridad: Narrativa y vida de la mano

Aunque los viejos supervivientes eran libros andantes, yo no podía hojearlos sin más. Eran personas. George Ewart Evans.

Las relaciones se establecen en el diálogo que construimos a través de las unidades narrativas de nuestras vidas. El acompañamiento/investigación colaborativa - en el apoyo psicosocial- constituye una relación que implica la existencia de algo compartido que se teje mediante las narraciones, el diálogo y las acciones. Las relaciones en las que se mejoran las propias disposiciones y capacidades se desarrollan en el tiempo. No es posible acompañar a un grupo de estas características, unos días y pretender que eso sea una relación colaborativa. Lleva tiempo a los participantes reconocer el valor que conlleva esa relación. Desde el compromiso en el tiempo, tales relaciones para desarrollarse necesitan tres premisas: *igualdad, atención mutua y propósito e intención compartidos.*

De ese compartir propósitos e intenciones nace la voz que ha estado silenciada, que es el sentido que reside en el individuo y que le permite participar en el grupo social. La lucha por la voz empieza cuando una persona intenta comunicar sentido a otra y parte de ese proceso incluye encontrar las palabras, hablar por uno mismo y sentirse oído por otros. La voz también sugiere relaciones: la relación del individuo con el sentido de su experiencia (y por tanto, con el lenguaje) y la relación del individuo con el otro.

Desde esa voz surgen las historias y estas, como su sentido, cambian una y otra vez a lo largo del tiempo, en tanto que nos implicamos en un proceso de búsqueda reflexivo. El recuerdo es un proceso activo por lo que un mismo hecho puede ser narrado de maneras diferentes, en relación a distintas audiencias en ocasiones diversas.

En definitiva, esas acciones de palabra y narración se enmarcan dentro del acompañamiento psicosocial y se materializa apoyando y facilitando los procesos que surgen al hilo de las narraciones. Sistematizar todo eso forma parte del esfuerzo de hacer también de las acciones compartidas una memoria. Las palabras de las personas-actores sociales pasean así a través de lo cotidiano. Su *saber* reside en sus experiencias y relatos.

Unas palabras a modo de conclusiones.

La memoria colectiva es la memoria de los miembros de un grupo, que reconstruyen el pasado a partir de sus intereses y marco de referencias presentes (Halbwach, 1944).

- La memoria colectiva reivindica el dolor y sentido de la experiencia de la gente y es el primer paso para salir del silenciamiento y la culpabilización a la que muchas veces se ha sometido a las víctimas y sus familias.
- La búsqueda de un sentido a lo sucedido es parte de la lucha por su dignidad.
- El recuerdo como forma de reconocer de que eso ocurrió, que fue injusto y que no se debe repetir (Jodelet, 1992).
- La conmemoración de la catástrofe colectiva permite darle un sentido y reconocimiento público, pero incluso cuando no puede hacerse, la memoria puede subsistir como hábitos, tradiciones orales y archivos históricos (Ibáñez, 1992).

Para que pueda abrirse un espacio donde se dignifique a las personas y se pueda construir esa memoria, tienen que ver, como mínimo, que:

- Su derecho a la verdad sea reconocido
- Se haga justicia
- Se ponga en marcha un amplio programa de reparación social

La recuperación de la memoria de lo que sucedió, de la verdad, se considera necesaria porque las víctimas durante mucho tiempo no han podido señalar a los culpables y necesitan un reconocimiento social de su sufrimiento y de las injusticias que vivieron. Les hace falta poder compartir sus experiencias para recuperar la dignidad y la memoria.

Por otro lado, el mantenimiento de la impunidad y la falta de memoria de todos los hechos tienen efectos muy negativos para estas sociedades, entre ellos Martín Beristain (1999) siguiendo a Nora Sveas, destaca los siguientes:

- Amenaza la creencia en una sociedad democrática y constituye, de hecho, una continuación de la opresión y la falta de libertad.
- Confunde y crea ambigüedad social en la medida que se consolida la falta de respeto a la ética y a la injusticia.
- La mentira y la negación son institucionalizadas y defendidas por la justicia del país.
- Hace que la gente busque la justicia por su cuenta.
- Invalida y niega lo que ha estado viviendo, y limita la posibilidad de una comunicación efectiva entre los ciudadanos: traumas, barreras entre grupos y dificultad de reconciliación.
- Produce impotencia, culpa y vergüenza a las víctimas.
- Afecta la creencia en el futuro y puede dejar a mucha gente excluida de la historia.

En muchos países del mundo se han establecido comisiones de la verdad (Argentina, Chile, El Salvador, Sudáfrica, Guatemala, etc.). Aunque han tenido efectos positivos, no siempre han derivado en la apertura de procesos que reparasen las injusticias ocasionadas y han habido muchas dificultades para juzgar a sus responsables. Hasta en algunos países, los aparatos militares y policiales han mantenido prácticamente su poder. En estos casos, la impunidad en la que han quedado los responsables de tantas violaciones a los derechos humanos ha resultado flagrante.

BIBLIOGRAFÍA

Bernstein, B. (1988). Clases, códigos y control. Madrid: Akal.

Berger, P; Luckman, T. (1979). La construcción Social de la Realidad Buenos Aires: Amorrortu

Chomsky, N. (1982). Some concepts and consequences of the theory of government binding Massachusetts: Cambridge,

Freire, P. (1970). Pedagogía del oprimido. Mexico: S XXI

Habermas, J. (1987-1989). Teoría de la acción comunicativa. Vol. I: Racionalidad de la acción y racionalización social. Vol.II: Cítrica de la razón funcionalista. Madrid: Taurus.

Halbwachs, M. (1944). La Mémoire Collective. Presses Universitaires de France.

Lira, E.; Weinstein, E.; Rojas, E. (1987). Trauma, Duelo y Reparación. Santiago de Chile: FASIC/Editorial Interamericana.

Martín Baró, I. (1986). Guerra y Salud Mental. Estudios Centroamericanos, 429/430

Martín Beristain, C. (1999). Reconstruir el tejido social. Barcelona: Icaria

Shütz, A. (1964) Estudios sobre teoría social. Buenos Aires: Amorrortu.

Thompson, P. (1980). La voz del pasado. Valencia : Alfons el Magnaním

Vigotsky, LS (1973) Lenguaje y pensamiento

Vigotsky, LS (1991) *El significado histórico de la crisis en psicología*. Obras escogidas, vol I. Madrid: Visor p, 357

Notas

(*) Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”. Departamento de Psicología e IDHUCA

1 Claudette Werleigt, Ministra de Relaciones Exteriores del gobierno del Presidente Aristide de Haití, ante un sub-Comité del Congreso de los EEUU, 21 de julio de 1993.

2 Comisión de la verdad. *De la locura a la Esperanza. La guerra de doce años en El Salvador*, Revista ECA, 533, Marzo 1993, año XLVIII, Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, San Salvador, El Salvador, p.321

3 Testimonio de familiar de víctima.

4 Pronunciamiento de Elie Wiesel, el 31 de Mayo de 1983, durante el proceso de Klaus Barbie

5 Testimonio de familiar de víctima

DISCUSIÓN

Pablo: si uno hace una especie de análisis de contenido del testimonio que acabas de leer hay una cantidad de palabras, nombres, formas de decir, que dan la impresión de no pertenecer al lenguaje de quien escribe, y cuando aparecen como manantial o como vena poética, eso resalta aun más; me refiero a que el texto da la impresión de estar lleno de terminología académica y de los promotores. Mi pregunta es teórica ¿que tanto los académicos o promotores (no sé bien cómo llamarlos) están construyendo o induciendo una cierta versión de la realidad? La pregunta es irrespetuosa, pero también es decente porque apunta a la autorreflexión de uno como defensor de derechos humanos.

Isabel: yo tengo una inquietud que tienen mucho que ver con eso. Hace como diez años participé, aquí en El Salvador, de numerosas capacitaciones a investigadores/as e interventores/as en el tema de Derechos Humanos; el año pasado, después de seis o siete años de no venir, volví a impartir un taller a promotores, psicólogos y capacitadores/as, pero finalmente trabajé con aproximadamente

100 personas, en su mayoría campesinos que habían vivido situaciones represivas y que no tenían nada que ver con la psicología. Me sorprendió encontrarme con un discurso (el del trauma) muy similar al que habíamos traído desde Chile hace diez años, con que las mujeres campesinas aplicaban esos conceptos a sus vidas y a sus identidades; me impresionó mucho que apareciera menos la experiencia de ellas y ellos que la traducción de su experiencia al lenguaje psicológico y académico.

Sol: es por eso que he empezado hablando de la importancia de usar sus propios términos. Ellos se juntan y a mí me dejan estar presente, se juntan para hablar porque en sus familias hay silencio y no tienen ese.

Isabel: yo creo que la pregunta de Pablo iba orientada al cómo la psicología contribuye a producir las realidades.

Pablo: te pongo el ejemplo de cuando uno da clases y toma un examen, si los estudiantes repiten todo con las mismas palabras que uno usó se queda decepcionado porque sabe que no hubo ningún procesamiento, ninguna comprensión, ningún diálogo interno, sino que simplemente ponen las cosas en palabras de uno para pasar el examen. Por eso la pregunta es para la autorreflexión de la psicología.

Félix: una cosa que me parece entender de lo que está planteando Pablo y que tiene un matiz un poco distinto de lo que tú has planteado, es que la realidad social es lo suficientemente compleja como para que se vaya alimentando y retroalimentando con conceptos, elementos y discursos que pertenecen a diferentes esferas y ámbitos de producción, que van permeando las relaciones sociales; pero una cosa es hablar de la realidad social en general y otra es hablar de una realidad social muy concreta y que durante estos días está ocupando nuestra atención. Cuando uno escucha esta narración, este testimonio, se pregunta lo que señala Pablo, pero no pensando en la inducción deliberada de una determinada manera de pensar, sino en que la cuestión ha sido tan elaborada por los psicólogos sociales y tan difundida, que probablemente no se trata tanto de una cuestión de vocabulario o de semántica, sino de propia estructuración de la experiencia. Es decir, cómo nosotros a través de la preocupación con la que hemos realizado nuestros trabajos, el interés por la emancipación, por la liberación, por propiciar determinados cambios y transformaciones sociales; no hemos colaborado, aunque sea en forma no deliberada, a que la experiencia, los relatos y la memoria se configuren de una determinada manera.

Sol: ¿es que tenemos que configurarla nosotros?, ¿acaso no son ellos los que lo tienen que hacer?

Félix: precisamente ahí está la cuestión, podemos creer que estamos al margen, pero estamos propiciando elementos, argumentos, herramientas para configurar una manera de entender la memoria, de entender el pasado, de articular la experiencia, de mostrar y compartir esa experiencia con una eficacia que no es deliberada. No es que vayamos a decirle a alguien como tiene que construir sus relatos de memoria, todo lo contrario, ha quedado muy claro que tú mantienes una relación de exterioridad y de mera oyente, pero las presencias silenciosas también ayudan y contribuyen a configurar una determinada manera de leer y de estructurar la experiencia.

Isabel: yo creo que este es un llamado de atención muy útil y que no es hacia ti sino que a nuestra disciplina (y a aquellas relacionadas). Es evidente que ninguna presencia por muy pasiva que sea

deja de incidir en la realidad que analiza, pero quienes trabajamos en Derechos Humanos hemos ido más allá tratado de incidir en las agendas políticas de nuestras sociedades, a veces con más éxito y a veces con menos. Los discursos de los derechos humanos, con sus nociones de trauma y reparación, muestran muy claramente como se ha instalado una lógica psicológica.

Me parece que la reflexibilidad es muy importante y este encuentro Grupo de Trabajo es un llamado a ello, es por eso que en su propuesta yo insistí en la necesidad de salirse de de la denuncia y de pensar en nuestro quehacer, es decir, no sólo pensar en el otro sino también en lo que nosotros mismos decimos y en el rol que tenemos en la producción de esa realidad, analizando nuestros propios discursos, en las maneras como entendemos la memoria, en las dicotomías que nosotros mismos contribuimos a producir tanto en la teoría como en la práctica; creo que el llamado de atención de Pablo tiene que ver con eso.

Ignacio: identifico tres temas; uno de ellos es la reflexibilidad y la autocrítica, la capacidad de ver y problematizar las propias actuaciones, lo que se puede estar induciendo sin querer, creo que eso es absolutamente necesario, y que en las experiencias concretas es vital contar con la mirada de afuera, es decir, que alguien de afuera vea lo que uno está haciendo. Pero un segundo tema igual de importante es lo cultural, lo histórico y lo político, y ya hemos dicho que todo discurso está atravesado por muchos otros discursos y que por lo tanto no sería nada de raro que en una narración aparecieran otros discursos como el discurso religioso de los campesinos de los que hablaba Mauricio, y claro que están presentes las categorías de los discursos psicológicos y no sólo por las intervenciones que se hicieron sino porque la psicología y la psicologización tienen un lugar. El tercer punto es metodológico tiene que ver con el lugar de quien está trabajando, por ejemplo, cuando dices metodología colaborativa me suena como metodología participativa desde la cual es evidente que los distintos actores se influyen mutuamente y, de hecho la definición de investigación participativa es que en conjunto se construye algo nuevo.

Pablo: en efecto existe una realidad y una sociedad que tienen su proceso, y cuando uno se monta en ellas se compromete, vive dentro, vive con ellas, causa efectos como cualquier otro ciudadano y hasta ahí así es la vida y está perfecto, uno entra a la realidad como hijo de vecino se comporta como hijo de vecino y hace como dios le dio a entender. La pregunta es sobre la aplicación y la teoría, cuando se entra a la realidad como psicólogo social, intentando aplicar una teoría, lo que finalmente sucede no es el cumplimiento de ésta sino que un efecto desconocido, que puede ser benéfico o perverso. Son dos maneras distintas de entrar a la realidad, una pretendiendo (porque no pasa de ahí) que se es psicólogo social y se sabe más, aunque muchas veces cause efectos perversos, y la otra es entrar a la realidad preguntándose si el solo concepto o la sola idea de aplicación y de intervención no causan efectos desconocidos. Es un cuestionamiento a la idea de aplicación, no así a la idea de compromiso ni de vivir tratando de transformar la realidad.

DISCUSIÓN FINAL

Pablo: Si tengo que resumir, me parece que la reunión estuvo marcada desde el principio por la tensión entre los términos presentes en el título del grupo de trabajo *memoria social* y *Derechos Humanos*. El primer término (memoria) traído básicamente desde la academia mientras el segundo término (Derechos Humanos) provino básicamente de la experiencia. Ambos reconocen mutuamente su legitimidad, creo que esa es una conclusión de la reunión, y sin embargo utilizan lenguajes dispares, se mueven en niveles dispares, etc. La posibilidad de establecer puentes, traducciones o conexiones resulta insuficiente y pareciera que la manera de continuar con el asunto sería empezar a establecer un cierto lenguaje válido para ambos términos a un cierto nivel de abstracción.

Sara: Para mí uno de los puntos más importantes es la forma en la que concebimos la memoria y sobretodo para qué lo hacemos. Desde un inicio puntalicé que para mí es una acción social, pero sobretodo, una práctica discursiva, es decir, que en el momento en que hablamos de la experiencia de los Derechos Humanos y de cómo la gente que los está viviendo los conceptualiza, de alguna manera nos remitimos a vivencias del pasado y del presente, pero también a las expectativas del futuro que se están creando en torno a dicha experiencia y que tienen o crean la relación íntima entre la memoria y el actuar político que la gente toma hacia el futuro. Yo lo veo claramente en la defensa de los derechos de las mujeres, para que las mujeres y cualquier actor social pueda visualizar cuáles podrían ser las alternativas de lucha, las alternativas políticas, las alternativas éticas, es necesario hacer una revisión del pasado y sus relaciones de desigualdad, de las relaciones de poder que han mediado la forma en la que se han experimentado esas vivencias, pero sobretodo en la forma en la que esas experiencias han resignificado un posicionamiento al futuro. No sé si me dé a entender, pero para mí, la memoria colectiva es un acción de resistencia que parte de una resignificación de los acontecimientos pasados, con una visualización de un futuro que implica el posicionamiento de un sujeto actuante y pensante que reflexione sobre esos acontecimientos, no solo como mero almacenamiento de datos sino con un sentido vital hacia el futuro. Es en este sentido que rescato esa postura política y ética de la memoria, en la que recordar es un proceso de transformación de las condiciones en que la gente experimentó esa vivencia.

Ignacio: si el propósito del encuentro era discutir, creo que ha sido un gran éxito. La diversidad también ha estado muy presente y podríamos hacer como una lista de temas que están en discusión y en donde evidentemente no tenemos acuerdo. Pero no me siento muy cómodo con esa dicotomía entre la memoria como algo que viene del campo académico – teórico - y al otro lado de la ecuación los derechos humanos como algo que viene de la práctica. No me parece que eso refleje lo que ha pasado aquí, donde ha habido diferencias teóricas, conceptuales y epistemológicas que han atravesado la gran variedad de temas que han estado sobre la mesa y, aunque esa podría ser una dicotomía cómoda es muy falsa, y más bien tendríamos que discutir cómo estamos entendiendo la elaboración de la teoría y la experiencia práctica. Pero insisto en que no me ordena la experiencia que hemos vivido, más bien siento que ha sido muy multifacética, llena de muchas tensiones en diferentes planos: metodológico, epistemológica, teórica, de concepción de la política, etc. Y lo único que yo creo que podríamos esperar es llegar a precisar más esas discusiones, porque sobretodo al inicio, creo que estábamos tratando de establecer el terreno en que podríamos estar en desacuerdo, porque ni siquiera era tan fácil entender exactamente de qué se estaba discutiendo pues se cruzaban muchos planos.

Joel: Bueno yo no pensaba hablar respecto a las dificultades ni a las diferencias, sino más bien a lo que a mí me dejan estos días. Me parece que una primera cuestión para reflexionar, es cómo una aproximación a la problemática de las memorias y los derechos humanos se inscribe necesariamente en un pensamiento social crítico. Otro aspecto es que la articulación de memorias, derechos humanos y los procesos de investigación sobre la articulación de ambas están atravesadas por la acción social que incluye tanto lo político como lo ideológico. En tercer lugar y en relación con el punto anterior, está el hecho que tales problemáticas no pueden separarse de sus condiciones de producción histórica, ni de la infinidad de prácticas discursivas y narrativas en las que se producen, ni respecto a los usos y abusos retóricos que se hacen de la infinidad de conceptos que se encuentran asociados a los derechos humanos. También está el que los procesos de significación en torno a los derechos humanos se nutren de las memorias colectivas que elaboran los diferentes grupos y sectores sociales, sobretodo, cuando se trata de prácticas de resistencia. Me parece que es importante discutir las formas en que los intelectuales se posicionan con respecto a los efectos de las memorias históricas y colectivas, así como sobre aspectos tales como la esperanza, la utopía, el humor, el nomadismo, y su relación con la construcción de las memorias y los derechos humanos; y finalmente, sería importante reflexionar sobre las posibilidades de reparación del tejido social a partir de lo que podrían ser las memorias “saludables” como algo que se encuentra entre la memoria histórica y la memoria colectiva. Espero que esto no le quite la riqueza a este encuentro que para mí fue como abrirse un abanico de cuestiones.

Mauricio: Una temática que vi que pasaba a lo largo de todas las discusiones y que para mí fue adquiriendo más entidad y peso, es lo difícil que es continuar hablando de memoria en singular, porque las memorias que una persona o un grupo puedan tener de un acontecimiento o de lo que sea son muchas; aún frente a una misma vivencia y cuando las personas están conscientes de estar narrando una versión, saben que hay otras formas de esa memoria y que dados los interlocutores se privilegia una u otra, o que dado algunos procesos psicológicos se les da preferencia a algunos hechos y se olvidan otros. Adicionalmente, creo que cuando hablamos de memorias nos referimos a un diálogo entre lo que son las historias colectivas, las historias personales y los distintos planos donde estas historias se comienzan a entretrejer. Yo no lo pensaba de esta manera cuando hice mi presentación pero a medida que fui hablando y que lo fuimos discutiendo, me fue quedando claro que está ese ámbito que llamaré religioso, telúrico o incógnito, pero que cuando la gente hace memoria sobre algo que es más fáctico se conversa en esos otros ámbitos.

Sol: Yo soy de las que habían ligado memoria y derechos humanos, y donde lo he vivido ha sido aquí en El Salvador, he visto conmemoraciones, he visto exhumaciones, he visto como alguien después de 20 años decía *aquí fue, yo lo vi*, y por esa memoria se desenterraba y se encontraba a alguien; ahí lo uní, pero no por un planteamiento teórico sino porque vi que funcionaba. Para mi memoria y derechos humanos van unidos desde la experiencia. Lo que hemos desarrollado poco ha sido el afecto, lo que te mueve a ti la gente, no el dato, ni la estadística, sino lo que te mueve afectivamente estar en El Salvador y ver esos rostros

Isabel: Quiero detenerme en esta pregunta inicial que lanzó Pablo el primer día y que constituyó un eje implícito permanente, y es la distinción entre memoria/teoría y derechos humanos/experiencia, que creo que reproduce o da cuenta de una separación más global que tiene que ver con la teoría y la práctica; que no tiene que ver ni con el tema memoria ni con el de los derechos humanos, sino que es un problema mayor sobre el cuál siempre vale la pena volver. Una opción es mantenerse separados y que los que les interesa la teoría se dediquen a la teoría y los que les interesa la práctica se dediquen

a la práctica y ya está, otra posibilidad es negarse a separar y juntarnos como lo hemos hecho acá, y sin embargo, el grupo finalmente reproduce la misma separación. Oponerse a ella no la hace desaparecer, más bien sigue operando aunque no nos guste y aunque la ignoremos. Por lo tanto creo que es importante volver a pensar en ella, en los efectos que produce, en cómo da cuenta de dicotomías presentes en la manera como pensamos los procesos sociales, y también en cómo revierte sobre dichas dicotomías reproduciéndolas.

Félix: Como lectura muy global creo que las sesiones de estos tres días se han movido en tres focos de atención. Por una parte está el propio concepto de memoria que, simplificando mucho, se puede decir que hemos estado defendiendo dos conceptos de memoria distintos, e insisto en que estoy simplificando pues seguro que hay más, pero creo que no todos entendemos lo mismo cuando hablamos de memoria, y no es sólo una cuestión conceptual sino también de cómo abordarla, del papel que juega en las relaciones, etc. El segundo foco de atención es el concepto de derechos humanos y en relación con él haría exactamente la misma la misma síntesis, es decir, que no todos hablamos de lo mismo cuando decimos “derechos humanos”. El tercer foco sería el que se produce entre memoria y derechos humanos, que no sintetiza las dos líneas de tensión anteriores y aunque se convierte en algo muy conflictivo es al mismo tiempo lo que más claramente se ha puesto sobre la mesa, incluso encubriendo las dos líneas de tensión anteriores. Entonces, hemos estado hablando de memoria, de derechos humanos, de futuro y de emancipación. Lo que ha aparecido de una manera colateral es el concepto de temporalidad y sobretodo, la articulación de las temporalidades y su relación con la memoria; es decir, cuando hablamos de memoria hablamos del pasado, pero lo hacemos en el presente y, ¿cómo se relaciona la memoria con el futuro?, ¿cómo se relaciona la memoria con el pasado?, ¿qué entendemos por pasado? Todo eso me lleva a plantear otras tensiones como la que se establece entre memoria y verdad, que en un intento muy urgente de reinterpretación diría que lo que se dirime en esa tensión son las concepciones de acción social y acontecimiento o, formulado de otra manera, prácticas sociales y acontecimiento. La relación de la memoria con la verdad o esta tensión que se produce entre ambas y la temporalidad, me lleva a la política, y tampoco estoy nada convencido que cuando hemos hablado de política estuviésemos todos hablando de lo mismo. Tengo el convencimiento de que estamos reificando el concepto de política y aquí se manifiesta otra tensión: la política como relación frente a la política como acontecimiento. Tal como yo la entiendo, la política como relación es un espacio de cooperación (inmaterial) y, aunque no estoy convencido de que esa sea la mejor fórmula, cuando hablé de política lo hice en ese sentido; pero en ocasiones mi impresión fue que se hizo referencia a una idea de política y también una idea memoria casi consensualista, convirtiéndolas o reinterpretándolas a ambas casi desde un punto de vista tecnológico, una tecnología del consenso. Por otro lado, creo que hay que establecer una distinción clara entre lo que es una relación dialógica y lo que es una relación de diálogo, la primera puede ser una relación de antagonismo mientras la segunda es (simplificando mucho) una relación amistosa. Cuando nos referimos a la memoria este matiz es importante, pues aunque nos gusta pensar la memoria como resistencia esta es, en muchos casos, pura subordinación, y a eso le hemos prestado muy poca muy poca atención, pensando que por el hecho de recordar ya se produce una expresión reivindicativa y de antagonismo, cosa que yo no comparto.

La política y todo lo que incorpora es una de las bases prácticas de la libertad, y uno de sus elementos fundamentales que es precisamente aquel que nos interroga a nosotros como seres humanos y con el que nosotros podemos interrogar también como seres humanos, es la memoria de una sociedad. En este sentido, la memoria puede ser considerada no tanto como algo excepcional que hay que magnificar, sino como una de las bases prácticas de la libertad. Lo explico, la política

suele definirse como un recurso cognitivo, es decir, como una especie de herramienta que nos permite interpretar la realidad; yo no estoy de acuerdo con esa acepción, creo que no hay que confundir la política con la memoria y en ocasiones, precisamente por esa identificación de memoria con resistencia, las confundimos. Una de las cualidades que tiene la memoria como base práctica de la libertad es que nos permite, por una parte, producir relatos sobre la realidad (eso también lo permite la política), pero también permite que los propios relatos de memoria se conviertan en nuestros interlocutores, en agentes de diálogo precisamente, o a pesar de, ser producciones propias.

Otras dos cosas, me interesa mucho recuperar el debate del relato v/s lo inenarrable, y también hablar de un argumento que se ha esgrimido durante este encuentro de forma muy reiterada que es el argumento de la experiencia. Tengo muchísimos problemas con la experiencia, no sé bien qué pero sí que produce determinados efectos, sobretodo de clausura del discurso, es decir, cuando alguien apela a la anécdota y a la experiencia lo que hace es cerrarle la boca al otro. Me parece un argumento peligroso porque creo que significa un retroceso con respecto a toda la problematización que se ha establecido con respecto a la memoria y a las relaciones sociales, se acaba convirtiendo en un reducto esencialista, que yo a priori no estoy dispuesto a aceptar. Reconozco que no sé como tratarlo, pero me preocupa porque creo que es el único argumento que hoy por hoy existe para desactivar cualquier posibilidad de problematización, tenga que ver con la memoria o tenga que ver con cualquier proceso social. Creo que aquí lo hemos utilizado con bastante ligereza, y a mí me gustaría dedicarle algún tiempo de reflexión.

Pablo: Cuando alguien dice por ejemplo, esto es de tal manera porque así lo sentí yo, entonces no se puede decir nada más. Se apela a una realidad incontrastable y eso saca al otro de la discusión porque no se puede discutir frente a eso, es decir, se acaba la conversación o el debate porque se apela a una realidad a la cual no se no puede contestar, no puede decir que lo que el otro siente no es cierto. Apelar a la experiencia es una forma de conclusión de la realidad que dice que es y que no es la realidad acabando cualquier posible discusión.

Ignacio: Yo no creo que necesariamente sea así y me parece que decir que implica una clausura es una manera muy estrecha de ver como pueden entrar la experiencia, los relatos y los testimonios. Hemos tenido muchos puntos de vista y me asusta que podamos no estar de acuerdo en esto porque siento que implica seguir sobre la dicotomía. Bueno, al menos es así como te interpreto que te refieres al momento en que entra una experiencia concreta en una discusión ¿verdad?

Félix: En cualquier relato de memoria interviene la experiencia, de hecho de qué hablamos si no es de experiencias particulares o de terceros, que es un poco lo que planteaba a Mauricio esta mañana, es decir que tu memoria o la memoria que tu relatas no tiene porque ser particularmente tuya, puede ser una memoria heredada. Cuando no se producen ninguna fricción entre las experiencias de un relato de memoria, generalmente no hay ningún problema, pero una estrategia que se suele utilizar para clausurar cualquier discurso es apelar a una experiencia intransferible e inenarrable. Ya sé que no es lo mismo, en muchas ocasiones lo inenarrable también participa de ese discurso de la experiencia, no es que sean incompatibles, lo que pasa que en muchas ocasiones se utilizan como armas para clausurar cualquier debate.

Ignacio: La pregunta mía sería si en este encuentro has sentido que la experiencia, los testimonios se han presentado de esa manera.

Félix: En muchos casos, sí.

Ignacio: ¿Cómo cuáles?

Félix: A ver, por ejemplo, las anécdotas convertidas en relato que has introducido tú, que ha introducido Mauricio y que hemos introducido todos como estrategia para defender la ocurrencia de un determinado acontecimiento. Pero a mí lo que me interesa no es tanto el aferrarse a una experiencia como posibilidad de defensa de puntos de vista, sino en la medida en que la experiencia se convierte en un reducto que clausura. No creo que se pueda equiparar a la teoría aquello que hace que lo que tú has vivido y has experimentado sea intransferible por ser tan propio, tan individual, tan particular que sólo tú puedes dar cuenta de ello y que por lo tanto no se puede introducir en un espacio de relación; quién te va a discutir una experiencia que es tuya. En la vida cotidiana tenemos docenas de ejemplos que clausuran las conversaciones diciendo *no me vas a discutir a mí esta experiencia si es cómo lo he vivido yo*. En el ámbito de la teoría sí que puedes utilizar otro tipo de recursos porque tal y como lo tenemos concebido no es privativo, sino que pertenece al ámbito de la conversación y así está reconocido. Bueno, es un tema a discutir y que me gustaría trabajar.

El primer día empecé con una broma diciendo que era europeo e Isabel añadió que blanco y hombre. Eso fue porque cada vez que vengo a Latinoamérica, y en entornos en los cuáles no me conocen se me ocurre hacer una intervención, salgo absolutamente descalificado por ser europeo y blanco y hombre, lo que supuestamente me hace incapaz de entender la experiencia latinoamericana, o sea, por no haberlo sufrido ni haberlo vivido en directo se me saca fuera del discurso excluyéndome de la conversación sin dejarme opinar.

Joel: Cuando la experiencia se vuelve una autoridad incontrovertible ¿a eso te estás refiriendo?

Ignacio: Entonces ¿dónde quedan las memorias múltiples y...?

Silvana: creo que entiendo a lo que aludes pero lo inenarrable no entra en esto. Tú hablas de los usos retóricos, del valor efectista que tiene apelar a la experiencia, como lo tiene también el dominar una teoría y creo que ambos son más o menos compatibles en términos de fuerza. Entiendes la experiencia como recurso, como cuando una mujer se te larga a llorar en una discusión y no hay más nada que hacer porque apela a lo afectivo, a cosas que te quedan vedadas.

Félix: No, no me refiero a apelar a lo afectivo sino que a apelar a lo inaccesible, a lo más privativo.

Silvana: Pero eso no tiene nada que ver con lo inenarrable. Cuando Sol, por ejemplo, habló de una experiencia no la presentó como inenarrable.

Félix: Lo que pasa es que a veces se vincula con lo inenarrable...

Silvana: Claro, pero se vincula de otra manera, como cuando primo Levy escribe libros y libros y libros y termina suicidándose; ahí está lo inenarrable en un reducto que queda en él, que a pesar de todo su esfuerzo para legarle a la humanidad algo para que no vuelva a ocurrir, un día se suicida y, como dice Woody Allen, deja un papel que dice *Me tiré por la ventana*. Ahora si me hago amiga tuya y te digo que me parece que sí, que más de una vez yo también he sentido este apelar a la experiencia porque hay retórica en la discusión y porque en ella se valen este tipo de quiebres para

desviarla, o por lo menos frenarla en un aspecto; pero creo que más de una vez las teorías son usadas así y pueden llegar a tener el mismo efecto, por lo menos en el campo de la filosofía en el que somos uno salvajes teóricos e es muy, frecuente el uso político y efectista de la teoría que implica el sacar al otro del juego.

Félix: Pero es un argumento de autoridad distinto, que apela al método y a la constitución de teoría, sin embargo, en el caso de la experiencia hay un tipo de absolutismo distinto.

Silvana: Distinto porque juega con otras cosas. Creo que la primera trampa estuvo en lo que planteó Pablo sobre lo académico como separado de la experiencia. Lo que me preocupa es el hecho de dejar algo en el ámbito de lo académico, tengo problemas con la teoría entendida como contemplación y con la hegemonía de la metáfora óptica en el conocimiento. En una de las ponencias se habló de las voces y me parece que la metáfora auditiva podría traer otro tipo de posibilidades en el conocer, a mí personalmente me invita a pensar en términos de heteronomía. Como dice Ignacio, no es tan fácil ubicar, digamos la memoria del campo de lo académico y los derechos humanos de parte de la experiencia; no estoy de acuerdo con esta división, sin embargo soy la persona menos calificada para hablar de eso acá porque ustedes todos eligieron carreras prácticas y yo elegí la filosofía, aunque trabajo en el tema de la ética, que es filosofía práctica.

Hay ciertos términos que se usaron en estos días que me quedaron en la punta de la lengua, por ejemplo, siento que cuando hablamos de poder lo hacemos muy alegremente y no sé si hay que entenderlo todo en términos de poder y resistencia; tampoco estoy de acuerdo con aceptar el viaje de los términos de la física a la política y a la ética tan rápidamente, aunque sí me parece importantísimo pensar lo político. Mi preocupación es eminentemente ética, y desde ese punto de vista la memoria me parece relacionable con los derechos humanos, en un cruce de lo ético y político tocando una discutiendo.

ISABEL: Aunque en este grupo se han planteado perspectivas e intereses teóricos, metodológicos y académicos bastante disímiles, ha quedado en evidencia que compartimos un compromiso ético y político con la defensa de los derechos humanos y con la construcción de una sociedad más justa. Algunos se acercan al tema de la memoria a través de su preocupación por las violaciones a los derechos humanos, otros a partir de reflexiones teóricas en torno a la intersubjetividad, sin embargo compartimos el interés por las dimensiones políticas y teóricas de ambos procesos. Parece ser que en la convocatoria a esta reunión la relación entre ambos procesos se presentó como algo natural, sin embargo al poco andar eso fue problematizado, poniéndose en evidencia y en tensión distintos puntos de vista sobre los derechos humanos, la memoria y las relaciones posibles entre ambos.

Las conclusiones de esta reunión constituyen la apertura de ciertos debates que podremos profundizar a través del desarrollo del Grupo de Trabajo. Hemos producido un punto de partida complejo y plural que coincide en la voluntad política de llevar a cabo prácticas transformadoras de nuestras sociedades; un punto de partida que supone la comprensión de la memoria como una propuesta de reflexión crítica sobre las relaciones sociales y cómo una forma de acción política que produce significados que podrían ser (o no) emancipadores, donde los derechos humanos y sus violaciones constituyen un ámbito de relación significativo pero no natural. Pero los cambios sociales no se producen ni con proclamas ni con buenas intenciones, sino con la articulación de prácticas diferentes; el deseo y la voluntad de hacerlo constituyen un punto de partida fundamental, pero también lo es asumir dicha transformación como un hecho práctico inmediato e inaplazable,

considerando los efectos teóricos, éticos y políticos de afirmarnos como sujetos históricos y por lo tanto productores de realidad.