

tramas

subjetividad y procesos sociales

38

*edición especial
diciembre 2012
año 23*

Historia social y subjetividad



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Educación y Comunicación

Í N D I C E

EDITORIAL 7

TEMÁTICA

Entre héroes y torturadores: subjetividad y memorias
de oficiales retirados del ejército argentino sobre la represión 15

Valentina Salvi

Acerca de los silencios
en los modos de narrar el terrorismo de Estado.
Un análisis sobre los relatos de La noche de los lápices..... 41

Sandra Raggio

Vivamos su dolor:
visiones de jóvenes que visitan Londres 38..... 61

Tamara Jorquera Álvarez

Javiera Ramos Basso

Narrar el pasado en el aula:
memorias de los docentes ante la historia oficial 83

Evelyn Geraldine Palma Flores

Ejército, subjetividades y memoria colectiva
en Ayutla de los Libres, Guerrero 105

Marcela Orraca Corona

La memoria como impulso de resistencia
y prefiguración en las luchas socioambientales 123

Mina Lorena Navarro Trujillo

CONVERGENCIAS

Notas para una epistemología
de la relación memoria-identidad 149

Lilia Rebeca Rodríguez Torres

El potencial descolonizador de la memoria indígena.
Elementos para su problematización..... 179

Alejandro Cerda García

La rebelión de la memoria.
Temporalidad e historia en el movimiento zapatista..... 207

Jérôme Baschet

DOCUMENTOS

La memoria histórica en España, ¿para qué? 239

Andrea Angulo Menassé

RESEÑAS

...Y nadie quería saber. Relatos sobre violencia
contra las mujeres en el terrorismo de Estado en Argentina.... 255

Ana Laura Barroso Arias

ALGO MÁS

Memorias documentales:
otras formas de mirar el pasado presente..... 261

Alejandro Cerda García

Memoria social y subjetividad

Editorial

Los usos que las sociedades hacen de su pasado común es un ámbito propicio para la comprensión de procesos de construcción de subjetividad. Los ejercicios de la memoria colectiva y social que llevan a cabo distintos estratos sociales, movimientos sociales, élites políticas y sectores académicos expresan cómo las discusiones sobre el sentido del pasado son a su vez disputas por definir y hacer realidad determinadas formas de pensar del futuro común. Hacer memoria es mucho más que recordar; es reconstruir y dotar de sentido; es entrar en la contienda contra las versiones oficiales y los olvidos impuestos; es hacer parte de las luchas en las que se juegan los silencios y la impunidad.

A inicios del siglo XXI observamos un uso creciente de la memoria social —ya sea en las arenas de los movimientos sociales, la reconstrucción de los nacionalismos o las decisiones concernientes a la esfera pública— lo cual constituye un campo fecundo para pensar los procesos de subjetivación, de creación y de disputa por los sentidos. A partir de la violencia estatal ejercida en las dictaduras del cono sur, el autoritarismo en la región centroamericana y la llamada “guerra sucia” en México —por citar algunos de los casos más conocidos—, desde la región latinoamericana se han generado aportes imprescindibles para pensar el vínculo entre memoria social y subjetividad, mismos que a su vez cultivan una perspectiva que propicia el diálogo entre problemáticas sociales y producción académica. Una ruta reflexiva que fomenta la investigación colaborativa y descolonizada, que asume el compromiso político del quehacer académico y que reflexiona desde el conocimiento situado o desde las emergencias de ese “sur” tanto geográfico como simbólico.

El pensamiento latinoamericano sobre memoria y subjetividad viene a dialogar con reflexiones de larga data sobre experiencias similares en otros continentes tales como la *shoah* judía, la represión del franquismo español o el apartheid sudafricano, entre otras. Memoria social y subjetividad que se ponen en práctica en un contexto de procesos globalizatorios excluyentes que propician la acumulación de recursos; que ejemplifican la diversidad de formas de apropiación de discursos planetarios generados en contextos aparentemente lejanos; que dan lugar a contiendas en las que los pasados vivos vienen a jugar un papel decisivo en los proyectos futuros.

El propósito de este número de *Tramas*, en tanto reflexionar sobre el vínculo entre memoria y subjetividad en un contexto latinoamericano contemporáneo, es abordado desde distintas aristas. Dado que la memoria implica testimoniar, narrar, escribir sobre los hechos recientes y respecto del tiempo presente, es ineludiblemente, *producción discursiva*. El silencio, como discurso mudo, genera significados por lo que no dice y por los malentendidos que provoca, tal como sostiene Sandra Raggio,¹ quien se ocupa de los relatos de distintas víctimas del terrorismo de Estado en Argentina, que disputan las memorias canónicas en un análisis que tiene como base el acontecimiento emblemático conocido como La noche de los lápices en 1976. De narrativas producidas a partir de los hechos traumáticos, se ocupan también Tamara Jorquera y Javiera Ramos para señalar —a partir de la perspectiva de los jóvenes que visitan el excentro clandestino de detención durante la dictadura chilena conocido como Londres 38— que se trata de producciones discursivas que se originan en experiencias marcadas por lo afectivo y que invitan a pensar la memoria como creación social flexible. Estas narrativas enfrentan la tensión entre la reproducción y deconstrucción de los discursos hegemónicos y se generan en un ámbito en el que toman centralidad no sólo el discurso de la colectividad que se hace cargo del lugar, sino también aquellos que son intercambiados por los mismos jóvenes visitantes.

¹ Todas las alusiones a autores en esta presentación se refieren a sus textos publicados en este número de la revista *Tramas*.

Los usos públicos de las memorias muestran también las disputas entre las múltiples rutas de legitimación de la violencia estatal y las estrategias para impugnarlas y producir otras memorias que son generadas desde las luchas de los movimientos sociales. Valentina Salvi se centra en comprender y contrastar la dimensión subjetiva de la memoria militar con la forma en que ésta se actúa y ritualiza en el ámbito público, tomando como referente a los militares que participaron en el Operativo Independencia en Tucumán entre 1975 y 1978. Mientras que la memoria expresada en el ámbito público recurre a un discurso corporativo y de camaradería, los relatos autobiográficos atañen a la tensión entre lo confesable y lo inconfesable respecto de la violencia que los tiene como principales responsables. Reflexionando sobre las implicaciones de institucionalizar la transmisión de la historia reciente de Chile, Evelyn Geraldine Palma propone analizar el papel que juegan los docentes que vivieron de manera directa el proceso dictatorial y sus resistencias al currículum instituido oficialmente, especialmente cuando se trata de hablar a los estudiantes sobre violaciones a los derechos humanos. Las repercusiones que en un ámbito local tiene la violencia estatal son abordadas por Marcela Orraca quien analiza el exacerbamiento de la presencia del ejército mexicano en el estado de Guerrero, en México, como un ámbito de producción de subjetividades y memorias colectivas diferenciadas. Su análisis apunta a evidenciar la polarización en dos bandos, cada uno con sus propios ejercicios de memoria colectiva, que genera subjetividades antagónicas que ponen en riesgo la capacidad organizativa y de elaboración de proyectos comunes de futuro por parte de la población local. Asumiendo un enfoque cercano, en el que se enfatizan los claroscuros de los ejercicios de memoria, Andrea Angulo propone considerar que ésta puede ser una posibilidad de resarcimiento pero también un “riesgo” que confronta a un país separado por ideologías opuestas. A partir de la perspectiva de los miembros de una familia republicana que vive la violencia estatal en España durante la Guerra Civil (1936-1939), la autora señala la necesidad de una recuperación de la memoria histórica integral que permita a las víctimas reconocer los daños subjetivos ocasionados por la violencia, proceso que debiera acompañar la reapertura de

fosas y el nuevo entierro de los restos materiales de quienes fueron ultimados.

El interés creciente por el vínculo entre memoria y subjetividad se genera, como una tercera ruta, en sus usos contrahegemónicos, es decir, como posibilidad de resignificar, cuestionar y desmontar formas de subordinación que se sustentan y legitiman en miradas particulares y dominantes del pasado. Las luchas socioambientales, como propone Mina Lorena Navarro, pueden ser comprendidas como antagonismo social, como impulso de autodeterminación y como acción prefigurativa, a partir de lo cual la memoria puede pensarse como dispositivo de resistencia frente al despojo de bienes comunes. En una ruta afín, Jérôme Baschet se enfoca a la acción de los movimientos sociales como generadora de formas particulares de concebir la memoria y la historia, lo que nos conduce a repensar categorías relativas a las nociones de tiempo e historicidad. Retomando el discurso público del zapatismo en México, propone pensar en la posible transición entre distintos regímenes de historicidad que tiene como punto de partida un pasado de agravios y muertos que no dejan descansar a los vivos. Enfocado también al movimiento zapatista, pero desde un ángulo que hace énfasis en la manera cómo sus participantes recurren al uso cotidiano de la memoria de la violencia estatal, Alejandro Cerda propone reflexionar sobre qué es lo que está en juego cuando se habla de memoria indígena, tratando de ir más allá de la noción de superposición de memorias largas y cortas. Su interés es problematizar la recurrencia a la memoria indígena desde su tensión con la historicidad y su vínculo con los procesos identitarios étnicos, haciendo hincapié en sus usos autogestivos, así como en la posibilidad de que a través de su utilización se impulsen proyectos de descolonización.

De manera confluyente, se enfatiza también la necesidad de elaborar una reflexión epistemológica respecto de la relación entre memoria e identidad, como propone Lilia Rebeca Rodríguez, al enfatizar el intercambio de memorias en la relación cara a cara, así como la complejidad del acto interpretativo como condición epistemológica intrínseca a la memoria colectiva.

El vínculo entre memoria y subjetividad implica también reconocer miradas desde otros ángulos tales como su abordaje desde el géne-

ro y la violencia sexual, perspectiva que se expone en la obra reseñada de Claudia Bacci, María Capurro, Alejandra Oberti y Susana Skura, que tiene como punto de partida los testimonios de mujeres que fueron objeto de violencia estatal durante la dictadura argentina. En ese tenor, y al considerar el creciente trabajo documental sobre temáticas que enriquecen la reflexión sobre memoria, en la sección *Algo más* se incluyen referencias de tres producciones audiovisuales relativas los usos reivindicatorios de la memoria en El Salvador y México.

Convocamos, así, a la discusión de estos trabajos que pretenden aludir, en palabras de la cineasta Tatiana Huezo, a “la capacidad que tiene el ser humano de levantarse, de reconstruirse, de reinventarse después de haber vivido algo terrible. Ser un espejo donde es posible verse reflejado, en el dolor, el amor y la locura que hay en los personajes. Sabemos quiénes son y qué han perdido, dignos en su dolor, orgullosos de estar ahí, sabiendo que reír a carcajadas ayuda a curar el alma”.

Alejandro Cerda García

Entre héroes y torturadores: subjetividad y memorias de oficiales retirados del ejército argentino sobre la represión

*Valentina Salvi**

Resumen

Este artículo se propone comparar la dimensión subjetiva de la memoria militar con sus formas de actuación y ritualidad públicas, a partir del análisis y la interpretación de los relatos, en primera persona, de oficiales retirados del ejército argentino; que entre 1975 y 1978 participaron en el Operativo Independencia en la provincia de Tucumán, y de las observaciones realizadas en los actos de homenaje a los muertos por la subversión efectuados en clubes militares e iglesias castrenses de la Ciudad de Buenos Aires, entre 2004 y 2006. De este modo, se analizan los relatos sobre el pasado reciente que refieren a una memoria pública y ritualizada que reproduce un discurso corporativo, fruto de relaciones de camaradería entre los cuadros de retirados, por un lado; y por otro, los que vinculan la tensión entre lo confesable y lo inconfesable, en términos autobiográficos, sobre el pasado de violencia que ve a esa generación de oficiales retirados como los principales responsables.

Palabras clave: Memoria, subjetividad, militares, represión, Argentina.

* Investigadora del CONICET y del Instituto de Investigaciones Gino Germani, profesora adjunta de teoría social de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA y de sociología de la cultura del Departamento de Arte y Cultura de la UNTREF. Miembro del Núcleo de Estudios sobre Memoria del IDES; [valentinasalvi@hotmail.com].

Abstract

Taking into account the statements of retired Argentine Army officers who participated in the *Operativo Independencia* in Tucumán between 1975 and 1978, and considering the celebrations in homage to the *muertos por la subversión* that took place at the *Círculo Militar* and the Military Church *Stella Maris* in 2004 and 2006, this article aims to compare the subjective dimensions of military memory to its public performance. Thus, the intention is to analyze the accounts about the recent past concerning, on the one hand, a public and ritualized memory which forms part of a corporative discourse resulting from comradeship bonds among retired officers and, on the other hand, a personal narrative in connection with the tension between what can and cannot be confessed about the violent past for which these officers are considered to be responsible.

Keywords: Memory, subjectivity, military officers, repression, Argentina.

A comienzos de 1974, durante el tercer gobierno peronista, el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) abrió en la zona selvática del sudoeste de la provincia norteña de Tucumán un frente militar rural con la Compañía de Monte Ramón Rosa Jiménez –entre 50 y 100 combatientes– en el marco de un proceso que consideraban de “guerra revolucionaria” en Argentina.¹ Las operaciones militares contrainsurgentes se iniciaron en agosto de 1974 cuando el jefe de la V Brigada,

¹ El ERP fue el brazo armado del Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT). Surgido a mediados de la década de 1960, el PRT-ERP logró erigirse como la organización de la izquierda guevarista-foquista de mayor gravitación en el escenario político hasta mediados de la década de 1970 (Carnovale, 2011:11). Su actuación política comprende los años de la dictadura llamada Revolución argentina (1966-1973) –años de proscripción del peronismo, de implementación de la Doctrina de la Seguridad Nacional y de fuerte conflictividad social y política–, el tercer gobierno peronista (1973-1976) –caracterizado por el regreso de Perón a Argentina, el ascenso de la movilización social y de la juventud, de marcada conflictividad política, de actividad de grupos parapoliciales de derecha y de organizaciones armadas de izquierda, y aumento de las políticas represivas– y los primeros años de la dictadura que se inicia con el golpe de Estado del 24 de marzo de 1976. Muchos de sus militantes y “combatientes” murieron en enfrentamientos armados o fruto de atentados de grupos

el general Luciano Benjamín Menéndez, realizó dos incursiones en el monte tucumano, junto con la Policía Federal y de la provincia. En esos años, en Argentina se vivía un proceso de creciente conflictividad política y social, radicalización de grupos armados de izquierda que habían surgido durante la dictadura llamada Revolución argentina en 1966, acción de grupos parapoliciales de derecha, conflictos entre fracciones dentro del peronismo en el poder, ascenso de un consenso represivo como único medio para desactivar esa conflictividad política, y creciente presión de las fuerzas armadas para ganar autonomía y legalidad para las actividades represivas, entre otros factores sociales y económicos. En ese contexto de generalización de la ideología de la seguridad nacional, el 5 de febrero de 1975, la presidente Isabel Martínez de Perón firmó el decreto 261 que ordenaba “ejecutar las operaciones militares que sean necesarias a efectos de neutralizar o aniquilar el accionar de los elementos subversivos que actúan en la provincia de Tucumán”. Con ello comenzó el Operativo Independencia, que significó un cambio en la táctica y estrategia de las fuerzas armadas en la confrontación con el ERP. El general Acdel Vilasquedó, a cargo del operativo, implementó el Plan Táctico que se basó en el combate directo contra la Compañía Ramón Rosa Jiménez en el monte y se apoyó en la realización de acciones clandestinas e ilegales en los pueblos de la zona y en la ciudad de San Miguel de Tucumán. La represión ilegal utilizada en Tucumán constituyó un ensayo de lo que, a partir de 1976, se extendió hacia todo el territorio nacional bajo la denominación de terrorismo de Estado (Crenzel, 1997:167).²

En esos años de creciente actuación de las organizaciones armadas, tanto ERP como Montoneros³ emprendieron acciones de guerrilla

parapoliciales; muchos otros se exiliaron o desaparecieron. Algunos de sus líderes y cuadros más formados se sumaron a otros procesos revolucionarios en América Latina.

² Durante el periodo democrático se puso en funcionamiento en Tucumán la llamada “Escuelita de Famaillá”, centro clandestino de detención donde se practicó la tortura y “desaparición” forzada de personas. De los desaparecidos de esa provincia, 25% fueron secuestrados en 1975 (Franco, 2012:137).

³ Montoneros fue una organización político-militar peronista que proponía un giro hacia el socialismo. Su origen data de los años de la proscripción del peronismo. Hace su aparición pública en mayo de 1970 con el secuestro, y posterior asesinato, del general Pedro Eugenio Aramburu, líder de la dictadura llamada Revolución Libertadora que derrocó el

urbana que tuvieron a las fuerzas armadas y de seguridad entre sus principales blancos. Intentos de copamientos a unidades militares para la captura de material bélico, secuestro de oficiales para intercambiar por guerrilleros y atentados a militares y policías como modo de represalia fueron algunas de las acciones militares que se radicalizaron hacia 1975. La reacción frente a la sangre de los compañeros caídos en estos hechos fue un factor aglutinante entre los cuadros de las fuerzas armadas. Los sentimientos de revancha y odio que estos asesinatos generaron entre los oficiales de rango medio, contribuyeron a que se dejaran de lado las inhibiciones morales y los impedimentos doctrinarios para “entrar en combate” contra la “subversión”, y aceleraron las condiciones letales para la puesta en funcionamiento de la desaparición sistemática de personas.

A partir del análisis e interpretación de los relatos en primera persona de oficiales retirados del ejército argentino, que entre 1975 y 1978 participaron en el Operativo Independencia en la provincia de Tucumán,⁴ y de las observaciones realizadas en los actos de homenaje en que estos oficiales honran a sus camaradas asesinados por organizaciones armadas durante la década de 1970.⁵ Este artículo

gobierno de Perón en 1955, y responsable de los fusilamientos a civiles y militares leales a Perón en junio de 1956. Este acontecimiento tuvo gran trascendencia política, no sólo porque fue el primer oficial del ejército asesinado por una organización armada, sino por el significado simbólico de su asesinato para la resistencia peronista. (Gillespie, 1987; Calveiro, 2005; Vezzetti, 2009). La lucha armada emprendida por Montoneros fue apoyada por Perón desde el exilio, pero después reprimida por él y su sucesora, Isabel Martínez de Perón (Franco, 2012).

⁴ Entre 2004 y 2006 realicé entrevistas, no directivas y semiestructuradas, a oficiales retirados del ejército argentino que participaron en el Operativo Independencia. El carácter abierto de las entrevistas posibilitó reorientar la temática, según los asuntos que resultaron más significativos para ellos o que parecían más distantes o semimanifiestos (Guber, 2004). Las entrevistas se realizaron en hogares, lugares de trabajo o en cafés de la Ciudad de Buenos Aires. Por una decisión de mi parte, la mayoría se efectuó sin grabador para lograr mayor intimidad, pero muchos oficiales afirmaron no tener problemas si se grababa la entrevista, aunque pidieron que se guardara anonimato. Por esta razón, los nombres de los entrevistados han sido modificados.

⁵ Las observaciones se efectuaron entre 2004 y 2006, en los actos de homenaje a los camaradas muertos por la subversión, que los oficiales retirados y las familias realizaron en clubes militares e iglesias castrenses.

se propone comparar la dimensión subjetiva de la memoria de la generación de oficiales, contemporánea a la represión ilegal, con sus formas de actuación y ritualidad públicas. Mientras que en los relatos en primera persona se agrupan recuerdos guardados en estructuras informales de comunicación y transmisión, como afirma Pollak (2006), los rituales públicos reproducen y escenifican la imagen coherente que estos oficiales construyen de sí mismos. De allí, se analizarán los relatos y las prácticas conmemorativas que refieren a una memoria heroica, y a la forma en que lo vivido se inscribe en un sujeto dejando huellas y marcas, pero también al modo en que ese legado es imaginado o repetido en el relato biográfico.

En los actos de homenaje, el recuerdo del pasado se define por las redes afectivas de camaradería entre oficiales retirados cuyos sentidos y significados toman forma en la liturgia de recordación a los “muertos por la subversión”.⁶ En estas conmemoraciones públicas se exhibe no sólo una memoria edificante que refuerza los sentimientos de pertenencia y autovaloración de la comunidad militar, sino también una narrativa que estimula, por un lado, la transmisión a las nuevas generaciones de militares; y, por otro, la rememoración con una fuerte carga afectiva por parte de los oficiales que fueron contemporáneos durante los hechos. En los relatos autobiográficos, la retrospectiva que los oficiales retirados hacen sobre su participación en el Operativo Independencia en el monte tucumano, pone el acento en la experiencia personal (Arfuch, 2007:45). No interesa aquí la descripción fáctica de los hechos, sino la construcción narrativa: los modos de nombrar(se) en el relato, la capacidad de hacerse creer, el

⁶ “Muertos por la subversión” y “lucha contra la subversión”, son expresiones que constituyen categorías nativas. La noción de *subversión* tiene su origen en la ideología de la seguridad nacional; fue utilizada por las fuerzas armadas para referirse no sólo a la guerrilla armada, sino también a un conjunto de prácticas, valores y representaciones calificadas de amenaza para la civilización occidental y cristiana. Hacia 1975, cuando se agudizó la conflictividad social y política fue adoptada como clave de interpretación por amplios sectores sociales (partidos políticos, sindicatos, Iglesia, cámaras empresariales, medios de comunicación y parte de la ciudadanía) y cimentó la figura de un enemigo interno que era necesario “aniquilar” (Franco, 2012:240-271). Luego de la recuperación democrática, su uso quedó relegado a los miembros de las fuerzas armadas, a los grupos militares y civiles que reivindican lo actuado en la represión ilegal y a sectores políticos de derecha.

punto de vista, lo dejado en la sombra (Arfuch, 2007:60), así como las estrategias para responder, negociar y reconstruir públicamente sus sentidos y representaciones en tensión y confrontación con lo dicho por otros actores sociales (Robben, 1995:82). En suma, el objetivo es dar cuenta de las diferencias y correspondencias entre un discurso público, que reproduce la imagen que los oficiales retirados tienen de sí mismos, y un discurso íntimo expresado fuera de escena y conformado por gestos y palabras que contradicen, modifican o confirman lo que se muestra en el discurso público (Scott, 2000:34).

La memoria de los héroes: actos de homenaje a los oficiales “muertos por la subversión”

Entre 2004 y 2006, al cumplirse treinta años de la muerte de oficiales del ejército a manos de las organizaciones armadas durante la década de 1970, oficiales retirados junto a familiares y amigos, aglutinados en Comisiones de Homenaje, se convirtieron en los guardianes del fausto militar de los “muertos por la subversión”. Frente a la negativa de las autoridades del ejército de dar entidad oficial a, precisamente, los actos de homenaje, a partir de 2004, éstos comenzaron a realizarse en el patio central del Círculo Militar y las iglesias castrenses donde se oficiaban misas en memoria. No obstante, tales actos se realizaban, según reclamaban los organizadores, “sin evocación alguna por parte del ejército argentino ni autoridades”⁷ y, en la mayoría de los casos, las autoridades a cargo de las dependencias militares no permitían que se fijasen placas alusivas en las dependencias militares a las cuales pertenecían o donde habían muerto.⁸

⁷ Comunicación del grupo Amigos por la Verdad Histórica en ocasión del 30° aniversario de la muerte del general de brigada Arturo Carpani Costa.

⁸ La conducción del ejército, a cargo del general Roberto Bendini (2003-2008), se caracterizó por una estricta subordinación a la política de derechos humanos del gobierno de Néstor Kirchner (2003-2007). Esto implicó no interferir en el juicio de oficiales acusados por delitos de lesa humanidad, desintitucionalizar el recuerdo de la “lucha contra la subversión” y despolitizar la narrativa que evoca las circunstancias en que fueron asesinados los oficiales de la fuerza durante la década de 1970 (Salvi, 2012).

Los oficiales retirados eran los protagonistas de los actos: no sólo los convocaban y organizaban, sino que eran sus oradores en calidad de ex camaradas y compañeros de promoción de los oficiales homenajeados. Además de estar aglutinados en diferentes entidades colegiadas y de camaradería como el Círculo Militar,⁹ el Centro de Oficiales Retirados de las Fuerzas Armadas (COFA)¹⁰ o en asociaciones de corte político como el Foro de Generales Retirados;¹¹ desde mayo de 2005 se reúnen en la Unión de Promociones. Este grupo políticamente activo surgió con el objetivo de defender y apoyar a los “camaradas detenidos y sus familias” por violaciones a los derechos humanos, luego de la anulación de las leyes de Punto Final y Obediencia Debida.¹² Está integrado por diferentes promociones de egresados del Colegio Militar de la Nación en situación de retiro, entre las cuales existen fuertes lazos de amistad y solidaridad. Estos lazos resultan reforzados y actualizados por las redes de ayuda mutua y organización ceremonial que se articulaban en los actos de homenaje. En general, la situación de retiro constituye una posición privilegiada: una vez alejados de las obligaciones, inhibiciones y responsabilidades de la

⁹ El Círculo Militar es un club militar que desde su nacimiento en 1880 tuvo como finalidad estrechar lazos de solidaridad entre los oficiales. Adoptó la figura de asociación civil con personería jurídica y se estima que 60 % de los oficiales retirados y en actividad son socios, pero también hay muchos civiles entre sus asociados (Balza, 2001:207). Entre 1994 y 2002 fue presidido por el general de división (R) Ramón Díaz Bessone, ex ministro de Planeamiento de la última dictadura militar. Según Canelo, el Círculo Militar se consolidó como un “foro político” que funcionó como una caja de resonancia de los conflictos que pasaron las fuerzas armadas durante la década de 1990 (2009:11).

¹⁰ El COFA se fundó en 1924 como la “casa de la gran familia militar” que reúne a los miembros de todas las fuerzas. Si bien funciona como un club militar que presta servicios culturales y sociales a sus socios, tuvo influencia en los conflictos políticos e institucionales de las diferentes fuerzas.

¹¹ Este foro se formó el 4 de diciembre de 1996 como grupo de presión contra la conducción del general Martín Balza (1991-1999) con alrededor de doscientos miembros (Canelo, 2009).

¹² En junio de 2005, cuando la Corte Suprema de la Nación declaró inconstitucionales las leyes de Obediencia Debida y Punto Final y avaló la ley 25 779, mediante la cual el congreso había anulado las normas de impunidad en 2003, dejó allanado el camino para que avanzaran los procesos judiciales contra militares sospechados de la comisión de delitos de lesa humanidad.

vida activa, para los oficiales resulta más sencillo conciliar de forma manifiesta los intereses corporativos y profesionales con los políticos.

En calidad de agente productor y transmisor de sentimiento patriótico (Hershberg y Agüero, 2005:3), interesado en dar continuidad a una visión tradicional y no contradictoria de su papel en la vida nacional, el ejército narra su propia historia con una retórica que define acciones heroicas, gestas memorables y actos de caballeros. La historia, en tanto ciencia del Estado, es para los oficiales retirados el vehículo privilegiado para promover un pasado memorable. Como toda narrativa oficial, la historia militar es fuertemente selectiva y encuadra al pasado en un gran relato coherente y comunicable (Pollak, 2006). Además, para que el pasado no se pulverice en el presente, se agencia en la vida cotidiana de los cuarteles por medio del ritmo anual y repetitivo de los calendarios. En la vida militar, las prácticas conmemorativas tienen la función de investir con un aura simbólica las gestas que constituyen el pasado de la institución.

De este modo, el pasado se convierte en tradición y se vuelve objeto de rituales basados en actos y homenajes con estrictos cronogramas, oradores y discursos, uniformes de gala, desfiles, izamiento de banderas, himnos y marchas militares, formaciones de tropas, salvas al aire, entrega de condecoraciones, develación de placas, banda militar y trompa para el minuto de silencio. La solemnidad de los actos castrenses se expresa en el grado de planificación que alcanzan: la organización previa, la programación estructurada con una delimitación temporal (se definen el inicio y la conclusión) y la utilización de un espacio marcado simbólicamente. Si bien esta rigurosa liturgia encarna el modo oficial de evocación del pasado, las celebraciones se completan con pequeños actos informales tales como alocuciones personales, palabras de agradecimiento, aplausos, menciones o reconocimientos que constituyen una forma de expresión pública de los sentimientos y emociones socialmente aceptadas por los oficiales (Mauss, 1981). Además, en las ceremonias se incluye la presencia de familiares y amigos. Estos *performances* colectivas (Bauman, 1989) contribuyen a reproducir un régimen de memoria que permite no sólo fijar los recuerdos en sus portadores, sino también transmitir y reproducir las tradiciones y la identidad militar.

La memoria de la “lucha contra la subversión” también activa y asume la forma de un ritual compartido entre los oficiales retirados durante los aniversarios de los ataques a unidades militares y atentados contra oficiales del ejército por parte de las organizaciones armadas, ocurridas durante la década de 1970. En los clubes militares y en las iglesias castrenses, los oficiales retirados se reúnen para realizar “homenajes a los muertos por la subversión”, esto es, rendir honores a los muertos y repudiar a la organización armada que se adjudicó el hecho.

En el Círculo Militar, las ceremonias son abiertas, no requieren invitación, duran apenas una hora y están cuidadosamente planificadas. El espacio para el acto se dispone prolijamente, con lugares asignados según el papel que se desempeña en la ceremonia. Sobre el escenario se ubica un púlpito para los oradores, escoltado por un mástil con la bandera argentina justo frente a las filas de sillas que conforman una platea. El presidente y los compañeros de promoción del oficial homenajeado se forman sobre el escenario al costado del púlpito, los familiares y las autoridades del Círculo Militar se sientan en la primera fila y el público se sienta o permanece parado atrás. A los actos de homenaje asisten, en mayor medida, oficiales retirados, no se observan oficiales jóvenes, cadetes, oficiales uniformados ni autoridades del ejército. La mayoría de las mujeres asisten acompañadas por sus esposos –casi todos oficiales retirados–, no se ven muchas mujeres solas o jóvenes.

Los actos comienzan puntualmente con una breve presentación a cargo del maestro de ceremonias. Inmediatamente después, los asistentes entonan las estrofas del Himno Nacional, cuadrándose en posición de firmes y expresándose con voz altisonante. El maestro de ceremonias lee la lista de adherentes al acto y evoca, citando periódicos de la época o de las mismas organizaciones armadas, las circunstancias en las cuales se produjo el ataque o el atentado. Los oradores principales son, primero, el presidente de la Promoción del Colegio Militar a la que pertenecía el oficial homenajeado y, segundo, un compañero o amigo cercano de la Promoción o del Arma. La ceremonia alcanza su momento de mayor solemnidad cuando los familiares reciben de los oficiales retirados una placa recordatoria. Finalmente, se cierra el acto con un minuto de silencio, con trompa

en el caso de que haya. Por último, los participantes gritan el clásico “¡Viva la patria!” y se escuchan vivas y aplausos como respuesta.

A diferencia de los ritos seculares de los clubes de camaradería castrense, las misas en las iglesias castrenses en memoria de los oficiales muertos se ajustan a la liturgia y horarios de los oficios religiosos tradicionales.¹³ La composición de los asistentes es similar a la de los actos del Círculo Militar, pero se observa la presencia aislada de oficiales en actividad con uniforme.¹⁴ Al llegar, los asistentes reciben un programa con el repertorio de canciones que se entonaran en la misa. Luego de la homilía del capellán y de celebrar la comunión, se da por finalizada la ceremonia religiosa. Ésta suele terminar con “una canción que conocemos todos”, como dice el capellán, y que se entona con entusiasmo. Se trata de *Cristo Jesús*, también conocida como *Salva al pueblo argentino*,¹⁵ una canción de campaña del ejército.

Luego de la misa, se invita a los asistentes a participar en un pequeño acto en las escalinatas de la iglesia. Allí se improvisa un acto de homenaje similar al descrito anteriormente, pero en un clima más íntimo y personal. Primero, un oficial retirado, compañero de Promoción del Colegio Militar, lee un discurso; luego, todos los asistentes cantan el Himno Nacional y los organizadores entregan una placa recordatoria a la familia del oficial homenajeado y, finalmente, se guarda un minuto de silencio y se escucha el grito de “¡Viva la patria!” y los aplausos finales. En ambos casos, muchos de los asistentes se acercan a saludar personalmente a los familiares.

¹³ El 28 de junio de 1957, por un convenio entre la Santa Sede y el gobierno de *facto* del general Aramburu, se creó el Vicariato castrense. Se trata de una diócesis en que los capellanes tienen grado militar y rango de oficiales, con sus correspondientes sueldos y ascensos, y los feligreses son los militares y sus familias (Mignone, 1999).

¹⁴ Los oficiales en actividad no pueden ser apercebidos por concurrir a misa con uniforme.

¹⁵ “Cristo Jesús en ti la patria espera/ Gloria buscando con intenso ardor/ Guálala, tú, bendice tu bandera/ Dando a su faz magnífico esplendor/(coro) ¡Salve, divino foco de amor!/ Salva al pueblo argentino/ Escucha su clamor/ ¡Salva al pueblo argentino/ Sagrado corazón!/ ¡Oh, corazón, de caridad venero!/ Lejos de ti, no espera salvación;/ Salva su honor, arroja a sus senderos/ Luz inmortal, destello de tu amor/ (coro) Dulce Jesús: poblados y desiertos/ Piden al par tu santa bendición:/ Duermen en paz nuestros queridos muertos/ Salva al hogar, la patria, religión.”

Los actos de homenaje son *performances* que aluden a la memoria colectiva de la “lucha contra la subversión”, pero que actualizan experiencias colectivas y familiares sobre ese pasado. Por ello, funcionan como actos de comunicación y de expresión pública de sentimientos y emociones al mismo tiempo personales y colectivos (Bauman, 1989). En los actos de homenaje se recuerda el aniversario de la muerte de los oficiales del ejército quienes, si bien son evocados como víctimas individuales con nombre y apellido, revisten las características ideales de la categoría de persona que la institución construyó para ellos (Goffman, 2004). ¿De qué categoría de persona se trata y cómo se actualiza en los actos de homenaje? A los oficiales “muertos por la subversión” se les recuerda por su doble pertenencia social: al ejército y a la familia. Como oficiales-camaradas del ejército, se les evoca con orgullo y como esposos-padres de familia con afecto. Las palabras de un teniente coronel muestran esta doble pertenencia del oficial “muerto por la subversión”:

Yo no voy a hablar de todos los hombres que murieron porque no los conozco [...] prefiero referirme a un hecho del que fui actor y testigo preferencial, y a un hombre que vi morir heroicamente en combate a mi lado. [...] un hombre enamorado de su profesión y su mujer, a quien se refería con frecuencia. Los hombres que aman algo, por eso sólo ya merecen respeto, pero en los próximos días él daría motivos para que lo respetara mucho más... (Operativo Independencia).

La primera figura alude al ejército como una gran familia que reúne a los oficiales en la horizontalidad de una confraternidad de camaradas. En los discursos se suele reemplazar la típica expresión castrense “mi coronel” o “mi teniente coronel”, usada para dirigirse a un superior y mantener las jerarquías militares, por el enunciado “nuestro Ibarzábal”, “nuestro Larrabure” o “nuestro Lucioni” para denotar y remarcar los lazos de fraternidad que unen a quienes comparten una memoria en común. La base de la fraternidad es la vida compartida, el hecho de haberse formado, haber luchado, trabajado y convivido todos juntos como una familia en momentos de adversidad. De este modo, la memoria se encarna en los lazos de una

comunidad afectiva. La segunda figura destaca las virtudes del oficial como padre y esposo de familia. Ante el hecho irremediable de la desaparición física, el ejército se presenta como una familia sustituta para los deudos mediante los camaradas, brindando a los oficiales muertos, a quienes se los nombra con diminutivo –“Anita (Lucioni)”, “Arturito (Larrabure)”, “Robertito (Ibarzábal)”–, ocupan al mismo tiempo el lugar de víctimas y subalternos.¹⁶

En la medida que los sentimientos de dolor se expresan públicamente en el lenguaje de la gran familia castrense, se refuerzan y reproducen los valores aceptados y normalizados por la institución: la familia patriarcal y la gran familia del ejército. El lenguaje de la familia es pues el *pathos* de un conjunto de valores socialmente compartidos por los oficiales retirados y sus familiares. En tal sentido, en los actos de homenaje se lamentan o compadecen menos a los deudos y amigos por la pérdida de un individuo particular que por la pérdida de una categoría de persona: el padre y el oficial del ejército. Por ello, los actos de homenaje resultan el *locus* privilegiado en el que los oficiales retirados refuerzan sus valores y sus experiencias. Aunque dichos oficiales escenifican sus sentimientos de dolor por un camarada muerto, lo hacen como un dolor personal que refleja un sentimiento compartido que reproduce los valores morales legítimos de la institución y el estereotipo del buen oficial. Y de este modo, la discontinuidad y el caos que representa la muerte para la vida de un grupo adquiere finalmente, una fuerza afirmativa de cohesión social.

La de Ibarzábal fue la pequeña llama de un fósforo que puede iniciar un gran fuego. No porque él haya sido importante, sino porque el fuego

¹⁶ El 19 de enero de 1974, el ERP intentó copar el Regimiento 10 de Caballería Blindada y Grupo de Artillería Blindada 1 en la ciudad de Azul, provincia de Buenos Aires. En esa ocasión fue tomado como rehén el teniente coronel Jorge Ibarzábal, fue asesinado luego de nueve meses de secuestro. El 10 de agosto de 1974, el ERP asaltó la Fábrica Militar de Pólvoras y Explosivos de Villa María Córdoba, para obtener armas y municiones tomando como rehén al mayor Argentino del Valle Larrabure. Estuvo un año secuestrado hasta que su cadáver se encontró en las afueras de la ciudad de Rosario en agosto de 1975. El teniente primero Oscar Lucioni murió el 30 de octubre de 1976, a consecuencia de los balazos que recibió nueve días antes en la vía pública.

de su vocación de soldado argentino fue y seguirá siendo infinito. [...] Y que esta significativa circunstancia que nos acerca a ustedes sirva para consolidar la unión total de los integrantes del ejército argentino, sin distinción de jerarquías ni situación de revista (Discurso de la promoción 80).

En estas conmemoraciones, el pasado se mezcla con el presente eterno de los rituales castrenses. La rutina de los *performances* ritualizadas, afirma Jelin (2002:24), logra que los acontecimientos evocados sean inscriptos en estructuras de sentido preexistentes. De este modo, la repetición performativa se confunde con una repetición interpretativa que remite a un momento fundacional, casi mítico, en el que el ejército, la nación y la guerra se funden en la retórica de la gesta patriótica. Los actos de homenaje son conmemoraciones que, al hacer ingresar la memoria en el presente eterno de los rituales castrenses, pretenden objetivar narrativas y sentidos sobre el pasado materializándolo en prácticas compartidas entre los oficiales retirados. Se trata de dispositivos de encuadramiento de la memoria que buscan apropiarse de los soportes legítimos de la memoria militar. De allí que los oficiales retirados exigen que a “los caídos por el terrorismo subversivo” se les evoque en los términos y con los soportes que la tradición militar impone: la historia de las gestas patrias y en las celebraciones castrenses.

La evocación de los compañeros de promoción como héroes de la patria, permite también que el pasado común se encarne en la biografía de una categoría ideal de persona: el buen oficial. Si bien la muerte trágica e inesperada del soldado lo arranca del anonimato que la tropa impone, su evocación lo hace renacer como símbolo de unidad al interior de la comunidad militar. En efecto, el héroe que muere de manera abrupta —aunque como símbolo de su vocación y coraje—, renace simbólicamente en el lugar asignado por el grupo y, de algún modo, la comunidad renace con él (Echeverría, 2001). Para los oficiales retirados, en el “sacrificio” de los camaradas caídos habría una lección imperecedera y eterna que “se perpetúa en el bronce inalterable de los tiempos”. En la muerte de Ibarzábal o de Larrabure, los oficiales retirados venían el sacrificio altruista del camarada que

murió no sólo para salvar a la nación, sino que, al hacerlo con coraje y valor, murió para perpetuar los valores de la generación de oficiales que hoy los homenajean.

Hoy nos congregamos aquí, en la rotunda, señera, señorial y austera estructura de nuestro viejo y querido Círculo Militar, para perpetuar el ejemplo de Ibarzábal en el bronce inalterable de los tiempos. Dio su vida misma para que la patria viva. Y con ello logran que los soldados sean olvidados y denostados, después de dar su sangre generosamente para que vivan sus creencias, su fe y el amor a la patria (*idem*).

En los actos de homenaje, cada uno de los actos y acciones cotidianas que se eligen para recordados a los oficiales homenajear denotan la posición al mismo tiempo distante y cercana que Bernhard Giesen (2004:22) le atribuye a la figura del héroe. Distante porque los oficiales asesinados aparecen como seres excepcionales por su coraje, valentía, benevolencia o tenacidad y cercana porque representan la encarnación del buen oficial que los compañeros de promoción valoran. Allí donde la excepcionalidad que se busca destacar es un atributo de la voluntad y carácter personal. La moralidad de la comunidad pervive en la trayectoria del individuo, al tiempo que el ideal del buen oficial aparece cristalizado en el carácter del héroe, en su valor, virtudes, entereza, convicciones y coraje. Y de este modo, los oficiales retirados se identifican con el ideal de buen oficial que representa la figura canonizada de los camaradas “muertos por la subversión”. De modo tal que la muerte del camarada adquiere un poder regenerativo para la comunidad de pares, puesto que coincide con la categoría de persona que “enaltece la profesión y el ejército” y que se convierte en la encarnación de la identidad de la generación comprometida con el recuerdo y reivindicación de la “lucha contra la subversión”.

Subjetividad y memorias en primera persona

Las narraciones autobiográficas, con las que los oficiales retirados del ejército argentino evocan la experiencia de haberse enrolado en el Operativo Independencia, se presentan como la trama significativa que permite observar la necesidad de mantener y reconstruir una imagen de sí frente a los cuestionamientos de la sociedad civil por las atrocidades perpetradas por los cuadros de las fuerzas armadas. Si bien las narrativas de los oficiales retirados muestran que éstos se ven a sí mismos y a sus propios actos, tras la coraza protectora del discurso heroico que se despliega en el espacio público; mi interés es dar cuenta de la tensión entre la voluntad de presentar un discurso de los héroes y las dificultades para hacerlo cuando se trata de justificar la violencia perpetrada. Las dificultades para hacer coincidir los sentidos personales, atribuidos a las experiencias vividas durante la represión, y la significación política y social que estos acontecimientos adquirieron en el escenario posdictadura argentina, expresan un conjunto de tensiones que alteran las formulaciones auto-centradas de los rituales militares de conmemoración de los oficiales “muertos por la subversión”. De este modo, una imagen de sí mismos emerge y se manifiesta a partir de las grietas y rupturas en el discurso habitual de los oficiales, cuando se producen estas manifestaciones esquivas de la memoria personal en confrontación con otras memorias. Aunque se trate de un conjunto de experiencias que no son públicamente proclamadas, refieren una subjetividad íntimamente evocada y colectivamente reconocida y aceptada entre los oficiales retirados.

En los relatos de los oficiales, que se enrolaron en el Operativo Independencia en Tucumán, se rememora no sólo la atmósfera de miedo y paranoia, que ha sido frecuentemente retratada por la memoria pública de la lucha contra la subversión, sino también los sentimientos de furia, bronca, odio y revancha que son cuidadosamente evitados en la imagen heroica, patriótica y de sacrificio que los oficiales retirados buscan mostrar públicamente. A pesar de que unos son públicos y otros circulan fuera de escena, unos y otros están encadenados y componen un todo en el relato de los oficiales retirados. El miedo aparece como un sentimiento amorfo y omnipresente, que

permea la vida cotidiana de los oficiales fuera del cuartel y remite a la sensación de caos y desorden asociada con el clima de la llamada época de la subversión. En general, el temor no indica un sentimiento de amenaza sobre la propia persona puesto que los oficiales repetían una y otra vez que estaban preparados para enfrentar tales presiones. El miedo, en cambio, se sentía en relación con la suerte que podían correr sus familias, esposas e hijos.

Tras el sentimiento de temor se perfila también un modo particular de percibir las amenazas y de construir al enemigo (Garretón, 1992:18). Mientras las amenazas son inciertas, sorprendivas, permanentes; el enemigo es oculto y huidizo, aunque está al acecho. En los relatos de los oficiales retirados, estas especulaciones se sumergen en una región de la memoria en la que el recuerdo se mezcla con el rumor. Más allá de la diferencia entre los hechos fácticos y los hechos imaginados, en la memoria anidan ciertos relatos que logran inmiscuirse en la vida cotidiana produciendo ciertos efectos de verdad (Das, 2007:108). Al recuerdo del temor por la suerte que pudieron haber corrido sus familias, se suma la bronca y la furia por los compañeros muertos. A diferencia del miedo, que es un sentimiento pasivo que repone una sensación de permanente inseguridad, la bronca es reactiva, compele a la acción y a provocar una respuesta. Los ataques promovidos por las organizaciones armadas, que tuvieron a las fuerzas armadas como uno de sus principales blancos, son evocados para expresar el compromiso personal con la lucha contra la subversión. La rememoración de las circunstancias dramáticas en las que fueron asesinados los compañeros de armas, se presenta como un límite que separa el antes y el después, entre el estado de caos y desorden y sobre todo señala la necesidad de “dar una respuesta”.

Primero, tenés miedo y temor; después, ansiedad por agarrar al autor de eso. Cuando lo agarrás es como sacarse la lotería. Cuando vi los muertos de ellos me puse feliz, por el odio que me habían inculcado. Cuando era encargado del Liceo, mandan una camioneta para hacer un atentado y la queman. Cuando pasó eso, sentí que esos tipos me hicieron algo a mí (Entrevista a Julio, 2006).

Con la yuxtaposición de ambos relatos –las evocaciones de las injusticias y humillaciones de las que los oficiales se sintieron objeto, y de las predisposiciones e inclinaciones a dejar de lado las inhibiciones y diferencias para aceptar la participación en la represión–, la memoria personal de los oficiales retirados reconstruye una imagen de sí mismos, como sujetos investidos de agencia y dotados de justificaciones para actuar en la tarea represiva. Hugo Vezzetti (2002:86) afirma que la adhesión al aparato de desaparición entre los cuadros medios se selló a partir de la manipulación de los sentimientos corporativos de revancha, rechazo y pureza. La predisposición a participar en la represión como un deber y una opción personal frente a la sangre de los compañeros caídos, se convierte en el relato de los oficiales retirados, como el único modo posible de terminar con la agresión y la hostilidad. De este modo, la participación personal en la violencia represiva es vivenciada subjetivamente como una respuesta, como un acto de revancha.

El 1º de diciembre matan al capitán Viola, que era compañero mío, y a su hija María Cristina. Fui al velorio, tuve que ir a hablar. Vivimos juntos en el Colegio Militar por el hecho de ser norteños, yo lo conocía más que otros [...] Ver el cajón de él y el cajoncito chiquito. La mujer estaba deshecha [...] Él con un tiro y la hija con un tiro en la cabeza. Así fue que se dijo basta, basta ya (Entrevista a Raúl, 2005).

Tras la memoria pública de los héroes, se hace evidente el compromiso que los oficiales mantuvieron con el día a día de la violencia, al punto que, en sus relatos, la noción de lo cotidiano se confunde con el lugar de lo ordinario y lo corriente que acaba naturalizando el ejercicio de la violencia (Das y Kleinman, 2000:2). De modo tal que no se trata de una memoria enterrada, sino de una memoria de la violencia que está en la superficie, y muestra cómo se crearon las condiciones letales para la muerte. En efecto, con la rememoración de los episodios violentos en que los oficiales retirados reconocen haber participado, se reviven las estructuras de sentimiento (Williams, 1980) que sostuvieron y fomentaron el compromiso y la radicalización de la violencia. En sus relatos, los oficiales retirados muestran

que la práctica cotidiana y la violencia rutinaria de la que fueron parte, orientaba las normas, delimitaba la normalidad, señalaba la cosmología de lo correcto y lo incorrecto y terminaba naturalizando la agresión y la revancha como una conducta social válida (Howell, 2002:1). “Yo, en cambio, en un mes me estoy por ir de baja. Pero la verdad es que me quiero llevar un tipo de estos a la tumba. Estaba muy compenetrado, eso es inmiscuirse, asumir, internalizar la realidad que te toca vivir, sin distracción” (Entrevista a Miguel, 2006).

No se trata de retratar a los oficiales como un montón de locos fanatizados por sus creencias ni reducir sus actos a la intención propiciatoria de una voluntad de matar, sino de poner de manifiesto que en sus memorias se retrata banalmente la violencia de la que fueron parte. En otras palabras, los oficiales retirados evocan con términos ordinarios y corrientes la experiencia que vivieron.

El 2 de agosto habían atacado una base nuestra. Nosotros éramos doce. Pero nosotros les matamos a dos tipos. Y montamos una cadena de emboscadas de treinta kilómetros. Después de eso, vimos que había uno de ellos muerto, había “un olor a mugre [...] Sí, es el sargento Lyn, le pago una comida”, me dijo Vilas. Y me pagó una comida (Entrevista a Julio, 2006).

Los relatos de los oficiales retirados muestran que la violencia es parte de sus patrones normales y cotidianos de sociabilidad, pero también da cuenta de que la audiencia que escucha y reproduce estas narraciones sobre la violencia son los mismos camaradas. En la transmisión informal de sus memorias personales, los oficiales retirados consumen a diario sus propios *performances* sobre la “lucha contra la subversión” alimentando, de este modo, la espiral de violencias (Payne, 1998:10)

Por último, en las narraciones de los oficiales retirados que participaron en el Operativo Independencia reaparece un conjunto de sentidos y prácticas sobre el pasado reciente que también circulan por canales informales de transmisión y comunicación. En la mayoría de las entrevistas que realicé se cuelan y filtran indicios del pasado que remiten a una dimensión técnico-operativa de la represión. Se trata

de una memoria centrada en los resultados militares que se presenta orgullosa de los logros y victorias del ejército en “lucha contra la subversión” en el monte tucumano. El desempeño del ejército es evocado, reivindicado y valorado por los oficiales retirados desde una racionalidad práctica en la que se sopesan los objetivos planteados, los resultados obtenidos y los medios empleados desde un criterio de eficacia en el “terreno de combate” (Weber, 1999:145).

Esta memoria de los resultados militares es una memoria triunfalista, que lidia con el problema de legitimidad de la acción militar fuera de las convenciones y procedimientos de la doctrina militar clásica. Los oficiales retirados evocan sus propios actos como parte de un estado de orden práctica que les permitía obviar los “obstáculos procedimentales para alcanzar los objetivos impuestos”. Desde la legitimidad de un conjunto de saberes prácticos, en las memorias personales de los oficiales que participaron del Operativo Independencia, se rompe el secreto y la coraza de protección y se filtran menciones y recuerdos sobre la represión ilegal.

Vilas sabía lo que había que hacer. El tipo se dio cuenta. No podíamos ganar la guerra en el monte, si no se actuaba también en la ciudad de Tucumán, si no se hacía inteligencia, se infiltraba al enemigo, se lo rastrellaba en Tucumán. De ahí salía el apoyo y los hombres para la guerrilla en el monte. Había que trabajar bien en Tucumán (Entrevista a Ricardo, 2005).

Este tipo de comentarios, en general, surgían cuando se apagaba el grabador —en los pocos casos en que lo utilicé— o cuando se terminaba el contexto formal de la entrevista, en el ascensor o en la puerta del café en el momento de la despedida. Si bien estas evocaciones implican el uso de eufemismos como expresiones atenuadas y alteradas sobre hechos y episodios a que los oficiales retirados sólo se pueden referir de manera ambigua (Agamben, 1998:28; Levi, 1990:10). No obstante, esta memoria de los resultados militares, permite a los oficiales retirados no sólo transformar un recuerdo inconfesable en una narrativa confesable, sino también afrontar los cuestionamientos sobre la actuación del ejército en Tucumán. De esta manera, los

oficiales retirados buscan mantener una imagen coherente de sí mismos para sí mismos y emparentada a una figura ejemplar y eficiente del “oficial-combatiente”. “Los militares que torturaron, ¿cuántos fueron? No muchos, pero no lo hicieron por perversión o sadismo, lo hicieron por la patria y porque era la única manera de vencer a un enemigo artero que se escondía entre la población civil” (Entrevista a Ricardo, 2005).

A pesar de las tensiones que se manifiestan entre lo que los oficiales retirados se atreven o no a decir sobre su participación en el Operativo Independencia, la memoria de los resultados militares se presenta como una narrativa que les permite exponer la acción represiva como una acción acertada y, por ello, victoriosa además de justificar la tortura y la desaparición. Esta memoria refiere directamente a la represión ilegal separándola de las cuestiones subjetivas y personales, y presentando la actuación del ejército como una operatoria militar, entre otras. El argumento técnico-militar actualiza una interpretación de la tortura como mero instrumento para un fin: vencer al enemigo; o en relación con el valor: defensa de la patria. La instrumentalización de la tortura no sólo permite naturalizarla y hacerla ingresar en el ámbito de lo posible, sino separarla de las motivaciones subjetivas y personales de los torturadores para presentarla como un medio necesario en la operatoria militar.

No obstante, en los dichos de oficiales retirados se hace evidente la tensión entre la voluntad de presentar un discurso heroico y victorioso y las dificultades para hacerlo, cuando se trata de justificar la tortura y la desaparición de personas. Sin embargo, las dificultades para hacer coincidir los sentidos personales y colectivos, atribuidos a las experiencias vividas, durante la represión y la significación política y social que estos acontecimientos adquirieron en el escenario posdictadura argentina, se expresan en un conjunto de incongruencias tanto semánticas como narrativas, que alteran las formulaciones auto-centradas en el discurso de la guerra y en la figura del oficial-combatiente.

Más allá de una memoria encuadrada en el discurso de la guerra que, construir una narrativa centrada en el relato heroico, reivindica lo actuado por los hombres de armas durante la represión en Tucumán, los oficiales retirados se ven obligados a hacer frente a los

cuestionamientos y las críticas que invaden, corroen y astillan ese relato cerrado y monolítico. Debido a la distancia y el desacuerdo que existe entre el relato heroico y victorioso de los combatientes de la “lucha contra la subversión”, por un lado; y los sentidos políticos que la sociedad civil le atribuye a la violencia perpetrada durante la represión ilegal, por otro. Los relatos de los oficiales retirados también están atravesados por la imagen que los otros (los organismos de derechos humanos, los partidos políticos, las víctimas del terrorismo de Estado, los medios de comunicación y la sociedad civil) tienen de ellos y de sus actos. Puesto que todo enunciado es dialógico y está poblado por las voces de los otros, la memoria de los oficiales retirados incorpora las marcas de lo socialmente dicho sobre el pasado reciente, desplegando mecanismos narrativos para enfrentar las tensiones que surgen de las contradicciones entre la imagen que tienen de sí mismos y la que les devuelve la sociedad. De este modo, se produce también un desplazamiento de la narrativa autocentrada a un relato contestatario (Bajtin, citado en Oberti & Pittaluga, 2006:71) en el sentido en que, desde las necesidades y urgencias del presente, los oficiales retirados se ven obligados a traer al relato aquellas otras narrativas con las que se confrontan y que, incluso, los cuestionan.

A modo de conclusión

En los actos de homenaje a los oficiales “muertos por la subversión”, los oficiales retirados se concentran en el recuerdo de sus propio sufrimiento, ignorando los sufrimientos que la represión ilegal provocó a miles de hombres y mujeres. En efecto, la evocación del pasado se enuncia a partir del recuerdo de los muertos, al tiempo que la memoria de “muertos por la subversión” fortalece la idea de que los militares no matan para defender a la patria, sino que mueren por ella. En otras palabras, ya no se trata de oficiales que combaten contra los enemigos de la nación, sino de oficiales que no murieron en su defensa. Sin embargo, en los pliegues, entredichos y sobreentendidos de las memorias personales se perfilan relatos sobre la represión, que corroen la corteza protectora de la imagen complaciente de sí

mismos, que muestran los oficiales retirados en sus actos públicos. Si bien, en los relatos en primera persona, la evocación de la violencia resulta insidiosamente compartida y consumida por los camaradas de armas, hay algo sobre lo que los oficiales retirados no hablan. Entre ellos persiste el secreto sobre su participación directa en la represión ilegal. No sólo no hablan, sino que buscan minimizar la presencia de torturadores entre los camaradas –“¿Cuántos fueron? No muchos”, afirmaba un teniente coronel retirado–. Pero, sobre todo, buscan tomar distancia de la figura del torturador sádico y perverso, pues resulta insoportable para la imagen que los oficiales retirados tienen de sí mismos y pretenden dar a la sociedad. Las declaraciones de carácter sádico –como la del Turco Julián, Julio Simón, en *Telenoche* el 1º de mayo de 1995¹⁷ son las que contradicen la imagen que los oficiales retirados quieren mostrar públicamente y los relatos que desean escuchar de sí mismos (Payne, 2008). Lo que resulta colectivamente intolerable es que lo vivido por ellos no resulte ahora vivible, puesto que son ellos mismos los principales espectadores de sus propias exhibiciones públicas y los consumidores de los relatos cotidianos. Por ello resulta tan enfática la minimización de los militares que actúan en público contradiciendo la imagen autocomplaciente de que los oficiales no matan, mueren por la patria.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (1998), *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. (Homo Sacer III)*, Bollati Boringhieri, Turín.
- Arfuch, Leonor (2007), *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Balza, Martín (2001), *Dejo constancia: memoria de un general argentino*, Planeta, Buenos Aires.
- Bauman, Richard (1989), “Identidad diferencial y base social del folklore”, *Serie de Folklore*, núm. 7, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

¹⁷ Julio Héctor Simón, el Turco Julián, fue represor de los centros clandestinos de detención Club Atlético, Banco y Olimpo, véase Messina (2010).

- Calveiro, Pilar (2005), *Violencia y/o política. Una aproximación a la guerrilla de los 70*, Norma, Buenos Aires.
- Canelo, Paula (2009), “Grandes responsabilidades”. *Las “autocríticas del Ejército Argentino y los enfrentamientos entre el general Balza y las organizaciones de militares retirados durante los años noventa*, Congreso de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, Río de Janeiro, 11-14 de junio.
- Carnovale, Vera (2011), *Los combatientes. La historia del PRT-ERP*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Crenzel, Emilio (1997), “Tucumán 1975: La primera fase del Operativo Independencia, un análisis de las reflexiones de su conducción acerca del mismo”, en Irma Antognazzi y Rosa Ferrer (comps.), *Argentina, raíces históricas del presente*, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, Rosario.
- Das, Veena (2007), *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*, University of California Press, Berkeley/Los Ángeles.
- _____ y Arthur Kleinman (2001), “Introduction”, en V. Das, A. Kleinman et al., *Violence and Subjectivity*, University California Press, Berkeley.
- (Discurso de la promoción 80), Discurso de la promoción 80 del Colegio Militar de la Nación en el 31º aniversario de la muerte del coronel Ibarzábal.
- Discurso por los treinta años del Combate del Río Pueblo Viejo (Operativo Independencia).
- Echeverría Molloy, Guillermo (2001), *Una vida de héroe. Función y significado del mito*, Biblos, Buenos Aires.
- Franco, Marina (2012), *Un enemigo para la nación. Orden interno, nación y “subversión”, 1973-1976*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Garretón, Manuel (1992), “Fear in Military Regimes”, en Juan Corradi, Meter Weiss y Manuel Garretón (eds.), *Fear at the Edge. State Terror and Resistance in Latin America*, California University Press, Berkeley.
- Giesen, Bernhard (2004), *Triumph and Trauma*, Paradigm, Boulder.
- Gillespie, Richard (1987), *Soldados de Perón. Los Montoneros*, Grijalbo, Buenos Aires.
- Goffman, Ervin (2004), *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Guber, Rosana (2004), *El salvaje metropolitano*, Paidós, Buenos Aires.
- Hershberg, Eric y Felipe Agüero (comps.) (2005), *Memorias militares sobre la represión del Cono Sur: visiones en disputa en dictadura y democracia*, Siglo XXI, Madrid.

- Howell, Signe (comp.) (1998), *Ethnography of Moralities*, Routledge, Londres.
- Jelin, Elizabeth (2002), *Los trabajos de la memoria*, Siglo XIX, Madrid / Buenos Aires.
- Levi, Primo (1990), *Os afogados e os sobreviventes. Os delitos, as penas, os castigos, as impunidades*, Paz e Terra, San Pablo.
- Mauss, Marcel (1981), “A expressão obrigatória dos sentimentos”, *Ensaio de Sociologia*, Perspectiva, São Paulo.
- Messina, Luciana (2010), “Le ‘Turco Julian’, un bourreau de l’Olimpo”, en *Questions de Communication “Qualifier des lieux de détention et de massacre. Figures emblématiques, mobilisations collectives”*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy.
- Mignone, Emilio (1999), *Iglesia y dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*, Universidad de Quilmes, Quilmes.
- Oberti, Alejandra y Roberto Pittaluga (2006), *Memorias en montaje. Escrituras de la militancia y pensamientos de la historia*, El Cielo por Asalto, Buenos Aires.
- (Operativo Independencia), Fragmento del discurso por los treinta años del Combate del Río Pueblo Viejo.
- Payne, Leigh (1998), *Confessions of Torturers. Preliminary Reflections on Cases from Argentina*, Conferencia presentada en Latin American Studies Association Meetings, Chicago, 24-26 de septiembre.
- _____ (2008), *Unsettling Accounts. Neither Truth nor Reconciliation in Confessions of State Violence*, Duke University Press, Durham/Londres.
- Pollak, Michael (2006), *Memoria, olvido y silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*, Ediciones al Margen, La Plata.
- Robben, Antonius (1995), “The Politics of Truth and Emotion Among Victims and Perpetrators of Violence”, en Antonius Robben y Carolyn Nordstrom (comps.), *Fieldwork under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival*, University of California Press, Berkeley / Londres.
- Salvi, Valentina (2012), “La memoria institucional de Ejército Argentino sobre el pasado reciente (1999-2008)”, *Militares e Política*, núm. 8, enero-junio.
- Scott, James (2000), *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, Era, México.

- Simmel, Georg (1939), *Sociología. Estudio sobre las formas de socialización*, Espasa-Calpe, Buenos Aires.
- Vezzetti, Hugo (2002), *Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- _____ (2009), *Sobre la violencia revolucionaria. Memorias y olvidos*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Weber, Max (1999), *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Williams, Raymond (1980), *Marxismo y literatura*, Península, Barcelona.

Entrevistas

- Entrevista a Julio, teniente coronel (R) realizada en marzo de 2006, Ciudad de Buenos Aires.
- Entrevista a Raúl, capitán (R) realizada en agosto de 2005, Ciudad de Buenos Aires.
- Entrevista a Miguel, exoficial de caballería, realizada en diciembre de 2006, Ciudad de Buenos Aires.
- Entrevista a Julio, teniente coronel (R) marzo de 2006, Ciudad de Buenos Aires.
- Entrevista a Ricardo, teniente coronel (R), marzo de 2005, Ciudad de Buenos Aires.

Recibido el 21 de febrero de 2010.
Aprobado el 20 de junio de 2010.

Acerca de los silencios en los modos de narrar el terrorismo de Estado

Un análisis sobre los relatos de La noche de los lápices

*Sandra Raggio**

Resumen

Este trabajo es parte de una investigación sobre los procesos de elaboración social de la experiencia vivida en Argentina, durante la última dictadura militar. Se centra en analizar las distintas configuraciones narrativas sobre un acontecimiento emblemático conocido como La noche de los lápices. En particular nos detendremos a indagar de qué manera el silencio, como discurso, trama sentidos tanto por lo que no dice como por los malentendidos que provoca. El *corpus* está compuesto por relatos de víctimas del terrorismo de Estado, muy próximas a los hechos que se evocan en el evento señalado y cuyas versiones disputan con sus memorias canónicas.

Palabras clave: Memoria, silencio, dictadura.

Abstract

This article is part of a wider research project about how Argentinian society elaborated the experience of the last dictatorship. It is centered around the analysis of the different narrative configurations about on emblematic event one known as La noche de los lápices (The Night of the Pencils). We will particularly investigate how silence, as discourse, builds meanings both be-

* Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IDIHCS), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP, Argentina; [sraggio@hotmail.com].

cause of what is left unsaid and because the misunderstandings it provokes. The *corpus* includes the testimonies of victims of State terrorism, that were given very close to the chosen event and whose versions dispute with their canonical memories.

Keywords: Memory, silence, dictatorship.

Para que nuestra memoria se beneficie de la de los demás, no basta con que ellos nos aporten sus testimonios: es preciso, también que ella no haya dejado de concordar con sus memorias y que haya suficientes puntos de contacto entre nuestra memoria y las demás, para que el recuerdo que los otros nos traen pueda ser reconstruido sobre una base común.

Maurice Halbwachs, *La memoria colectiva*.

La noche de los lápices nos remite a una serie de hechos sucedidos en tiempos de la dictadura militar argentina. La historia relata el secuestro de seis adolescentes desaparecidos la noche del 16 de septiembre de 1976, en la ciudad de La Plata, y de un sobreviviente, Pablo Díaz, quien fuera secuestrado días más tarde. Todos ellos eran estudiantes secundarios y habían participado de las luchas por el boleto escolar secundario el año anterior. Así narrado, el relato ha funcionado durante más de 20 años como metonimia del terrorismo de Estado practicado por el régimen *de facto*.¹ En innumerables ocasiones, no sólo en cada aniversario, se remite a La noche de los lápices como el ejemplo que cuenta la historia del pasado reciente de Argentina.

Pero, aunque ligada a hechos, La noche de los lápices no fue “algo que sucedió”, sino una trama narrativa conformada por una serie de episodios seleccionados y enlazados entre sí para construir una inter-

¹ La antropóloga Ludmila da Silva Catela analiza la Noche del Apagón o el Apagón de Ledesma, (una serie de secuestros ocurridos en un ingenio azucarero en la provincia de Jujuy, Argentina) como metonimia para representar análogos. En este caso, los representados son los trabajadores desaparecidos; en el caso de La noche de los lápices, los representados son los estudiantes, “los padres paplotinos”, los religiosos, etcétera (Silva, 2003:80).

pretación sobre el pasado del que se pretendía dar cuenta en el relato; una serie de secuestros en un lapso preciso; un grupo de víctimas configuradas por características comunes (edad, situación educativa, lugar de residencia, historia previa), y un mismo móvil represivo, es decir, una forma de narrar los hechos. Los dos artefactos culturales que resultan de esta trama son un libro escrito por dos periodistas argentinos, María Seoane y Héctor Ruiz Núñez y el filme dirigido por el realizador Héctor Olivera. Ambas obras llevan el mismo nombre: *La noche de los lápices*, salieron al público en 1986.

Estos relatos han sido muy efectivos en la denuncia de las violaciones a los derechos humanos cometidas durante la última dictadura militar. En la actualidad, todavía son utilizados para transmitir el pasado a las nuevas generaciones.² Ante esta evidencia, podríamos conjeturar, parafraseando a Maurice Halbwachs, que el acontecimiento forma parte de esta “base común” de recuerdos sobre la dictadura militar donde numerosas memorias individuales pueden reconocerse.

Sin embargo, la masiva aceptación de estos relatos y su vigencia no implica la inexistencia de otras versiones sobre los hechos; algunas de las cuales se han expresado en el espacio público (como los medios de comunicación y en distintos actos conmemorativos); otras se han difundido en ámbitos más estrechos (conversaciones privadas, círculos de sociabilidad política más reducidos). Sólo una versión, la de Jorge Falcone, hermano de María Claudia, una de las adolescentes desaparecidas, se ha divulgado en textos escritos. Exceptuando ésta, las nuevas versiones son testimonios de víctimas de la represión que sufrieron una “desaparición forzada” y que tienen en común con las de *La noche de los lápices* características notables: fueron secuestrados en la ciudad de La Plata en la primavera de 1976, tenían edades similares, algunos eran estudiantes secundarios y militantes y la mayoría vivió algunos días de cautiverio en los centros de deten-

² El 16 de septiembre forma parte de las efemérides escolares. En la provincia de Buenos Aires es el Día de la reafirmación de los derechos de los estudiantes secundarios, y a nivel nacional Día de la juventud. La proyección de la película aún forma parte de la conmemoración en escuelas y diversos espacios públicos.

ción. Sus historias, de una u otra manera, pudieron haber formado parte del acontecimiento. Sin embargo, en los relatos señalados no han sido incorporadas. En algunas ocasiones se hace alusión a ellos como “los otros sobrevivientes de La noche de los lápices”. A pesar de su proximidad con los hechos rememorados, sus testimonios no “conducen” con “esa base común”, por el contrario, están en entredicho con ella.

Una comunidad afectiva

Supe de ellos al consultar los testimonios judiciales, recortes de prensa y los legajos del Archivo de la Comisión Nacional por la Desaparición de Personas (Conadep),³ durante la fase exploratoria de una investigación más amplia sobre La noche de los lápices.

En ese entonces, sólo me había encontrado personalmente con Emilce Moler quien me presentó a los demás. Fui descubriendo una “comunidad afectiva” (Halbwachs, 2004b) construida a pesar de las lejanías, incluso espaciales, con el objetivo de reparar su desgarramiento con la “memoria colectiva” creada en torno del acontecimiento del que se han sentido excluidos. Ésta no es *su* historia.

Podría ser *otra* historia, no la mía (Entrevista a Emilce, 2005).

Lo que pasa es que no me sentí concernido. No me sentí concernido porque para mí *no era nuestra historia* (Entrevista a Gustavo, 2005).

Tuvo un impacto tan grande que el libro y la película *se apropiaron de la historia* (Entrevista a Nilda, 2005).

Cuando vine en 2003, fui a conocer a Emilce Moler a Mar de Plata, nos miramos y... *nosotros tenemos la misma historia*. No la cambiamos, no le agregamos, al contrario, nos olvidamos de cosas que hoy en día nos queremos acordar, como nombres... (Entrevista a Alicia, 2005).

³ La Conadep fue creada en diciembre de 1983 por decreto presidencial del doctor Alfonsín, primer presidente constitucional luego de la dictadura. Su función era investigar lo ocurrido con los desaparecidos. El resultado de la investigación fue el conocido *Informe Nunca Más*. Las fuentes fundamentales fueron los testimonios de las víctimas y sus familiares.

La *comunidad afectiva* se construye a partir del reconocimiento de “puntos de contacto” entre las distintas memorias individuales que le permiten a cada una confirmarse en la base común de una (nueva) memoria colectiva. Emilce, vértice de esta comunidad y “empresadora de memoria” (Jelin, 2002), ha ocupado el lugar de la figura pública que narra La noche de los lápices desde la voz de la *otra* sobreviviente. Ella misma, como cuerpo vivo, es un testimonio de la existencia de *otra* versión, pues su presencia contradice lo afirmado tantas veces de que el “único sobreviviente” es Pablo Díaz.⁴

Emilce Moler fue secuestrada el 17 de septiembre de 1976. Tenía 16 años y era militante de la Unión de Estudiantes Secundarios (UES) ligada al grupo armado peronista Montoneros. Era amiga y compañera de escuela y de militancia de varios de los estudiantes secuestrados la noche anterior. Permaneció unos días en el destacamento de Arana de La Plata —una dependencia policial convertida en centro clandestino de detención— junto con varios adolescentes detenidos La noche de los lápices. Fue torturada en varias ocasiones. Presentó su primer testimonio judicial en 1986, como aporte a la denominada Causa Camps

⁴ Desde hace unos años han proliferado sitios en internet cuyos contenidos están ligados a las narrativas pro militares que se proponen reivindicar la dictadura y contar “otra historia”. En uno de ellos, *Década del 70*, encontré hace tiempo un panfleto firmado por el general de brigada retirado Óscar Guerrero quien afirma conocer la “verdadera” historia de La noche de los lápices. Para revelar esta historia, califica el libro y la película como versiones falsas y utiliza a Emilce Moler como prueba: “¿QUIÉN ES ESTA MUJER?, se preguntaron todos. Parece que es *otra* de los sobrevivientes de esa fatídica noche de los lápices... y ella cuenta la *otra* historia: CUENTA LA VERDAD”. Un poco más adelante agrega: “O sea que PABLO DÍAZ no fue el único sobreviviente. A esta altura del escrito, ya tenemos dos desaparecidos-aparecidos. Parece que los medios de prensa de ese entonces, o lo ignoraron o no lo quisieron dar a conocer” (Guerrero, cursivas mías). En lo que sigue del texto se agregan “nuevos datos” que, desde su punto de vista, desmienten aquellas dos versiones. El núcleo argumental es que lo que se revela es que eran militantes montoneros, es decir, que eran terroristas. No nos detendremos aquí a analizar las falacias de estos argumentos, que insisten una vez más en la “teoría de la guerra” como explicación de lo ocurrido. Sí debemos señalar la persistencia de este discurso, que de alguna manera pone en relieve y actualiza una escena que en la década de 1980 tomó lugar con virulencia en el espacio público —el judicial, particularmente— y explica en gran medida ese proceso de despolitización de las víctimas mostrado en los relatos más difundidos sobre el terrorismo de Estado.

donde se juzgó al jefe de la policía bonaerense⁵ durante la dictadura, el general Ramón Camps, y a otros oficiales de la fuerza. Un año antes había testimoniado para el Equipo Argentino de Antropólogos Forenses (EAAF), un grupo de expertos en identificación de restos humanos.

Emilce me sugirió entrevistar a Nilda Eloy y a todos los demás. Emilce y Nilda han tenido una relación muy estrecha. Estuvieron juntas en uno de los centros clandestinos de detención, el Pozo de Quilmes, y luego en la comisaría 2^a de Valentín Alsina, partido de Lanús. Nilda estuvo en varios centros de detención, el primero de los cuales fue La Cacha, ubicado en la localidad de Olmos, de La Plata, en el predio perteneciente al servicio penitenciario bonaerense, donde fue interrogada bajo tortura. Quienes participaron en su secuestro, el 1° de octubre, dijeron estar buscando al hermano de María Claudia Falcone, Jorge Falcone, quien había sido su novio tiempo atrás. Jorge tenía 19 años; estaba cursando el segundo año de la carrera de medicina, luego de haber terminado el bachillerato de Bellas Artes. No tenía militancia en ninguna agrupación política. A finales de la década de 1990, Eloy decidió contar públicamente su historia. Testimonió por primera vez en los llamados Juicios por la verdad⁶ que lleva a cabo la Cámara Federal de La Plata. Ha sido querellante y testigo en las causas judiciales contra el ex comisario de la policía bonaerense, Miguel Ángel Etchecolatz, y el sacerdote Cristian Von Wernich⁷ que se realizaron en 2007 y 2008, respectivamente.

⁵ Se conoce como la bonaerense a la policía de la provincia de Buenos Aires, misma que tuvo una profusa actuación en la represión ilegal. La mayor parte de los centros clandestinos de detención de la provincia funcionó en sus dependencias, Ramón Camps, general del ejército, estuvo al mando de la fuerza policial en los primeros años de la dictadura. En la actualidad, todavía es denunciada por prácticas sistemáticas de torturas, detenciones ilegales y hasta desapariciones.

⁶ Los Juicios por la verdad se iniciaron a mediados de la década de 1990, cuando por las leyes de impunidad había caducado la acción punitiva del Estado. Se pusieron en marcha para investigar judicialmente la verdad de lo ocurrido con los desaparecidos, reconociendo a los familiares el “derecho a la verdad”, aunque no pudieran ser castigados los hallados responsables. Estos juicios acopiaron gran parte de las pruebas de los juicios penales puestos en marcha luego de anularse, por inconstitucionales, las leyes de la impunidad, en 2003.

⁷ Fue un cura colaborador de la dictadura, juzgado y condenado a prisión perpetua por delitos de lesa humanidad.

En Grenoble, Francia, entrevisté a Gustavo Calotti, también amigo personal de Emilce, poco tiempo antes de que partiera a las Islas Mayotte, donde trabajaba como docente. Luego lo encontré varias veces en Argentina. Gustavo fue secuestrado el 8 de septiembre de 1976. Había sido militante de la UES hasta noviembre del año anterior. Al momento del secuestro, mantenía vínculos con el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) y trabajaba como cadete en la policía bonaerense, en cuyas dependencias fue detenido ilegalmente. Su testimonio mediante exhorto diplomático constituyó parte del juicio a los ex comandantes y fue clave para probar que Horacio Ungaro había sido torturado (Seoane y Núñez, 1992).

También conocí y pude entrevistar a Alicia Carminatti, una de las pocas veces que regresó al país desde Australia, donde reside desde 1983. Alicia fue secuestrada el 24 de septiembre, pocas horas después que su padre, Víctor Carminatti. Tres días antes, el 21 de septiembre, un grupo de tareas irrumpió en su domicilio buscando a su hermano Jorge, militante de la Juventud Guevarista, quien pudo eludir el secuestro. Fue llevada a Arana, donde fue torturada y luego trasladada al centro clandestino de detención denominado el Pozo de Banfield. Testimonió en la Causa Camps en 1986, por exhorto diplomático.

Tanto Gustavo como Alicia me insistieron para que entrevistara a otro sobreviviente que estuvo en Arana y luego fue trasladado al Pozo de Banfield. Actualmente reside en otro país. Ambos han expresado que sería muy importante que contara su versión. Sin embargo, luego de varios intercambios por correo electrónico no pude concretar la entrevista ni siquiera por este medio. Por lo que pude reconstruir a partir de otros testimonios, este sobreviviente fue secuestrado en septiembre, estuvo en Arana y luego fue trasladado al Pozo de Banfield. Tiempo después estuvo a disposición del Poder Ejecutivo Nacional, en la Unidad Penitenciaria número 9 de La Plata. Testimonió bajo exhorto diplomático en el juicio a los ex comandantes.

Patricia Miranda fue secuestrada en el mismo operativo que Emilce Moler, el 17 de septiembre de 1976, y estuvo detenida en el centro clandestino de Arana, en La Plata, donde también fue torturada. Luego de ser trasladada al Pozo de Quilmes, donde se encontró con Nilda Eloy, fue legalizada como detenida en la comisaría de Valen-

tín Alsina, junto con Emilce Moler. Ambas estuvieron en prisión a disposición del Poder Ejecutivo Nacional casi dos años más. Patricia Miranda nunca declaró ante ningún organismo ni ante la Justicia. Me fue imposible ubicarla, a pesar de mi interés por entrevistarla.

En el presente artículo, analizo una de las dimensiones que dan cuenta de las controversias sobre el relato del acontecimiento que remite a pensar sobre el silencio. En general, los estudios sobre la memoria en Argentina remiten a lo que se dice, lo que puede enunciarse a través de la palabra. Muy pocos estudios se han realizado sobre el discurso que enmudece, más allá de la oclusión de la palabra por el trauma. En este artículo planteo el silencio desde la producción de sentidos de una experiencia, y no sólo como la imposibilidad de tramitarlos.

Los silencios

Con base en lo anterior, la primera pregunta que surge es por qué sus historias no fueron incluidas en el relato del acontecimiento. El libro ofrece una primera explicación. Hacia el final del texto se presentan duras consideraciones hacia Emilce Moler y Patricia Miranda: no fueron incluidas en la historia porque no hablaron, son parte de “los ausentes”, como se titula una sección del libro. En el texto se afirma que el padre de Emilce Moler, comisario retirado de la policía bonaerense, había negociado el silencio a cambio de la vida de su hija. El silencio sostenido por ambas, según el relato, fue el responsable de no haber podido probar en el juicio a los ex comandantes que “los chicos fueron salvajemente torturados” (Seoane y Núñez, 1992:193).⁸ ¿Por qué un juicio de tal severidad sobre dos víctimas que habían padecido los mismos tormentos que los protagonistas de la historia?, ¿qué las diferenciaba radicalmente de aquellos? En primer lugar, habían sobrevivido y, en segundo término, no habían testimo-

⁸ En diferentes denuncias de los familiares y en los informes de la Conadep tanto Emilce Moler como Patricia Miranda figuran como parte de “los sobrevivientes”, es decir, los autores del libro tomaron la decisión de no incluirlas.

niado. Ambas cuestiones han sido problemáticas para la mayoría de los sobrevivientes.⁹

Éramos sospechosos; había una pregunta que se imponía, que era el “por qué estás vivo”, una pregunta que para nosotros era imposible de responder [...] Y vivíamos con mucha culpa esta imposibilidad de respuesta. No era una decisión nuestra estar vivos, si bien muchos habíamos luchado mucho por estarlo y considerábamos nuestra salida como una pequeña victoria. Pero en ese momento [durante la dictadura] mucha gente con la que nos relacionábamos [en el exilio] no pensaba que nuestra supervivencia fuera una pequeña victoria. No, para nada [...] La sospecha de por qué estábamos vivos y qué habíamos hecho para estarlo, era una especie de “por algo será” (Pastoriza, 2004:55).

Lila Pastoriza, sobreviviente de la Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA) ubicada en la ciudad de Buenos Aires, recuerda esta época como un “tiempo difícil”, pues lo que ellos querían decir no era fácil de escuchar.¹⁰

⁹ En el sitio de internet de la Asociación de Ex Detenidos Desaparecidos se habla expresamente de este asunto: “Porque creemos que el debate abre puertas, permite cotejar nuestras opiniones y formular nuevas preguntas, nunca rehuimos la polémica sobre las razones de por qué algunos sobrevivimos al exterminio perpetrado por la dictadura militar dentro de los campos de concentración. Es más, procuramos estimularla, reclamando sí, respeto, seriedad en las argumentaciones que se esgrimen, y ausencia de prejuizamientos que, más allá de la voluntad de quienes los sustenten, terminan reflejando la visión que la dictadura quiso imponer [...] Si, como sostenemos, no es posible la ecuación sobreviviente = delator ni su inversa, se nos impone otra pregunta: ¿Cuál era el criterio de los asesinos para liberar o trasladar o legalizar a un detenido? Sabemos que no la pertenencia política, no el sexo ni la edad, no la actitud frente a la tortura ni la colaboración con los represores, tampoco la gestión personal de los familiares para dar con el paradero de las víctimas. Pensamos que no hubo un criterio único de selección para la muerte o la vida, aunque sí podemos precisar que existe más cantidad de liberados a partir de 1977 y progresivamente, hasta 1983, y que las ‘decisiones’ dependían y variaban según la fuerza militar que comandara el campo, según los jefes de cada campo, según los acontecimientos políticos que estuviera atravesando el país” [www.exdesaparecidos.org.ar].

¹⁰ Quienes habían experimentado en carne propia el mundo concentracionario tenían profundas dificultades para narrarlo en los términos que sus oyentes esperaban. Pastoriza señala algunas de estas dificultades: “La gente nos pedía héroes o traidores, blanco o negro, cosas que no existían de esa manera o por lo menos no existieron en mi experiencia”. En

La transición a la democracia propició un escenario donde la justicia tuvo el protagonismo central. Desde entonces, el testimonio de los sobrevivientes adquirió un nuevo valor, al constituirse en la prueba fundamental para reconstruir los crímenes —que los militares estratégicamente decidieron callar y negar— y condenar a los responsables. Hablar fue imperativo. Sin embargo, la acción de testimoniar cumplió la función no sólo de aportar pruebas sobre lo sucedido, sino también de redimirlos ante esta “culpa de la supervivencia”.

Mientras quienes lo hicieron cumplieron con el mandato de suplir el relato ausente de los que no sobrevivieron y darle sentido, así, a su supervivencia —“debes vivir para contarlo”—, quienes callaron quedaron excluidos de la historia, pues nadie podía sustituir sus palabras no-dichas. En el libro, callar se asoció con el “pacto de silencio” sellado entre los perpetradores y reafirma la sospecha de la colaboración como moneda de cambio para salvar su vida. Es decir, al silencio le fue asignado un significado unívoco, ligándolo al mutismo de los perpetradores: sinónimo de culpabilidad y, al mismo tiempo, estrategia para lograr la impunidad. Una vez más, la lógica jurídica impuso sus sentidos más allá de los estrados y fue la clave para leer aquellos silencios.

El silencio, sostiene David Le Breton, es una:

expresión muda del discurso; de ahí la ambigüedad de su fuerza. El silencio no tiene un significado unívoco, pues su orientación depende de cada específica circulación social de la comunicación. Al dejar abiertas todas las posibilidades, sitúa al hombre en la indecisión o en el malentendido cuando las circunstancias no permiten sacar conclusiones inequívocas (2006:55).

En la década de 1980, cuando la denuncia sobre lo ocurrido y la demanda de castigo a los responsables en sede judicial constituyó uno de los pilares de la democracia en ciernes, la construcción de pruebas fue un imperativo de primer orden. Entonces, el silencio, provocó

tiempos de la consigna “aparición con vida”, ellos decían: “los asesinaron; asesinan, matan a todo el mundo”, lo que generaba tensiones con el movimiento de derechos humanos.

en algunos el peor de los malentendidos para las víctimas: asoció su silencio con el de los perpetradores. Vale aclarar que los silencios de las víctimas tienen un carácter radicalmente diferente al de los perpetradores. Anidan en ellos múltiples significados que remiten a la experiencia límite padecida y a través del mutismo dan cuenta de sus marcas indelebles. “Experiencias humanas que al sobrepasar la capacidad de tolerancia al dolor, han tocado los límites de lo que puede ser inscripto en el mundo psíquico y sólo encuentra espacio en silencios, duelos irresueltos y memorias fragmentadas” (Kaufman, 2006:50).

En principio, entonces, puede advertirse que en la decisión de no hablar se esconde la dificultad para enunciar. No sólo porque pesa el miedo que los perpetradores instalaron en los sobrevivientes –por el sometimiento padecido y por la amenaza ante la revelación de los crímenes de los que fueron testigos y víctimas–,¹¹ sino también por lo extremo de las experiencias, pues no puede ponerse en palabras lo vivido.¹² Como veremos, cada uno de los entrevistados fue gestionando su capacidad de enunciación de diversas maneras y en diferentes tiempos.

Nilda Eloy, durante muchos años, guardó un silencio sólo roto en sus encuentros con Emilce y Patricia, con quienes se veía con regularidad, hasta que decidió testimoniar, avanzada la década de 1990.

N: Yo creo que la marca mayor no es la física. A mí, por ejemplo, creo que mi mayor marca fue el miedo. Yo salí con terror, no podía hablar con nadie, nunca más pude dormir en mi cama, por ejemplo.

S: La cama donde estabas ese día...

¹¹ La mayoría de los sobrevivientes de los centros clandestinos de detención sufrieron el hostigamiento y la vigilancia de los militares por largo tiempo luego de su “liberación”. En algunos casos, fueron legalizados como presos políticos e incluso una vez concluida la reclusión estuvieron sometidos bajo un régimen de “libertad vigilada” que perpetuó el padecimiento psíquico.

¹² Con esta aserción no afirmo que las experiencias límites son en sí mismas inenarrables, pues, como se ha sostenido, incluso el silencio es discurso. Sin embargo, la vivencia del trauma provoca hiatos en el habla cuyos trazos quedan en el discurso dicho o mudo.

N: Exactamente, nunca más pude volver dormir en mi cama [...] Yo podía vivir sola en Necochea, pero no toleraba vivir en La Plata. No podía andar por la calle [...] a fines del 79 nos fuimos a España e intentamos vivir allá [...] Volvimos en el 82. Nos volvimos el 30 de marzo del 82. A los dos días, Malvinas. Yo me quería volver nadando a España, más o menos así. Mi miedo no se iba. Si bien ya me podía relacionar con la gente, evidentemente podía hablar [...] Tal es así que con los cien años de la ciudad —que son el 19 de noviembre del 82— íbamos a salir; inauguraban una parte de la [calle] 51, había puestitos, qué se yo, mi compañero de un lado y una muy amiga mía del otro, y no alcancé a caminar dos cuadras. Entré en pánico. Un ataque de pánico. Me tuvieron que sacar. No, no... estábamos hablando de fines del 82. Hacía prácticamente 3 años... [de la liberación] y yo no, no... Bueno, vino el 84, y yo no me animé a Conadep, ni a nada. La idea era que a mí... yo siempre pensé “a mí quién me garantiza... nada”. En ese momento, yo nunca había hablado con nadie más, con la única persona con quien mantuve siempre relación fue con Emilce... Yo sabiendo de su apertura y su forma de poder declarar, hablar, y ella “respetando mi imposibilidad” de hacerlo. Pero fuera de ella, nadie más (Entrevista a Nilda, 2005).

La secuela del miedo paralizaba a Nilda. Para ella era *imposible* hablar. Nadie le garantizaba las condiciones para posibilitar su habla, sólo Emilce lograba entender su silencio.

La historia de Alicia reitera la sensación de padecimiento sostenida en el tiempo, acentuada en el entorno próximo, la familia, que rechaza la experiencia, no entiende ni quiere escuchar:¹³

Cuando pasó..., cuando te pasó la topadora por encima no tenés aliento para decir nada, sólo escuchás atónita las atrocidades que dicen los demás. Yo entiendo el sufrimiento de los demás [el de su familia frente a su secuestro y el de su padre], pero ¿qué pasa con los demás que no

¹³ Alejandra Oberti (2006) ha analizado la transmisión generacional de las memorias en el seno de las familias de los desaparecidos. Por medio de entrevistas orales realizadas a grupos familiares, la mayoría mujeres, da cuenta de los silencios que persisten en la narración del pasado atravesado por la experiencia traumática vivida en el seno familiar y que se relevan con la interpelación de las nuevas generaciones. Lo cual indica que el silencio también se transmite y en ese proceso puede ser transformado incluso hasta ser roto.

reparan en el otro? Pero, sobre todo, el deseo de sobrevivir, el deseo de sobrevivir con el deseo de no existir, no estoy hablando de morir, estoy hablando de no existir. Cuantas veces uno dijo: “¿para qué realmente estoy existiendo?” (Entrevista a Alicia, 2006).

Alicia cuenta las interminables noches sin lograr conciliar el sueño, la presencia insistente aún hoy de las pesadillas nocturnas, ese “malestar que duró tantos años”.¹⁴ En su relato, el dolor no sólo está alojado en su experiencia concentracionaria, sino en el después, en el aislamiento al que se sintió sometida por su familia, al encierro que vio continuar después de la liberación del centro clandestino.

¡Cómo no me iba a encerrar en la pieza! “Está loca”... y escuché que mi abuela estaba hablando de electro shock, y yo decía: “No, no me hicieron electro shock”. A veces te daban ganas de decirles “voy a contarles lo que hicieron” y las veces que se te caían las lágrimas y te sentías una nena chiquita que no se podía defender de los golpes, porque pasas la tortura y después viene la tortura cotidiana, la tortura psicológica, el encierro (Entrevista a Alicia, 2006).

Como Nilda y Gustavo, Alicia decidió emigrar: “Me fui en el 83, antes de Alfonsín, después de (la Guerra de) Malvinas, (en 1982). Que no me tendría que haber quedado acá... Sí. Por el pánico que tenía. Era insano quedarse, era tanto el dolor, la deserción de la familia. La deserción de la familia... eso fue brutal”. Su destino fue Australia. El testimonio llegó por exhorto diplomático a la Causa Camps. En 2003 hizo su primera declaración pública en el Juicio por la verdad de La Plata. Ningún miembro de su familia la acompañó en esa instancia de profunda significación para ella.

¹⁴ Los síntomas de sufrimiento psíquico que narran Alicia y Nilda dan cuenta de su imposibilidad de simbolización. Tal como sostiene Susana Kaufman: “Cuando se trata de situaciones límite y frente al sufrimiento extremo, el cuerpo, el sueño y la aparición de síntomas son las formas habituales de tramitación psíquica de lo no manifiesto, silenciado o disociado, ya que estas vivencias traumáticas sobrepasan toda inscripción y capacidad de simbolización por la magnitud de la conmoción intrapsíquica y el desvalimiento e impotencia que conduce a la ruptura parcial o total de las barreras yoicas” (2006:54).

El silencio deviene aquí de una imposibilidad de escucha de los esperados destinatarios de la palabra por decir. De esta manera, se clausura desde el ámbito privado la realización del acto de habla. Sin embargo, cuando las condiciones para testimoniar cambian y, por el contrario, es requerido imperativamente aquello que antes no podía ser dicho, al igual que Nilda, no todos dan acogida a la nueva situación que se les impone desde *afuera*. Tampoco Gustavo:

Yo sabía que había los juicios a los comandantes.¹⁵ En un momento yo no quería presentarme a declarar, por eso yo tuve una discusión que me cortó el rostro la señora de B. [Madre de Plaza de Mayo], porque yo le dije que no quería presentarme a declarar. Porque para mí era fácil estando acá, en Francia, pero mi familia estaba allá. Les allanaron la casa, los tuvieron vigilados durante tres meses, los echaron de los laburos [...] Para mí era fácil: voy y declaro, decir qué malos eran estos hijos de puta y doy nombre y apellido, si acá yo estoy tranquilo. Los que todavía tienen cosas... que eventualmente, si quieren ejercer presión la van a ejercer sobre mi familia. Yo no estoy dispuesto. Bueno, por eso tuve una discusión con la señora de B. Pero, bueno, un día no sé cómo, no sé cómo porque al ser exiliado vos no estás inscripto en tu consulado, ¡y no! Si vos no podés volver... Yo todavía tengo el pasaporte de refugiado. “Usted puede ir a tal, tal, tal lado, todo el mundo menos su país. Si no, no diga que es refugiado”. Y bueno, vienen los juicios y recibo una carta, que la debo tener guardada por ahí en los baúles, del embajador [...] Y yo digo ¿qué hago?, ¿voy, no voy?, y bueno, así que fui a París y declaré por exhorto diplomático. No pensaba hacerlo, no sé, alguien les habrá dado mi dirección, conocían mi casa, porque yo no estaba en el consulado, ni nada, ¿no? (Entrevista a Gustavo, 2005).

La percepción de que la democracia no traía consigo las garantías necesarias para el testimonio se une en este relato con la distancia establecida con la experiencia a través de la partida al exilio, donde se intentaba poner a resguardo de los peligros latentes en la propia pa-

¹⁵ Se refiere al Juicio a los comandantes que integraron las tres primeras Juntas Militares (también nombrado como Juicio a las juntas), órgano de gobierno de la dictadura militar, realizado por el gobierno democrático en 1985.

tria. El testimonio, entonces, opera como un *desexilio* momentáneo, donde la evocación de lo vivido disuelve la distancia y coloca nuevamente al sobreviviente *allí*. Las dudas, ese “¿voy, no voy?”, también dan cuenta de las cavilaciones frente a dar testimonio y hacer ese viaje hacia el pasado.¹⁶ Pero, sobre todo, indican la profunda desconfianza del sobreviviente ante el nuevo panorama. El hecho de que lo convocaban a declarar los mismos que no lo habían reconocido como ciudadano pleno –la embajada, es decir, el Estado– provocaba en él la vivencia de una situación cínica, más que reparadora.

Para Emilce tampoco fue fácil hablar:

P12: Fue bastante después que pudiste empezar a contar tu historia...

E: Sí, y muy de a poco [...] Con mi familia al principio hablaba poco, me sentía culpable de lo que estaban pasando. Sobre todo por mi mamá, muy antiperonista, *que nunca entendió lo sucedido*, que siempre vivió muy mal toda la historia, con mucha vergüenza, que sintió mucho cómo la marginaron sus amigos. Con Fernando hablaba, pero sin detalles. En 1982 nos casamos. Ese año hablé por primera vez de todo lo sucedido con una chica de la que me había hecho muy amiga. Era a ella a quien más me pesaba no contarle la verdad, sentía que la estaba engañando. Entonces le conté y le dije que si decidía no verme más, que era un riesgo estar conmigo, yo la entendía; si al fin y al cabo ninguno de mis compañeros de escuela me había vuelto a llamar. Ella reaccionó desde el afecto. Luego, de a poco, me fui abriendo con otros. Me fui animando a contar mi historia en la medida en que avanzaba la democracia (Pastoriza, 2001).

El argumento de hablar porque “era un riesgo” estar con ella, aún en 1982, cuando la dictadura comenzaba a descomponerse, reitera esa percepción de las víctimas de haber padecido no sólo el cerco

¹⁶ Casi todos ellos han afirmado, como tantos sobrevivientes, que de alguna manera siempre permanecen “allí”, que los recuerdos de lo vivido pesan cada día y que les resulta imposible desalojarlos. No obstante, la situación de testimoniar –y, sobre todo, con el objetivo de aportar pruebas– provoca un estrés psíquico particular por la obligación de recordarlo todo y, en particular, el padecimiento sufrido, pues de lo que se debe dar cuenta es de los crímenes cometidos.

construido a su alrededor por las fuerzas represivas, sino también el que la sociedad que les impuso. A Emilce ninguno de sus compañeros de escuela la había vuelto a llamar; a Alicia su propia familia le generaba una sensación de encierro, de profunda incompreensión. Aunque las condiciones de la incipiente democracia no fueron suficientes para inducir a Emilce a declarar en Conadep,¹⁷ poco tiempo después otras instancias sí lo hicieron:

En el 85 di mi testimonio al equipo de Antropología Forense y en el 86, contra Camps, donde también declaró mi padre. Fue el primer policía en testimoniar contra Camps [...] Cuando *lleve mi relato* al Equipo ellos me empezaron a preguntar por el color de la blusa de tal persona que yo había visto, para poder identificar los restos, y yo ahí veo que puedo describirlo. *Me di cuenta de que yo tenía información*. Además de las personas a las que vi, tenía detalles de marcas, olores, sensaciones y sonidos que no los tiene nadie. Entonces me di cuenta de *que iba a ser un rol mío el del relato*. Yo recuerdo todo: las palabras de la compañera que no vi nunca más, el apretón de mano, la palabra de aliento. Mucha gente ha olvidado. Cada uno elaboró como pudo. Yo hice el ejercicio de registrar todo porque, inconscientemente, sabía que eso iba a ser importante (Sabina, 2003; cursivas mías).

Emilce enfatiza su papel de testigo de los hechos. El valor de su testimonio radica en dar cuenta de lo ocurrido. La obsesión por el detalle, entonces, es su empeño por realizar una reconstrucción fiel a la “verdad”. “Ese mismo año [1985] me ubicó una radio de Mar del Plata. Si mi primera declaración hubiese sido en Buenos Aires, seguramente los hechos se hubieran contado como fueron” (Sabina, 2003). He aquí su defensa de las acusaciones formuladas en el libro.

¹⁷ Su no concurrencia a formular las denuncias en la Conadep estuvo relacionada con la incredulidad acerca de que su propio testimonio sirviera efectivamente como prueba: “En la Conadep yo no declaro. Lo hablé con mi papá que me decía: ‘Pero bueno, ¿qué vas a decir?’. Mi papá, que dio la vida por mí. ¿Qué iba a decir? ¿Que me habían torturado? Y sí, obvio. Y por otro lado, ¿cómo lo compruebo? No me van a creer, no tengo un papel, no tengo una marca, qué me van a creer. Y no tenía ganas de que vuelvan a desconfiar; no tengo nada para comprobarlo. De ahí que no declaré en Conadep, no es por miedo, bajo ningún punto de vista” (Jaschek y Díaz, 2006).

En 1985 ella “ya había hablado”. Pero, según su percepción, no se trata de decir o no, sino que la clave está en *dónde* se produce la locución. Buenos Aires representa el centro, y Mar del Plata, la periferia. Lo mismo puede decirse de el EAAF. Los escenarios donde declaró Emilce no fueron aquellos escenarios de memoria más emblemáticos, donde se construyeron los relatos canónicos sobre el pasado, como la Conadep y el Juicio a las juntas.

Las diferentes situaciones descritas forman parte de las condiciones que definen los intercambios lingüísticos posibles. ¿Cuándo, dónde, ante quién y qué se cuenta? ¿Cuándo, dónde, ante quién y qué se calla? Quien decide hablar o callar lo hace frente a ciertos interlocutores (reales o imaginarios). No se trata de una decisión *a solas*, sino que es una relación dialógica con los *otros* que solicitan, reclaman, eluden o, incluso, sancionan por la palabra dicha y también por el silencio.

Quien decide hablar cree que será escuchado, y aspira a ser interpretado en el sentido que el propio locutor asigna a sus palabras. Si estas creencias se ponen en duda, el silencio emerge como una estrategia que no busca el olvido sino todo lo contrario, preserva la memoria de lo vivido a la espera de un momento, lugar e interlocutor que posibiliten la palabra. Como sostiene Pollak, “un pasado que permanece mudo es muchas veces menos el producto del olvido que de un trabajo de gestión de la memoria según las posibilidades de la comunicación” (2006:31).

Estas “posibilidades de la comunicación” también dependen de la capacidad de simbolización de la experiencia por parte de las víctimas, sin lugar a dudas. Pero, además, la superación del mutismo está supeditada a que los sentidos asignados a la experiencia coincidan con esta “base común” de la que hablábamos más arriba. Los sobrevivientes del terrorismo de Estado en Argentina han hablado en distintos momentos, es decir, han encontrado espacios de validación de su palabra en tiempos diferentes unos de otros. No todos testimoniaron en la Conadep ni en los juicios, tampoco lo han hecho en otras instancias judiciales. Algunos lo hicieron ante otros interlocutores en ese mismo momento o mucho tiempo después frente a la misma justicia. Muchos aún no han contado su experiencia y, quizá,

algunos jamás lo hagan. Tal vez sea el caso de Patricia Miranda. La persistencia de su silencio podría explicarse por su incapacidad para comprender su experiencia, es decir, de asignarle un sentido en los mismos términos que lo hacen las memorias de circulación pública. Así lo sugiere Emilce:

Y ahí pasamos a buscar... *ahí sí me despisto absolutamente* cuando van a buscar a Patricia Miranda. Patricia *no militó en su vida*. Yo no podía creer que fueran a la casa de Patricia Miranda. La estaba levantando un auto. Y la mina gritaba que la estaban secuestrando: “¡Socorro!”. Pobre, *no entendía nada* [...] Y ella se sintió *totalmente invadida*, su vida, la opinión pública la puso muy mal... Y si bien yo me sentí muy invadida –no lo vivís bien–, *lo procesé de alguna otra manera*. Patricia no. La verdad es que *lo vivió muy mal*. La jodió a ella [...] Está *aislada de todo el mundo*. La respeto [...] tampoco ha ido a las reuniones de egresados, con la gente de Bellas Artes... Siempre *una cosa de resentimiento a no sé quién, es como a todo* (Entrevista a Emilce, 2005).

La sorpresa de Emilce ante el secuestro de Patricia pone de manifiesto su marco de significación: la represión estaba dirigida a militantes políticos. La propia víctima no lograba comprender qué le estaba sucediendo en ese momento. No se lo esperaba y su reacción –pedir socorro– respondió a su incapacidad para hacer inteligible la experiencia. Las elaboraciones posteriores construidas por otros tampoco lograron que ella pudiera asignarle un sentido que coincidiera con la memoria colectiva, que, lejos de ofrecer una clave para comprender lo que había vivido, la invade, le genera malestar y la aísla. Su silencio está significando esta discordancia con ese mundo que no va a escucharla. A diferencia de los otros sobrevivientes, ella no encuentra lugar en esa nueva “comunidad afectiva”. Emilce vive esta imposibilidad como una cuenta pendiente de ella misma, una referencia de esta comunidad que intenta construir una nueva “base común” donde sus memorias individuales concuerden. “Y la verdad es una *cuenta pendiente*, un *saldo pendiente*, porque si alguien puede hacer algo, soy yo, porque ella a mí me quiere, me tiene como *referencia*, siempre ha hablado bien [...] Las veces que nosotras ha-

blábamos, me consultaba todo [...] Porque son esas cosas que uno tiene pendientes”.

Los silencios, entonces, son constitutivos de las memorias de la dictadura. Al callar por un tiempo o para siempre, al desechar algunos aspectos o todos de la experiencia límite, su gestión es también parte del trabajo de evocación y significación del pasado. Su superación o persistencia se asocia con las operaciones de selección que son constitutivas de los procesos de formación de las memorias sociales y de las disputas entabladas en ellos por controlar los relatos. Aun en silencio, nadie permanece solo. Para muchos tal vez sea el único recurso con el que cuentan para expresar su punto de vista.

Bibliografía

- Asociación de Ex Detenidos Desaparecidos, “¿Porqué sobrevivimos?”, [<http://www.exdesaparecidos.org.ar/aedd/sobrevivimos.php>].
- Breton, David Le (2006), *El silencio. Aproximaciones*, Sequitur, Madrid.
- Crivelli, Sabina (2003), “Entrevista a Emilce Moler. La historia no oficial”, *La Pulseada*, núm. 14, [<http://www.lapulseada>].
- Guerrero, Óscar (2010), *La verdad sobre la noche de los lápices*, [http://www.bolinfodecarlos.com.ar/160910_lapices.htm].
- Halbwachs, Maurice (2004a), *La memoria colectiva*, Universidad de Zaragoza Ediciones, Zaragoza.
- _____ (2004b), *Los marcos sociales de la memoria*, Anthropos, Barcelona.
- Jaschek, I. y D. Díaz (2006), *Los irrecuperables*, Comisión Providencial por la Memoria, documental, 45 min.
- Jelin, Elizabeth (2002), *Los trabajos de la memoria*, Siglo XXI, Madrid / Buenos Aires.
- Kaufman, Susana (2006), “Lo legado y lo propio. Lazos familiares y transmisión de memorias”, en E. Jelin y S. Kaufman (comps.), *Subjetividad y figuras de la memoria*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Oberti, Alejandra (2006), “La memoria y sus sombras”, en E. Jelin y S. Kaufman (comps.), *Subjetividad y figuras de la memoria*, Siglo XXI, Buenos Aires.

Pastoriza, Lila (2001), “La doble vida de Emilce”, *Diario Página 12*, 15 de septiembre de 2001, [<http://www.pagina12.com.ar/2001/suple/Las12/01-09/01-09-21/NOTA3.htm>].

_____ (2004), “Una mirada que se abre al futuro”, *Puentes*, Comisión Provincial por la Memoria, año 5, núm. 13, noviembre, pp. 54-57.

Pollak, Michel (2006), “Memoria, olvido, silencio”, en *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*, Ediciones Al Margen, La Plata.

Seoane, M. y H. Núñez (1992), *La noche de los lápices*, Planeta, Buenos Aires.

Silva Catela, Ludmila (2003), “Apagón en el ingenio, escrache en el museo. Tensiones y disputas entre memorias locales y memorias oficiales en torno a un episodio de represión de 1976”, en E. Jelin, y P. del Pino (comps.), *Luchas locales, comunidades e identidades*, Siglo XXI, Madrid.

Entrevistas

Entrevista a Alicia, 16 de enero de 2006.

Entrevista a Emilce, 16 marzo de 2005.

Entrevista a Gustavo, 26 de junio de 2005.

Entrevista a Nilda, 20 de mayo de 2005.

Recibido el 29 de febrero de 2012.

Aprobado el 4 de junio de 2012.

Vivamos su dolor: visiones de jóvenes que visitan Londres 38*

*Tamara Jorquera Álvarez***

*Javiera Ramos Basso****

Resumen

Esta investigación analiza los discursos de jóvenes que visitaron Londres 38, ex centro clandestino de detención de la última dictadura chilena (1973-1990). Con base en el socioconstruccionismo, utilizamos un enfoque cualitativo y discursivo para obtener datos mediante un dispositivo grupal, realizamos un análisis colectivo crítico y de contenido. Los participantes fueron jóvenes que visitaron Londres 38 el Día del Patrimonio 2010 y 2011. Los discursos definen Londres 38 como un lugar del pasado y una prueba concreta de lo sucedido ahí, donde la experiencia de visitar está marcada por lo afectivo y debiera ser un espacio de memoria flexible. Esto explicita una reproducción de discursos hegemónicos y, por ende, el trabajar en su deconstrucción. También surge la necesidad de estudiar la memoria desde otras perspectivas.

Palabras clave: Lugar de memoria, jóvenes, dictadura, centro clandestino de detención, Londres 38.

* Artículo vinculado a la investigación “De la Casa de las Campanas a la máquina del tiempo. Discursos de jóvenes sobre Londres 38 como lugar de memoria a través de la experiencia de visitarlo” (2011). Esta investigación corresponde a la memoria para optar al título de psicólogas, de las autoras, en el Departamento de Psicología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, como parte de la investigación FONDECYT Regular número 1110162.

** Licenciada en psicología, Universidad de Chile; [tamarajorquera@gmail.com].

*** Licenciada en psicología, Universidad de Chile; [javieramosb@gmail.com].

Abstract

This research analyzes the speeches of youngsters about London 38 as a place to remember and the experience of visiting it. Adhering to social constructionism, we utilized a qualitative, discursive focus that produced the data we collected through a group artifact, and we subsequently performed a critical, collective analysis. The participants were youngsters who visited London 38 during the 2010 and 2011 National Heritage Day. The results define London 38 as a place from the past, and they provide concrete evidence of what transpired, where the experience of such visitation is marked by an affective agent, which should be a flexible memory bank. Such results explain explicitly a duplication of hegemonic discourse and, therefore, our attempt to work in its deconstruction; it also suggests the need to study memory from other perspectives as well.

Keywords: Place of memory, youngsters, dictatorship, clandestine detention center, Londres 38.

Introducción

La última dictadura cívico-militar chilena (1973-1990) se caracterizó por una represión brutal a los sectores más progresistas de la sociedad. Una de las prácticas de represión que se desarrolló fue la implementación de centros clandestinos de detención, tortura y exterminio. Uno de estos recintos secretos es el que está ubicado en calle Londres 38, en el centro de Santiago, conocido por los detenidos como “La Casa de las Campanas”, porque mientras se encontraban con los ojos vendados oían las campanas de la iglesia San Francisco ubicada a escasos metros del lugar. En la actualidad, este inmueble conocido como “Londres 38” es un monumento histórico, propiedad del Ministerio de Bienes Nacionales y entregado en comodato a la naciente Corporación Londres 38, espacio de memorias, conformada por colectivos de memoria y activistas de Derechos Humanos. Del mismo modo, en pos de promover a Londres 38 como un espacio de memorias, se ha desarrollado una serie de actividades tales como fo-

ros, conversatorios, talleres, etcétera. En el marco de estas actividades, el último domingo de mayo de 2008 a 2011, se abrió el inmueble para quienes desearan visitarlo el Día del Patrimonio Cultural en Chile.¹ En dichas ocasiones asistieron alrededor de mil quinientas personas, de las cuales más de doscientas participaron cada año de visita con guías pertenecientes a la Corporación y otros colaboradores.

El espacio de las visitas guiadas llama particularmente la atención por ser un dispositivo intencionado por la Corporación Londres 38 para poner en juego el discurso del proyecto del lugar. Sin embargo, en el encuentro con y otros, que se produce mediante el dispositivo de las visitas guiadas, quienes construyen la memoria sobre el pasado reciente no son exclusivamente los miembros de la Corporación de manera unilateral, pues los visitantes tienen también un papel relevante en esta forma de interacción. Quienes acuden a Londres 38 a vivir la experiencia de la visita también son parte de ciertas condiciones históricas y asisten con expectativas, intenciones y posicionamientos respecto de los temas que se ponen en juego en el lugar. No se trata de una mera “transmisión” de información desde los guías —o desde los diferentes recursos con que cuenta el dispositivo de visita al espacio— hacia los asistentes, pues la visita guiada constituye una práctica colectiva de construcción y ajustes sucesivos de significados sobre el pasado reciente y Londres 38 (Ibáñez, 1990).

Con base en lo anterior surgió en nosotras el interés por conocer qué es lo que ocurre en este “encuentro intersubjetivo” con estos actores que no tienen, necesariamente, relación con Londres 38 ni con el mundo de los derechos humanos.

Otro elemento que nos llamó la atención es que, durante los tres Días del Patrimonio en que se han implementado las visitas guiadas, la mayoría de los asistentes y participantes son jóvenes de entre 18 y 29 años. Lo interesante de este hecho es que estos jóvenes corresponden a generaciones posdictatoriales, quienes fueron criados y socializados durante la transición a la democracia y que, por ende, se enfrentaron y se enfrentan a hechos sociales, políticos e históricos

¹ Si bien el inmueble se abrió también el Día del Patrimonio Cultural del año 2005, es a partir de 2008 que el espacio se abre de manera periódica en dichas fechas.

distintos a los enfrentados por quienes recuperaron el lugar. Entonces, ¿qué discursos son los que movilizan a estos jóvenes en el presente?, ¿qué los hizo ir a Londres 38, cómo entienden ese pasado que, si bien históricamente no vivieron, en el presente experimentan sus consecuencias? Del mismo modo, cabe preguntarse qué es lo que ocurre en el encuentro de este grupo etario con un espacio y un discurso como el de Londres 38. Por todo lo anterior, la presente investigación busca responder a la siguiente pregunta: ¿Qué discursos construyen los jóvenes sobre Londres 38 como lugar de memoria a partir de la experiencia de visitar ese lugar el Día del Patrimonio Cultural?

Posicionamiento teórico y epistemológico

Para responder la pregunta de investigación, nos posicionamos desde el socioconstruccionismo como perspectiva epistemológica. En otras palabras, asumimos una postura antiesencialista en la que entendemos el lenguaje como constructor de realidades y el conocimiento como una construcción social producida histórica y culturalmente (Fernández, 2006; Garay, Íñiguez y Martínez, 2003; Ibáñez, 1990, 1994; Íñiguez, 2003, 2005; Ovejero, 2000; Piper, 2008). Con esta base epistemológica, entendemos la memoria como acción social, es decir, una memoria que construye y reconstruye el pasado a partir del presente, de sus intereses y proyecciones futuras (Tocornal y Vergara, 1998; Vázquez, 2001). En ese sentido, la memoria correspondería a un proceso de construcción continua del pasado, en el que los seres humanos participan activamente en su elaboración (Tocornal y Vergara, 1998). También es una producción que se da en el espacio de la comunicación, es decir, la memoria como discurso que opera en el espacio de la relación intersubjetiva (Barría, Gómez y Piper, 2005). Con esta noción de memoria comprendemos el “lugar de memoria” como un espacio material, simbólico y funcional que es “de memoria” en tanto tal por su capacidad de metamorfosis, es decir, de transformarse a partir de los usos que diversos sujetos históricos hacen de él (Nora, 2009). Asimismo, los lugares de memoria son espacios de enunciación, por lo que también promueven ciertas ver-

siones sobre el pasado. Sin embargo, la significación de los lugares y la construcción de esas versiones son producidas por las personas y los colectivos que, a partir de sus posicionamientos históricos, sociales y culturales, interpretan y practican estos lugares (Achugar, 2003).

En cuanto a la metodología utilizada para esta investigación, nos adscribimos a un enfoque cualitativo, de carácter comprensivo e interpretativo (Fernández, 2006). De esta forma, nos movemos en el orden de los significados y las reglas de significación con el fin de comprender los sentidos de los discursos y las acciones sociales (Canales, 2006). La muestra corresponde a 12 hombres y mujeres que visitaron Londres 38 el Día del Patrimonio Cultural 2010 o 2011. Todos tenían entre 18 y 29 años cuando conocieron el lugar, de manera que pertenecen a generaciones socializadas después de finalizada la última dictadura cívico-militar. Organizamos tres dispositivos grupales de producción de discursos con cuatro participantes cada uno. El objetivo de estos dispositivos era producir un texto que diera cuenta de significados sobre el tema, puestos en juego en una conversación grupal horizontal (Canales y Peinado, 1994, citado en Valles, 1999). Para motivar el diálogo y situar el tema en Londres 38, al comienzo de cada dispositivo grupal, presentamos un video con imágenes del lugar y pusimos a disposición de los participantes doce fotografías para que vieran, intercambiaran y comentaran durante todo el proceso.

Realizamos un análisis crítico de discurso, entendido como “un conjunto de prácticas lingüísticas que mantienen y promueven ciertas relaciones sociales” (Íñiguez y Antaki, 1998:63), condicionado por cierto contexto de producción (Pujal y Pujol, 1995, citados en Tocornal y Vergara, 1998:23). De esa forma, buscamos comprender “cómo estas prácticas actúan en el presente manteniendo y promoviendo estas relaciones” (Íñiguez y Antaki, 1998:63). Para analizar el material invitamos a los participantes de los dispositivos grupales de producción de discursos a sesiones de trabajo junto a las investigadoras. Discutimos con los miembros de cada grupo sobre el texto generado en la primera conversación, bajo la perspectiva del análisis crítico de discurso, del cual previamente compartimos nociones con los participantes. Así, estas sesiones de análisis participativo enrique-

cieron los resultados de esta investigación. A continuación comentaremos algunos de los resultados de nuestra investigación.

Los derechos humanos y la tortura trascienden lo político

En las conversaciones grupales *los derechos* se erigieron como un concepto central. Tanto en el consenso de que lo ocurrido en Londres 38 no debe suceder nuevamente, como en el consenso de que actualmente se vulneran derechos, aquellos que son conocidos como Derechos Humanos son un elemento común al que todos los participantes hacen referencia. Al argumentar por qué no se puede repetir lo ocurrido en Londres 38, se remite a los derechos humanos y al rechazo a la tortura en un plano superior a cualquier otro argumento: es algo natural, universal e intransable (Reyes, 2010). Consideramos que esto produce como efecto una despolitización de la noción de derechos humanos y de la tortura, como si no existieran en un contexto social, histórico, político, económico, etcétera, en el cual han sido posibles de la forma en que los conocemos.

Por otra parte, al plantear que lo ocurrido en Londres 38 no debe volver a suceder porque los derechos humanos no se pueden vulnerar, éstos son esgrimidos como un argumento que supera a cualquier otro y que se explica por sí mismo. Pareciera que desde que se creó la Declaración Universal de Derechos Humanos² todos la asumen como una verdad que representa los derechos naturales de las personas, sin considerar que fue redactada y promulgada por ciertas personas en un momento político particular. Por la forma en que se plantea dicha Declaración, pretende ser un referente para todos los seres humanos, los cuales la aceptarán como verdad absoluta que trasciende cualquier otra esfera, como por ejemplo la política.

Vinculamos lo anterior con la noción de *narrativa humanitaria*, la que:

² Versión oficial de la declaración disponible en [<http://www.un.org/es/documents/udhr/>].

concibe a los derechos humanos como un discurso normativo universal, y concentra la denuncia y los esfuerzos políticos en la defensa de la integridad física de los seres humanos. Este carácter se traduce en un discurso concentrado en el cuerpo humano como *locus* de sufrimiento y en la descripción detallada de los padecimientos como elemento central de veracidad buscando despertar un sentimiento compasivo (Lobo, 2010:120).

Esto se presenta en nuestros resultados, pues los participantes aluden a “lo que pasó en Londres 38” refiriéndose directamente a la tortura sobre los cuerpos. Con esto fueron consensuando la premisa de que son inaceptables e intransables las acciones violentas aplicadas sobre los cuerpos de los detenidos. Esto se expresa en el siguiente fragmento de una conversación:

Es básico, yo creo, que en un ser humano tener un mínimo de empatía y reconocer el dolor ajeno y entender que no, no hay excusa pa' que, no hay motivo pa' que esto se pueda repetir. No hay motivo que justifique que, no sé, que uno de los relatos que más me impactó era que... colocaban... a, a un tipo... equis y a la polola,³ no sé, a un amigo al lado y escuchaba mientras lo violaban, entonces era como pa' optimizar la tortura, torturamos a uno y aprovechamos y torturamos al otro mientras escucha y no puede hacer nada, entonces era como, no sé, la insanidad mental ya puesta en toda su expresión así, ya, la brutalidad máxima a la que puede aspirar cualquier ser humano y eso amparado en una lógica de Estado, o sea, ni siquiera eran unos criminales cualquiera, no, era política de Estado andar torturando a la gente (Dispositivo grupal 3).

Reconocemos en este fragmento la presencia de “lo humano”, al igual que en otros momentos de las conversaciones grupales. Las acciones de los represores son ubicadas por el hablante en los límites de lo humano, destacándose al referirse a ellas como “la insanidad mental ya puesta en toda su expresión” y “la brutalidad máxima a la que puede aspirar cualquier ser humano”. Por otra parte, el hablante

³ La pareja.

introduce al comienzo de este fragmento como característica de quien sí permanece plenamente dentro de la categoría de “ser humano” el sentimiento de empatía. En este caso, presentan a las víctimas como sujetos que son parte de lo sucedido —además de los represores— y el hablante se ubica fuera de ese conflicto, del “dolor ajeno”, inclinándose empáticamente hacia las víctimas por una cuestión “humana”.

Al centrarse sobre los individuos violentados, el foco de lo inaceptable se aleja del conflicto social y político, y se ubica principalmente en “lo humano”. Como efecto de esto, las condenas a los represores resultan ser morales y no políticas, por lo que cualquiera debería hacerse parte de ellas sin importar su posición. Se trata entonces de una cuestión humanitaria, por lo que no hay lugar para discutir al respecto: simplemente no se debe torturar, no hay justificación alguna.

Consideraciones sobre Londres 38 como lugar de memoria

Londres 38: un concepto complejo

Al hacer referencia al lugar, durante las conversaciones, se desarrolló una construcción discursiva amplia que trasciende lo físico del espacio, por lo que hemos decidido denominarla como el concepto *Londres 38*. Este concepto involucra una serie de elementos que incorporan tanto lo material, espacial y temporal, como a los actores vinculados al espacio y sus posibilidades de transformación. Lo que se presenta de manera más evidente es la materialidad, la cual no sólo corresponde al inmueble mismo (muros, piso, escaleras, habitaciones), sino que se expande hacia el exterior incorporando al concepto *Londres 38* la calle misma con sus adoquines y el memorial, el barrio, los peatones e incluso hacia referencias más lejanas, como su emplazamiento a pasos del centro cívico de la ciudad. A esta materialidad se suman los usos pasados y presentes del lugar, el relato de quienes guían las visitas, la presencia de personas que trabajan en el lugar y otras que estuvieron detenidas allí, las sensaciones del visitante (frío, vacío, miedo, puños apretados), etcétera. De esta manera, resulta difícil establecer con precisión los límites de Londres 38, pues muchos

elementos se van transformando en parte del lugar de memoria al ser dotados de significado por los sujetos. Por ejemplo, las baldosas blancas y negras de la entrada del inmueble no resultan significativas para muchos visitantes hasta que saben, por el relato del guía, que esas mismas baldosas fueron vistas por los detenidos por debajo de la vanda al ingresar al recinto clandestino de detención. Con esta información el piso de la casa se torna significativo y pasa a ser parte del concepto: hablar de Londres 38 es hablar de esas baldosas y viceversa.

Por otra parte, durante las conversaciones grupales adquirió una fuerte carga significativa el emplazamiento de este recinto, ubicado a dos cuadras de la Casa de Gobierno, a metros del centro cívico y del lugar de trabajo y convergencia de miles de personas diariamente:

lo otro que igual quizá es más terrible, hueón, como... que por lo menos yo pensaba que vuelve todo más terrible al final y que, cómo está eso ahí y que en pleno centro de Santiago con gente que va a trabajar como nosotros ahora o que se pasea como si no... cuánta gente pasará caminando por la vereda sur de la Alameda,⁴ hueón, a doscientos metros, todos los días y cuánta gente habrá pasado ahí durante diecisiete años, o los años que funcionó. Millones, miles, cientos de miles. Y como el ensimismamiento po', cachai, finalmente está'i tan metido en ti que no ves lo que está al lado tuyo o quizá eso es aún más terrible, eh, sentir que, que el mundo está allá afuera y tú parece que no existes hueón (Dispositivo grupal 1).

El hablante releva el emplazamiento céntrico de Londres 38 como aquello que “vuelve todo más terrible”, lo cual lo hace notablemente simbólico. Compara la figura de Londres 38 con una característica de la sociedad actual: el ensimismamiento, el individualismo. Lo interesante de esta idea es que a través de un simbolismo el pasado y el presente se unen, o bien, lo ocurrido en Londres 38 representa algo que sigue sucediendo en el presente; en otras palabras, el pasado es reactualizado a partir de este símbolo. Como vemos, la violación de derechos en el

⁴ Alameda: avenida principal del centro cívico de Santiago de Chile, donde se encuentra la Casa de Gobierno.

interior del recinto, mientras en el exterior, la ciudad no interrumpía su cotidianidad resulta impresionante. En las conversaciones, los participantes fueron comparando esta impermeabilidad de la cotidianidad de la ciudad respecto de esas violaciones de derechos con la impasibilidad de la sociedad chilena respecto de la violencia política actual. Con ello, Londres 38 y su historia se convierte, desde la visión de estos jóvenes, en una suerte de sinécdoque de todas las situaciones represivas pasadas y presentes que comúnmente se sintetizan en las nociones de “violaciones a los derechos humanos” y “terrorismo de Estado”.

El lugar de memoria como referencia directa al pasado dictatorial

Un elemento común en los discursos de los jóvenes fue Londres 38 como referencia directa y única del pasado dictatorial del país, es decir, opera una correspondencia entre Londres 38 y el pasado (“es” el pasado que enuncia). Esta visión implica una serie de efectos.

En primer lugar, esta concepción limita los significados posibles del lugar, ubicando a la memoria literal de ese momento histórico por sobre otras memorias posibles. Esto entra en contradicción con la proyección de Londres 38 como un espacio flexible y pone en riesgo las posibilidades de apertura, transformación y, por ende, a Londres 38 como lugar de memoria. En otras palabras, sólo se considera a Londres 38 en tanto ex centro de detención y tortura, por lo que se entendería que ese uso ha “marcado” el espacio físico, transformando su significado intrínseco. De esta forma, se entiende que la materialidad contiene por sí misma exclusivamente esa memoria.

Además de lo anterior, entender Londres 38 como pasado hace que los participantes, desde el punto de vista generacional, se transformen en meros espectadores de una historia que les es ajena. Como afirma López (2010:62), “la narrativa del lugar está circunscrita fundamental o exclusivamente a lo ocurrido al interior del sitio, convirtiendo a quienes no vivieron las experiencias narradas en meros espectadores de una tragedia que no comparten”. Asimismo, los participantes reconocen al sobreviviente como el portavoz de esta verdad, la verdad del lugar y de lo que allí ocurrió.

Yo creo que debe ser mucho más potente que sea alguien... como un sobreviviente el que te haga la visita, porque sabe todo lo que pasó me imagino que lo debe contar distinto

Sí, que igual encuentro que llega más, ahora, no sé si lo contará mejor pero... pero yo creo que te llega más, cachai, por el hecho que vivía ahí, vivió todo lo que pasó, cachai, o sea no lo puedo racionalizar mucho, pero encuentro que, no sé, a mí me llega más alguien que haya vivido ahí, independiente que me pueda transmitir más o menos datos [...] igual es importante como tener una conexión con el pasado, cachai, no porque no es un guía que sabe mucho que te lo cuenta, que te lo puede contar muy bien. Es alguien que vivió ahí, cachai

Es que yo creo, yo creo que si alguien lo vivió, sí te va a transmitir más porque por el mismo hecho de estar recordando todo lo que pasó en esa casa, aunque sea por lenguaje corporal te va a transmitir mucho más que alguien que, aunque sea familiar, pero a esa persona le contaron lo que pasó, entonces, eh, yo creo que sí, o sea, tiene que ser mucho más potente (Dispositivo grupal 3).

Lo interesante de este fragmento es que se asocia la figura del sobreviviente de la tortura como aquel en el que pasado y presente convergen. Hablar con él es una manera de conectarse con ese pasado, por lo que la temporalidad del sobreviviente es imprecisa como posición de sujeto. Del mismo modo, llama la atención de esta cita que a la figura del sobreviviente se le dotan de ciertas características: puede contar mejor la historia por el hecho de haberla vivido, puede transmitir más, etcétera. Se habla también de un cierto lenguaje corporal que se espera de esa persona. En síntesis, ciertas claves no verbales que permitirían un acercamiento más fenomenológico de los hechos ocurridos en Londres 38. En ese sentido, en los discursos de los participantes se releva la figura del guía testimonial como aquella que permitiría acceder a la verdad sobre el lugar y los hechos. Además, quienes vivieron las experiencias durante la última dictadura cívico-militar tendrían, por esto mismo, un lugar privilegiado en la construcción de memorias sobre el pasado reciente. A partir de esto, podemos afirmar que, bajo esta perspectiva, la memoria sólo puede ser evocada por quienes vivieron en esa época, que en este momento

corresponden a los adultos. Ellos son quienes hacen memoria de ese pasado y quienes no lo vivimos, los jóvenes, sólo podemos ser espectadores. Es decir, un joven no hace memoria, sino que presencia la acción de memoria de los adultos (principalmente adultos cercanos, como los padres) y puede referirse a esa memoria ajena y legítima.

Si bien los elementos anteriores impiden ver a Londres 38 como un lugar dinámico centrado en el presente, estas características sí aparecen cuando los hablantes se posicionan en un plano racional-estratégico respecto de lo que se debería hacer con Londres 38. Reconocemos que cuando reflexionan conscientemente sobre cómo podría ser el espacio, sus propuestas incorporan elementos de lo que plantea Nora (2009) respecto a los lugares de memoria (dimensión material, simbólica y funcional). Por ejemplo, aquello que los participantes refieren como el sentido que tiene Londres 38 se relaciona con el componente funcional de los lugares de memoria (Nora, 2009). Este componente funcional puede entenderse como una pieza clave para que Londres 38 sea un lugar de memoria, en tanto es este sentido el que permite la incorporación del presente en el espacio. Pensar en la utilidad que tiene Londres 38 para la sociedad actual es introducir el ejercicio de cambio.

Estas propuestas más racionalizadas guardan relación con el sentido ejemplar que debería tener Londres 38. Este último es entendido como un espacio con objetivos universales y ejemplificadores y eso se revela en el consenso que establecen los participantes de que Londres 38 tiene un sentido, donde lo que se busca es educar a la sociedad para que los hechos violentos ocurridos en ese lugar no se repitan. De esta forma, el sentido es amplio, universal y transversal. Este sentido ejemplar se relaciona directamente con la llamada “acción pedagógica” (Silva, 2010), es decir, con el deber de transmitir estas enseñanzas a las generaciones que nacieron luego de los eventos referidos.

Entre la rigidización y la flexibilización del espacio de memorias

A partir de los discursos construidos en las conversaciones grupales podemos dar cuenta de que se produce una división entre un plano

racional-estratégico y un plano experiencial. Esta división se aprecia en la contradicción de los hablantes cuando plantean que Londres 38 debiese ser un espacio flexible, pero lo conciben como un espacio referido al pasado. Por una parte, pensar Londres 38 como un espacio flexible es relevar la idea de que un lugar de memoria debe tener la aptitud para la metamorfosis de la que habla Nora (2009). Por otra parte, tal como se dijo anteriormente, pensar Londres 38 como un espacio pasado impide las posibilidades de cambio del mismo. Esto último guarda relación con lo que Nora (2009) entiende como un exceso de memoria en un espacio, en detrimento de la historia. Un lugar sin historia sería un lugar fijo en el tiempo, inmóvil –inmovilizado por esa memoria que se asentó– y, por ende, un lugar por donde no pasan las transformaciones propias de los procesos históricos. Esto mismo se vincula con la noción de memoria literal planteada por Todorov (2000), es decir, una memoria que considera a un hecho particular como absolutamente singular e incomparable con cualquier otro hecho del presente. Esta posición produce un sometimiento del presente al pasado y un encapsulamiento del suceso a un tiempo y lugar aislado (Todorov, 2000). Por ello, pensar Londres 38 como un espacio que sólo refiere a un pasado implica una *rigidización*. Ésta tiene que ver con un mero ejercicio de memoria en el lugar –de una memoria que, según los discursos de los hablantes, es producida por otros– lo que resta las posibilidades de transformar el lugar a partir del ejercicio de la historia, es decir, de incorporar los usos actuales y, por ende, las contingencias del presente.

Producto de lo anterior son los discursos que entienden lo que se presenta en Londres 38 como una verdad, única interpretación válida de los hechos, que se impone necesariamente sobre todas las demás interpretaciones en tanto que no serían verdaderas. Reconocemos que esta interpretación que se erige como verdad nace de la versión de los familiares de los detenidos, la cual fue cooptada por el Estado y transformada en la versión hegemónica del país. Para evitar ello, es necesario realizar un trabajo de deconstrucción de los discursos sociales arraigados en la sociedad chilena. Esto lo planteamos debido a que consideramos que al ir a Londres 38 emergen posiciones discursivas que están instituidas en la sociedad. Cuando los visitantes

fabrican este tipo de memoria en particular, se pone en evidencia que la memoria impuesta desde el Estado chileno ya ha sido asentada como un discurso presente en lo social. Por una parte, un discurso que entiende la “verdad” como preexistente, por lo que a los jóvenes no les queda otra opción más que asumir esa verdad y darla a conocer a quienes la desconocen, sin poder hacer nada por transformarla. La deconstrucción de estos discursos permitiría, en definitiva, poner en práctica aquello que los propios hablantes plantean como “un espacio flexible”, que permita diversos usos vinculados con los problemas e intereses actuales.

Utilizarlo para proyectar vida, cachai, para demostrar que se pueden hacer cosas, cachai, distintas a estarnos lamentando todo el rato de lo que pasó po’, cachai, y realmente hacer algo, cachai, no sé, actividades como teatro o danza o música o todo lo que ha pasado en República,⁵ cachai, esas cosas llevarlas allá, usar Londres, cachai, o cualquier espacio de memoria en el fondo como base material para que sucedan otras cosas po’, cachai, recordando siempre (Dispositivo grupal 2).

En este fragmento se asocia el concepto de vida con una ocupación del lugar por parte de la sociedad civil. Que el espacio esté lleno de gente y se use intensivamente para hacer actividades. En este sentido, las actividades que el hablante piensa para un espacio lleno de vida son bastante amplias y usa como punto de comparación la Okupa de calle República: hacer teatro, danza o música, lo que es coherente con los planteamientos de usar Londres 38 como plataforma desde donde se generen otras acciones. Todas estas formas “vitales” de usar el espacio son presentadas como una alternativa a “estarnos lamentando todo el rato de lo que pasó”, lo que tiene que ver con hacer de Londres 38 un espacio capaz de adaptarse a las nuevas necesidades de la sociedad.

⁵ Al mencionar “República” se refiere a una casa Okupa ubicada en la calle República en el centro de Santiago de Chile. El inmueble perteneció, durante la última dictadura, a la Dirección de Inteligencia Nacional (DINA) y su institución sucesora, Central Nacional de Informaciones (CNI), principales organismos responsables de torturas, ejecuciones y desaparición forzada de personas.

Para que algo sea considerado como un lugar de memoria tiene que estar necesariamente en un constante proceso de transformación por parte de los sujetos que lo usan y “practican”. De acuerdo con los discursos que analizamos respecto de cómo debería ser Londres 38, los jóvenes participantes consideran que de manera primordial este espacio tiene que presentar un buen nivel de flexibilidad, lo que podemos relacionar estrechamente con la idea de Nora sobre el constante proceso de transformación. Y, al mismo tiempo, se relaciona con la idea de entender un lugar de memoria como un espacio cuya interpretación y enunciación se produce a partir de los usos que personas y grupos hacen de ellos (Achugar, 2003). Al caracterizar las formas en que podría llevarse a cabo dicha flexibilidad, incorporan en su discurso a diversos actores como organizaciones sociales, comunitarias, barriales, personas que hacen teatro, danza o música, etcétera. Estos sujetos son quienes posibilitan muchas de las acciones que se podrían realizar para dirigir Londres 38 hacia la flexibilidad que esperan, pues aportan el dinamismo que quienes administran el lugar por sí solos no podrían mantener en el tiempo. Es lo que en el fragmento anterior se aborda como “dar vida” al lugar. En este sentido, es posible afirmar que para que Londres 38 pueda mantenerse como un lugar de memoria —en el sentido de Pierre Nora— debe incorporar necesariamente a estos otros sujetos que dinamizan las prácticas en ese espacio. De lo contrario, los límites que tienen las posibilidades de transformación que puedan generar como colectividad quienes administran el espacio en lo formal, reducirían paulatinamente las posibilidades de transformación del espacio, rigidizándolo en vez de flexibilizándolo. Si eso sucediera, Londres 38 perdería con el paso del tiempo su significado como lugar de memoria al cerrarse sobre sí mismo. Es interesante tomar en cuenta este análisis sobre la visión que tienen los jóvenes visitantes, sobre cómo debería ser Londres 38, lo que incluye al mismo tiempo una posición clara respecto de cómo no debería ser: un espacio rígido y cerrado.

La experiencia de visitar Londres 38

Yo no conocía Londres 38, no sabía de su existencia antes de llegar el Día del Patrimonio Cultural, verme ahí, entrar y fue... De cierta forma me invadió como una melancolía, un poco ese, no sé, el frío, las historias, la, fue como potente en ese sentido encontrarme en un lugar que no-yo no sabía, encontrarme ahí inmerso en ese mundo y ver, eh, la crudeza de lo que realmente fue esa etapa de la historia. Un shock, casi de cierta forma (Dispositivo grupal 1).

En esta cita, el joven hablante se refiere al momento en que accede a Londres 38, describiendo lo que le fue pasando. Llama la atención cómo se refiere a esta experiencia, en la que existe una primacía de lo sensorial, abordada desde la primera persona. El conjunto de estas expresiones hace dar cuenta que su experiencia fue similar a haber sido depositado en un espacio que le produjo una serie de sensaciones. Como si una máquina del tiempo lo transportara a un periodo de la historia (“encontrarme ahí inmerso en *ese mundo*”), permitiéndole experimentar sensorialmente aquello que fue.

A partir de los relatos de los hablantes sobre la experiencia de visitar Londres 38 hemos podido establecer ciertas relaciones entre los afectos y la memoria. Por ejemplo, en los discursos de los hablantes aparecen ciertos elementos que englobamos bajo la noción de *clima afectivo*, la cual se refiere a una totalidad en la que todo se entremezcla: el visitante siente una emoción en el ambiente que se apodera de él e invade su forma de vincularse con el espacio. En otras palabras, este clima afectivo es una suerte de masa en la que no se distinguen emociones individuales, sino que las personas se sumergen en esta suerte de afectividad colectiva (Fernández, 2000).

Con base en lo anterior, se entiende a la experiencia de visitar Londres 38 como un viaje afectivo a un pasado doloroso y terrible, donde el visitante puede embargarse de aquellas emociones experimentadas en “ese pasado” y vivenciarlas de modo presente: no hay distinción de tiempos ni espacios. En este “vivenciar” opera la relación entre afectos y memoria. Canto y Escobar (2003) plantean que la memoria es, en sí, una construcción afectiva en tanto comparte las

mismas características que la afectividad de Pablo Fernández (2000). Por ello es que consideramos que la afectividad de los participantes es una forma de hacer memoria y, por ende, de ser agentes activos en la construcción de ella. A partir de los afectos, ellos se conectan con la historia, se funden con ella.

Ahora bien, bajo las premisas del socioconstruccionismo, si entendemos la memoria y los afectos como construcciones sociales podemos hablar del potencial emancipatorio que ambas nociones tienen. Al ser productos construidos socialmente, ellos pueden transformar su propia realidad (Canto y Escobar, 2003). En el caso de Londres 38, si bien en los discursos los participantes se consideran ajenos, por medios de los afectos opera una suerte de articulación como cuerpo colectivo.

Pese a las potencialidades que tienen los afectos en un lugar de memoria, ¿qué afectividad se construye ahí? Aparentemente, de acuerdo con nuestros resultados, en Londres 38 hay una primacía de la experiencia vinculada al horror y lo terrible, la que se expresa, por ejemplo, en la gran cantidad de expresiones potentes y espeluznantes que utilizan los jóvenes para referirse a la experiencia. Esto pone en tensión las posibilidades emancipatorias de las que hablan Canto y Escobar (2003), en tanto este conjunto de afectos vinculados al horror paralizan, descontextualizan y despolitizan.

Por otra parte, los hablantes no reconocen a la afectividad como una dimensión política que también podría contribuir a hacer de Londres 38 un espacio productivo. Del mismo modo, tampoco reconocen este acto de sentir, de afectarse, como un acto de memoria.

Memoria para comprender el presente y construir futuro

Además de ayudar a comprender la visión de los jóvenes sobre Londres 38, esta investigación promueve reflexiones acerca del escenario actual sobre el que se funda el presente estudio. En Chile, la mayoría de los lugares de memoria fueron recuperados o instaurados durante el periodo de los gobiernos de la Concertación de Partidos por la

Democracia,⁶ especialmente luego de la detención del dictador Pinochet en Londres en 1998 y la publicación del *Informe Nacional de Prisión Política y Tortura* en 2004 (Informe Valech). La Concertación estimuló la creación de este tipo de lugares para recordar el pasado reciente, tal como se sugería en algunos de los puntos de los informes Rettig⁷ y Valech. Aunque ha promovido una supuesta reparación mediante el financiamiento de lugares conmemorativos, no ha impulsado un correlato efectivo en el ámbito de la justicia (no se ha juzgado ni condenado a todos los ejecutores y artífices de la última dictadura cívico-militar, se promovió la ley de los 50 años de silencio sobre sus identidades, etcétera). De esta manera se ha producido un exceso de memorialización que corre el riesgo de ocultar y perpetuar la impunidad. Actualmente, las condiciones políticas son aún menos favorables para la lucha contra la impunidad e incluso para el desarrollo de proyectos vinculados a la memoria, dado que ahora el gobierno es explícitamente de derecha y forman parte de él muchos de los ejecutores, artífices y partidarios de la última dictadura cívico-militar. Ante esto, proponemos una revalorización de las acciones de memoria no institucionales, generadas por colectividades, mediante las cuales es posible apropiarse del espacio público, construir identidades locales y generar conciencia sobre las situaciones de violencia, dominación y explotación que han sucedido en nuestra historia. De tal manera que las acciones generadas desde Londres 38 deben ampliar la construcción de memoria hacia todos los sectores sociales, promoviendo la idea de que toda la sociedad hace memoria y lo que ocurrió en ese lugar en los años 1973-1974 tiene relación con aquellas memorias que el resto de la sociedad construye.

A modo de cierre, queremos relevar la importancia de Londres 38 como un espacio con mucho potencial para ser utilizado en las acciones de memoria y las luchas sociales. Para ello, el trabajo que se realice en este espacio debe incorporar diversos actores sociales no como usuarios del lugar, sino como constructores del proyecto que allí se

⁶ Coalición de partidos políticos de oposición al régimen de Pinochet que ganó las elecciones presidenciales por cuatro periodos seguidos, desde 1990 hasta 2010.

⁷ *Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación*, 1991.

desarrolla. En este sentido, si bien la visita no cumple por sí sola el objetivo de articulación con los movimientos sociales, sí permite un proceso de transformación, especialmente para quienes están menos interiorizados con el tema de la memoria y los derechos humanos que han sido vulnerados históricamente en nuestro continente.

Bibliografía

- Achugar, H. (2003), El lugar de la memoria, a propósito de monumentos (motivos y paréntesis), en Jelin y Langland (comps.), *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*, Siglo XXI, Madrid.
- Barría, C., E. Gómez e I. Piper (2005), *La construcción de la memoria del trauma sociopolítico en el espacio intersubjetivo*. Disponible en [www.ilas.cl/articulos/ilas_4/art_6.DOC].
- Canales, M. (2006), “El grupo de discusión y el grupo focal”, en M. Canales (coord.), *Metodologías de investigación social. Introducción a los oficios*, LOM Editores, Santiago de Chile, pp. 265-277.
- Canto, C. y M. Escobar (2003), “Cantos de memoria: analizando versiones del pasado”, tesis de licenciatura, Escuela de Psicología, Facultad de Ciencias Humanas y de la Educación, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile.
- Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación (1991), *Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación*, Ministerio del Interior, Santiago de Chile.
- Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura (2004), *Informe de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura*, Ministerio del Interior, Santiago de Chile.
- Fernández, P. (2000), *La afectividad colectiva*, Taurus, México.
- ____ (2006), “Investigación cualitativa y psicología social crítica en el Chile actual: conocimientos situados y acción política”, *Forum: Qualitative Social Research*, vol. 7, núm. 4, septiembre.
- Garay, A., L. Íñiguez y L. Martínez (2003), “La perspectiva discursiva en psicología social”, *Subjetividad y procesos cognitivos*, núm. 7, pp. 105-130.
- Ibáñez, T. (1990), *Aproximaciones a la psicología social*, Sendai, Barcelona.

- Ibáñez, T. (1994), *Psicología social construccionista*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- Íñiguez, L. (2003), *Análisis del discurso. Manual para las ciencias sociales*, Editorial UOC, Barcelona
- ____ (2005), “La psicología social en la encrucijada postconstruccionista. Historicidad, subjetividad, performatividad, acción”, XII Ponencia presentada en el Encuentro Nacional da ABRAPSO. Estratégias de invenção – a Psicologia Social no Contemporâneo, Pontificia Universidade Católica de Río Grande del Sur PUCRS, Puerto Alegre, Brasil.
- ____ y C. Antaki (1998), “Análisis del discurso”, *Anthropos*, núm. 177, pp. 59-66.
- Lobo, A. L. (2010), “Memorias en presente: las narrativas revolucionarias y de los derechos humanos en las conmemoraciones del movimiento piquetero. Ciudad de Avellaneda, Buenos Aires, 2002-2008”, *Astrolabio: Revista virtual del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba*, núm. 5, pp. 119-144.
- Londres 38. Espacio de memorias. Excentro de represión y exterminio (septiembre de 1973-septiembre de 1974)* [<http://www.londres38.cl>]
- López, L. (2010), “Lugares de memoria de las violaciones a los derechos humanos: más allá de sus límites”, en T. Medalla, A. Peirano, O. Ruiz y R. Walch (eds.), *Recordar para pensar. Memoria para la democracia*, Ediciones Böll Cono Sur, Santiago de Chile, pp. 44-56.
- Nora, P. (2009), *Les lieux de la memoire*, LOM Ediciones, Santiago de Chile.
- Ovejero, A. (2000), “Necesidad de una nueva psicología social: perspectivas para el siglo XXI”, en A. Ovejero (coord.), *La psicología social en España al filo del año 2000: balance y perspectivas*, Biblioteca Nueva, Barcelona, pp. 15-42.
- Piper, I. (2008), “Socioconstruccionismo y sus usos en psicología”, en A. Kaulino y A. Stecher (eds.), *Cartografía de la psicología contemporánea: pluralismo y modernidad*, LOM Ediciones, Santiago de Chile, pp. 335-346.
- Reyes, M. J. (2010), “Pasado/presente en el Chile de hoy: Políticas de memoria en los discursos cotidianos”, en T. Medalla, A. Peirano, O. Ruiz y R. Walch (eds.), *Recordar para pensar. Memoria para la democracia*, Ediciones Böll Cono Sur, Santiago de Chile, pp. 173-180.
- Silva, L. da (2010), “Exponer lo invisible. Una etnografía sobre la transformación de centros clandestinos de detención en sitios de memoria en

- Córdoba, Argentina”, en T. Medalla, A. Peirano, O. Ruiz y R. Walch (eds.), *Recordar para pensar. Memoria para la democracia*, Ediciones Böll Cono Sur, Santiago de Chile, pp. 44-56.
- Tocornal, X. y M. P. Vergara (1998), *La memoria del régimen militar. Un análisis psicosocial desde la perspectiva socioconstruccionista*, Documento de trabajo núm. 35, Centro de Investigaciones Sociales, Universidad ARCIS, Santiago de Chile.
- Todorov, T. (2000), *Los abusos de la memoria*, Paidós, Barcelona.
- Valles, M. (1999), *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*, Síntesis, Madrid.
- Vázquez, F. (2001), *La memoria como acción social. Relaciones, significado e imaginario*, Paidós, Barcelona.

Recibido el 28 de febrero de 2012.
Aprobado el 11 de octubre de 2012.

Narrar el pasado en el aula: memorias de los docentes ante la historia oficial

*Evelyn Geraldine Palma Flores**

Resumen

Este trabajo presenta los resultados de la investigación sobre el proceso de institucionalización y transmisión de la historia reciente de Chile, según grupos generacionales de formación docente. Los principales resultados refieren al papel de la escuela, como institución para transmitir esta historia, por parte de los docentes que vivieron de manera directa el proceso dictatorial, a las resistencias tácitas al currículum instituido por los Gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia; y a que las dificultades en esta transmisión se asocian directamente a la implicación personal, de hablar de las violaciones a los derechos humanos a los estudiantes, más que a los obstáculos ejercidos por la institución escolar y el sistema educativo.

Palabras clave: Transmisión, historia reciente, docente, grupo generacional.

Abstract

The article presents research results on the process of institutionalization of the transmission of the recent history of Chile, according to teacher training generational groups. The main results refer to the role given to the school as an institution to convey this history of the teachers who lived directly dictatorial

* Académico instructor, Departamento de Psicología, Universidad de Chile. Estudiante del doctorado en ciencias sociales, FLACSO Argentina; [egeraldinepf@gmail.com].

process, a tacite resistance to the curriculum established by the *Gobiernos de la Concentración de Partidos por la Democracia*, to the difficulties in this trasmission is directly associated with the personal involvement of talking about Human Rights violations students, rather than obstacles exercised by the school and the education system.

Keywords: Transmission, recent history, teaching role, generational group.

Preámbulo

Toda sociedad, institución, grupo e individuo, para perdurar precisa encontrar en el pasado sus raíces, el origen de las cosas y el sentido de los mandatos. Estos sentidos se arraigan en la transmisión de la historia, ya que es la manera en que una colectividad recuerda su pasado y busca proporcionar una explicación del presente y darle un sentido. Para los historiadores, los debates actuales sobre la memoria, y por lo tanto sobre la historia de las naciones y pueblos, están en relación con la veracidad de los hechos relatados, su legitimación y los efectos en el presente y en el porvenir que produce su oficialización.

Cuando estas memorias del pasado se refieren a acontecimientos traumáticos para una sociedad, en el espacio escolar reclaman un lugar diferente en el currículum destinado a la enseñanza de la historia y se configura más para la formación de los sujetos políticos y la defensa de los derechos humanos, que para la defensa de las imágenes de próceres y efemérides nacionales.

En el caso de Chile, frente a los graves crímenes de lesa humanidad perpetrados en la dictadura militar de Augusto Pinochet (1973-1989), con el inicio de la transición democrática la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación (CNVR) se asignó al sistema educativo desplegar los esfuerzos necesarios para incorporar en la cultura nacional el respeto de los derechos humanos. La comisión advirtió que para introducir la educación sobre derechos humanos en la escuela formal, era necesario respetar “lo que el sistema es, para evitar el conocido fracaso de innovaciones educativas justamente por no respetar lo que

es y significa el sistema escolar chileno” (CNVR, 1991:1293).¹ Por su parte, la política de convivencia escolar, aludió a la necesidad de prevenir el conflicto en el espacio escolar mediante el currículum formal y las prácticas cotidianas de convivencia, con el objetivo evitar las crisis sociales que precipitaron el quiebre de la democracia en el pasado, aludiendo implícitamente a la violencia política de principios de la década de 1970 y al golpe militar de 1973 (Ministerio de Educación, 2002).

A finales de la década de 1990, el Estado chileno diseñó un currículum oficial con contenidos para enseñar la historia reciente comprendida entre los años 1964-1999 (Ministerio de Educación, 1999a, 1999b). Estos contenidos fueron prescritos por actores políticos y académicos que consensuaron una mirada oficial, la cual enfatizó la importancia del modelo neoliberal del país heredado del régimen militar, relegando a segundo plano las graves violaciones a los derechos humanos, caracterizándolas como protagonizadas por grupos extraoficiales y no como una política de terrorismo estatal.

Sin embargo, a partir de la creación del Museo de la Memoria y los Derechos Humanos (que comprende el periodo 1973-1989) a finales de 2009, y del nuevo diseño curricular sobre historia de Chile propuesto por la alianza de derecha actualmente en el gobierno (2010-2011),² el debate académico y ciudadano ha configurado un escenario en el cual se expresan las luchas por la memoria de un pasado conflictivo y doloroso. Estas luchas, definidas como un enfrentamiento entre los grupos sociales sobre las diferentes lecturas y convicciones acerca de la historia, se confrontan en una disputa por

¹ El sistema escolar chileno experimentó un cambio radical durante la dictadura militar. El papel del Estado pasó de una lógica de expansión y mejoramiento estatal (desde la década de 1920 hasta la década de 1970), a un Estado subsidiario, privatizando el sistema educativo y focalizando el gasto fiscal en los sectores vulnerables. Durante los gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia (1990-2009), esta lógica de operación del Estado no se vio modificada en sus fundamentos, delegando la administración de las escuelas a los municipios o a sostenedores privados, por lo que hasta el día de hoy la libertad de enseñanza por sobre el derecho a la educación está garantizada por la Constitución Política (Contreras y Palma, 2011).

² Propuesta de disminución de horas lectivas de Historia y Geografía (finales de 2010) y de cambio de nomenclatura de Régimen Militar a Régimen Autoritario (finales de 2011).

la verdad de lo acontecido (Jelin, 2002), la cual se traslada al espacio educativo en tanto lugar de socialización y de transmisión intergeneracional.

Ante la oficialización de la versión única, estatal y hegemónica, al ser una adquisición cultural que se transmite y se transforma de generación en generación, la historia transmitida tiene tres grietas: es selectiva, mutante y deformada. En esta lucha entre la historia oficial y la memoria transmitida nos propusimos investigar los relatos fragmentados, selectivos, pero también edificantes de un porvenir, desde los adultos encargados por la institución escolar formal a contar y enseñar la historia reciente de Chile: los profesores de historia de las escuelas secundarias.

Para los fines de este trabajo se entrevistó a ocho docentes de historia y geografía seleccionados mediante una muestra intencionada no probabilística (cuatro mujeres y cuatro varones). Su característica común fue ejercer en escuelas secundarias de clase media-baja de la comuna de Santiago, Región Metropolitana de Chile. La unidad muestral se dividió de modo homogéneo entre liceos municipales (modalidad científico-humanista) y liceos particulares subvencionados (modalidad técnico profesional). Se definieron tres grupos: aquellos que ingresaron a la pedagogía entre 1973 y 1988 (periodo de la dictadura); quienes lo hicieron entre 1989 y 1994 (periodo de la transición) y quienes ingresaron desde 1998 en adelante (periodo de la democracia). Cinco de ellos estudiaron en universidades tradicionales, mientras que los restantes realizaron su formación profesional en universidades privadas caracterizadas por ser instituciones de educación superior que critican el modelo implementado durante la dictadura.

Indagamos sobre su historia de vida, su formación profesional y su desempeño en el aula respecto de esta historia y consideramos las principales características del acto de transmisión de la historia prescrita en el curriculum oficial.

La escuela y el pasado reciente

Historia y memoria en la escuela

En las transiciones de regímenes políticos autoritarios a democracias en diversos lugares del orbe, el espacio escolar se ha enfrentado a los dilemas del qué y cómo incorporar el pasado reciente en sus currículum (Carretero, 2007; Forges, 2006; Zembylas y Beckerman, 2008; Weldon, 2009). La enseñanza de la historia tradicional, portadora de imágenes homogeneizadoras de un pasado común, glorioso y de próceres dio lugar a la del pasado terrible, conflictivo y cargado de violencia.

El objetivo de la transmisión de la historia reciente es “construir puentes entre pasado y presente, manteniendo vivo el pasado, pero antes como generador de inquietudes acerca de la actualidad de los alumnos, más que como un pasado a repetir y añorar nostálgicamente” (Jelin y Lorenz, 2004:8). Ello es posible cuando se cuestionan las condiciones subjetivas que hicieron posible los crímenes de lesa humanidad. Sin embargo, la escuela presenta importantes obstáculos para el tratamiento de la memoria, ya que como institución “tiene poca tolerancia al conflicto, funciona sobre el supuesto de lo que allí sucede, participa de un consenso social sino pleno, al menos lo suficientemente extendido como para evitar cualquier cuestionamiento” (Legarralde, 2007:42).

Al considerar esta dificultad propia del dispositivo escolar, Raggio (2007) propone pensar una pedagogía de la memoria que implique revisar permanentemente las prácticas, reflexionar sobre sus supuestos explícitos y ocultos y desde allí transformarlas. Construir una pedagogía de la memoria no sólo involucra definir contenidos, sino sobre todo, las formas en que esos contenidos se transfieren. Refiere la relación entre docentes y alumnos, pone atención al cotidiano escolar, vinculando la transmisión del conocimiento con la producción de ese conocimiento.

Para trabajar estas prácticas en la producción de conocimiento, Simon (2000) invoca el tratamiento de las memorias peligrosas para tratar en la escuela sucesos traumáticos de la historia de un pueblo. Estas memorias surgen para resistir las historias oficiales prescritas

por los Estados nacionales, contraponiéndose a éstas y a las memorias colectivas elaboradas por los grupos sociales de pertenencia.

Los docentes como transmisores de memorias

Frente a lo anterior, es relevante analizar el lugar de los docentes en tanto adultos transmisores de la historia del pasado reciente. Uno de los límites más importantes que encuentran las nuevas generaciones para resignificar el pasado es la tendencia del mundo adulto a silenciar, reprimir o menospreciar lo ocurrido (Hassoun, 1996).

Los docentes portan el encargo desde la administración educativa de transmitir este pasado, pero lo han hecho desde la iniciativa y el esfuerzo individual, por lo que su acción está atravesada de contradicciones, actuando como difusores de la historia-emprendedores de la memoria³ u omitiendo y silenciando el encargo. Creemos que la vivencia personal incide profundamente en el tratamiento o no del tema de la dictadura militar en la escuela, ya que los docentes en la medida que son parte de las generaciones afectadas por el periodo dictatorial están marcados por la experiencia como víctimas, familiares de víctimas o victimarios, testigos, protagonistas, o bien como pasivos ciudadanos. De este modo, cuando un docente de historia intenta abordar el tema en el aula se enfrenta a una complejidad distinta al tratamiento de otros periodos históricos.

Desde esta experiencia vital, el proceso de transmitir la historia del pasado doloroso significaría asumir una visión crítica de su versión de los hechos, pero también sería reflexionar y quizá resistir desde sus memorias peligrosas sobre la versión oficial prescrita en el currículum pactado. El docente puede adoptar la neutralidad valorativa, que puede transformarse en silencio o asumir su propio lugar, imponiendo su versión y su particular explicación de los hechos.

³ Los emprendedores son personas que pretenden el reconocimiento social y la legitimidad de una versión o narrativa del pasado e inciden permanentemente en la esfera pública. Los grupos de emprendedores no son homogéneos y las memorias que agencian no necesariamente corresponden a un enfrentamiento binario entre ellos (Jelin, 2002).

En función de lo anterior, la escuela como institución y los docentes desde su papel, presentan un desafío estratégico que cumplir para garantizar la reconstrucción del lazo social roto por la violencia y la consolidación de las instituciones democráticas, prestando atención al deber de memoria y la diversidad de sus versiones.

Experiencias en el Cono Sur. El caso de Chile

En América Latina, tras la aplicación del terrorismo de Estado en la década de 1970, Argentina da cuenta de uno de los procesos más institucionalizados y sistematizados en la educación de derechos humanos, el cual da cuenta del hecho de que la escuela ha sido un escenario de disputas por el pasado (Lorenz, 2006; Molas y Molas 2006; González, 2008). Estas disputas se asocian a las políticas oficiales de memoria (plasmadas en el currículum y en los libros de texto), las cuales no necesariamente coinciden con la visión que los docentes tienen acerca del pasado reciente, conviviendo distintas narraciones, combinándose y contraponiéndose a las versiones de la memoria que estos despliegan en el espacio del aula (Amézola y D'Achary, 2009).

En el caso de Chile durante la década de 1990, a partir de las sugerencias del Informe de la CNVR, las incipientes discusiones sobre la educación en derechos humanos estuvieron centradas en las propuestas de capacitación formal para profesores sin un currículum nacional que prescribiera contenidos a enseñar y evaluar.

Luego de la detención de Pinochet en Londres en 1998, surgieron con fuerza en el ámbito político y académico los debates acerca de las versiones de la historia reciente del país y las políticas de la memoria a instituir en los espacios institucionales y en particular en la escuela (Grez y Salazar, 1999). Frente a este despertar de las memorias emblemáticas del pasado conflictivo y doloroso (Stern, 2009), los actores políticos de la transición pactada (Derecha y Concertación de Partidos por la Democracia) construyeron un currículum oficial que nominó a estos contenidos en una subunidad llamada "Régimen militar y Transición a la Democracia" sin explicitar su obligatoriedad y sin proponer actividades de evaluación específica respecto del con-

tenido de la unidad. El periodo de la Unidad Popular (presidido por Salvador Allende entre 1970 y 1973) no aparece como contenido explícito (Ossandón, 2006); se analiza un acontecimiento nominado como “Pronunciamiento Militar” (y no golpe de Estado), se relevan dos procesos (las exitosas reformas económicas y las violaciones a los derechos humanos cometidas por grupos extraoficiales), evitándose temas críticos como las protestas callejeras de la década de 1980 y los cambios sociales asociados a las privatizaciones de las empresas estatales.

De lo anterior se destaca que las “expresiones más relevantes de la construcción de silencios se refieren al tratamiento de las violaciones a los derechos humanos y a la representación de la figura de Pinochet” (Oteiza, 2006:285). Los derechos humanos son tratados en relación con los contenidos, pero respecto de su transversalidad. Se da gran importancia a la valoración del sistema democrático junto con la entrega de una serie de principios valóricos que debieran regir la convivencia democrática, destacando la idea de la reconciliación nacional y los derechos humanos, omitiendo el problema de las violaciones a ellos. No es un tema abordado mediante actividades ni tampoco considerado como un aprendizaje esperado. El problema de los derechos humanos se rige por una dimensión futurista, en la que prima una toma de conciencia de la identidad nacional. En el tratamiento de este tema predomina la victimización por sobre el interés por establecer la verdad y hacer justicia en el tratamiento de la violación a los derechos humanos. En los textos se privilegia la denuncia por los hechos, mas no por los responsables y Pinochet no aparece asociado a estos actos en ninguno de los textos entregados a las escuelas. De este último se cuida su imagen incluso en las fotografías que se incluyen en los textos escolares y aparece como figura individualizada responsable del modelo económico.

Así, los gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia a través de la reforma curricular en Historia de Chile consensuaron un pacto de silencio y olvido (Reyes, 2004) con la derecha política para garantizar la transición a la democracia. Esta memoria de la reconciliación entre sectores antes en pugna, eludió el problema de la justicia y la reparación a las víctimas. La gestión de la memoria en el caso chileno

ha tenido su incidencia en los planes y programas curriculares de la historia reciente, retratando los puntos de vista de una memoria oficial que valoriza aspectos historiográficos y factuales, pero no los aspectos valorativos y éticos sobre el pasado reciente.

Respecto de la aplicación de estas prescripciones Magendzo y Toledo (2009) y Toledo, Magendzo y Gazmuri (2011) indican que esta tarea ha tenido dificultades en su realización. Toledo y Magendzo (2009) revelaron que los docentes (sin distinción significativa de dependencia del establecimiento educacional entre escuelas municipales, particulares subvencionadas y particulares pagadas), reconocen que en su mayoría no pasaron la unidad, aludiendo a la falta de tiempo, la inexistencia de la planificación de la unidad y la carencia de fuentes documentales y material didáctico. La conflictividad del tema no es una razón para eludirlo más bien está asociada a las discusiones entre alumnos y no a diferencias con la autoridad educativa, los otros docentes o los padres y apoderados. Los autores detectaron que los profesores deben enseñar la subunidad sin mayor apoyo de la comunidad, con herramientas emocionales propias, lo que les genera una carga desmedida.

En un estudio posterior, Toledo, Magendzo y Gazmuri (2011) proponen una discusión sobre los métodos didácticos utilizados por los profesores. Los docentes observados utilizan cuatro modelos didácticos: el constructivista, el de desarrollo de metacogniciones, el histórico y el discurso moral. Los autores concluyen que en los dos primeros modelos didácticos se da prioridad a la metodología, más que los contenidos históricos. Por un lado, el modelo histórico se centra en el análisis de las interpretaciones sin abordar objetivos relativos a la valoración de la democracia y de los derechos humanos. En el modelo moral, por otro lado, predomina el sentido común y se descuidan los contenidos históricos. Además, observan que los cuatro modelos didácticos se limitan a instruir sobre el golpe de Estado y la dictadura sin abordar la transición a la democracia y el análisis del presente. No se vincula el pasado con las vivencias de los alumnos donde puedan confrontar la vigencia de los derechos humanos, tampoco se elaboran significaciones previas ni se toma en cuenta la diversidad de interpretaciones sobre los acontecimientos.

Hallazgos

Las investigaciones realizadas en Chile reportan los dilemas que viven los docentes en el tratamiento de estos contenidos encargados por parte de la administración educativa. Estos dilemas no están asociados a los contenidos ni a los obstáculos dados por la institución escolar y sus distintos actores, sino más bien a la precaria formación metodológica para el tratamiento de un tema que aún genera divisiones en la sociedad chilena. Frente a esto, nos interesó indagar desde los aspectos biográficos y de formación profesional que sostienen su modo de enseñar y de transmitir el pasado reciente como legado a las nuevas generaciones. Al pensar en ese lugar generacional distinguimos grupos generacionales de formación profesional, ya que en el estudio de las memorias autobiográficas los grupos han sido afectados por hechos históricos de modo diverso según su pertenencia etaria (Manzi, Helsper, Ruiz, Krause y Kronmuller, 2003). A continuación se presentan los hallazgos más relevantes al respecto.

Sentidos de la enseñanza de la historia

Los docentes declaran que enseñan la historia como un proceso asociado a los sujetos sociales como actores y protagonistas. Tratan la historia reciente para la conciencia (en tanto inexistente) y para transformar la conciencia (en tanto equivocada) de los estudiantes respecto de la desigualdad y la pobreza de las grandes mayorías. Gracias a estos contenidos los jóvenes pueden, a mediano plazo, reflexionar respecto de las problemáticas presentes de su vida cotidiana y a largo plazo, transformar la sociedad.

La transformación social se relaciona directamente a la historia del movimiento popular chileno del siglo xx. Para ello los docentes enseñan de manera explícita la Unidad Popular en tanto acontecimiento histórico con valoraciones altamente positivas de la lucha por la igualdad y la participación ciudadana en la construcción del Estado, versión muy diferente a la expuesta en los libros de texto, los cuales expresan el caos y el fracaso del gobierno de Salvador Allende, responsabilizando directamente el golpe militar de 1973.

Vemos el programa de las cuarenta medidas [...], el aumento de los sueldos mínimos, [...] lo que significó estudiar con arancel diferenciado, lo que significa estudiar para servir al país [...], para servirse uno mismo, todo eso se los voy contando, así les voy relatando esta historia (Profesora formada en la dictadura).

Los profesores indican que en la enseñanza de la historia es necesario mostrar diversas versiones de la ella, pero terminan transmitiendo la versión propia e implicada desde sus historias de vida y adscripciones ideológicas. Los profesores abren o cierran estas discusiones sobre el pasado histórico y, en particular, sobre cómo los estudiantes en su papel de herederos hacen mención al “exitoso” modelo económico de la dictadura que tenemos en Chile, hasta el día de hoy.

Esa transformación, esa contrarrevolución que significa la implementación de la dictadura, lleva a la construcción de un modelo del que nosotros somos herederos hoy día, de una amnesia total que nos transforma en consumidores y en brazos, ya, y no en personas (Profesor formado en la dictadura).

Los profesores se comprometen ideológica y afectivamente, discuten de manera acalorada con los estudiantes, imponen su versión, la cual, al igual que el tratamiento de los derechos humanos y su vulneración, no permite la puesta en juego de otras versiones. En principio podemos estar de acuerdo con esto, pero nos preocupan los sentidos de esta imposición, ya que tienen relación con establecer verdades únicas, incuestionables y hegemónicas desde el ideario docente, cuando éstos señalan la importancia de revisar procesos, y diversas versiones, así como de realizar un ejercicio de indagación para fomentar el debate y el pensamiento crítico de los estudiantes más allá de lo que diga la autoridad docente.

Transmitir para los docentes se constituye en un acto de herencia cultural, pero en vez de ceder un futuro a construir por los estudiantes, en tanto actores sociales, es el legado de un pasado doloroso asociado directamente a la vivencia de derrota del movimiento popular al que aludimos previamente. Este legado también es sobre el conflicto social

y su resolución, sobre la muerte desmedida e injusta y el aplastamiento de los sujetos a nivel material y subjetivo durante los años de la represión. Este legado es para no repetir los errores, frente a lo cual se realiza un llamado a no olvidar y a valorar la democracia de manera permanente: “Y sí, ‘en Chile torturaban personas y no sé qué’ y decían ‘¿sí, profe?’ Como que me pareció súper extraño su comentario, porque uno piensa que ya lo saben, es un tema tan sabido, como que toda la gente debería saber (Profesora formada en la democracia).

Al respecto es importante cuestionar si es posible transmitir en la escuela, en su sentido más estricto, este mensaje cerrado, doliente y melancólico, recordando que el valor del acto de transmitir consiste en legar “un saber vivir”, para que los nuevos, los recién llegados, hagan con un mensaje abierto otro futuro posible. Nos parece que se constituye la paradoja constitutiva de todo acto de transmisión: la necesidad de memoria a la vez que de olvido; la necesidad de recurrir al pasado para lograr una sucesión intergeneracional y a su vez la posibilidad, a la que deben enfrentarse las nuevas generaciones, de poder hacer otra cosa con lo heredado, de instalar sus propias significaciones, cuando el pasado se apropia dolorosamente del presente.

Herramientas didácticas y dispositivos

Ante el encargo de enseñar, los docentes no saben cómo hacerlo ni cómo *evaluarlo*; para ello se valen de esfuerzos individuales entre los cuales destacan interesantes dispositivos como el uso del testimonio, los materiales audiovisuales y la visita a lugares de memoria. Estos dispositivos a su vez remiten a opciones didácticas diversas: la mayoría de los docentes utiliza el formato tradicional exponiendo a los alumnos lo ocurrido, personificando al profesor como la fuente de conocimiento. Una alternativa novedosa a esto, es escuchar testimonios en el aula, situando a testigos y sobrevivientes de la historia como protagonistas. En el caso del documental se abre una arista interesante. Los docentes que los utilizan señalan que se aprende la historia a través de la mirada, de la exposición de imágenes que aluden a una verdad incuestionable en la medida que está registrada. Por último, la visita a lugares de me-

moria trae al aula la noción de experiencia vivida por los estudiantes y profesores de una parte de la historia.

Así, la posibilidad de escuchar, ver y vivir la experiencia de la historia instala una reflexión referida a la representación del trauma y del horror en el espacio escolar en tanto posibilidad de tramitación, pero también de una representación del aprendizaje de la historia y su consecuente apropiación por parte de los herederos de ella. Al respecto, llama la atención que ningún docente entrevistado utiliza imágenes de la dictadura misma para hablar de estos temas, lo cual coincide con el diseño del único material educativo elaborado hasta la fecha en el país en el cual las imágenes de la dictadura militar no aparecen (Toledo, Veneros y Magendzo, 2009).

Entonces, ¿los contenidos pasan por verlos, más que por escucharlos o vivirlos?, ¿la verdad está afuera o nos atraviesa sin que lo sepamos?, ¿es necesario ver los objetos para que sean conocidos, o bien, se tiene que vivir la experiencia para conocer lo acaecido y no repetirlo?

Biografías como soportes de memoria

Ante el currículum creado en democracia, los docentes operan a partir de sus historias de vida, desde sus adscripciones, pero también desde sus resistencias y conflictos particulares. Refieren a la adscripción política de izquierda de ellos y sus familias. Sus familiares y maestros donaron palabras y gestos, pero también silencios comprendidos retroactivamente.

Sus espacios comunitarios y escuelas también transmitieron en sus intersticios, en las noches de protesta y en los grupos de estudio. La complicidad de sus propios docentes es ampliamente valorada para la búsqueda de explicaciones: “yo diserté del Partido Comunista. Me puse de acuerdo con mi profesor en contra del sistema entre comillas, porque no había que pasarlo” (Profesor formado en la transición).

Al respecto, es valioso referir el lugar de sus docentes como transmisores: todos los profesores reconocen un maestro que marcó sus vidas, por lo cual su identidad profesional es coherente tanto con su elección profesional como con sus biografías. Es por ello que, en

particular las profesoras entrevistadas, logran transmitir el interés por la historia en sus estudiantes, en tanto necesidad de transformar, de hacer algo con lo que está pasando en la realidad.

Los conflictos en la escuela

Se reconoce que los conflictos no son parte de la cotidianidad, por lo cual regularmente el profesor realiza su labor sin mayores contratiempos. Las principales son con los estudiantes en tanto depositarios de la historia dolorosa, que no ha quedado en el pasado, y con los padres y apoderados que llevan al espacio del aula otras historias, constituyéndose el espacio de la clase de historia de Chile en un lugar en donde se libran luchas por la memoria.

Una alumna levanta la mano y me dice que su papá había venido a alegar al colegio el día posterior, diciendo que por qué no había llevado a las niñas también a ver, eh, la tumba de los militares en el Cementerio General. Le dije que no porque era la decisión otra (Profesora formada en la democracia).

Los contenidos más debatidos son las expropiaciones de tierra asociados a la reforma agraria (década de 1960), el éxito del modelo económico neoliberal y las violaciones a los derechos humanos (éste último cuando es discutido en el espacio familiar). Estas construcciones en tensión que aparecen en la escuela son las mismas que se expresan y confrontan en el debate cotidiano de las memorias emblemáticas de la sociedad chilena desde hace más de cuarenta años.

Frente a esto los docentes tienen una relación ambivalente con el curriculum oficial: relatan que no enseñan apoyándose directamente en el curriculum oficial, ya que cuentan sus versiones de la historia reciente tal como ellos conciben los procesos políticos. Sin embargo, cuando los padres y apoderados se presentan en la escuela para regular estos contenidos, los docentes usan el curriculum como excusa legitimada para instruirlos. Así, la planificación estatal, hegemónica, pero escamoteada de manera implícita, se valora para enfrentar voces

rivales como la de los padres y apoderados, y por sobre todo la de los estudiantes.

Para los docentes, las principales dificultades para enseñar la unidad se refiere a la escasez en la formación inicial y continua de los docentes, la cual brinda mayores herramientas para la apropiación curricular. A esto se suma el hecho de que la unidad no es evaluada y queda a fin de año en la planificación, por lo que no se valora su importancia por parte de la política educativa. Así, los docentes no saben qué aprenden los estudiantes de estos contenidos.

A lo anterior se agrega un elemento fundamental: los docentes al ser testigos, herederos de la historia reciente y no contar con preparación para ello, apelan a sus propias herramientas, se autorizan a enunciar una verdad, pero la implicación en el tratamiento de este tema conflictivo y doloroso se torna muy difícil. Es por ello que los docentes requieren desplazarse, necesitan que la escuela se abra a otras voces y versiones, y también pretenden que otros actores sociales transmitan esta historia dolorosa de manera responsable y comprometida.

Diferencias generacionales en el acto de transmitir la historia

Nos parece conveniente mencionar las diferencias generacionales en las dificultades de cumplir el mandato de la transmisión, porque en ellas se observa que sólo los docentes formados en la transición no refieren explicaciones sobre el golpe de Estado, mientras que los docentes formados en la dictadura valoran sin cuestionamiento el proceso de la Unidad Popular. Por una parte, los docentes formados en la dictadura señalan la dificultad que implica para ellos el tratamiento del tema, ya que resguardan a los estudiantes de detalles sobre la violencia política y en particular sobre la tortura, pero también se resguardan ellos mismos de lo que pudieran recibir por parte de los alumnos al tratar el tema. Por otra parte, los docentes formados en la democracia señalan, de manera más proyectiva que implicada, no sentirse preparados en términos académicos para trabajar los contenidos con los estudiantes y defenderlos frente a la autoridad o frente a los padres y sus posibles reclamos.

En esta diferenciación, las lógicas de transmisión de los docentes, que estudiaron la pedagogía en transición llaman poderosa y preocupantemente la atención. Es en ellos como grupo generacional que advertimos evasión, negación, ironía y agresión a los estudiantes.

La alumna se puso a reír y yo la paré en seco, fui muy bruto ¡Muy bruto!, [...] no sé si le dije qué le pasaría a ella si le hicieran lo mismo...no recuerdo si fui particularmente animal. Pero sí le hice la imagen, el ejemplo de imagen. Le dije yo para que tuviese respeto [...] Sí me enojé. Por la liviandad que [...] ¿Arrepentido? ¡No! Y debí haberle tirado un escupo, haberle dado un golpe eléctrico (Profesor formado en la transición).

Creemos que vivir de niños los años más cruentos de la represión política (entre 1973 y 1978), asociados al silencio, al ocultamiento de información por parte de familiares y profesores en espacios de socialización, ha generado en este grupo generacional una suerte de identificación con el autoritarismo vivido. No vivieron la Unidad Popular como la generación formada en la dictadura, quienes califican el periodo como un proyecto histórico fundamental, con alegría y esperanzas de cambio social, ni tampoco vivieron en esta edad el fin de la dictadura en tanto proyecto democrático a recuperar. El terror y el miedo les fueron transmitidos en su infancia. Es con esto que se posicionan, desde la vivencia docente individual, sin colectivo desde el cual pensar; desde el temor a decir, pero también desde el exceso de decir.

A diferencia de ellos, los docentes formados en la dictadura valoran de manera importante el espacio que instituye la escuela en tanto en ella se encuentran las diversas generaciones, encuentro caracterizado por la relación profesor-alumno, en la cual se debe priorizar la relación que el pedagogo establece con sus estudiantes, ya que es ahí donde se produce el acto de transmisión. Estos docentes indican que la escuela debiera abrirse, también, a las experiencias que ocurren fuera de ella, las experiencias de padres, familiares, del espacio del barrio, de la cultura de los estudiantes, ya que la riqueza de estas vivencias, se cierra cuando la escuela las captura.

Discusiones y posibles aperturas

Ante la pregunta sobre cómo es transmitida la historia del pasado reciente en la institución escolar (en tanto espacio de encuentro entre generaciones, en el cual se donan herencias, pero también se enfrentan memorias) nos encontramos con que las mayores dificultades se centran en la implicación personal de los docentes cuando se resisten a transmitir la historia oficial. Es desde ésta que los docentes enseñan este particular periodo de la historia, que hasta el día de hoy sigue enfrentando a la sociedad chilena. Ante el curriculum oficial y sus silencios, existen distintas versiones ante acontecimientos tan materiales y precisos de la historia de Chile, como el golpe de Estado y las violaciones a los derechos humanos.

Por los docentes valoramos que la historia se transmita desde las versiones particulares y críticas, desde los papeles e historias de vida, desde la implicación, pero también advertimos el peligro de dejar a los docentes contar sus versiones particulares, sin colectividad, sin regulación y desde la ideologización vanguardista, relegando versiones de alumnos, padres y comunidades. Para los docentes no bastan la prescripción curricular, también deben ser pensadas sus implicancias, el apoyo y las regulaciones que puedan hacer otros actores en conjunto con ellos. Ante esto nos preguntamos cómo nos hacemos cargo como adultos de transmitir la historia dolorosa, ¿serán los docentes los únicos llamados a hacerlo?, ¿cuán abandonados hacen este ejercicio que hacen uso de sus recuerdos, pero también de sus rabias, dolores y miedos? En este sentido, alertamos que se responsabiliza a los docentes, en el espacio del aula, de estimular un debate que en la sociedad chilena aún permanece abierto y sin acuerdo de una versión oficial de los hechos que se instale como una historia compartida.

Asumimos que no se puede tomar una decisión unívoca y cerrada frente a este. Una posibilidad de pensar una apertura de esta tensión es legitimar la palabra de los estudiantes y las comunidades en las cuales ellos habitan, situando el currículum como un encuadre que posibilite las discusiones, más que un texto cerrado a la palabra de las nuevas generaciones. La promoción de una institución favorecedora de un ambiente de reflexión y aceptación en la escuela, que se centre

en las experiencias de vida de los sujetos, más que en el cumplimiento mecánico del programa, requiere vincular la historia a la memoria que tienen los alumnos sobre su propio colegio y su contexto cotidiano e inmediato.

Al pensar el lugar que podría ocupar el docente ante la inflexión señalada, es necesario encontrar experiencias que pongan en su lugar la autoridad que proviene de la palabra y hagan posible la transmisión desde un lugar de enunciación como verdad desconocida, con la intención de sostener una relación, un lazo, un vínculo.

Así, la profesión docente puede ser pensada desde su papel político en esta transmisión de memorias sobre el pasado conflictivo y no sólo técnico; papel político en tanto lugar de transmisión de un modo ciudadano de ejercer el poder según las normas culturales del momento histórico en el cual está situado, papel tensado por el poder, más que por el saber, y mediante el cual se representa el bien común con la autoridad de la palabra a repensar, más que la autoridad en sí misma. Sin embargo, debido al proceso de privatización del sistema educativo, este bien común se ha convertido en una mercancía, más que un proceso de socialización de valores democráticos y de participación ciudadana, por lo cual el trabajo a realizar por los docentes suma un escollo fundamental a su labor.

A pesar de ello, consideramos que en el espacio micropolítico de la escuela, el docente puede fortalecer o facilitar la instalación del lazo entre los estudiantes, y de los estudiantes a la cultura y a la historia y su versiones. En la transmisión de estas memorias, es importante por parte de profesores y estudiantes, dar cuenta de las vicisitudes de las relaciones humanas, tanto en el pasado como en el presente, para pensar un futuro en conjunto, visualizando referentes comunes, los acuerdos, las normas, las diferencias y las similitudes. En relación con esta apropiación resulta fundamental ligar las experiencias legadas con las relaciones actuales, con la singularidad de los estudiantes, sus propias relaciones en su contexto y sus conflictos, considerando que la historia la podemos comprender como la memoria de las relaciones entre los sujetos y de éstos con la naturaleza, es la memoria de conflictos y acuerdos, de ganancias y pérdidas, de encuentros y desencuentros.

Estas memorias pueden ser utilizadas didácticamente por los educadores para analizar las relaciones de poder y los patrones de violencia, extremados en las violaciones a los derechos humanos. Nos parece que el desafío para los actores escolares es aprender a escuchar las historias dolorosas, el dolor de la propia comunidad y, por lo tanto, generar la solidaridad y la empatía con el sufrimiento del otro.

Bibliografía

- Amézola, de y D'Achary (2009), "Memorias para armar. Las conmemoraciones del 24 de Marzo en escuelas primarias del conurbano bonaerense", *Quinto Sol*, núm. 23, pp. 253-275.
- Carretero, M. (2007), *Documentos de identidad. La construcción de la memoria histórica en un mundo global*, Paidós Entornos, Buenos Aires.
- Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación (CNVR) (1991), *Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación*, Ministerio del Interior, Santiago de Chile.
- Contreras, P. y E. Palma (2011), "La situación de la Enseñanza Media", en H. Foladori, G. Abarca, P. Becker, P. Contreras, J. Inzunza, E. Palma, J. Williams, Dossier: La situación de la educación chilena: cuestionamientos al neoliberalismo, *Revista Mexicana de Orientación Educativa*, edición especial, pp. 11-15.
- Forges, J. F. (2006), *Educación contra Auschwitz*, Anthropos, Barcelona.
- González, M. P. (2008), "Los profesores y la transmisión de la historia argentina reciente: entre el currículum y el contexto", *Praxis Educativa*, vol. 3, núm. 1, pp. 17-28.
- Grez, S. y G. Salazar (1999), *Manifiesto de Historiadores*, Ediciones LOM, Santiago de Chile.
- Hassoun, J. (1996), *Los contrabandistas de la memoria*, Ediciones de La Flor, Buenos Aires.
- Jelin, E. (2002), "¿De qué hablamos cuando hablamos de memoria". Disponible en [<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/JelinCap2.pdf>].
- _____ y F. Lorenz (2004), *Educación y memoria. La escuela elabora el pasado*, Siglo XXI, Madrid.

- Legarralde, M. (2007), “El ejercicio de la memoria en la escuela. Un desafío múltiple”, *Revista Puentes. Comisión Provincial por la Memoria*, núm. 22, pp. 40-45.
- Lorenz, F. (2006), “El pasado reciente en la Argentina: las difíciles relaciones entre transmisión, educación y memoria”, en M. Carretero *et al.*, *Enseñanza de la historia y memoria colectiva*, Paidós Educador, Buenos Aires, pp. 277-296.
- Magendzo, A. y M. Toledo (2009), “Educación en derechos humanos: currículum historia y ciencias sociales del 2° año de Enseñanza Media. Subunidad Régimen Militar y Transición a la Democracia”, *Revista Estudios Pedagógicos*, núm. 35, pp. 139-154.
- Manzi, J., E. Helsper, S. Ruiz, M. Krause y E. Kronmuller (2003), “El pasado que nos pesa: la memoria colectiva del 11 de septiembre de 1973”, *Revista de Ciencia Política*, núm. 23, pp. 177-214.
- Ministerio de Educación (1999a), *Programa de estudio sexto año básico, Estudio y comprensión de la sociedad*, Ministerio de Educación, Santiago de Chile.
- _____ (1999b), *Historia y ciencias sociales. Programa de estudio, segundo año medio, formación general*, Ministerio de Educación, Santiago de Chile.
- _____ (2002), *Política de convivencia escolar*, Ministerio de Educación, Santiago de Chile.
- Molas y M. Molas (2006), “Fotografías, memorias y silencios en la escuela-calabozos de Campo de la Rivera”, en E. Jelin y S. Kaufman, *Subjetividad y figuras de la memoria*, Siglo XXI, Madrid / Buenos Aires.
- Ossandón, L. (2006), “La enseñanza de la historia en la sociedad del conocimiento”, en M. Carretero *et al.* (eds.), *Enseñanza de la historia y memoria colectiva*, Paidós Educador, Buenos Aires, pp. 323- 346.
- Oteiza, T. (2006), *El discurso pedagógico de la historia, un análisis lingüístico sobre construcción ideológica de la historia de Chile 1970-2000*, Frasis, Santiago de Chile.
- Raggio, S. (2007), “Políticas de la memoria. Cuando el presente evoca el pasado”, *Revista Puentes. Comisión Provincial por la Memoria*, núm. 22, pp. 30-34.
- Reyes, L. (2004), “Historia, conflicto y memoria: reforma curricular de Historia y Ciencias Sociales en Chile, 1990-2003”, en E. Jelin y F.

- Lorenz, *Educación y memoria. La escuela elabora el pasado*, Siglo XXI, Madrid, pp. 95-129.
- Simon, R. (2000), "The Touch of the Past. The Pedagogical Significance of a Transactional Sphere of Public Memory", en P. Trifonas, *Revolutionary Pedagogies. Cultural Politics, Instituting Education and the Discourse of Theory*, Routledge, Nueva York.
- Stern, S. (2009), *Recordando el Chile de Pinochet en vísperas de Londres 1998*, Universidad de Diego Portales, Santiago de Chile.
- Toledo, M. I., A. Magendzo y R. Gazmuri (2011), "Teaching Recent History in Countries that Have Experienced Human Right Violations: Case Studies from Chile", *Perspectives in Education*, núm. 29, vol. 2, pp. 19-27.
- Toledo, M. I., D. Veneros y A. Magendzo (2009), *Visita a un lugar de memoria. Guía para el trabajo en derechos humanos*, Ediciones LOM, Santiago de Chile.
- Weldon, G. (2009), "Memory, Identity and the South African History Curriculum Crisis of the 1998 South African National Curriculum: Curriculum 2005", *International Journal of Historical Learning Teaching and Research*, vol. 8, núm. 1, pp. 156-177.
- Zembylas, M. y Z. Beckerman (2008), "Education and the Dangerous Memories of Historical Trauma: Narratives of Pain, Narratives of Hope", *Curriculum Inquiry*, vol. 38, núm. 2, pp. 125-154.

Recibido el 30 de enero de 2012.

Aprobado el 22 de junio de 2012.

Ejército, subjetividades y memoria colectiva en Ayutla de los Libres, Guerrero*

*Marcela Orraca Corona***

Resumen

En Ayutla de los Libres, Guerrero, la presencia del ejército ha sido fundamental en los procesos de construcción de subjetividades y memorias colectivas. Dicha presencia se ha intensificado a raíz de la guerra contra el narcotráfico, se ha infiltrado en el tejido social, y ha conducido a la formación de dos bandos en algunas comunidades, cada uno con sus propios ejercicios de memoria colectiva. Aunque el origen de la división radica en una estrategia estatal para debilitar la organización local, los movimientos sociales se apropian de ella y utilizan selectivamente la memoria para construir las identidades de los *ellos* y los *nosotros*, y fortalecer los sustentos de su lucha. El riesgo reside en que este ejercicio, que resulta en dos subjetividades antagónicas, diluya los elementos compartidos y desdibuje la capacidad organizativa de la población, y con ello la posibilidad de concebir futuros en común.

Palabras clave: militarización, organización, memoria colectiva, identidad.

* Las reflexiones presentadas en este texto, se basan en la investigación realizada por la autora en Ayutla de los Libres, entre 2009 y 2010, para la elaboración de su tesis de licenciatura: “Narrativas en torno a la presencia del ejército mexicano en Ayutla de los Libres, Guerrero, impacto en el tejido social y reacciones de la sociedad civil”.

** Licenciada en relaciones internacionales por la Universidad de las Américas. Estudiante de la maestría en desarrollo rural, UAM-Xochimilco; [marce.orraca@gmail.com].

Abstract

In Ayutla de los Libres, Guerrero, the army's role throughout history has been a key element in the construction of subjectivities and social memories. The war against drugs has strengthened the presence of the armed forces and their infiltration into the social fabric, leading in some communities to the formation of two factions, each with its own exercises of collective memory. Although these fractures have their origin in a government strategy to weaken local organization, certain social movements have learnt to use the fissures for their own purposes. In an exercise of selective memory, "us" and "them" are outlined within the community, which help strengthen the movements' identities and their struggles. In this context of violence, references to the present and the immediate past substitute the allusions to the distant past, which now seems drowned in silence. The risk is that this exercise, which leads to two antagonistic subjectivities, ends up diluting the common elements, and blurring the possibility of imagining shared futures.

Keywords: militarization, organization, collective memory, identity.

Introducción

En las historias que cuentan las personas de Ayutla de los Libres,¹ aparecen constantemente una serie de personajes a los que la gente identifica como los *guachos*. Estos personajes, que al parecer impactan de manera directa o indirecta la vida de gran cantidad de ayutlenses, son lo que en otras historias se identifica como soldados. Sin embargo, las dos palabras no son sinónimos: así como cambia el nombre, parece que cambiara también la figura, o lo que ésta representa. Los soldados en México, según la encuesta de Ipsos Bimsa y *El Universal* (2007), son solidarios (80%), honestos (68%), tolerantes (63%) y respetuosos de los derechos humanos (64%). Los *guachos* en Ayutla,

¹ La información sobre las opiniones de integrantes de la Organización del Pueblo Indígena Mepha'a (OPIM) se obtuvo en entrevistas realizadas por la autora en Ayutla de los Libres, en 2009 y 2010.

según algunos sectores de la población, son abusivos, represores y perversos, e incurren en graves violaciones a los derechos humanos. De esto se deriva que gran parte de la población siente miedo y desconfianza hacia los integrantes del ejército. ¿De dónde vienen estas interpretaciones? ¿Qué tipo de subjetividades se construyen en una comunidad en torno a la presencia del ejército? ¿Qué sucede cuando la utilización de la memoria por parte de un grupo resulta en subjetividades que excluyen a otros grupos dentro de la misma comunidad?

En el presente texto, reflexiono sobre el impacto de la presencia del ejército en la construcción de identidades al interior de una comunidad indígena rural, ubicada en Ayutla de los Libres, Guerrero. Sostengo que la violencia generada por el ejército, así como la estrategia de infiltración en las comunidades, deriva en la construcción de comunidades políticas antagónicas al interior de una misma comunidad geográfica. Las narrativas en torno de estas comunidades políticas pueden ser tan poderosas que desdibujen algunos de los elementos en las memorias colectivas que constituyen un referente común para la mayoría de la población. Aunque el conflicto entre ambos bandos pudiese ser una situación coyuntural o pasajera, la repetición de estas narrativas implica un riesgo para la capacidad organizativa de la población, actual y futura. Sobre todo porque las generaciones más jóvenes están heredando una memoria colectiva que incorpora este antagonismo, en la cual los referentes comunes parecieran no tener un lugar. Argumento también que, si bien la militarización de esta región responde a una estrategia estatal para debilitar la organización social, los propios movimientos locales han profundizado las divisiones al apropiarse de un discurso antagónico para justificar o fortalecer sus causas.

El texto está dividido en cuatro secciones. La primera se refiere a la presencia histórica del ejército en la región de la Costa Chica de Guerrero, así como al surgimiento de grupos guerrilleros. Dicha presencia se remonta a la década de 1960, durante la “guerra sucia”, pero se ha intensificado en el último sexenio a raíz de la guerra contra el narcotráfico emprendida por el ex presidente Felipe Calderón. En la segunda sección, describo la manera en la que ciertos sectores de la población ayutlense incorporan a la figura de los soldados en

sus narrativas, en un ejercicio de memoria selectiva, a partir del cual surgen dos bandos opuestos. Si bien el origen de la división radica en una estrategia estatal para debilitar la organización local, los movimientos sociales locales se apropian de ella, y utilizan selectivamente la memoria para construir las identidades de los *ellos* y los *nosotros*, y así fortalecer los sustentos de su lucha. En la tercera sección, con el caso de la comunidad de El Camalote ejemplifico el rompimiento del tejido social como consecuencia de la violencia del ejército en la comunidad. Destaco la manera en la que el conflicto se está heredando a las generaciones más jóvenes. En la última sección, presento algunas reflexiones sobre las implicaciones que este proceso de construcción y transmisión de la memoria colectiva tiene sobre la capacidad organizativa de la población.

Para la conceptualización, recorro a Carlos Zambrano quien concibe la memoria colectiva como “construcción reflexiva de referentes para la acción colectiva y no la huella de los recuerdos y los olvidos de una sociedad. Su efecto se relaciona con la experiencia colectiva que construye comunidades políticas” (2006:34). Así, la racionalidad de la colectividad moldea la memoria, a partir de un proceso inacabado y selectivo en el que se asocian distintos fenómenos para producir referentes, los cuales se actualizan constantemente. A pesar de que la memoria colectiva incluye memorias distintas, “la inclusión del ‘todos’ no significa, necesariamente, la construcción de un nosotros colectivo.” La memoria colectiva engendra el poder de construir, reelaborar o inventar un referente, para redefinir una comunidad política, para ser y seguir siendo. “La memoria es producto de la acción del pensamiento histórico, como liberación de acciones colectivas [...] es posibilidad emancipatoria” (Zambrano, 2006:39). Así, la memoria redefine y es redefinida por la comunidad política, la que “existe cuando un número importante de miembros [...] consideran que forman parte de un mismo grupo e imaginan una semejanza de origen y un destino común, y que [...] buscan dominar entre ellos mismos las actividades que tienen por objeto el control de las decisiones grupales” (Zambrano, 2006:40).

Ejército, guerrilla y la guerra contra el narco

La presencia del ejército mexicano en Guerrero se remonta a varias décadas atrás y no puede entenderse sin dos factores: el narcotráfico y los movimientos guerrilleros. Aunque los levantamientos armados del pueblo surgen durante la lucha de independencia en 1810, Jorge Luis Sierra (2007) argumenta que el asalto al Cuartel Madera en Chihuahua por un grupo de jóvenes, el 23 de septiembre de 1965, marca el inicio de la tradición guerrillera socialista en México. A partir de entonces se da una proliferación de movimientos guerrilleros, algunos de los más relevantes con sede en Guerrero, que el gobierno ha combatido con acciones de contrainsurgencia enmarcadas en el Plan DN-II. Bajo este mismo plan, el ejército se ha involucrado de manera creciente en el combate al narcotráfico, con el argumento de que representa una amenaza a la seguridad nacional (SRE, 2007).

Por lo que respecta a los movimientos guerrilleros en Guerrero, Armando Bartra argumenta que las fuertes pugnas caudillistas por el poder han creado una inestabilidad política que se ha acompañado por escasa inversión, nacional y extranjera, en el desarrollo económico, la producción y la infraestructura del estado. Las injusticias socioeconómicas, en un contexto de despotismo gubernamental, se enfrentaron a una intransigencia que reprimió cualquier posibilidad de negociar “y empujó a la oposición política al maximalismo revolucionario” (1996:15).

De acuerdo con el informe de la Fiscalía Especial para Movimientos Sociales y Políticos del Pasado (FEMOSOPP) (2004) “cuando el campesinado percibió este uso faccioso del poder en su contra y a favor sólo de los caciques, fue cuando su lucha social se convirtió en política.” Durante la década de 1960, esta oposición política encarnó en los movimientos de Genaro Vázquez y Lucio Cabañas. La reacción del gobierno se enmarcó en una lógica de contrainsurgencia bajo el Plan DN-II, que dio lugar a la “guerra sucia” de la década de 1970. La represión violenta y sistemática a la que fueron sometidos los movimientos sociales de este tiempo incluía la utilización de grupos paramilitares, detenciones, tortura, patrullaje y desapariciones, tanto de miembros de los movimientos como de personas sospechosas de

apoyarlos (su base social). En 1968, la Dirección Federal de Seguridad (DFS) estableció la estrategia que se utilizaría para combatir a las guerrillas, o “gavillas”. De acuerdo con Julio Aranda, el informe pretendía:

formar primero una buena red de información entre los campesinos y pobladores de la región, en los cuales interviene una brigada que sea integradora con elementos de salubridad, despensas alimenticias, auxilios en técnica agraria, etcétera, que corra los pobladores en la sierra quitándoles las banderas a los gavilleros incrustándoles entre la brigada una o dos personas, muy discretas, dedicadas a lograr la información (1999:11).

Mediante esquemas como Operación Amistad² y Operación Telaraña,³ la región se militarizó intensamente y de manera creciente. Para 1971, se calculaba “que el ejército tenía concentrado en Guerrero 24 000 soldados, una tercera parte de todos sus efectivos” (FEMOSOPP, 2004:48). Dos años después, la estrategia del gobierno se transforma “de política de contrainsurgencia a política de genocidio” (FEMOSOPP, 2004:69), y para 1973 las desapariciones forzadas se convirtieron en política de Estado. Cuando el ejército derrotó al movimiento de Cabañas, “su objetivo fundamental en la zona se centró en la aniquilación total de los vestigios de la guerrilla” (FEMOSOPP, 2004:120).

Tras la derrota de los movimientos de Vázquez y Cabañas, continuaron las acciones de insurgencia en la zona. Los enfrentamientos con el gobierno se mantuvieron y el ejército siguió involucrado en la contrainsurgencia. El Ejército Popular Revolucionario (EPR) apareció

² De acuerdo con el informe de la FEMOSOPP, “la Operación Amistad se realizó del 25 de julio de 1970 al 13 de agosto siguiente, con la participación conjunta de la 35ª y la 27ª Zonas Militares. Oficialmente, la Operación Amistad tuvo una duración de apenas dos semanas y media. Sin embargo, por información recogida en la zona, esta operación se realizó durante mayor tiempo, en una región más amplia y con estrategias y tácticas de contraguerrilla que después se emplearían en la Costa Grande”.

³ Cuando Luis Echeverría asumió la presidencia, en 1970, presentó el Plan Telaraña, el cual especificaba que “la actuación de los elementos militares se regirá por la observancia y la aplicación de procedimientos de operaciones irregulares en su aspecto relativo a contraguerrillas” (FEMOSOPP, 2004:48).

en 1996, con el *Manifiesto de Aguas Blancas*, a un año de la matanza de 17 campesinos en Aguas Blancas, donde la policía de Guerrero agredió a los integrantes de la Organización Campesina de la Sierra del Sur (PDPRV y EPR, 1996). Posteriormente se da una ruptura al interior del EPR y surge el Ejército Revolucionario del Pueblo Insurgente (ERPI). Al igual que el EPR, el ERPI nace como respuesta del pueblo ante la violencia de las autoridades. En el último caso se trató de la masacre de El Charco, en el municipio de Ayutla, en 1998. A partir de nuevas escisiones en el EPR y el ERPI, surgen otra serie de organismos y movimientos guerrilleros,⁴ y el ejército mantiene una guerra irregular en la región.

Ante el levantamiento del EZLN, por primera vez el gobierno mexicano invoca el Plan DN-II y abiertamente las Fuerzas Armadas adquieren la misión de combatir la insurgencia civil. El fortalecimiento del ejército continúa durante la administración de Ernesto Zedillo (Ambriz, 1996). Este ejército fortalecido queda a cargo de combatir la insurgencia en todo el país, pero principalmente en Guerrero, con métodos parecidos a los utilizados durante la “guerra sucia” (Gutiérrez, 1998).

En el último sexenio, la militarización, en Guerrero, y en todo el país, se ha intensificado a raíz de la guerra contra el narcotráfico emprendida por Felipe Calderón (Benítez, 2000; Becerril, 2009),⁵ quien

⁴ Algunos de estos grupos son: Comando Justiciero de Liberación Nacional 28 de junio (CJLN 28 de junio) y el Comité Clandestino Revolucionario de los Pobres (CCRP). Para 2000 se forman las Fuerzas Armadas Revolucionarias del Pueblo (FARP), el Ejército Villista Revolucionario del Pueblo (EVRP); Tendencia Democrática Revolucionaria (TDR); Comando Clandestino Insurgente en Guerrero; Ejército Justiciero del Pueblo Indefenso; Frente Armado para la Liberación de los Pueblos Oprimidos, entre otros. Aunque estos movimientos actúan en diversos estados, “su epicentro se encuentra en Guerrero” (Lofredo, 2007).

⁵ La militarización, entendida como el aumento en la participación del ejército en tareas de seguridad pública y orden interno, no es una política exclusiva de este sexenio. Desde mediados de la década de 1980 se observa un proceso de remilitarización, después de varias décadas de desmilitarización que siguen a la revolución. A partir de 1994, diversos analistas detectan una “remilitarización” en términos de números de efectivos desplegados y sus funciones en el interior del país. En el último sexenio, el incremento en la participación del ejército en funciones de seguridad pública se ha visto reflejado en el número de tropas desplegadas, así como en iniciativas de reforma de ley propuestas por el poder ejecutivo.

toma esta estrategia como su principal bandera, con el argumento de que “las actividades del narcotráfico plantean una amenaza a la seguridad de México y de los mexicanos. Por esta razón el Gobierno de la República lo combate de manera decidida” (Sedena, 2009). Bajo el esquema del Combate Frontal contra el Narcotráfico y la Delincuencia Organizada, las Fuerzas Armadas participan a través de distintas vertientes. Por un lado, continúa el intento de erradicar cultivos con las “Operaciones de Alto Impacto”. Por otro lado, la “Intercepción”, busca evitar el uso del territorio nacional en el tráfico de drogas. “Para el efecto, se despliegan tropas [...] sobre diversas vías de comunicación, estaciones ferroviarias, terminales aéreas y de autobuses” (Sedena, 2009:104). Simultáneamente, ha habido una reestructuración de las Fuerzas Armadas (Laguna, 2008), un aumento en los recursos destinados a la Sedena y un incremento en la presencia del ejército en el país. Todo esto apoyado en la Iniciativa Mérida, firmada en 2007, que asegura la colaboración estadounidense en términos de recursos financieros, equipo y entrenamiento.

Detrás del despliegue de tropas en el territorio mexicano se encuentran una serie de razones políticas y económicas. Independientemente de éstas, Roderic Ai afirma que “a través de la campaña antidroga, el poder militar se ha convertido en la autoridad suprema en algunos estados mexicanos, como Guerrero” (1992:92). Según Aleida Ferreyra y Renata Segura (2000), la existencia de grupos de interés locales y su influencia sobre el ejército a nivel regional explican en gran medida los abusos de autoridad y las violaciones a los derechos humanos cometidas por militares en algunas zonas. De ser cierto este argumento, la influencia de narcotraficantes en las divisiones militares regionales podría ser incluso mayor que la de las autoridades políticas. Adicionalmente, hay que considerar a los otros actores que de acuerdo con estas investigadoras están involucrados con el ejército a nivel regional, como los gobiernos municipales y estatales, los caciques, los empresarios, y grupos de delincuencia organizada. La consecuencia de esto es que, a nivel local, el ejército no obedece únicamente a un mandato central, sino que se ve implicado en un complejo entramado de relaciones entre distintos actores y grupos de interés, se vuelve parte del tejido social de una comunidad,

y resulta prácticamente imposible mantener un control central que evite el involucramiento de las tropas en las luchas de poder locales.

Bajo este sistema, los integrantes de las Fuerzas Armadas se involucran en las relaciones dentro de las comunidades del municipio de Ayutla de los Libres, impactando de distintas maneras el tejido social, la construcción de subjetividades y la capacidad organizativa. Al menos algunos grupos dentro de las comunidades, a través de un proceso selectivo y reflexivo, incorporan o excluyen los recuerdos de distinta manera en la construcción de la memoria colectiva que define a determinada comunidad política.

Los *guachos* en las historias de Ayutla

A pesar del antecedente histórico de la “guerra sucia” en Guerrero y la violenta participación que el ejército tuvo en contra de la población de la región, la manera en la que los habitantes incorporan estos referentes en sus narrativas no siempre es tan evidente. Las referencias explícitas a esta época en las historias de los entrevistados son escasas. En sus discursos, pocas veces se distingue una conexión manifiesta entre la militarización de la zona en la década de 1970 y la ocupación actual, o entre la lógica contrainsurgente del gobierno en ese entonces y las estrategias de mantenimiento del orden público de ahora. En lo que sí coinciden los entrevistados es en que la tendencia general del papel de las Fuerzas Armadas en la región, al menos desde 1998, ha sido expansiva, y que esto ha elevado el contacto entre los miembros de las Fuerzas Armadas y los habitantes de la región. La mayoría de los entrevistados, cuando habla de los *guachos*, hacen referencia exclusivamente a los últimos diez o quince años.

En otras palabras, la desconfianza de la población civil ayutlense hacia las Fuerzas Armadas no tiene un origen puramente histórico, o no parece estar basada primordialmente en las referencias a la memoria colectiva. La autobiografía es el patrón más fuerte para evaluar la amenaza de este actor externo. Si lo que el ejército genera en los habitantes de Ayutla es miedo y sospecha esto se debe a que, durante su vida, lo han percibido como institución abusiva y temible. Esta

interpretación no proviene, al menos no únicamente, de una memoria social heredada, sino que es una construcción basada en los numerosos abusos que los miembros del ejército han cometido en contra de la población civil.

Debido a estos abusos, en las historias recolectadas, los guachos aparecen como perpetuadores de tres tipos de violencia: física, latente y simbólica (Galindo, 2009). En dichas historias, estos actos no son excepciones individuales o sucesos ocasionales. El ejército no está en Ayutla fortuitamente, los abusos que comete no son accidentales, y las víctimas no son azarosas. La interpretación de estas personas es que el gobierno, en sus distintos niveles, está desarrollando una guerra irregular en la región, con el objetivo de desarticular movimientos sociales que amenazan los intereses de diversas élites poderosas.

La percepción de que en la región existe una guerra irregular da lugar a la concepción de una otredad, una división entre *ellos* y *nosotros*. Esto se refleja en el surgimiento de dos grupos al interior de las comunidades, no necesariamente unitarios, pero en mutua oposición. La pertenencia a un grupo u otro está en función de la manera en la que una persona concibe el ejército y se define con respecto a él. Entre los entrevistados, los que conciben las Fuerzas Armadas como los victimarios, y se definen como víctimas o defensores, entran en la categoría *nosotros*. Por su parte, *ellos* son el gobierno en sus distintos niveles, los militares y cualquiera que los apoye en su estrategia de represión y criminalización de los movimientos sociales.

La mera existencia de un agente represor puede traer consecuencias negativas para una comunidad. Estos efectos se multiplican cuando el agente represor deja de ser un intruso que llega de fuera y logra entereverse en las redes sociales con actores dentro de la comunidad. Esto es, precisamente, lo que ha sucedido en Ayutla. En muchas de las comunidades el ejército se ha incrustado en el tejido social, vinculándose con caciques, empresarios o grupos locales. Ante los ojos de la población entrevistada, estos grupos funcionan como paramilitares que trabajan con el ejército como apoyo en su guerra irregular en contra de algunos movimientos sociales.

La presencia del ejército y los grupos paramilitares, y las acciones que cometen en contra de la población, tienen efectos claros en la

construcción de las subjetividades. Estos efectos se perciben tanto en las narrativas individuales de personas que se sienten avergonzadas y excluidas o que viven con miedo por lo que los guachos puedan hacer a ellos o a sus familiares, como en la construcción de comunidades políticas a partir de las subjetividades de la mitad de los habitantes de un poblado, quienes se describen como pertenecientes a un grupo distinto, y moralmente superior, que el resto.

Se ha argumentado que la memoria colectiva es perfectamente capaz de dar cabida a memorias distintas, pero esto no implica que se construya un *nosotros colectivo* (Zambrano, 2006). El problema de una situación como la de Ayutla, es que está dando lugar al surgimiento de al menos dos comunidades políticas que dividen a la población en bandos antagónicos, mutuamente excluyentes, en lugar de un *nosotros colectivo* que permita imaginar un futuro común. Si bien se podría decir que la disputa entre ambos bandos es coyuntural y reciente, vale la pena preguntarse si existe el riesgo de que el impacto de la separación trascienda lo inmediato. Es decir, que en el proceso selectivo de asociación de los fenómenos por parte de un grupo —en el que se retoman ciertos recuerdos y otros se dejan de lado— se cree una narrativa de antagonismo que prevalezca sobre las referencias comunes, desdibujándolas en el tiempo. Rasgos de este tipo de procesos pueden verse ya en algunas comunidades en Ayutla de los Libres, en las que las rupturas en el tejido social son tan fuertes que las personas parecieran incapaces de ver más allá de los conflictos recientes para encontrar elementos que los unan como integrantes de una misma cultura.

Ejército, subjetividades y memoria

La comunidad de El Camalote, en el municipio de Ayutla de los Libres, tiene 450 habitantes, todos ellos tlapanecos, y se fundó hace casi 40 años por las mismas familias que actualmente la habitan. Esta comunidad ha sido una de las más afectadas por la presencia del ejército, la cual ha producido profundos cambios en el tejido social, particularmente relacionados con la división de la totalidad de la población en dos bandos antagónicos.

En uno de los bandos están todos aquellos pertenecientes a la OPIM, quienes desde 2002 están organizados para combatir la impunidad y exigir justicia ante las violaciones de los derechos humanos, en muchos casos por parte de servidores públicos y fuerzas de seguridad. El otro bando está conformado por la gente cercana a Romualdo Remigio Cantú, cacique local, quien en las historias recreadas para esta investigación aparece invariablemente vinculado al ejército. En esta comunidad, eres OPIM o eres *remigio*. La confrontación no existe exclusivamente en el discurso: ha habido enfrentamientos físicos, que en algunos casos han terminado en la muerte de integrantes de alguno de los bandos.

La separación entre ambos bandos ha sido un proceso gradual que se ha ido expandiendo hacia diversos ámbitos. Empezó por ser un problema de desconfianza, derivado de la sospecha de que uno de los bandos tenía vínculos con los militares de la región. La sospecha provenía de la percepción de cierto favoritismo por parte de las Fuerzas Armadas hacia el cacique local y la gente cercana a él. En las narrativas de los entrevistados, los remigios han recibido tierras, puestos políticos, armas y dinero, a cambio de dar información y “hacer el trabajo sucio” para el ejército. Son acusados de intimidar, amenazar e incluso lastimar a integrantes de la OPIM y sus familiares. El conflicto pronto se acrecentó y causó enfrentamientos violentos. Para finales de 2009, la ruptura se reflejaba en el territorio, el cual había quedado partido:

La comunidad ha cambiado mucho. Antes éramos más unidos. Ahora la separación ha llegado a reflejarse en asuntos tangibles y cotidianos. Vivimos cerca, compartimos los mismos caminos. Pero claro que ya no vas a caminar por el mismo para no pasar por donde están ellos [...] No importa que demos la vuelta, con tal de no verlos, porque si los vemos así de frente puede haber problemas. Ya los ha habido, que luego sacan la pistola o el machete (Entrevista a Serafín García, 2010).

No sólo los caminos están divididos: las tiendas de abarrotes están reservadas para clientes de uno u otro bando, y de las dos canchas de básquetbol, en una se reúnen los remigios, en la otra, los de la OPIM. Y no se mezclan ni por equivocación.

Más allá de la evasión mutua en los espacios públicos, la división ha alcanzado niveles más profundos. En un grupo de enfoque con varios integrantes de la OPIM en 2009, se preguntó qué es lo que tienen en común todos los habitantes de El Camalote durante los conflictos. A pesar de que todos son tlapanecos, que comparten al menos 38 años de historia, que hablan el mismo idioma y celebran las mismas fechas, la respuesta, por unanimidad, fue que actualmente no hay nada que los una. Como puede verse, la división surgida entre los dos bandos representa cambios profundos en las interacciones entre las personas. Las mismas familias que hace cuatro décadas fundaron la comunidad de El Camalote, y que hasta hace poco compartían no sólo espacios públicos, sino incluso sus vidas privadas, hoy buscan a toda costa evitar que sus niños vayan a la misma escuela.

En enero de 2010, los padres de familia pertenecientes a la OPIM dejaron de llevar a sus niños al preescolar y a la primaria bajo el argumento de que los maestros y directores pertenecen al bando de los remigios, han cometido actos discriminatorios en contra de sus hijos, y generan una politización al interior de la escuela que afecta la educación de los niños. A partir de este conflicto, algunos niños de la comunidad han empezado a apropiarse del discurso antagónico de sus padres, refiriéndose a otros niños como remigios. Incluso ha habido casos en los que los propios niños, hijos de integrantes de la OPIM, han levantado denuncias en contra de sus maestros por discriminación y abuso de autoridad.

La situación escolar en El Camalote tiene una implicación importante en términos intergeneracionales. Las generaciones adultas están heredando a sus hijos una historia en la cual El Camalote no es una comunidad, sino dos comunidades políticas en constante enfrentamiento. Los rompimientos se están transmitiendo a una nueva generación cuyas subjetividades se construyen sobre la premisa de que *nosotros* y *ellos* son dos grupos enemigos. Los niños, al menos los más jóvenes, no tienen una historia propia en la cual existe el antes y el después de las divisiones. Muchos quizá no recuerden cómo era su comunidad cinco años atrás. Lo único que tienen son los recuerdos narrados de sus padres. Y si para los adultos es difícil mirar atrás para recordar los tiempos en los que todos se comportaban como

una comunidad, para estos niños será imposible. La fractura en el tejido social se profundiza, la transmisión de la memoria colectiva de la comunidad se interrumpe, y las memorias de los niños son hilos demasiado cortos como para volver a entretrejerse. Las nuevas generaciones están creciendo en una comunidad en la cual la separación interna es parte de la subjetividad, de la memoria colectiva transmitida por sus padres. De continuar así, esto puede resultar peligroso si uno piensa en la posibilidad de resarcir los daños en el futuro y restablecer las relaciones comunitarias lo que eran antes de la aparición de los soldados.

Es necesario destacar que esta división es consecuencia directa de la presencia del ejército en El Camalote, y de las acciones de sus miembros de cara a la comunidad. Es el resultado intencional de una estrategia de gobierno para desarticular los movimientos sociales potencialmente subversivos, en la cual el ejército se alía con ciertos grupos locales de poder para generar conflictos y coartar la capacidad organizativa de la población.

Sin embargo, la situación es más complicada que una mera imposición por parte de un actor externo. Los mismos miembros de la comunidad, al menos los integrantes de la OPIM, se han apropiado de esta división y han acuñado las categorías de *ellos y nosotros*, paramilitares y defensores de derechos humanos, y han fortalecido los estereotipos de unos y otros en los discursos cotidianos. La imagen maniquea de dos bandos en oposición (los buenos y los malos, según uno pertenezca a un lado o el otro del conflicto), se convierte en una narrativa convincente, fácil de transmitir, y útil para sustentar determinadas posiciones políticas.

La construcción de estas comunidades políticas se hace a partir de un ejercicio consciente y reflexivo de asociación de referentes. Ciertos grupos de población dentro de El Camalote llevan a cabo un ejercicio de asociación selectiva de referentes históricos, mediante el cual se redefinen como parte de una comunidad política, distinta y en oposición a otra comunidad política, e imaginan un origen semejante y un destino común, el cual no es compartido con los miembros de la otra comunidad política. De este modo, se construye una memoria colectiva que redefine las identidades políticas y que, según

Zambrano, permite a la comunidad ser y seguir siendo a partir del impulso a las acciones colectivas y de la posibilidad emancipatoria que representa. Sin embargo, cuando los dos grupos pertenecen a un mismo territorio, a un mismo espacio social, la supervivencia de ambos como comunidades políticas depende de que se mantenga la relación antagónica.

El riesgo está, desde luego, en que los referentes comunes —que, de momento, han sido relegados al silencio— se desdibujen a tal grado que en unos años pierdan su carácter de comunes y, por lo tanto, la comunidad pierda su capacidad de imaginar y construir un futuro compartido.

Reflexiones finales

En este texto presenté algunas reflexiones sobre el impacto de la presencia del ejército en la construcción de subjetividades y memoria colectiva en una comunidad indígena rural. Con el caso de una comunidad en Ayutla de los Libres, ejemplifiqué la manera en la que la violencia generada por el ejército, así como la estrategia de infiltración en el tejido social, deriva en la construcción de subjetividades antagónicas dentro de la misma comunidad. Algunos grupos de la comunidad contribuyen a la redefinición de la memoria colectiva a partir de una reflexión selectiva del pasado, que a su vez redefine las identidades colectivas. Así, el ejército y sus aliados son incorporados en algunas narrativas de manera tal que se permite la construcción de un *ellos* y un *nosotros*. La repetición de estas narrativas por parte de diferentes actores implica un riesgo para la capacidad organizativa de la población, actual y futura. Sobre todo porque las generaciones más jóvenes están heredando una memoria colectiva que incorpora este antagonismo entre comunidades políticas, y en la cual los referentes comunes parecieran no tener un lugar.

Lo anterior resulta particularmente riesgoso en un contexto de represión por parte del Estado, debido a que los actos violentos tienen la capacidad de desplazar, al menos en lo inmediato, otros recuerdos u otras formas de reflexionar sobre el pasado. Las historias

no se narran en orden cronológico (la memoria no almacena así los hechos), se narran con base en la significación otorgada a los hechos por el narrador (Hinchman e Hinchman, 1997). Así se construye también la memoria colectiva. Por lo que la violencia perpetrada por los soldados es, claramente, de enorme peso en la construcción de las memorias. Cuando en la mente de las víctimas esta violencia se relaciona con otra persona de su comunidad, estas memorias colectivas estarán definidas en la división de la comunidad en dos bandos antagónicos.

La división de una población en un contexto como el presentado aquí, es resultado de una estrategia del Estado, planeada para desarticlar movimientos sociales que resultan incómodos para ciertos grupos de poder. Al igual que durante la “guerra sucia” en la década de 1970, la cooptación por parte del ejército de ciertos grupos dentro de las comunidades, como informantes o incluso como paramilitares, tiene como uno de sus objetivos debilitar las comunidades potencialmente subversivas. En otras palabras, esta división en dos bandos no es un “efecto secundario” de la presencia militar en la región, sino que es parte de sus objetivos. Pero, como se destacó en este texto, los integrantes de la comunidad tienen un papel en la reproducción de estos discursos: su voz en el diálogo construye y reconstruye la memoria colectiva, y la transmite a las siguientes generaciones. Por lo tanto, también tienen el poder de la memoria colectiva para moldear los referentes de forma tal que catalicen las acciones colectivas y transformativas, y de liberarse “de una historia que enajena toda capacidad de acción” (Zambrano, 2006:39).

Más allá del caso específico de Ayutla, si el siguiente gobierno continúa con una estrategia de militarización de la vida pública, la situación en la Costa Chica de Guerrero puede servir como advertencia. En el siguiente sexenio es posible que el gobierno mantenga su presencia o, en el peor de los casos, la incremente, en distintas regiones del país, probablemente acompañado de actos de violencia en un intento por reducir la capacidad organizativa de ciertos grupos de la sociedad. Es labor de la sociedad trabajar en la reconstrucción de memorias colectivas que sean capaces de trascender los choques coyunturales y los problemas inmediatos, para reencontrar el sentido

de comunidad que se esconde en los recuerdos que a veces elegimos no recordar.

Bibliografía

- Ai Camp, Roderic (1992), *Generals in the Palacio: the Military in Modern Mexico*, Oxford University Press, Oxford.
- Ambriz, Agustín (1996), “Ingresó el ejército a la guerra electrónica, con equipo digital para espionaje por satélite y la creación de unidades de transmisiones”, *Proceso*, núm. 1031, 4 de agosto, pp. 10-11.
- Aranda, Julio (1999), “Recomendación de la vieja DFS: Brigadas de ‘ayuda social’, disfraz para infiltrar a las ‘gavillas’ en Guerrero”, *Proceso*, núm. 1197, 10 de octubre.
- Bartra, Armando (1996), *Guerrero bronco: campesinos, ciudadanos y guerrilleros en la Costa Grande*, Era, México.
- Becerril, Andrea (2009), “Busca Calderón dar al ejército control total de los operativos”, *La Jornada*, 23 de abril. Disponible en [<http://www.jornada.unam.mx/2009/04/23/index.php?section=politica&article=005n1pol>].
- Benítez Manaut, Raúl (2000), “Las fuerzas armadas mexicanas a fin de siglo”, *Fasoc*, vol. 15, núm. 1, pp. 13-28.
- Ferreira, Aleida y Renata Segura (2000), “Examining the Military in the Local Sphere”, *Latin American Perspectives*, vol. 111, núm. 27, pp. 18-35.
- Fiscalía Especial para Movimientos Sociales y Políticos del Pasado (FEMOSPP) (2004), Informe Documenta 18 Años de “Guerra Sucia” en México. Disponible en [<http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB180/>].
- Galindo, Jorge (2009), “Apuntes para una sociología de la violencia”, en Mario Barbosa y Zenia Yébenes (eds.), *Silencios, discursos y miradas sobre la violencia*, Anthropos, Barcelona, pp. 201-32.
- Gutiérrez, Maribel (1998), *Violencia en Guerrero*, La Jornada Ediciones, México.
- Hinchman, Lewis P. y Sandra K. Hinchman (eds.) (1997), *Memory, Identity, Community: The Idea of Narrative in the Human Sciences*, SUNY Press, Nueva York.
- Ipsos-Bimsa y *El Universal* (2007), “Encuesta Nacional Ipsos-Bimsa/*El Universal*: Imagen del Ejército Mexicano”. Encuesta nacional cara a

- cara, levantada del 4 al 9 de agosto. Disponible en [<http://www.ipsos-bimsa.com.mx/common/download.aspx?DocumentId=145>].
- Laguna, Mauricio (2008), “Reorganizan marina para combate a narcotráfico”, *Contralínea México*, vol. 5, núm. 93, enero. Disponible en [<http://www.voltairenet.org/article155712.html>].
- Lofredo, Jorge (2007), “La otra guerrilla mexicana. Aproximaciones al estudio del Ejército Popular Revolucionario”, *Desacatos*, núm. 24, mayo-agosto, pp. 229-246. Disponible en [<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/139/13902412.pdf>].
- Partido Democrático Popular Revolucionario (PDP) y Ejército Popular Revolucionario, (EPR) (1996), “Manifiesto de la Sierra Madre Oriental”, *El Insurgente*, núm. 1, septiembre, p. 8.
- Secretaría de la Defensa Nacional (Sedena) (2009), “La cooperación internacional antinarcóticos y la Iniciativa Mérida: antecedentes”, julio, México. Disponible en [<http://www.iniciativamerida.gob.mx/pdf/antecedentes-cooperacion.pdf>].
- Secretaría de Relaciones Exteriores (SRE) (2007), “Iniciativa Mérida: Un nuevo paradigma de cooperación en materia de seguridad”, octubre, México. Disponible en [<http://portal.sre.gob.mx/eua/index.php?option=news&task=viewarticle&sid=334>].
- Sierra Guzmán, Jorge Luis (2007), *El enemigo interno: contrainsurgencia y Fuerzas Armadas en México*, Plaza y Valdés, México.
- Zambrano, Carlos (2006), *Memoria colectiva y comunidad política. Prope-
dética etnográfica constructivista*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Entrevista

- Entrevista a Serafín García, integrante de la OPIM, Ayutla de los Libres, Guerrero, enero 2010.

Recibido el 29 de febrero de 2012.
Aprobado el 19 de junio de 2012.

La memoria como impulso de resistencia y prefiguración en las luchas socioambientales

*Mina Lorena Navarro Trujillo**

Resumen

En el presente artículo se esbozan algunos elementos que configuran la confrontación, el antagonismo social y los impulsos de autodeterminación y prefiguración de las luchas socioambientales. Se hace hincapié en la memoria, como uno de los dispositivos de resistencia más importantes frente al despojo y el cercamiento de los bienes comunes en México.

Palabras clave: Luchas socioambientales, memoria, prefiguración, acumulación originaria, desgarramiento del metabolismo sociedad-naturaleza.

Abstract

This article outlines some elements that make up the confrontation, the social antagonism and the impulse of self determination and foreshadowing of the socio-environmental struggles, emphasizing memory as one of the most important devices of resistance against dispossession and enclosure of the commons in Mexico.

Keywords: Social-environmental struggles, memory, foreshadowing, primitive accumulation, tearing of the society-nature metabolism.

* Profesora de asignatura del Centro de Estudios Sociológicos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM; [mina.navarro.t@gmail.com].

Acumulación originaria y desgarramiento del metabolismo actividad sociedad-naturaleza

A contrapelo del proceso fundacional y expansivo de la modernidad capitalista, la práctica humana ha sido parte del metabolismo sociedad-naturaleza. En los órdenes precapitalistas, las relaciones sociales estaban tejidas de manera diferente, las actividades de las personas se unían socialmente sobre la base de la cualidad de las características concretas de las actividades desarrolladas en lo que podríamos llamar economía de subsistencia, no sobre la abstracción de esas especificidades (Holloway, 2011:114) como ocurrió posteriormente con la economía monetaria. Con la desaparición de la economía de subsistencia que había predominado antes del capitalismo, la unidad de producción y reproducción que había sido típica de todas las sociedades basadas en la producción-para-el-uso llegó a su fin (Federici, 2011:123).

El desgarramiento de esta forma de sociabilidad comenzó en los siglos xv y xvi, con la llamada acumulación originaria o primitiva, llamada así por Marx por configurar la prehistoria del capitalismo y su modo de producción, al impulsar la escisión entre productores y medios de producción del campesinado europeo. Lo anterior implicó la separación súbita y violenta de grandes masas humanas de sus medios de subsistencia de producción arrojándolas, en calidad de proletarios totalmente libres, al mercado de trabajo (Marx, 2000:893). Además de la expulsión de los campesinos en Europa como elemento fundamental en la transición del feudalismo al capitalismo, el descubrimiento de América, la Conquista, el saqueo de las Indias Orientales y la extracción de esclavos de África fueron procesos constitutivos de esta primera acumulación.

En palabras de Karl Polanyi, este proceso de “gran transformación” implicó que “la tierra y el trabajo quedaran súbitamente separados, mientras que tradicionalmente el trabajo formaba parte de la vida, la tierra formaba parte de la naturaleza, vida y naturaleza formaban un todo articulado” (Polanyi s. f., citado en Alimonda, 2009:15-16).

La desestructuración de esos equilibrios ha venido operando a partir de una doble alienación (Bellamy, 2000:29). Por un lado, la

alienación de la naturaleza, al convertirla en una mercancía e insertarla en el flujo unidimensional del valor y la productividad económica. Y, por otro lado, la alienación del hombre mediante la transformación del hacer concreto en trabajo, es decir, el trabajo ya no se basa en una transformación de bienes de la naturaleza y energía en valores de uso para satisfacer necesidades humanas, sino que es absorbido por una lógica abstracta –la del valor de cambio– que controla y comanda el proceso de producción.

Es fundamental señalar que a partir de la acumulación originaria con la violenta disociación de los productores y sus medios de producción y el consecuente desgarramiento metabólico de la actividad humana con la naturaleza, se sientan las bases de la sociedad capitalista, sin embargo estas condiciones no sólo se presentaron en el proceso fundacional del capitalismo, sino que desde entonces, lo han hecho de manera reiterada y repetitiva hasta nuestros días. De hecho, la violencia, las guerras y los saqueos son condiciones fundamentales para garantizar la reproducción del capital.

El proceso de abstracción del hacer en trabajo, como consecuencia de la desposesión implica que los nuevos proletarios estén bajo el dominio del capital y tengan que vender su fuerza de trabajo para sobrevivir. Este proceso de transformación social trajo consigo una nueva forma de sociabilidad en la que las cosas ya no son producidas para el uso, sino para el intercambio. La relación entre las mercancías ocupa el lugar de las relaciones entre los productores que las generan, es decir, las relaciones entre productores han tomado la forma de relaciones entre cosas. En consecuencia, esto ha empujado a una mercantilización radical de todos los aspectos de las relaciones sociales (Holloway; 2011:117). La fetichización de la mercancía implica que ésta se nos presente como una fuerza ajena que gobierna nuestras vidas, no como obra de nuestra creación y de nuestra propia actividad humana.

En el marco de este proceso histórico, en los últimos treinta años es de resaltar que el desarrollo de las sociedades capitalistas y la implementación de una avanzada base científico-tecnológica ha profundizado la voracidad y violencia con la que el sistema se ha apropiado del trabajo vivo y de la naturaleza. El avance sobre espacios no sub-

sumidos a la lógica del valor y de las formas campesinas y populares es una de las estrategias más importantes para solucionar espacial y temporalmente la necesidad de reproducción del capital (Harvey, 2004:102). Esto, sin lugar a dudas, ha recrudecido las condiciones de un nuevo campo de batalla a nivel global en el que se juega la mercantilización de la vida en todos sus ámbitos.

Las múltiples e intersticiales experiencias de lucha contra las diferentes formas del despojo capitalista –incluidos los primeros cercamientos de tierras comunales en Europa o los regímenes comunales de las civilizaciones indígenas del continente americano–, son parte de un mismo proceso de resistencia de larga duración, al que, entre muchísimos otros, se suma la familia más reciente de luchas socioambientales o del ecologismo popular, y es notoria su irrupción en América Latina, donde múltiples subjetividades se rebelan y defienden su tierra, territorio y cultura contra esta invasión permanente y cada vez más violenta.

El énfasis de estas luchas en la defensa de los “bienes comunes” las convierte en lo que Harvey denomina “movimientos insurgentes contra la acumulación por desposesión” (Harvey, 2004); Joan Martínez los caracteriza como “movimientos del ecologismo popular”, en tanto enarbolan lenguajes de valoración inconmensurables con la lógica mercantil del sistema capitalista (Martínez, 2006); y Enrique Leff los define como “movimientos de reapropiación (de la naturaleza) y reexistencia (del ser)” (Leff, 2009) debido a que no luchan por una mejor distribución ecológica y económica, sino por la recuperación de la propia identidad cultural vinculada al territorio y por la reinención de los sentidos existenciales a partir de una construcción colectiva autónoma basada en el ejercicio de la racionalidad ambiental. Por otro lado, Leff (2006:37), Svampa (2008:97) y Navarro y Pineda (2009:81) los caracterizan como “movimientos socio-ambientales”, considerando que hacen hincapié en el sentido más profundo de una relación integral con la naturaleza, entendida como espacio vital que no puede escindirse del mundo social. En suma, se trata de expresiones fundamentales de la lucha de clases para detener el avance instrumental del capitalismo y pelear contra la mercantilización de la vida. Luchas en defensa de lo común y contra

la separación de sus medios de existencia, capaces muchas de ellas de abrir horizontes anticapitalistas de emancipación.

En el caso de América Latina y México, este reciente ciclo de luchas socioambientales ha estado encabezado, principalmente, por los pueblos indios y comunidades campesinas, aunque también han emergido procesos de resistencia de vecinos, habitantes o afectados ambientales de las ciudades u otras espacialidades urbanas, acompañados de activistas, redes y organizaciones sociales.¹

A continuación esbozaremos algunos elementos y rasgos que configuran la confrontación y el antagonismo social de las luchas socioambientales, haciendo hincapié en la memoria como uno de los dispositivos de resistencia más importantes frente al despojo y el cercamiento de los bienes comunes. Se trata pues, de pensar un conjunto de hipótesis sobre las potencialidades de la memoria en los procesos de subjetivación de los sujetos comunitarios contra el capital.

Cabe señalar que estos rasgos han sido conceptualizados como parte de un movimiento teórico, que tiene su centro en la lucha misma, y en el que consideramos que los pueblos no están cons-

¹ El ascenso de la conflictividad socioambiental se expresa en la lucha de comunidades campesinas e indígenas por la cancelación de presas hidroeléctricas, que no sólo los fuerzan a emigrar, sino que, además, amenazan con destruir sus bosques y tierras de cultivo. También, en la resistencia de muchas otras frente a las miles de concesiones que el gobierno mexicano ha otorgado para emprender proyectos de minería a cielo abierto; o ante la autorización de los campos de siembra experimental de maíz transgénico y la reciente aprobación del primer cultivo de soya transgénica. Hay otro conjunto de resistencias que pelean contra proyectos de infraestructura carretera, ferroviaria, portuaria y aeroportuaria, vinculado a la maximización de los beneficios con la consecuente reducción de costos y tiempos para la circulación de materias primas extraídas o producidas. Por otro lado, los megaproyectos turísticos están generando enormes presiones sobre comunidades de campesinos y pescadores que defienden sus tierras y la biodiversidad terrestre y acuática. En las ciudades, como es el caso de la ciudad de México, existen decenas de movimientos en los barrios y pueblos que luchan para impedir el proceso de urbanización y desarrollo de infraestructura para la movilidad urbana sobre tierras de cultivo y de conservación. Muchas otras comunidades, colonias o barrios, ya sufren algún tipo de afectación ambiental relacionada con su contigüidad a rellenos sanitarios, basureros a cielo abierto, confinamientos de residuos tóxicos, descargas industriales y residuales a ríos y otros cuerpos de agua; o las catástrofes derivadas de la explosión de ductos de petróleo en el centro del país, o las comunidades aledañas a los campos de exploración, perforación y extracción en el sureste mexicano.

tituidos por haceres químicamente puros, al contrario, son sujetos atravesados por las contradicciones de la vida en el capitalismo. Sus modos de relación con la naturaleza no siempre están regidos por prácticas totalmente sostenibles o desmercantilizadas, sin embargo, sostenemos que cuando se activa la defensa de un bien común por parte de un pueblo, éste se somete a un proceso de valoración de los bienes colectivos, a nuevas formas de comprensión de lo ambiental y al rastreo de caminos sostenibles para la convivencia y conservación de la naturaleza.²

*Lenguajes de valoración no mercantiles:
la memoria como conciencia colectiva*

Frente a la amenaza de perder las condiciones materiales e inmateriales de reproducción de la vida por cualquier tipo de conflicto ambiental, las comunidades en riesgo reafirman un lenguaje de valoración (Martínez, 2009:18) contrario al monetario que concibe a la vida como una mercancía.

En esta pelea subyace una contradicción entre dos paradigmas en la forma de percibir la naturaleza: *a)* la concepción de “recursos naturales” que es parte del lenguaje de la economía política capitalista mediante el cual la naturaleza se disuelve en una mera aglomeración de recursos útiles o materias primas susceptibles a ser clasificadas en valorables y no valorables, para ser utilizadas, mercantilizadas y transformadas en valores de cambio (Altvater, 2009:2, 4; Marín, 2009:185); y *b)* la visión de “lo común” que se desprende de una concepción milenaria en la que los bienes se comparten y la solidaridad es fundamento de las relaciones sociales. Esta concepción ha sido actualizada por miles de movimientos a nivel mundial que están

² En este artículo incorporamos un conjunto de testimonios como parte de una veintena de entrevistas realizadas a activistas sociales de experiencias indígenas, campesinas y urbanas que enfrentan algún proyecto de despojo de los bienes comunes en México, en el marco de una investigación militante sobre las luchas socioambientales realizada de 2008 a 2012. Las experiencias con las que hemos tenido posibilidad de trabajar son el núcleo inspirador de este esfuerzo que busca visibilizar su enorme potencia y digna lucha contra la dominación.

denunciando las políticas neocoloniales de saqueo y despojo por parte de los estados y las corporaciones transnacionales.

El lenguaje de valoración de los bienes comunes reconoce la naturaleza como un bien inconmensurable íntimamente relacionado con las condiciones necesarias para la reproducción de la vida. En él se reafirma el sentido que la naturaleza tiene, además de estimarse los beneficios que ésta brinda y la relación que hay entre defender los bienes y preservar el modo y los medios de vida con los que se cuenta. La naturaleza es percibida como una totalidad de relaciones hombre-naturaleza sumamente compleja (Altvater, 2009:13), la cual no puede ser convertida en mercancía ni concebida desde la lógica instrumental o de exterioridad con la que opera el capitalismo.

En el lenguaje de valoración de los bienes comunes es profundamente cuestionada la idea de desarrollo que los gobiernos y empresas prometen con la implementación de megaproyectos o emprendimientos relacionados a la extracción de materias primas. “Las luchas se preguntan ¿qué desarrollo?, ¿a quién beneficia?, ¿qué utilidad colectiva traerá?” (Navarro y Pineda, 2009:96). Desde la perspectiva de los poderosos, el cercamiento a los espacios comunales trae progreso, desarrollo y crecimiento; desde la perspectiva del pueblo, los desarrollos capitalistas acarrearán más pobreza e impotencia, hasta el punto de convertir en prescindibles a muchas personas (Shiva, 2006:70). Para los poderosos este desarrollo es ganancia y acumulación; para los pueblos es muerte y exterminio.

En el siguiente testimonio, un integrante del Consejo de Ejidos y Comunidades Opositoras a la presa La Parota (CECOP), en Guerrero, cuestiona el discurso de la Comisión Federal de Electricidad (CFE):³

Hay una cosa que la CFE ha dicho y es que nos oponemos al desarrollo, pero nosotros decimos ¿desarrollo para quién?, ¿para las grandes transnacionales? Pues sí, nos oponemos. Si no es un desarrollo para la gente, que respete los derechos humanos, plantee igualdad entre hombres y mujeres, tampoco es desarrollo” (Chávez, CECOP, 2009).

³ Instancia estatal en México encargada de impulsar la construcción de la presa La Parota, sin importar los impactos ambientales, sociales y culturales que ésta ocasionaría.

Los lenguajes de valoración no mercantiles que se despliegan ante conflictos ambientales no sólo pueden explicarse como nuevas sensibilidades políticas de los pueblos con su entorno, sino como actualizaciones de mundos de vida no predatorios⁴ que residen y han habitado en el mismo territorio desde hace muchos años. Se trata de lenguajes de valoración de larga duración tejidos por historias que aparecen y se conectan entre sí a partir de la memoria como ejercicio colectivo.

Como vemos en el siguiente testimonio de un integrante del CECOP, en el que la construcción de la presa hidroeléctrica se relaciona con la resistencia que en otros momentos de la historia el pueblo chope ha librado en ese mismo territorio:

Yo los invito a que se sumen a esta lucha tan noble, que surgió con la esperanza de cuidar la riqueza de nuestros antepasados. Los españoles se robaron nuestro oro: a cambio de espejitos, regalábamos barras y riquezas, ahora, después de tantos años la única riqueza que nos queda es el agua y la tierra, la naturaleza. Que para nosotros significa todo, engloba una serie de sentimientos que para nosotros es invaluable (Suaste, CECOP, 2008).

Entonces, la memoria aparece como una de las fuentes más potentes en la conformación de la conciencia colectiva condensada al calor de la resistencia. Una suerte de reconocimiento sobre la existencia colectiva que genera un sentido sobre el bien y el mal, sobre lo justo y lo injusto. Incluso la memoria llega a detonar un proceso de desfetichización, en el que se vuelven aparentes e inestables las formas bajo las cuales opera el dominio del capital.

En el testimonio de un integrante de la agrupación Un Salto de Vida –que desde hace más de diez años lucha en el Salto, Jalisco,

⁴ Ana Esther Ceceña propone, desde una perspectiva histórica de más de quinientos años, la identificación de formaciones culturales y su relación con la naturaleza, y menciona por lo menos dos tipos de culturas: las no predatorias (afines con la naturaleza, en las que no hay un sujeto único o privilegiado, sino un conjunto de sujetos que interactúan, se complementan y de esa manera van resolviendo sus necesidades); y, por otro lado, las culturas predatorias (en las que el sujeto portador es el hombre y la naturaleza está al servicio del hombre, no como otro sujeto, sino como objeto). De éstas últimas surge la cultura occidental (Ceceña, 2012).

contra la contaminación del río Santiago, el cual desprende gases tóxicos a escasos metros de sus viviendas por la descarga de cientos de industrias— podemos ver cómo mediante la memoria se hace un ejercicio crítico que desfetichiza las relaciones capitalistas y genera conexiones sobre las formas bajo las cuales opera la lógica del valor.

Nosotros aquí sembrábamos, empezamos a crecer y se empezaron a asentar industrias, mucho trabajo, y todos volteamos hacia las industrias. Las industrias llegaron [...] desmadraron el territorio, mataron los peces, secaron los mangos, los membrillos, los duraznos, cosas que teníamos antes sin ningún costo. Como yo les decía, la comida corría por las banquetas, porque los mangos se caían y se tapizaba el suelo. Nosotros acostumbrados a ganar 10 pesos por día y en las industrias pagaban 28 o 100 pesos. Le dimos la vuelta al campo y al río que de ahí comíamos gratis para ir a ganar dinero y comer. ¿Quién, en su sano juicio, hace eso? Si antes comíamos gratis y ahí vamos de tarugos (Enciso, Agrupación Un Salto de Vida, 2010).

La estrategia del poder se centra en hacer invisibles las interconexiones entre capitalismo global, Estado y degradación ambiental y plantear como inexistente o intrascendente la producción de valores de uso relacionados con el territorio en disputa, y como la base fundamental para la extracción de plusvalor (Shamir, 2007).

Por otro lado, en el uso de la memoria como articulación histórica la noción de Walter Benjamin sobre la redención del pasado en las luchas del presente (Benjamin, 2003:20) aparece como una fuente teórica de primera importancia para entender los procesos de actualización comunitaria como formas de lucha contra el capital.

cada nuevo combate de los oprimidos pone en entredicho no sólo la dominación del presente, sino también esas victorias del pasado [...]. Las luchas actuales ponen en cuestión las victorias históricas de los opresores porque socavan la legitimidad del poder de las clases dominantes, antiguas y presentes [...]. La relación entre el hoy y el ayer no es unilateral: en un proceso eminentemente dialéctico, el presente aclara el pasado y el pasado iluminado se convierte en una fuerza en el presente (Löwy, 2003:70-71).

En este sentido, la memoria como conciencia colectiva va construyendo una historia a contrapelo, la cual surge del ejercicio de apropiación del pasado filtrado por el tamiz de la lucha presente. Se trata de una resignificación de la historia para comprender la realidad dominante, posibilitándose con ello la emergencia de una subjetividad revolucionaria (Tischler, 2005:15). Al respecto otro testimonio de un integrante del CECOP: “Estoy orgulloso de haber nacido en Cahuatepec, nosotros tenemos historia, nosotros descendimos de los indios chopes, era un pueblo rebelde, y por eso, aquí, La Parota tiene parte de esta genética, un pueblo rebelde que nunca se ha dejado del gobierno” (Suaste, CECOP, 2008).

*Luchas contra el progreso como barbarie:
la memoria como apertura de la historia*

La constitución de las luchas socioambientales como subjetividades revolucionarias implica un doble movimiento de negación; como luchas contra el capital, pero también contra la izquierda clásica y la visión dominante de progreso que la ha abanderado en estos dos últimos siglos y, específicamente, en América Latina en su historia más reciente, tanto por “los Estados desarrollistas como [por] las diferentes experiencias nacional-populares” (Svampa, 2008:94).

La ideología del progreso como eje fundamental de la lucha de los movimientos revolucionarios desde el siglo XIX está constituida de forma dominante por una visión teleológica en la que se preveían ciertos accidentes históricos como camino necesario para transitar al comunismo. El desarrollo de las fuerzas productivas se creía condición necesaria para la liberación humana, el propio Marx pensaba que con dicho desarrollo se

acababa con la propiedad en pequeña escala e incrementaba la capacidad productiva del trabajo, creando las condiciones materiales para liberar a la humanidad de la escasez y la necesidad. También suponía que la violencia que había presidido las primeras fases de la expansión

capitalista retrocedería con la maduración de las relaciones capitalistas (Marx, 1909, citado en Federici, 2011:22).

Sin embargo, muchas voces en diálogo con Marx o criticando las tradiciones más ortodoxas del marxismo –tal es el caso de Nicolai Danielson, Vera Zasulich, Rosa Luxemburgo, Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Hebert Marcuse o E.P. Thompson– alertarían sobre el lado siniestro del progreso, el recrudescimiento de la violencia en relación con el desarrollo histórico del capital, la fetichización del productivismo, la dominación de la naturaleza y el culto al trabajo como causantes de los peores horrores de la modernidad e incluso como detonantes de una crisis que hoy muchos coinciden en nombrar como civilizatoria (Echeverría, 2005:34; Vega Cantor, 2009:31; Fernández, 2012).

Según Bolívar Echeverría, la crisis civilizatoria, en su sentido más profundo, refiere a la crisis del proyecto de modernidad que se impuso en el proceso de modernización de la civilización humana sobre procesos civilizatorios alternativos. Esta crisis –de por lo menos cien años– detonó porque la civilización de la modernidad capitalista no puede desarrollarse sin volverse contra sus propios fundamentos: la del trabajo humano que busca abundancia de bienes mediante el tratamiento técnico de la naturaleza (Echeverría, 2005:34-35).

Esta crisis constituida por la contradicción del capital contra sus propios fundamentos de reproducción, sin lugar a dudas se ha agudizado en los últimos treinta años a la luz de la política de muerte y aniquilamiento sobre el mundo vivo humano y no humano.

Ante las falsas salidas que los gobiernos y corporaciones pretenden generar dentro de la llamada “economía verde” –las cuales sólo son una alternativa para volver rentable la propia crisis y encontrar nuevos nichos de acumulación–⁵ y los gobiernos progresistas que insisten en

⁵ El Grupo de Acción sobre Erosión, Tecnología y Concentración (ETC) ha definido la economía verde como un nuevo tipo de economía más allá de la sustentada en la petroquímica, en la que las industrias más grandes del mundo están compitiendo por tierras, recursos naturales y plataformas tecnológicas para la transformación de biomasa. A raíz de la Cumbre de la Tierra (Río+20) realizada en junio de 2012 se está promoviendo la noción

una visión instrumental de progreso para la transformación social,⁶ las luchas socioambientales irrumpen en la escena pública para advertir los fundamentos de la crisis y pensar en las posibilidades de una modernidad alternativa. En este sentido, podríamos considerar que las luchas socioambientales –como parte de un amplio proceso revolucionario– han activado el freno de emergencia antes de que la humanidad se precipite al abismo por la marcha del progreso capitalista (Benjamin, 2003:40).

Basta recordar cómo los movimientos de izquierda en América Latina han renegado de la crítica que el movimiento ambientalista ha hecho del paradigma productivista y de su pesimismo respecto al papel de la ciencia y la tecnología como medios para la resolución de los problemas humanos y naturales. Para estos movimientos, como plantea Svampa “la problemática ecológica era considerada una pre-ocupación importada de la agenda de los países ricos y vinculada directamente con el grado de desarrollo alcanzado” (Svampa, 2008:94).

Es quizá a este nuevo ciclo de luchas socioambientales al que no puede negársele más la razón ni la legitimidad de su crítica al desarrollo de las fuerzas productivas y la idea de progreso con sus terribles consecuencias. Este nuevo ciclo de luchas socioambientales es, en ese sentido, actualización y continuidad de los movimientos ambientalistas y ecologistas que desde la década de 1960 en Europa y Estados

de una “gran transformación tecnológica verde” que posibilitará la mencionada economía verde como clave para la supervivencia de nuestro planeta (ETC, 2011:2, 4).

⁶ Nos referimos a los gobiernos progresistas que en América Latina en los últimos años han llegado al poder, bajo diferentes situaciones, pero con apoyo de las fuerzas sociales de cada país. Estos gobiernos tienen la característica de estar ligados, en mayor o menor medida, a los intereses de las corporaciones transnacionales y especialmente a aquellas vinculadas con el sector extractivo. Para profundizar al respecto, vale la pena retomar a Seoane, Taddei y Algranati (2011), quienes plantean que después del quiebre de la hegemonía neoliberal en la región, se generó un panorama político latinoamericano mucho más heterogéneo que en la década de 1990, el cual puede analizarse a la luz de tres proyectos societales que, actualmente, se encuentran en disputa: 1) el socialismo del siglo XXI o socialismo comunitario (Bolivia, Venezuela y, por lo menos inicialmente, Ecuador); 2) el neoliberalismo de guerra o neoliberalismo armado (México, Colombia y Perú, por lo menos hasta Omala); y 3) el neodesarrollismo (Argentina y Brasil). En todos estos proyectos, más allá de las enormes diferencias, el crecimiento exponencial del precio internacional de los *commodities* durante la última década, los asimila peligrosamente en su relación con el neoextractivismo.

Unidos ya anunciaba las consecuencias del desarrollo ilimitado del capitalismo en un planeta con recursos finitos.

De tal suerte, es posible pensar este ciclo de luchas socioambientales como parte de una nueva constelación de movimientos que trata de abrir la historia, rompiendo el tiempo homogéneo del progreso capitalista, e irrumpiendo en él a partir de la resistencia y la emergencia de una subjetividad alternativa y revolucionaria.

Desde ese sitio se abre el pasado, se actualiza o irrumpe lo que ha sido negado en la duración de la dominación y ocultado por el discurso positivista sobre la historia. Esencialmente, abrir el pasado es pensar el tiempo de la resistencia y la lucha contra el dominio como parte constitutiva de una subjetividad radical que es parte de la contradicción entre trabajo vivo y capital o entre trabajo vivo y dominio (Tischler, 2005:7-8).

Frente a la crisis civilizatoria y lejos de cualquier visión determinista o cerrada de la historia, está claro que el camino es incierto, no hay certeza alguna de que en los siguientes años sea alentador; sin embargo, estas luchas son parte de un movimiento más amplio que busca construir y sostener en el aquí y ahora modos de vida que albergan posibilidades sustentables de gestión de la vida. Todo esto, además, en medio de una fase de acumulación capitalista en la que se ha recrudecido cada vez más la violencia y las estrategias de dominación,⁷ donde resalta la criminalización de la protesta, la represión, la militarización y la contrainsurgencia contra los movimientos sociales.⁸

⁷ Al respecto recomendamos revisar la tipología sobre estrategias de dominación, como legalidad institucional, consenso y legitimidad, captura y cooptación, disciplinamiento y normalización, criminalización de la protesta, represión, militarización y contrainsurgencia (Composto y Navarro, 2011).

⁸ En México, durante el sexenio de Felipe Calderón (2006-2012), ha crecido estrepitosamente la cifra de casos de activistas y luchadores sociales perseguidos, amenazados, vigilados y asesinados. El registro de asesinatos relacionados a conflictos ambientales es alarmante: Aldo Zamora, comunero tlahuica del Estado de México y defensor de los bosques del Parque Nacional Lagunas de Zempoala; Francisco Quiñones, en Jalisco, por su lucha contra la minera Peña Colorada; Dante Valdez, maestro de Chihuahua que denunció a la minera Minefinders; Mariano Abarca en el marco de la lucha contra el emprendimiento minero de la empresa Blackfire en Chicomuselo, Chiapas; 29 comuneros en Ostula, Michoacán, en

Tiempo de umbrales: la memoria como ruptura

Las luchas socioambientales son entramados comunitarios, entendidos como sujetos colectivos de muy diversos formatos y clases con vínculos centrados en lo común y los espacios de reproducción de la vida humana no directa ni inmediatamente ceñido a la valorización del capital (Gutiérrez, 2011:13-14). Estos entramados ligados a la defensa de un bien común tienen la particularidad de funcionar bajo modos de autoregulación en los que “las personas trabajan con el fin de proporcionarse directamente a sí mismas las condiciones necesarias para mantener sus vidas”, se trata de “economías de sustento” en las que la producción y reproducción humanas son primeramente posibles (Shiva, 2006:25).

En el ámbito comunitario, la dimensión espacio-temporal funciona como una red de poder social para la gestión de la vida cotidiana. Esas relaciones sociales están tejidas históricamente a partir de ciertas tradiciones que coexisten o contienden con nuevos elementos que se van incorporando a la cultura popular. Coincidiendo plenamente con Nugent pensamos que “la cultura popular es contradictoria puesto que incorpora y elabora símbolos y significados dominantes, pero también los combate, los desafía, los cuestiona, los rechaza, los revalúa, los reacentúa y ofrece alternativas frente a ellos” (Nugent y Alonso, 2002:176).

En los momentos de confrontación, regularmente dichos entramados cuentan con ciertas disposiciones colectivas para activar un sujeto comunitario protagonista de la lucha, desplegándose un antagonismo entre la comunidad y el capital. Esta serie de estrategias, principios de organización de la vida social y de construcción

el proceso de recuperación de sus tierras; Bernardo Méndez Vásquez y Bernardo Vásquez Sánchez de la Coordinadora de los Pueblos Unidos del valle de Ocotlán en Oaxaca, en el marco de la lucha contra el otorgamiento de concesiones mineras en esa región; cinco comuneros del municipio autónomo de Cherán a raíz de la organización del pueblo contra el crimen organizado y los talamontes; Fabiola Osorio Bernáldez de la asociación civil Guerreros Verdes, afiliada a la Red Manglar México y activa defensora del ambiente en Guerrero. Hasta el momento, la mayoría de estos crímenes están lejos de ser esclarecidos por parte de las autoridades mexicanas.

del mundo de la vida son parte del *ethos* histórico (Echeverría, 2005:162) que en los momentos de conflicto se ilumina y articula con mayor visibilidad. En los campos de disputa estas estrategias entran a prueba, mostrando en algunas ocasiones lo mejor de ese poder social, pero también revelando su lado más perverso. La tradición incluyendo su lado más potente y conservador es sometida a un profundo cuestionamiento en términos de su eficacia y significación cultural.

En este sentido, la memoria como subversión y respuesta desde la particularidad de estas luchas tiene la capacidad de romper y poner en duda cualquier trazo lineal de futuro, pero también de tradición. Tal y como lo plantea Ceceña:

en los procesos emancipatorios la comunidad pasa de herencia y estrategia intuitiva de sobrevivencia a eje consciente de la organización y construcción societal. Es decir, va creando nuevas relaciones políticas y nuevos imaginarios, que son a la vez un modo de subvertir, socavando, las relaciones de poder. [Sin embargo, estas relaciones] sólo pueden ser subvertidas mediante una desfechitización consciente; entendiendo el modo de funcionamiento del poder y sus límites; encontrando sus vulnerabilidades; pero asumiendo abiertamente también las vulnerabilidades de la comunidad, y encontrando maneras de mantenerla bajo revisión permanente (Ceceña, 2008:103-104).

La experiencia de las mujeres en las luchas socioambientales es quizá el ejemplo más ilustrativo sobre las rupturas y discontinuidades que la comunidad puede enfrentar entre los nuevos modos de relación y la propia tradición atravesada por la dominación que lucha por reproducirse. Por ejemplo, la activa participación de las mujeres en los espacios de la lucha comienza a generar modificaciones en la forma en la que ellas habitan el terreno de la vida cotidiana y comunitaria, enfrentando las relaciones históricas de dominación, patriarcado y machismo.

Podemos ver las modificaciones del papel de la mujer en la producción de una nueva política, en el testimonio de un integrante y una integrante del Consejo de Pueblos Unidos en Defensa del Río

Verde (Copudever) que luchan contra la construcción de la presa Paso de la Reina en Oaxaca:

Sobre la participación de las mujeres, con todo este movimiento aquí en el pueblo todavía existen muchos hombres machistas que dicen que las mujeres no tienen ni voz ni voto en una asamblea general del pueblo, ya se venía discriminando a las mujeres, pero este año y con este movimiento pues ya abiertamente está declarado de que las mujeres tienen derecho a participar en una asamblea en la toma de decisiones o se le está dando ese espacio para que participen de la reunión y en adelante las mujeres puedan ocupar cargos, pueda ocupar un cargo de policía municipal, pueda ser una secretaria, una tesorera de la agencia. Ya se abrió el espacio hay que cuidarlo y que la mujer también haga valer su derecho, que exija, que como mujer es ciudadana y tiene todos los derechos de los varones, fue un movimiento que se lo ganó (Jiménez y Chávez del Copudever, 2010).

Sin lugar a dudas, la comunidad es un terreno contradictorio que “para emerger y, sobretodo, para rebelarse contra el poder requiere poner en movimiento todo su saber acumulado, su memoria y su astucia” (Ceceña, 2008:106). En este sentido, la memoria como subversión empuja hacia la exploración de las relaciones de dominación anidadas en la tradición, como condición para atravesar los umbrales necesarios para construir relaciones de nuevo tipo.

Luchas de autodeterminación: la memoria como campo de prefiguración

En el proceso de confrontación con el capital y del rechazo al despojo hay ciertas capacidades colectivas de gestión de lo común que se reafirman: prácticas ya existentes de las economías de sustento que se fortalecen, al mismo tiempo que surgen nuevos aprendizajes que, en suma, profundizan la relación con la tierra y el metabolismo de la actividad humana con la naturaleza. Como podemos ver en el siguiente testimonio de un integrante del CECOP, que reconoce cómo a partir

del riesgo de perder sus medios y modos de vida por la construcción de una presa en su comunidad ha surgido una nueva sensibilidad que valora los bienes comunes:

Lo que ha cambiado es que la gente le tenga más amor a la tierra, que la cultive más, que estén interesados en demostrar que el campo sí produce, sí da de comer y que también del campo hemos obtenido recursos para preparar a nuestros hijos, hay doctores, ingenieros, maestros. Y creo que ha salido de ahí, del producto de la tierra. Y la tierra es nuestra madre. Y hemos dicho que la vamos a defender si es necesario con la vida, pero no vamos a permitir que la sigan destruyendo (Flores, CECOP, 2010).

Esas capacidades colectivas constituidas desde la singularidad de la sensibilidad política de un nuevo tipo, son parte de un movimiento de negación del capital y de producción de alternativas frente a la amenaza del despojo. De hecho, podríamos decir que estas experiencias están constituidas por una política prefigurativa entendida como “un conjunto de prácticas que, en el momento presente, ‘anticipan’ los gérmenes de la sociedad futura” (Ouviña, 2008:180). Esto implica que la lucha por una sociedad diferente debe crearse a partir de sus propias formas y medios de lucha (Holloway, 2011:51), a diferencia de la concepción instrumentalista (Mazzeo, 2007:80) de la política de los movimientos revolucionarios del siglo xx, caracterizada por la separación de los medios con respecto a los fines para la superación del capitalismo, y por la concepción del poder como objeto, el cual debía asaltarse, tomarse o conquistarse. La herramienta para lograr tal objetivo era el partido político “revolucionario” cuya función era la dirección de la espontaneidad y el aprovechamiento de la historia (Mazzeo, 2007:89).

La política prefigurativa por su parte implica un doble movimiento en el que no sólo se rechaza el poder del capital, sino que existe un impulso de autodeterminación más allá de la sociedad existente, “el rechazo a la determinación impuesta por otros conlleva el impulso hacia la autodeterminación [...] (e)l *no* contiene un *sí*, o de hecho, muchos *síes*, pero estos *síes* están enraizados en el *no* a la sociedad existente, su fundamento es una gramática de la negatividad” (Holloway, 2006:3).

Frente al despojo y la determinación impuesta, estos movimientos luchan por mantener ciertos modos de autoregulación y gestión de lo común a pesar de las enormes presiones del mercado y la cultura dominante, así como en una política de la autonomía no centrada en el Estado, como eje práctico de su acción (Gutiérrez, 2011:29).⁹ En palabras de Holloway podríamos decir que los movimientos socioambientales son luchas contra y más allá del capital simultáneamente, en tanto sus impulsos de autodeterminación “son movimientos en-contra de la sociedad que está basada en la negación de la autodeterminación y, al mismo tiempo, es una proyección más allá de la sociedad existente, una proyección en el soñar, en el hablar, en el hacer” (Holloway, 2006:4).

Desde la racionalidad prefigurativa, podemos ver cómo la transformación revolucionaria “deja de ser un horizonte futuro, para arraigar en las prácticas actuales que en potencia anticipan el nuevo orden social venidero” (Ouvina, 2008:180). En este sentido, la idea de revolución comienza a llenarse de nuevas prácticas que ponen en crisis su forma más clásica y su lógica instrumental de medios y fines. Podemos decir que el corazón de la relación de los pueblos con los

⁹ Algunos de los rasgos de la política autónoma que por lo general podemos rastrear en estas luchas son: el emprendimiento de una vía política propia –muy diferente a la tradicional–, en las que destaca la apelación a su carácter de “autoconvocados”. En una primera fase, estas luchas tienden a emerger como movimientos del NO, movilizados por la oposición a problemáticas puntuales que los afectan de forma directa. Asimismo, presentan una dinámica asamblearia y horizontal de organización, con estructuras poco rígidas que buscan evitar la escisión entre dirigentes y dirigidos (Navarro y Pineda, 2009). Si bien no con la misma intensidad, existe en todos los casos una tendencia a generar espacios de discusión más democráticos, que privilegian el proceso de deliberación colectiva y la toma de decisiones por consenso, así como la designación rotativa de delegados para llevar a cabo las diversas actividades acordadas. Por otra parte, el despliegue de estas luchas tiene como precondition la creación y experimentación de nuevas relaciones sociales no escindidas de lo cotidiano y del espacio vital que representa el territorio. Aunque en algunas coyunturas, estos movimientos apelan a la utilización de canales institucionales y recursos jurídicos para frenar o retrasar el avance de los proyectos de desposesión, en la mayoría de los casos se evidencia una fuerte apuesta a la acción directa no convencional y disruptiva como principal herramienta de lucha, así como a la articulación y coordinación con otras organizaciones sociales y experiencias de resistencia, que rechaza el vanguardismo y los intentos de hegemocratización (Composto y Navarro, 2011:14-15).

bienes colectivos desborda la racionalidad instrumental, al ser medios y modos de vida al mismo tiempo.

Este doble movimiento de negación, ruptura y autodeterminación queda muy claro en la expresión de los zapatistas cuando dicen “es importante resistir, pero también es importante construir el mundo que queremos aquí y ahora”. O como señala un integrante de la Asamblea Nacional de Afectados Ambientales “así como hay que ubicar los proyectos de arriba que quieren destruirnos, también tenemos que hacer mapas para decir dónde queremos construir nuestros propios sueños” (Entrevista a Magdiel Sánchez, 2010).

Y es en el doble movimiento de la negación y del impulso de la autodeterminación que la memoria aparece como un recurso fundamental para imaginar y rastrear modos de relación con la naturaleza no mercantiles, mediados por valores de uso que hacen posible pensar en alternativas más allá del capitalismo. En este sentido, tal y como comenta Tischler “la memoria no es una simple rememoración del pasado, sino una fuente vital para configurar el antagonismo presente con las luchas anteriores y desplegar una idea de futuro a partir de la autodeterminación de los propios pueblos” (Tischler, 2005:8, 95).

El antagonismo de estos entramados comunitarios con el capital, como sujetos colectivos no totalmente dominados por la lógica del valor y en espacios sumamente preciados para el capital hace que sean especialmente presionados y estén expuestos a altos niveles de violencia y represión por parte de los gobiernos y las empresas transnacionales. Evidentemente, esto produce condiciones sumamente complicadas y precarias para resistir, sostener las economías de sustento y construir alternativas. Pese a todo esto hay numerosas experiencias que las luchas socioambientales están construyendo en las cuales la memoria es un potente impulso de imaginación y creatividad.

Ejemplo de ello es el caso del proyecto de la Escuela de la Tierra en el Salto para producir alimentos orgánicos en medio de la muerte provocada por la contaminación del río Santiago en Jalisco. En el siguiente testimonio una integrante de ese esfuerzo plantea la necesidad de construir alternativas desde el ámbito comunitario para la sobrevivencia frente al desastre ambiental:

hay mucha gente que es profesional, que tiene conocimientos, saberes previos, sabe cómo resolver, en cuestión de protección a la salud, o de aumentar el acervo de hierbas, alimentos, de nutrición. Nosotros no le vemos un camino rápido, pero sí tenemos la urgencia de hacer un camino alternativo, para que, en lo que se arreglan las cosas, juntos tengamos modos de protección y prevención. Porque, a como van las cosas, creemos que en unos cinco años nos vamos a morir muchísimos más (Graciela Enciso, 2010).

Por otro lado, los ejidatarios y vecinos de Tláhuac han organizado un tianguis de productos orgánicos cosechados por ellos mismos como forma de resistencia y defensa de la tierra frente al despojo por la construcción de la Línea 12 del Metro en la ciudad de México. En el caso del CECOP, que actualmente ha ganado la cancelación temporal de la presa La Parota el CECOP plantean el siguiente reto: “ahora tendremos que demostrar que hay otras formas de generar energía y de avanzar hacia un mundo más justo y más grande, sin depredar los ecosistemas, sin acabar con la flora y la fauna de nuestros países y sobre todo sin atentar contra la vida de millones de seres humanos” (CECOP, 2010).

Cabe señalar que las tareas que conlleva la generación de alternativas son inmensas, sobre todo si consideramos que además de las actividades propias de la resistencia, tienen que satisfacer cotidianamente las necesidades básicas de subsistencia. De tal modo que la política prefigurativa se presenta como todo un desafío, “como articular la satisfacción de aquellas necesidades urgentes del presente, contribuyendo a la vez a la creación del porvenir en nuestra realidad cotidiana” (Ouviña, 2008:180). En este sentido, hay que decir que son pequeños e incipientes los alcances prácticos de estas experiencias, sin embargo bajo las condiciones actuales es un verdadero logro mantenerse en medio de la tensión entre lo urgente, lo necesario, la violencia y presión del capital.

En suma podemos considerar que las luchas socioambientales son una de las expresiones más importantes de la lucha de clases en la actualidad, en el marco de la crisis ecológica y la catástrofe capitalista que el mundo vivo humano y no humano enfrenta. Conside-

ramos que en estas luchas está emergiendo una nueva subjetividad como proceso de constitución de un sujeto antagónico (Tischler, 2005:117) que desde lo social despliega una capacidad política disruptiva y constituyente de modos diversos de habitar el mundo ante la crisis ambiental, política, económica y social por la que atraviesa el actual orden civilizatorio.

Bibliografía

- Alimonda, Héctor (2009), “Una introducción a la ecología política latinoamericana”, [clase en el curso] Ecología política en el capitalismo contemporáneo, Programa Latinoamericano de Educación a Distancia, Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, junio, Buenos Aires.
- Altvater, Elmar (2009), “La Ecología desde una óptica marxista”, [clase en el curso] Ecología política en el capitalismo contemporáneo, Programa Latinoamericano de Educación a Distancia, Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, Buenos Aires.
- Bellamy Foster, John (2000), *La ecología de Marx: materialismo y naturaleza*, Ediciones de Intervención Cultural / El Viejo Topo, España.
- Benjamin, Walter (2003), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Editorial Contrahistorias, México.
- Ceceña, Ana Esther (2008), *Derivas del mundo en el que caben todos los mundos*, FLACSO / Siglo XXI, Argentina.
- _____ (2012), “Dominar la naturaleza o vivir bien: disyuntiva sistémica”, *Nostromo. Revista crítica latinoamericana. Crisis ambiental, neo-extractivismo y antagonismo social*, año iv, núm. 5, México.
- Composto, Claudia y Mina Lorena Navarro (2011), “Territorios en disputa: entre el despojo y las resistencias. La megaminería en México”, *Colección. Entender la descomposición: vislumbrar las posibilidades*, núm. 4, Publicaciones Seminario Casa de Ondas, septiembre.
- Echeverría, Bolívar (2005), *La modernidad de lo barroco*, Era, México.
- Federici, Silvia (2011), *El calibán y la bruja: acumulación originaria, cuerpo y mujeres*, Editorial Tinta Limón, Buenos Aires.
- Fernández Buey, Francisco (2012), “Sobre ecosocialismo en la crisis de civilización”, *Revista Nostromo*, núm. 5, México, por publicar.

- Grupo de Acción sobre Erosión, Tecnología y Concentración (ETC) (2011), “¿Quién controlará la economía verde?” Disponible en [http://www.etcgroup.org/upload/publication/pdf_file/ETC_wwctge_ESP_4web.pdf].
- Gutiérrez, Raquel (2011), “Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro”, en *Palabras para tejernos, resistir y transformar*, Pez en el Árbol, México.
- Harvey, David (2004), “El ‘nuevo’ imperialismo: acumulación por desposesión”, *Socialista Register*, [<http://socialistregister.com/index.php/srv/issue/view/1167>].
- Holloway, John (2011), *Agrietar el capitalismo*, Ediciones Herramienta, Buenos Aires.
- _____ (2006), *Contra y más allá del capital*, Ediciones Herramienta, Buenos Aires.
- Leff, Enrique (2009), *Racionalidad ambiental: la reapropiación social de la naturaleza*, Siglo XXI, México.
- _____ (2006), “La ecología política en América Latina: un campo en construcción”, en Héctor Alimonda (comp.), *Los tormentos de la materia*, CLACSO, Buenos Aires.
- Löwy, Michael (2003), *Walter Benjamin: aviso de incendio*, Fondo de Cultura Económica, Argentina.
- Marín, Marcela (2009), “El ‘no a la mina’ de Esquel como acontecimiento: otro mundo posible”, en Maristella Svampa (comp.), *Minería transnacional, narrativas de desarrollo y resistencias sociales*, Biblos, Argentina.
- Martínez Alier, Joan (2009), “Conflictos ecológicos y lenguajes de valoración” [clase en el curso] *Ecología política en el capitalismo contemporáneo*, Programa Latinoamericano de Educación a Distancia, Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, mayo, Buenos Aires.
- _____ (2006), *El ecologismo de los pobres*, Icaria, Barcelona.
- Marx, Karl (2000), *El Capital*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Mazzeo, Miguel (2007), *El sueño de una cosa: introducción al poder popular*, Editorial El Colectivo, Buenos Aires.
- Navarro, Mina Lorena y Pineda, Enrique (2009), “Luchas socioambientales en América Latina y México: nuevas subjetividades y radicalidades en movimiento”, *Revista Bajo el Volcán*, núm. 14.

- Nugent, Daniel y Ana María Alonso (2002), “Tradiciones selectivas en la reforma agraria y la lucha agraria”, en *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, Era, México.
- Ouviña, Hernán (2008), “Hacia una política prefigurativa. Algunos recorridos e hipótesis en torno a la construcción de poder popular”, en *Reflexiones sobre el poder popular*, Editorial El Colectivo, Argentina.
- Seoane, José, Emilio Taddei y Clara Algranati (2011), “Tras una década de luchas. Realidades y desafíos de los proyectos de cambio en Nuestra América”, *Revista Herramienta*, núm. 46, marzo, Argentina, [<http://www.herramienta.com.ar/>].
- Shamir, R. (2007), “La responsabilidad social empresarial: un caso de hegemonía y contrahegemonía”, en B. de Sousa Santos y C. Rodríguez Garavito (eds.), *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*, Anthropos, Barcelona.
- Shiva, Vandana (2006), *Manifiesto para una democracia de la tierra*, Paidós Ibérica, Barcelona.
- Svampa, Maristella (2008), *Cambio de época: movimientos sociales y poder político*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Tischler, Sergio (2005), *Memoria, tiempo y sujeto*, BUAP / F&G Editores, Guatemala.
- _____ (2008), *Tiempo y emancipación: Mijaíl Bajtín y Walter Benjamín en la Selva Lacandona*, F&G Editores, Guatemala.
- _____ y Mina Lorena Navarro (2011), “Tiempo y memoria en las socioambientales en México”, *Desacatos*, núm. 37, Guadalajara, septiembrediciembre.
- Vega Cantor, Renán (2009), “Crisis civilizatoria”, *Revista Herramienta*, núm. 42, Buenos Aires, octubre.

Entrevistas

- Entrevista a Graciela Enciso y Enrique Enciso, agrupación Un Salto de Vida, febrero de 2010.
- Entrevista a Jaime Jiménez Ruiz y Estela Chávez del Copudever, realizada por Mina Navarro, Paso de la Reina, VII Encuentro del Movimiento de Afectados por las Presas y en Defensa de los Ríos (MAPDER), febrero de 2010.

Entrevista a Marco Suaste del CECOP, realizada en el Encuentro Popular sobre Agua y Energía, Aguacaliente, Guerrero, noviembre de 2008.

Entrevista a Felipe Flores del CECOP, realizada por Mina Navarro, México, D.F., mayo de 2010.

Entrevista a Rodolfo Chávez del CECOP, Chiapas, diciembre de 2009.

Entrevista a Magdiel Sánchez, realizada por Mina Navarro, ciudad de México, febrero de 2010.

Recibido el 12 de enero de 2012.
Aprobado el 22 de mayo de 2012.

Notas para una epistemología de la relación memoria-identidad

*Lilia Rebeca Rodríguez Torres**

Resumen

Dada la complejidad de la relación memoria-identidad, el presente texto propone un recorrido teórico de aproximación a los procesos de construcción de la identidad grupal mediante la producción y el intercambio de memorias en la comunicación cara a cara. Este recorrido integra aportes de la fenomenología, la socioantropología de filiación durkhemiana y la microsociología, en un ejercicio de aproximaciones sucesivas de diálogos y debates que establecen un campo analítico-conceptual para la comprensión del fenómeno. Más que introducir una teoría del conocimiento sobre la incidencia de la memoria en la configuración de identidades, estas notas ofrecen el andamiaje para la reflexión y una ruta hacia la condición epistemológica intrínseca de la memoria colectiva: el acto interpretativo.

Palabras clave: Memoria, experiencia, interacción comunicativa, identidad.

Abstract

Due to the complex relation between memory and identity, the text proposes a theoretical way to approach close to the processes of construction of identity through the exchange of memories in a face to face communication.

* Doctora en ciencias sociales con especialidad en comunicación y política, UAM-Xochimilco.

This way integrates contributions from phenomenology, socioanthropology on Durkheim's frame and micro-sociology, in successive approximations through dialogues and debates to establish an analytical-conceptual field to make comprehensive the phenomenon. Yet this is not a knowledge theory of memory effect in identity construction; the notes here presented offered the bases to a reflection and the route to the collective memory condition within: the act of interpretation.

Keywords: Memory, experience, communicative interaction, identity.

Pensar –estudiar– la memoria, es en primera instancia reconocer una facultad psíquica que se encuentra en relación directa con la capacidad cognitiva. Gracias a la memoria los sujetos aprehenden el mundo y ponen en práctica formas de reconocimiento del mismo –en tanto sistema cultural inteligible– y pautas de interacción social constitutivas de la experiencia; en la memoria se verifica el tránsito de la condición individual al proceso de subjetivación. El individuo dotado de una cierta fisiología no es sólo individuo biológico, su condición principal dentro de la categoría de lo humano, es la de *ser social* (sujeto que se reconoce, actúa e interviene en los procesos grupales).

Los sujetos interpretan –y proyectan– su acción a partir de las coordenadas de la experiencia, iluminando la especulación de las consecuencias y la latencia de la contingencia: historicidad y coyuntura. Pero las huellas de la experiencia de los sujetos no aparecen siempre explícitamente referidas ni en el discurso político –el discurso del hacer estratégico, de la acción con sentido– ni en el discurso histórico institucionalizado –que refiere al acontecimiento bajo el tamiz del método historiográfico, relevante para la implantación de una versión del pasado–. Las huellas de la experiencia, aparecen también inmersas en usos y costumbres; en formas de ritualización en espacios y situaciones públicas, privadas o íntimas; en el encuentro cotidiano con otros sujetos, con productos culturales y hechos, en experiencias testimoniales desplegadas en múltiples esferas discursivas, algunas como particulares momentos sensibles, de creación colectiva, cons-

tructos de una memoria compartida. Haber vivido, haber sentido, haber sabido, refrenda la posibilidad del reto, de la transformación del temor o del optimismo hacia lo calculado y ante lo inesperado; la precipitación de la memoria compartida conjura la desaparición, la finitud del grupo, el desmembramiento de la colectividad.

Entre el recuerdo de lo sucedido, la negación al olvido y la esperanza de lo que puede suceder, se configura la acción colectiva. El *sentido de la acción* se define desde el hacer presente la conciencia de lo vivido, trayendo al caso aquello que identifica a los sujetos con el resultado consecuente de sus vivencias, permitiendo una apuesta común: la posibilidad de modificación de un resultado relativamente previsible con respecto a su propia historicidad. El reconocimiento del pasado, pero propiamente de lo pasado referido en común, es principio fundamental en la construcción del vínculo identitario: “Ser lo que somos y lo que podemos llegar a ser, porque ya hemos sido, porque lo fuimos, porque nunca más lo seremos...”

Esta reflexión que apunta hacia una propuesta de orden epistemológico, no se centra exclusivamente en el tema de la memoria colectiva como estrategia política, como acción de resistencia según lo muestran los estudios relativos a las prácticas de evocación colectiva de las memorias en torno al Holocausto, al Apartheid o a las dictaduras en América del Sur. Nuestra visión, que respeta y no erradica la posición arriba señalada, pretende descentrar dicha problematización de envergadura histórica y delimitación geográfica, situándonos en un plano cotidiano, familiar, a fin de mostrar que la producción del sentido colectivo que configura las identidades generada desde los ámbitos de la memoria es un fenómeno permanente cuya realización responde a la experiencia de interacción –también en relativa libertad y autonomía– entre sujetos capaces de intercambiar relatos que constituyen una discursividad de la memoria, que no pierde su identificación con lo político como esfera de tensiones y distensiones en la que se producen particulares formas de creación colectiva de significación.

La recuperación de recuerdos grupales y la interiorización de nociones del pasado desde distintas posiciones que convergen en correlatos constitutivos de un sentimiento común aparecen mediadas

por la experiencia conversacional y la producción de una memoria que se construye desde la oralidad como expresión nítidamente evocadora de la condición de subjetividad. Si, a la manera de Barthes (1987),¹ pensamos que la escritura remite al vacío del sujeto, nos parece, entonces, que la oralidad lo redimensiona, es decir, uno o diversos sujetos cobran identidad, hallan un ámbito instituyente en boca de alguien. Si la escritura es la huella de la ausencia, la oralidad de la memoria es una realización diferida de la presencia a través del testigo que asienta: “yo vi, yo supe, allí estaba, me dijo...”

Insistimos, existe una condición política en la memoria colectiva. Si los procesos de construcción –y apelación– de esta memoria son interpretados como conjunto de significaciones que operan como fuerza creadora del vínculo social, como mecanismos de un instinto grupal de conservación originado en la pulsión existencial proveniente de quienes nos han precedido, si el recuerdo en tanto signo aparece ante la inmediatez de las acciones del otro, como una necesidad grupal de remembranza o incluso como acontecimiento en el acto aleatorio o contingente de recordar, entonces la memoria colectiva se vincula a lo político a partir de la acción comunicativa, que sobrepasa por mucho la simple transferencia de información. Las apelaciones que los sujetos hacen a la memoria colectiva se suscitan lo mismo en condiciones adversas de confrontación, repliegue y toma de decisión, que en condiciones de calma, estabilidad, bienestar compartido, pues en cualquier situación, apelar a la memoria es el principio para erradicar la incertidumbre del no ser, al encontrar los vínculos para el querer ser juntos.

Narración, acción y puesta en juego de las identidades son elementos de la producción social de significaciones que inscriben la relevancia del tema de la memoria colectiva, dentro del ámbito reflexivo de las ciencias sociales y, desde nuestra perspectiva, en los estudios relativos al engranaje teórico-epistemológico de la comu-

¹ Barthes señala que “la escritura es la destrucción de toda voz, de todo origen. La escritura es ese lugar neutro, compuesto, oblicuo, al que va a parar nuestro sujeto, el blanco-y-negro en donde acaba por perderse toda identidad, comenzando por la propia identidad del cuerpo que escribe” (1987:65).

nicación y la política. El enfoque de este trabajo, pretende mostrar la serie de relaciones teóricas desplegadas desde una concepción de origen fenomenológico y durkhemiano en la que se inserta Halbwachs, quien elabora el concepto de *memoria colectiva*; pero también la cristalización de la memoria en la palabra valorada,² en su tránsito al ámbito empírico enmarcado en ciertos procesos relevantes para la microsociología, a fin de comprender la relación *memoria-identidad* mediante relatos producidos en situación conversacional cara a cara. No pretendemos definir una única vertiente epistemológica, sino mostrar el trayecto conceptual que hemos seguido para la aproximación a la comprensión de los procesos en curso de la memoria y su incidencia en la configuración de identidades colectivas. Se trata de una vía entre un abanico de múltiples posibilidades.

Horizonte de comprensión: ámbitos teóricos para abordar la discusión sobre la memoria colectiva

La idea de *horizonte de comprensión* remite a una condición fronteriza indeterminada, cuyos límites se constituyen desde las variaciones del punto de vista de quien investiga. Nos aproximamos así a la distinción señalada por Dilthey entre explicar, objetivo de las ciencias exactas –herencia del positivismo– y comprender, condición de lo entonces evocado como “ciencias del espíritu”, dando pie a una cientificidad que tiende a separarse del campo experimental, pero pondera lo experiencial para conformar ámbitos cognitivos de otra calidad heurística en los que aparecen tanto la fenomenología como la hermenéutica. Nuestra postura reconoce la vigencia de ambas corrientes, por lo que, inicialmente, hemos procedido retomando la idea de *conciencia imaginante* de Sartre; algunos elementos del desarrollo conceptual de Husserl, particularmente los contenidos en sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*; algunas precisiones de la obra de Merleau-Ponty, *La fenomenología de la percepción*, para encarar la lectura de la exhaustiva obra *La me-*

² Que nosotros señalamos en alusión al planteamiento bajtiniano.

moria, la historia, el olvido, de Paul Ricoeur, quien ha producido un texto constitutivo de lo que podría entenderse como un estado de la cuestión de la memoria, haciendo un profuso recorrido sobre distintas concepciones desde la antigüedad hasta la fenomenología; éstas últimas son las que privilegiaremos en el presente texto.

Es importante señalar que nuestra mirada se ciñe al canon que reconoce a Maurice Halbwachs como el iniciador de los estudios sobre memoria colectiva, pero afinándola desde lo que podría entenderse hoy como una antropología de remisión durkhemiana, cuyos aportes dan pie a nuestras propias elaboraciones incorporando una idea que juzgamos fundamental: la memoria colectiva desplegada en y a partir de relatos no es sólo reproducción de recuerdos, emanación ocasional de aparentes olvidos; es ante todo un proceso que desemboca en actos de creación de sentido y de creación de vínculos, contenidos en una situación comunicativa intersubjetiva.

*La aproximación fenomenológica:
temporalidades y territorios de la memoria colectiva*

Reconocer la memoria colectiva como proceso de construcción simbólica, fundada en una conciencia imaginante —según el tratamiento de Sartre (1964)—, es decir, en una conciencia de la no presencia: el pasado fugado, el hecho referido, la vivencia de otros, donde los vínculos intersubjetivos y las ligas al pasado de una comunidad permiten que unos puedan ponerse en el lugar de otros mediante el acto de imaginar, nos lleva a establecer una aproximación fenomenológica del término, y se privilegian, en primera instancia, su caracterización en el tiempo desde la idea básica de que la memoria nos remite al pasado, proviene del pasado.

Husserl aborda la noción de *tiempo*, señalando que se produce una desconexión del tiempo objetivo en dos operaciones que son la vivencia de la percepción del tiempo y la representación del tiempo, así, los juegos del tiempo se relacionan no sólo de manera cronológica natural en la secuencia pasado, presente y futuro, sino en las diversas combinaciones que supone una conciencia del tiempo desplegada en-

tre los recuerdos como aprehensión y las expectativas como intuición, en ambos casos lo que prevalece es una conciencia del sentido de duración de las cosas (2002:26-30). Para nosotros en el ámbito de lo político, como lugar de experiencia de creación colectiva, la memoria es traída al caso bajo coyunturas particulares que inciden en el desarrollo de los ritmos de la resistencia, la reivindicación, el reclamo, la alusión o cualquier otro tipo de acción que nos remite al futuro desde el pasado: en la latencia, en la espera, en el devenir de lo esperado o inesperado. En el otro extremo, en el lugar de las instituciones, de los marcos normativos, aparecen la historia y la tradición. Historia como instauración de un presente perpetuo, fijado historiográficamente, representación del sentido del hecho y tradición: pasado como futuro, permanencia del sentido comunitario que permea las costumbres y los usos del tiempo institucional.

Hemos enfocado nuestra mirada también a la noción de *temporalidad* descrita por Merleau-Ponty:

El tiempo supone una visión, un punto de vista sobre el tiempo, no es pues una sustancia, una corriente que fluye [...] No es el pasado el que empuja al presente ni el presente el que empuja al futuro dentro del ser [...] es el desenvolvimiento de los paisajes para el observador en movimiento (1985:419).

En ese sentido, el sujeto es una entidad en permanente devenir. Por su parte, el acontecimiento se desarrolla en el tiempo; el recuerdo de éste, es decir, la evocación se produce en un pensamiento que nos remite a otro tiempo. La elaboración de relatos conjunta las referencias al pasado; la progresión narrativa –diegética– estructura un particular sentido del tiempo y se desarrolla en un tiempo real (de principio a fin). Ante las muy complejas relaciones y remisiones con el pasado, el presente y el futuro incorporadas a los procesos de la memoria, hemos preferido reflexionar sobre la memoria colectiva en términos de temporalidades, como los efectos del pensar sobre el tiempo y actuar en el tiempo.

La idea de *territorios* se desprende de la intención de producir el correlato con la noción de *temporalidades*, asumiendo la relación

trascendental establecida por Kant entre espacio y tiempo como las formas puras de la intuición sensible (1979:41-57). Kant puntualiza que la intuición del espacio, que es representada como una magnitud infinita dada, es externa, se refiere al afuera de nosotros; en tanto que la intuición de tiempo, es interna ya que no es inherente a los objetos sino al sujeto que los intuye.

Si bien el espacio es una magnitud infinita dada con tres dimensiones, las que interesan para nuestra reflexión son dos para pensar en términos de *la superficie*, donde la memoria se expande colectivamente. La idea de *territorios* nos permite evocar un espacio orientado, una espacialidad cuya extensión se encuentra fragmentada, delimitada por contornos, por fronteras: si el territorio es por definición una porción de tierra que a su vez puede estar configurada por una jurisdicción, a lo que nos remitimos en el caso de la memoria colectiva, lo que aparece es la condición de localidades como integraciones de comunidades de sentido fundacionales de identidades, cuya conformación presupone la emergencia de mecanismos de autorregulación. Esas localidades o territorios de la memoria colectiva nos remiten, a su vez, a su relación incluyente en el mundo, es decir, a ese sistema ulterior de inteligibilidad de donde proviene una señalización referencial de significaciones que configuran el sentido de la dinámica social, la historia, la acción, el estar y el ser individual y colectivo.

Divergencias con la fenomenología de la memoria de Paul Ricoeur

Ricoeur señala, desde su adscripción al asunto de la verdad histórica que lo mantiene anclado al método como voluntad de verdad, la radical diferencia entre memoria e imaginación; insiste en que la memoria nos debe remitir esencialmente a la realidad anterior a través de la cosa recordada, mientras que la imaginación discurre hacia lo fantástico, ficcional, irreal, imposible, utópico.

Para decirlo sin miramientos: no tenemos nada mejor que la memoria para significar que algo tuvo lugar, sucedió, algo que ocurrió antes de que declaremos que nos acordamos de ello [...] el testimonio constituye

la estructura fundamental de transición entre la memoria y la historia (2000:41).

Para nuestro interés sobre la memoria colectiva como condición, donde fluyen los procesos de configuración de identidades y su trayecto potencial hacia la acción colectiva, la imaginación aparece tanto en la adquisición del vínculo solidario que se sobrepone a la radical diferencia con el otro, como en la expresión de lo político en la formulación de que otro mundo es posible; si bien otro mundo es posible aparece como rasgo en el horizonte, su enraizamiento proviene de la conciencia del pasado y la capacidad de imaginar lo distinto.

Ricoeur disertará contra lo que ha dado en nombrar la fenomenología del recuerdo, al señalar que éste pertenece a la memoria en el ámbito de la experiencia real, como condición para la conciencia del mundo, por lo que no hay lugar para la ficcionalización de la experiencia. Nosotros señalamos que el mundo se presenta de manera experiencial parcializada; no es posible acceder a la totalidad de tal concepto, sin embargo, la conciencia del mundo se deriva de procesos de representación donde interviene necesariamente la imaginación que Ricoeur identifica con lo irreal.

La conciencia del mundo no puede ser más que una intuición; en ese sentido, el concepto que utiliza Husserl no es el de *representación* sino *presentificación*, que se deriva de una presentación diferencial que importa el carácter de lo intuitivo al combinar una impresión, la inmediatez del recuerdo en términos de retención y el reconocimiento de lo subsecuente, en tanto expectativa cuya orientación es del orden de la fantasía que para Husserl es en sentido estricto lo no presentado (2002:43-55).

Por su parte, Ricoeur se adscribe a una condición perenne de presentación: un elemento presentado puede asociarse a un recuerdo como la imagen de un rostro que nos remite, nos recuerda al sujeto retratado:

Mientras que la imaginación puede actuar con entidades de ficción, cuando no pinta, pero se aleja de lo real, el recuerdo presenta las cosas del pasado; mientras que lo pintado tiene todavía un pie en la presen-

tación en cuanto presentación indirecta, la ficción y lo fingido se sitúan radicalmente fuera de presentación (2000:41).

La fenomenología del recuerdo que elabora Ricoeur, es divergente de nuestra postura. Nosotros observamos que la memoria colectiva requiere de alguna modalidad para efectivamente ponerse en común; esta modalidad es el hecho mismo de relatar con toda la carga interpretativa –ficcional– que esto conlleva. Nadie puede tener el mismo recuerdo de un mismo hecho, aun si dos o más personas hubieran estado reunidas en el mismo lugar y participado de la misma experiencia, la percepción es la percepción de cada quien. Sin embargo, a través del relato los participantes de la vivencia, o de la escucha, pueden imaginarse unos en los zapatos del otro y construir una memoria común; la imaginación permite entrar en una especie de resonancia de las conciencias.

Ricoeur señala que existe una relación entre memoria como cognición y búsqueda como práctica, de esa unión surge la dimensión histórica, en la que se pondera la fidelidad como ambición veritativa de la memoria. Los usos y abusos de la memoria, a los que se refiere Ricoeur, se inscriben en tres ámbitos: el terapéutico, cuando se actúa sobre la memoria impedida; el práctico, en el que aparece la memoria manipulada, y el ético político, cuando la memoria es convocada abusivamente.

Estas múltiples formas del abuso hacen resaltar la vulnerabilidad fundamental de la memoria, la cual, resulta de la relación entre la ausencia de la cosa recordada y su presencia según el modo de representación. Todos los abusos de la memoria, ponen al descubierto esencialmente el carácter enormemente problemático de esta relación representativa con el pasado (2000:83).

Ricoeur, describe el planteamiento freudiano acerca del trabajo de rememoración contra la compulsión de repetición, para encaminar una crítica a la patología de la memoria colectiva que ha devenido en memoria del trauma y que reconocemos en cierto sentido, pero no podemos adscribirnos a ella ya que, en términos de la experiencia

del dolor, el abuso, la opresión y la tortura social (como lo muestra el desarrollo de los trabajos de memoria colectiva que se adscriben a temas como el Holocausto, el Apartheid, o las dictaduras latinoamericanas del Cono Sur), el principio rector no es la manipulación de la memoria, sino la imposibilidad del olvido. Noción a la que hemos llegado a través de la lectura del texto *Lo inolvidable y lo inesperado* de Jean-Louis Chrétien, quien señala:

Lo inolvidable no define la fuerza indeterminada de mi memoria en calidad de facultad —que conserva sin franquear tal recuerdo de su elección, arbitrariamente—, sino lo propio de aquello que no se deja olvidar, de aquello que, de suyo, y como de antemano, alumbra con una claridad que nada puede apagar o encubrir. Lo inolvidable no podría designar la pura permanencia *de facto* de un recuerdo perpetuamente puesto a nuestra disposición, sino aquello que funda y hace posible dicha permanencia, suponiendo que ésta tenga lugar.

[Lo inolvidable] es aquello que hace gritar al corazón, aquello que lo desgarrar en su interioridad silenciosa hacia el mundo en el que los camaradas ya no están. Lo inolvidable es presencia de la ausencia, permanencia punzante de lo insoportable (2002:97-98).

Si como observadores de los procesos sociales de construcción de la significación no fuéramos capaces de atender la relación de la memoria con los hechos lacerantes provenientes del pasado, y en este caso, con el desarrollo de la historia en la escena política e institucional, nos encontraríamos radicalmente alejados de la condición inherente a la elaboración de la memoria colectiva en su calidad discursiva, es decir, en palabra que se produce como respuesta de algo.

Mucho más próximo a nuestra mirada —aunque en otro sentido— Ricoeur habla de resortes que apoyan las diversas empresas de la manipulación de la memoria y precisa:

En el plano más profundo, el de las mediaciones simbólicas de la acción, la memoria es incorporada a la identidad a través de la función narrativa. Y como la configuración de la trama de los personajes del relato se realiza al mismo tiempo que la de la historia narrada, la configuración narrativa

contribuye a moldear la identidad de los protagonistas de la acción al mismo tiempo que los contornos de la misma acción [...] es más concretamente la función selectiva del relato la que ofrece a la manipulación la ocasión y los medios de una estrategia astuta que consiste de entrada tanto en estrategia de olvido como de rememoración (2000:115).

A propósito de este planteamiento nos interesa destacar dos cuestiones interesantes. La primera es que, efectivamente, la acción constataria se produce en el lenguaje y particularmente en la forma del relatar a partir de un ejercicio selectivo de la memoria establecida por el sujeto enunciador. Nos parece fundamental recuperar una derivación que alumbró nuestra reflexión en términos metodológicos: los procesos de la memoria se despliegan a partir de un sujeto —o varios— que recuerdan, es decir, nos parece relevante saber quién recuerda, para después dar paso al hecho selectivo de qué es lo que se recuerda, y finalmente analizar cómo se recuerda en términos de su formulación narrativa, adscribiéndonos a la idea de que este acto enunciativo constituido desde un quién, qué y cómo da lugar a una construcción de significación que incide en el ámbito de la configuración de las identidades como proceso simbólico y efecto de la discursividad.

La segunda consideración es que pensamos que entre líneas aparece nuevamente la discusión con la verdad en el eje realidad-imaginación. La crítica de Ricoeur se encamina a preservar la fidelidad como ambición veritativa de la memoria. De la postura de Ricoeur se infiere que la acción narrativa que se produce desde el recordar, por sus elementos ficcionales, siempre quedaría bajo el yugo de la sospecha y al no dejar de considerar la presunción del abuso, desde nuestra perspectiva se produce una tremenda implicación: que la memoria colectiva siempre contendría el elemento de lo falaz y que los marcos de inteligibilidad desplegados en la configuración de identidades nunca podrían dar cuenta de otra verdad.

En nuestra concepción, pensar en el conocimiento y la representación que el sujeto individual o colectivo tiene de sí mismo como consecuencia de un reconocimiento del pasado involucra necesariamente una tensión entre los ámbitos de la historia y los ámbitos de la memoria. De un lado tenemos un conocimiento sistematizado meto-

dológica, historiográficamente, y todas las implicaciones de sujeción institucional que comporta: el establecimiento de las políticas de lo memorable, las formas instituidas de la rememoración, el punto de vista del historiador que puede o no privilegiar el hecho testimonial frente al análisis documental, los criterios amplios o estrechos de validación y verificación del acontecimiento y, desde luego, la fijación del pasado en el discurso historiográfico (Ricoeur, 1997), es decir, la historia como relato; del otro lado, en la memoria se encuentra la relevancia de la huella del recuerdo del hecho en la experiencia del sujeto que recuerda, la puesta en común de los procesos de desentrañamiento del daño, la posibilidad de actuar en términos de resistencia, el establecimiento de los pactos de solidaridad, de resguardo del secreto, pacto del silencio o en su momento el pacto de la revelación y, desde luego, las particulares formas de configuración de la discursividad de la memoria, que cristaliza en la producción de relatos colectivos, donde se constituye la identidad grupal. Independientemente si la temática remite a estados de opresión o a momentos de la experiencia en condiciones de estabilidad social; en todos los casos la memoria de sí, es memoria del mundo y propiciadora de la cohesión social.

La tradición sociológica y su derivación en la antropología

La relación memoria-identidad está prefigurada por Durkheim quien desarrolla una sociología enmarcada en los conceptos cientificistas de su época (transición del siglo XIX al XX), explicitándose en la creación de un vocabulario descriptivo que traza los ejes de relevancia para la observación, problematización y análisis de la dinámica contenida en los procesos de la evolución social. *Les règles de la méthode sociologique* refleja el espíritu de un acontecer reflexivo heredado a subsecuentes generaciones. La búsqueda de los principios que ordenan y explican el devenir de las formas de organización, regulación o acción social no pueden abstraerse del horizonte del quehacer filosófico y los propios conceptos de la sociología responden a una filosofía en renovación que busca entender desde sus propios hitos –la fenomenología– el problema cardinal de la conciencia.

En ese contexto, Durkheim desarrollará un análisis sobre la conciencia colectiva; Jean Divignaud, en su prefacio a la segunda edición de *La memoria colectiva*, de Maurice Halbwachs, señala:

Los contemporáneos retenían de la sugerencia de Durkheim la idea somera de una relación mecánica entre las clasificaciones mentales y las clasificaciones sociales, cuando se trataba de una correlación dialéctica entre el dinamismo creador de los conjuntos humanos –su “efervescencia”– y la organización de representaciones sencillas sobre el cosmos o el entorno inerte en la sociedad estudiada.

Seguramente, los términos de Durkheim se prestaban a la ilusión. Él mismo durante toda su vida intelectual, fue víctima de un vocabulario que todos sus contemporáneos (incluido Bergson) empleaban también (2004:8).

A este respecto, y en la ruta de sus propios intereses, en 1918, al siguiente año de la desaparición de Durkheim, Halbwachs se lanza a la defensa del maestro en la *Revue Philosophique* en el artículo titulado “La doctrine d’Émile Durkheim”:

La conciencia colectiva es una realidad espiritual, en absoluto mecanicista y resultado de lo que la ciencia nueva [la sociología] hizo al revelarla poco a poco y mucho más rica y profunda que todas las otras, que dependerían y se alimentarían de ésta. Su acción y sus alcances transitan en efecto dentro de todas las regiones de la conciencia de cada hombre; su influencia sobre el alma, su medida en las facultades superiores, que son los modos del pensamiento social, al ejercerse sobre la vida sensible (1918, la traducción es nuestra).³

³ “La conscience collective est une réalité spirituelle, rien mécaniciste et le résultat de la science nouvelle fut de la reveler peut à peut et beaucoup plus riche que profonde que toutes les autres, puisque celles-ci en dependaient et s’y allimentaient. Son action, ses prolongements se suivent en effet dans toutes les regions de la conscience de chaque homme; son influence sur l’âme, sa mesure à celle que les facultés superiores qui sont les modes de la pensée sociale, excersant sur la vie sensitive.”

Como se observa, Halbwachs aduce a la impronta fenomenológica en el planteamiento durkhemiano. En su análisis posterior sobre la memoria colectiva intentará –de la mano de Bergson– caracterizar la relación entre la conciencia colectiva producida como una inteligibilidad remitida a la memoria y el tiempo, un tiempo intrínsecamente relativo, un tiempo social, que se desprende de la linealidad histórica al referirse a la evocación de recuerdos personales integrados en la experiencia social, la percepción de las condiciones inteligibles de la actualidad y, como una consecuencia implícita, la prefiguración del acontecimiento.

El trabajo realizado por Halbwachs sobre memoria colectiva presenta su propio desarrollo. Existe una evolución que cristaliza en su obra póstuma, *La memoria colectiva*, editada hasta 1950; 25 años antes, en *Les cadres sociaux de la mémoire*, sienta las bases de su reflexión en el orden de la sociología. “El autor demuestra aquí que es imposible concebir el problema del recuerdo y de la localización de recuerdos, si no se toman como punto de aplicación los marcos sociales reales que sirven de puntos de referencia para esta reconstrucción que denominamos memoria” (2004:8). Esos marcos sociales, han quedado contenidos en la noción de conciencia colectiva, como el efecto social que se subsume en las creencias y sentimientos de los individuos con rasgos sociales compartidos generadores de las identidades grupales y que interviene en la consolidación de los marcos normativos tácitos en cada comunidad.

Halbwachs establece una fenomenología de la memoria grupal. En el grupo y a partir del grupo se observa el proceso de rememoración de los sujetos individuales o colectivos. Derivado de lo anterior, la escisión grupal es la principal causa de la pérdida de la memoria colectiva y el consecuente dislocamiento de las identidades.

Los recuerdos de la infancia que son apenas una inserción de la conciencia en proceso de desarrollo se construyen como una base cognitiva del mundo. En lo que se refiere a la experiencia de lo colectivo, la memoria se produce en el juego de oposiciones entre recuerdos del sujeto en estados de soledad y estados en compañía. En ese sentido, los recuerdos que se desarrollarán más tarde, harán que la infancia se reconstruya con mayor adhesión a la experiencia indi-

vidual (construcción egocéntrica), y la memoria sobre la experiencia de la vida adulta, con mayor adhesión a la conciencia de lo colectivo.

Nosotros consideramos que la experiencia como condición de la construcción de la subjetividad se despliega como tal primordialmente en relación con los procesos de interacción social. Si bien la interacción familiar es la base del desarrollo cognitivo de los sujetos —es en ámbito familiar donde se adquiere el lenguaje—, en su salida al mundo, básicamente a través de la institución escolar, el niño comienza a comprenderse, a definir paulatinamente su identidad y a tomar conciencia del otro. Cada vez con mayor nitidez, los procesos de encuentro e interacción serán constitutivos de la memoria; por ello es posible pensar en una formación dialéctica en la relación memoria-identidad. Si bien la memoria se produce en la reconstrucción de la experiencia identitaria del sujeto, la identidad resulta del autorreconocimiento de pertenencia a un grupo en la experiencia rememorada.

Un recuerdo puede construirse desde corrientes de pensamiento colectivo divergentes:

[...] el recuerdo individual [aparece] como límite de las interferencias colectivas [...] Si la memoria colectiva obtiene su fuerza y duración al apoyarse en un conjunto de hombres, son los individuos los que la recuerdan como miembros de un grupo [...] cada memoria individual es un punto de vista sobre la memoria colectiva (Halbwachs, 2004:50).

Así, la memoria individual se nutre de lo colectivo y la memoria colectiva puede ser expresada en lo individual.

En lo que se refiere a la relación entre memoria colectiva y memoria histórica, Halbwachs señala que cada quien es portador de un bagaje de recuerdos históricos que se puede aumentar conversando o leyendo; se trata de una memoria copiada, no propia. El autor nos indica que es posible distinguir entre dos memorias: una interna, personal, autobiográfica —la otra externa, social, histórica (esta memoria envuelve a la memoria autobiográfica, pero no se confunde con ella). Nosotros diferimos levemente. En el caso de la memoria del testigo presencial de un hecho de relevancia histórica (como es el

caso de las víctimas de los regímenes totalitarios), existirá una conciencia que incorpora el recuerdo del ámbito externo (interiorización de la exterioridad, en términos hermenéuticos) y narrativamente externará la valoración del suceso presenciado (exteriorización de la interioridad); a nivel del relato, la memoria autobiográfica apelará a la memoria histórica.

Halbwachs, en el apartado “El vínculo vivo de las generaciones”, plantea que a partir de los relatos uno imagina aquellos acontecimientos que se produjeron antes de nuestro nacimiento, configurándose la imagen del mundo al que uno llegó, por ejemplo en las conversaciones entre niños y abuelos:

No sólo son los hechos, sino también las formas de ser y de pensar de antaño, lo que se fija en su memoria [...] Los marcos colectivos de la memoria no se reducen a fechas, nombres y fórmulas, representan corrientes de pensamiento y experiencia en las que sólo encontramos nuestro pasado porque ha sido atravesado por ellas [...] la historia no es todo el pasado, pero tampoco lo que queda del pasado; junto a la historia escrita hay una historia vivida que se perpetua y renueva a través del tiempo y en la que se pueden encontrar muchas corrientes antiguas que aparentemente habían desaparecido (2004:66).

Halbwachs se refiere a los elementos constitutivos del relato familiar, el ámbito de nuestro interés. El tiempo de la memoria se extiende, como tiempo real en la duración del individuo, el grupo o las colectividades. “La memoria colectiva se remonta en el pasado, hasta un límite determinado, más o menos alejado según se trate de un grupo u otro” (2004:108). Tal es el caso del espectro de la memoria en relación con la edad de los miembros de una familia.

En ese sentido, es importante destacar que el concepto de *duración*, se encuentra estrechamente ligado a la idea de vida institucional, que se desarrolla desde la emergencia de particulares marcos normativos que inciden en la regulación de las colectividades hasta su disolución, pasando por sucesivas transformaciones. La idea de estabilidad institucional, no puede suponerse como inmovilidad de las instituciones; la estabilidad se construye sobre una movilidad contro-

lada. Por otra parte, resulta fundamental pensar la duración –la conservación de la vida institucional– como el despliegue de una serie de estrategias de la memoria que inciden justamente a nivel identitario, tienen que ver también con una serie de acciones donde se refrenda su particularidad: el ejercicio jurídico, la influencia económica, la inculcación de una fe, etcétera.

En la última parte de su trabajo, Halbwachs, sustrae la mirada sociológica y versa más sobre una descripción histórica y pragmática. La filiación durkemiana que conllevaría a la emergencia y operación institucional no fueron ampliamente desarrolladas allí, por ello, hemos incorporado otras miradas, desde una antropología social, que nos ha permitido pensar básicamente en la creación de vínculos, se despliegan en condiciones diferenciales en los marcos de la memoria, pero ahora desde una aproximación a la conformación institucional.

Las instituciones responden a las necesidades de conservación de los grupos reunidos en diversas comunidades a partir de necesidades compartidas y la persecución de un bien común. Solidaridad y cooperación por oposición al rechazo y la desconfianza⁴ aparecen en la base de creación de lo colectivo (Douglas, 1987). En esa finalidad constitutiva, las instituciones recrean los marcos regulativos para su propia permanencia, si entendemos que ésta sólo persistirá en la medida en que la colectividad adopte la base normativa instituida. La sociedad es una formación dinámica de formaciones instituidas.

Son múltiples y diversas las formas de cohesión y control impuestas por el orden institucional, pero todas ellas recaen en el reconocimiento colectivo para legitimar su existencia. La mayor parte de las instituciones producen ámbitos de prescripciones y prohibiciones implícitos en su propia conformación y también en su esfera de incidencia simbólica; la adopción singular del imperativo de la norma y su reconocimiento son promovidos por el deseo de aceptación y pertenencia de los sujetos en determinada formación grupal o ante

⁴ “Writing about cooperation and solidarity, means writing at the same time about rejection and mistrust. Solidarity involves individuals being ready to suffer on behalf of the larger group of their expecting other individual members to do as much for them” (Douglas, 1987) La cita nos remite a que no hay solidaridad sin sacrificio, ni vínculo colectivo sin confianza.

determinada designación identitaria, es decir, del principio vinculatorio generado a partir de actitudes y creencias como rasgos comunes, pero sobre todo como voluntad de coexistencia.

Nos interesa plantear la relación entre la memoria y la emergencia de patrones simbólicos –patrones de autoridad– que promueven la aparición de identidades colectivas, es decir, su relevancia en los procesos que posibilitan la identificación de unos sujetos con otros, lo que nos llevaría a pensar en el encuentro de unas experiencias singulares con otras.

La experiencia singular construye incesantemente la memoria y preserva con ello su capacidad de interferencia en el dominio de los vínculos colectivos, la memoria se muestra como una construcción discordante pero conjugada, entreverada en la materia figurativa de las experiencias colectivas; engendra ese sustrato al mismo tiempo duradero y cambiante de las significaciones colectivas que modelan los hábitos, los vínculos y los horizontes de la acción colectiva (Mier, 2006:81-82).

La memoria es al mismo tiempo anclaje y liberación del orden institucional, anclaje, porque reafirma el vínculo de los sujetos que se expresa en el ámbito simbólico como modalidad de identificación; liberación porque preserva la condición de singularidad aun en su inmersión colectiva. Entre memoria e institución no existe preeminencia: la memoria interviene como ordenadora de lo social y, a su vez, la vida institucional es ordenadora de la memoria al establecer patrones y políticas de preservación. La memoria individual o colectiva se encuentra socialmente estructurada, en su transmisión a través del lenguaje y en la designación de lo memorable, a través de la selectividad de lo que debe ser resguardado, perpetuado en la memoria y los mecanismos simbólicos de rememoración instituidos.

Jean Duvignaud aborda lateralmente el asunto de la memoria mediante la problematización del olvido, que reaparece ante la destrucción de los símbolos. El caso donde explicita su posición es en la recuperación del estudio de Le Bras, *Sur l'histoire des croix rurales*, multiplicidad de cruces de diversos materiales implantadas en la

campaña portadoras de múltiples simbologías de referencia histórica: “Cruces que recuerdan a algún acontecimiento hundido hace ya mucho tiempo en el olvido común [...]” (1997:59).

Así como las cruces fueron implantadas en su remisión cristiana para refrendar un suceso ejemplar, también su destrucción quiso ser ejemplar para las comunidades iconoclastas protestantes, revolucionarias o positivistas:

Por sí mismas y aunque fueran mitológicas o ideológicas, esas motivaciones iconoclastas nos enseñan algo: la destrucción de las cruces se opone a una memoria colectiva que frena el desarrollo de otra historia; su restauración esboza la restitución de una memoria colectiva. No sólo es algo contra la magia y la superstición, sino contra la visión del mundo de la que el cristianismo es apenas un aspecto (Duvignaud, 1997:65).

La lectura que nosotros hacemos de lo anterior es que la intencionalidad del símbolo desborda el símbolo. El símbolo obedece a una estrategia de recordación, rememoración de lo extinto, su intención se sitúa en la concepción del mundo, en las ideas del momento, en un sistema de creencias. El objeto implantado ha quedado ahí, para perpetuarse con su fijeza, ante el paso del tiempo y ante la movilidad del caminante de diversos tiempos. La tradición pretende asentarse como piedra, surge como efecto del estancamiento y produce el efecto de la estabilidad. “Las sociedades se conservan, así lo mismo que las instituciones, mediante la transmisión iniciática o pedagógica de esas actitudes, esos comportamientos, esos ademanes y esas creencias, reconstruidos de generación en generación, y desde los de mayor edad hasta los más jóvenes” (Duvignaud, 1997:67).

La familia es una institución y como ya habíamos visto en Halbwachs, los abuelos se acercan a los nietos, para relatarles historias del pasado, para mostrarles el uso de los utensilios, para explicarles lo referente a los conocimientos básicos que les servirán de orientación en el mundo, para ejemplificarles cómo se hacen las cosas. Su participación es simultáneamente iniciática y pedagógica. Los abuelos centrarán su tarea en la reproducción de reglas y castigos, por ejemplo, a través de los juegos.

La participación pedagógica-iniciática de los abuelos equivale a la implantación de símbolos múltiples de unidad, respeto, integración, confianza, solidaridad, que aparecen en el lenguaje y en las acciones, dando lugar a la experiencia institucional de lo familiar como ámbito identitario y por extrapolación, a lo social como espacio abierto a otras integraciones. El vínculo familiar es apenas el estadio prístino del vínculo solidario como identificación con el otro: aquel simultáneamente igual a uno y radicalmente distinto.

Duvignaud va más allá y plantea la otra cara de la moneda al aducir que si bien existe esa necesidad de identidad colectiva, de no rendirse al olvido, dicha preservación se enfrenta a procesos generacionales de olvidos generalizados en las dinámicas de destrucción por toda clase de catástrofes, epidemias o violencias:

La decadencia de las sociedades está inscrita en la vida colectiva, por la misma razón que las instituciones y el dinamismo capaz de inventar nuevas formas de relaciones humanas. Lo que equivale a decir que el símbolo ya no aparece como instrumento de una tranquilizante conservación de la memoria colectiva (1997:73).

Nosotros pensamos que el símbolo como *cosa* puede vaciarse, llenarse o virar paulatinamente de sentido, pero lo simbólico, aquello no tangible pero existente, se constituye en el lenguaje, en el acto designativo, quehacer instituyente, papel de la palabra en tanto suma de valoraciones fundantes de la discursividad, cuyo despliegue conlleva una remisión a la memoria; el hecho de que toda palabra esté preñada de respuesta (Bajtín, 1982), tácitamente nos indica su relación con un decir *-hacer* (Austin, 1990)– previo, en el pasado.

Interpretación de lo social y hermenéutica de la memoria identitaria

No es la teoría la que configura la realidad, es la realidad, observada desde la abstracción del pensamiento reflexivo, la que promueve la creación de conceptos que interpretan, aluden y describen múltiples

momentos significativos del acontecer social. El reconocimiento de la trama de relaciones imbricadas en los actos de la memoria colectiva, como lugar de cristalización y de reconfiguración de identidades subjetivas, requiere descender de la esfera fenomenológica y de los saberes socioantropológicos al nivel de las prácticas cotidianas de la interacción subjetiva, a fin de establecer la ruta de acceso a una interpretación que clarifique un proceso ceñido en sí mismo por múltiples recurrencias interpretativas. En este sentido, creemos pertinente aludir a una hermenéutica de la memoria, no sólo como categoría analítica, sino como formalización empírica mediante la cual los sujetos en reunión establecen sus relaciones con el pasado y constituyen vínculos de inteligibilidad colectivos.

El encuadre desde la microsociología: alternativas desde el planteamiento de Schütz y la mirada de Goffman

Nuestra aproximación a la relación memoria-identidad es resultado de un proceso de investigación realizado por acercamientos sucesivos, que migran de la abstracción teórica a un encuadre empírico: los relatos de familia, en cuyo análisis han podido precisarse ciertas particularidades de un fenómeno deductivamente acotado.

La alternativa teórico-metodológica para aproximarnos a las situaciones cotidianas en que la memoria puesta en juego en los relatos es condición de aparición o fortalecimiento de las identidades grupales, sin desplazarnos de los planteamientos de la fenomenología ni de la tradición sociológica, la encontramos en Alfred Schütz quien elabora una reflexión heredera de la fenomenología –es conocida su adhesión husserliana–, pero en el ámbito de la microsociología; es decir, en el terreno de la intersubjetividad producida en las relaciones cara a cara.

Su teoría de la acción, permite encarar un aspecto subyacente en la discursividad de la memoria: su transmisión a través de relatos que son “palabras puestas en acto”, modalidades enunciativas valoradas e intencionadas y en ese sentido, resulta imprescindible pensar la condición de la acción en relación con la intención o los motivos del actuar.

En Schütz la motivación del actuar se explica desde una relación de temporalidad, distinguiendo entre los motivos *para*, que se proyectan en el futuro y los motivos *porque*, cuya relevancia está en el pasado (2003:17-28). El motivo *para*, plantea directamente un objetivo, es en sí mismo un propósito de la acción –la acción misma es un medio–; mientras que el motivo *porque*, determina una causa o razón que generalmente se vincula con la explicación que da el actor sobre su propio proceder.

Si observamos forma y contenidos de los relatos de la memoria como actos de enunciación, éstos suelen presentar alguna particular inclinación sobre la explicitación de los motivos *porque*, es decir, de las razones con las que el narrador justifica su actuar en el pasado; pero los motivos *para* no son de menor importancia, ya que la enunciación suele contener fórmulas como “yo te lo digo para...”, “para que veas”, “para que sepas”, “para que no se te olvide”, etcétera, sin soslayar motivos *para* y *porque* expresados tácitamente, o incluso estratégicamente silenciados.

El actor aludido en los relatos –sujeto del enunciado–, ha actuado con los otros, para los otros, motivado por los otros, pero también lo ha hecho de manera directa el sujeto enunciador en el acto de relatar que sucede rutinariamente en las conversaciones; de manera directa el narrador responde a la interpelación “Cuéntame”. Contar, relatar, es siempre dar respuesta o provocar una respuesta. Una respuesta es el motivo *para* de una pregunta y una pregunta es el motivo *porque* de una respuesta. Así se configuran los motivos tanto de *uno*, destinatario, como del *otro*, destinatario, produciéndose un sentido de acción colectiva entre dos o más sujetos.

En “Las dimensiones del mundo social”, Schütz nos presenta dos aportaciones muy importantes: 1) la dimensión de la intersubjetividad que se construye a partir del encuentro –evidencia directa– o del supuesto de la existencia del otro, y 2) de una manera más precisa, la situación cara a cara. Es necesario enfatizar que la realidad intersubjetiva no es homogénea. En las rutinas de la vida cotidiana no interpretamos las acciones del otro –un semejante, lo nombra Schütz– a través de reglas científicas ni cánones académicos, sino en la experiencia como actitud natural de la vida cotidiana y del sentido común.

El mundo social es inmensamente más extenso que el mundo al alcance; la realidad social no es experimentada más que a partir de experiencias fragmentarias que se suscitan en primer lugar con los semejantes, aquellos que se localizan en nuestro entorno directo de manera permanente, que actúan con uno y sobre los que uno también puede actuar; de manera un poco más extendida, con nuestros contemporáneos a quienes se puede reconocer a través de los muchos mecanismos de referencialidad, que hoy en día incluyen el mundo de las comunicaciones y las nuevas tecnologías.

Más allá del mundo de los contemporáneos y los semejantes, con su carácter más o menos vívido e inmediato, hay regiones de la realidad social que no son actual ni potencialmente accesibles a la experiencia directa. Ellas trascienden no sólo mi situación actual, sino también mi vida. Existe el mundo de mis predecesores o sea, el mundo de Otros, de quienes puedo tener conocimientos y cuyas acciones pueden influir en mi vida, pero sobre los que no puedo actuar de ninguna manera. Y existe el mundo de mis sucesores, es decir, un mundo de Otros, de quienes sólo tengo un conocimiento vago e inadecuado, pero sobre los que puedo ejercer alguna influencia mediante mis acciones (Schütz, 2003:34).

Esas dimensiones del mundo social son las que están contenidas, desplegadas, aludidas, en la memoria. Rememorar significa poner en juego distintos tiempos de referencialidad sobre distintas generaciones que han convivido de manera yuxtapuesta a la nuestra, extendiendo esta convivencia a la experiencia de algunos semejantes mayores que nos refieren su experiencia en común. Los relatos desde la memoria se refieren a personas que pueden haberse distanciado de la condición de semejante, configurándose como contemporáneos, e incluso, predecesores de quien relata y de quien escucha. Las anécdotas de los padres y abuelos se basan en la recuperación de una conciencia acerca de otros que formaron parte de su paisaje; hijos y nietos acaban por identificarlos, reconociendo a aquellos compañeros de escuela, aquellos amigos o parientes lejanos que alguna vez interactuaron con sus padres o abuelos en situación de semejanza, o que gozaron del reconocimiento como parte de esa contemporaneidad.

La situación cara a cara se produce entre dos semejantes emplazados en un sector común de tiempo y espacio. El tiempo marca la simultaneidad de dos corrientes de conciencia; en el espacio el cuerpo de cada quien aparece frente al otro como un campo de expresiones unificado, prestando atención consciente a un semejante. Ese hecho es nombrado por Schütz: *orientación tú*. Se trata de otro que es un *sí mismo en sí*, localizado delante de *mí mismo*, que puede ser consciente o no de mí. Cuando la conciencia de uno mismo en otro y de otro mismo en uno es recíproca, se funda la relación *nosotros*. Esta relación es la que sustenta la condición de coparticipación y en ese sentido, es precisamente ésta la que se establece entre el relator y su escucha como medio fundacional de la construcción identitaria.

También en el ámbito de la microsociología, las aportaciones de Goffman, alumbran aspectos nodales para el análisis de las situaciones de interacción en las que se produce la transmisión de relatos y desde donde son observables las marcas de un orden social emergente:

En primera instancia se puede decir que hay orden social, cuando la actividad distinta de diferentes actores se integra en un todo coherente, permitiendo el desarrollo consciente o inconsciente de ciertos fines o funciones globales [...] en el caso de la interacción conversacional, los actos que se integran en un todo coherente son actos de comunicación, o mensajes [...] el criterio de orden social es aplicable, sin modificación ni elaboración, al caso de la interacción conversacional (Goffman, 1991:92).

En su propio curso, una situación de interacción conversacional es capaz de revelarnos las formas del orden social, la configuración de un ámbito de expectativas comunes donde los involucrados establecen particulares formas de autorregulación, determinantes de su comportamiento en términos grupales, colectivos; un ámbito propicio para la integración de la experiencia conjunta como un todo coherente cuya finalidad incide en la constitución o fortalecimiento del vínculo identitario, desde la puesta en común de los relatos como evocaciones de la memoria.

Los individuos en presencia de otros, se encuentran en una posición ideal para compartir un mismo foco de atención, percibir que lo comparten y percibir esta percepción. Esto en combinación con su capacidad para ajustar sus cursos de acción física y ajustar sus reacciones a indicaciones similares de los demás, constituye la precondition para algo crucial; la coordinación continua e intrínseca de la acción. (Goffman, 1991:92).

Si como lo hemos precisado, con base en los aportes de Halbwachs, la memoria colectiva presupone la percepción de un presente –entendido desde la remisión al pasado– común al grupo, la acción resultante de la situación comunicativa informal, familiar como la charla de sobremesa, redundante en el despliegue de relatos que además de su referencialidad, producen la visibilización de los vínculos, es decir, la conciencia de identidad producida desde la intersubjetividad.

Cada participante se enfrenta a una situación social equipado con una biografía ya preestablecida de encuentros previos con los demás –o al menos con otros parecidos– y con una gama de suposiciones culturales que cree compartidas [...] en el mismo núcleo de la vida interactiva está nuestra relación cognitiva con quienes están delante de nosotros, relación sin la que nuestra actividad conductual y verbal no podría organizarse significativamente. Aunque esta relación cognitiva pueda modificarse durante el contacto social –y de hecho lo haga–, es extra-situacional en sí misma y consiste en la información que dos personas tienen sobre la información que tiene la otra sobre el mundo, y la información que tienen (o no) sobre a posesión de dicha información (Goffman, 1991:178).

En los procesos de configuración del vínculo identitario no sólo interviene la memoria expuesta a través de relatos, sino en la experiencia misma de la interacción, sin embargo, toda experiencia de sentido como constructo compartido, comporta la referencialidad al mundo como aportación de cada integrante del encuentro y es por ello que nos ha interesado precisar que la relación memoria-identidad no responde exclusivamente a condiciones traumáticas, sino al efecto mismo de estar reunidos en cualquier término –opresión, resisten-

cia, libertad, sujeción o reformulación normativa— que presupone el acontecer cotidiano, donde permanentemente se producen ámbitos de inteligibilidad compartida resultantes de una serie de relaciones interpretativas *in situ*.

La condición epistemológica intrínseca a la memoria colectiva y la configuración de identidades: el acto interpretativo

La memoria, anclaje de identidad intersubjetiva, se remite a periodos específicos, puede aludir a hechos concretos, perfectamente historizables, pero en un sentido más amplio a lo que alude es a interpretaciones diferenciales del mundo, interpretaciones diversas que pueden incluso divergir o yuxtaponerse, según el punto de vista de los sujetos desde su particular experiencia. El relato desde la memoria es un acto mediado por una doble intención: la intención interpretativa del pasado y la intención enunciativa, ambas producidas por el mismo sujeto narrador, dirigiéndose al escucha, es decir, a un segundo intérprete.

Nuestro trabajo de investigación sobre a la recuperación de la experiencia producida en el despliegue de relatos desde las memorias no es otra cosa que un trabajo de interpretación sobre un andamiaje teórico que, como hemos presentado, incorpora diversas miradas, diálogos y debates a fin de establecer un encuadre conceptual pertinente para la conformación de criterios de relevancia supeditados a un orden metodológicamente diseñado para dar cuenta de un universo empírico: el que subyace en categorías que alumbran las condiciones de quién recuerda, qué recuerda y cómo recuerda en una situación conversacional, donde quien recuerda procede narrativamente en una reconstrucción de su calidad subjetiva, materia de interpretación de sus escuchas; el qué y el cómo, es decir, el contenido y la forma del relato, promueven la génesis o la consolidación del vínculo solidario, como resultado del acto interpretativo realizado por los participantes en la experiencia del encuentro conversacional: una experiencia no sólo narrativa con una carga ficcional, sino vivencial, verificable en sí misma.

Lo anterior nos lleva a precisar que el trabajo analítico sobre un objeto empírico donde se juega la relación memoria-identidad se despliega, necesariamente, a la luz de una actitud hermenéutica para *comprender* el fenómeno. En ese sentido, como ya expusimos al inicio del presente texto, nos adscribimos a la tradición inaugurada por Dilthey quien vio en la hermenéutica una forma de comprensión de todas las disciplinas humanas cuyas expresiones pueden llevarnos a interpretar la vida interior del hombre en sus gestos, acciones, historias, leyes, obras de arte o literatura (Palmer, 1969:98), es decir, en toda construcción social de significación.

Dilthey se centra en un punto de particular relevancia para nosotros: la historicidad de la experiencia humana remite a la validación objetiva del pasado desde donde se produce la interpretación de la vida interior de los sujetos. Las dinámicas de la vida interior del hombre son temas de la cognición, el sentir y el deseo y no pueden estar sujetas a las normas de la causalidad ni a la rigidez positivista que versa sobre el *mecanicismo cuantificador* del pensamiento –herencia de la voluntad de explicar–. En ese sentido su planteamiento más que remitirnos a las bases de un método historiográfico, nos aproxima al ámbito donde pasado y mundo interior del sujeto se conjuntan en la memoria. Interpretar esta relación supone una puesta en común de la experiencia a través del lenguaje y una simultaneidad de interpretaciones: la del sujeto que alude a su experiencia, en el relato y la del escucha; pero, reiteramos, ambos interpretan la experiencia *in situ*, es decir, interpretan el momento, la ocasión constituida por una comprensión del aquí-ahora. En ese sentido, no sólo hablamos de la interpretación de la experiencia como remisión al pasado, sino al acto interpretativo que versa sobre la propia situación de interacción: se interpretan los gestos, las risas, los silencios, las digresiones temáticas, las interrupciones y todas las acciones colectivas o individuales, responderán a esa interpretación como creación colectiva de sentido.

La fórmula hermenéutica de Dilthey se construye en la progresión experiencia-expresión-comprensión; y le otorga un particular énfasis al contexto *situacional*, porque el sentido como valoración de la experiencia se produce en la recolección de lo pasado y la anticipación

del futuro, conformando una unidad estructural de presentificación como afirmación de la experiencia: entendemos nuestro presente en el horizonte del pasado y del futuro dentro del flujo y ordenamiento de la propia e incesante experiencia interpretativa *desde, con y para* los otros.

La memoria colectiva como lugar fundacional de nuevos vínculos, como voluntad explicativa del pasado, acción política y mecanismo institucional de estabilización sólo existe como puesta en común mediante el acto narrativo –en cualquiera de sus modalidades (literatura, fotografía, filme), en nuestro caso, en la interacción conversacional cara a cara–. En ese sentido, la interacción subjetiva que presupone la interiorización de la experiencia del mundo social y la subsecuente externalización del mundo interior de los sujetos es un ejercicio permanente de interpretaciones donde la relación memoria-identidad se constituye con base en el código de la construcción social de la significación. En la memoria nos reconstruimos, en su relato nos reconocemos, y la experiencia de la generación del vínculo identitario abre nuevamente paso a la latencia del recordar en el sujeto individual o colectivo.

Bibliografía

- Austin, John (1990), *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona.
- Bajtín, Mijaíl (1982), *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI, México.
- Barthes, Roland (1987), *El susurro del lenguaje*, Paidós, Barcelona.
- Chrétien, Jean-Louis (2002), *Lo inolvidable y lo inesperado*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Douglas, Mary (1987), *How institutions think*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- Duvignaud, Jean (1997), *El sacrificio inútil*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Goffman, Irving (1991), *Los momentos y sus hombres*, Paidós, Barcelona.
- Halbwachs, Maurice (1918), “La doctrine d’Émile Durkheim”, *Revue Philosophique*, pp. 353-411. Disponible en [[http:// laurent, muccheli.free.fr/mmemoire.htm](http://laurent.muccheli.free.fr/mmemoire.htm)].

- Halbwachs, Maurice (1925), *Les cadres sociaux de la mémoire*. Disponible en [<http://laurent.mucheli.free.fr/memoire.htm>].
- _____ (2004), *La memoria colectiva*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza.
- Husserl, Edmund (2002), *Lecciones de fenomenología de la conciencia del tiempo*, Trotta, Madrid.
- Kant, Emmanuel (1979), *Crítica de la razón pura*, Porrúa, México.
- Merleau-Ponty, Maurice (1985), *Fenomenología de la percepción*, Planeta, México.
- Mier, Raymundo (2006), “Segmentación social y creación normativa: surgimiento e historicidad de los sujetos políticos”, *Versión, estudios de comunicación y política. Comunicación, política y cultura: vínculos problemáticos*, núm. 17, UAM-Xochimilco, México, pp. 79-105.
- Palmer, Richard (1969), *Hermeneutics*, Northwestern University Press, Evanston.
- Ricoeur, Paul (1997), *Historia y Narratividad*, Paidós, Barcelona.
- _____ (2000), *La memoria, la historia, el olvido*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Sartre, Jean-Paul (1964), *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*, Lozada, Buenos Aires.
- Schütz, Alfred (2003), *Estudios sobre teoría social, Escritos II*, Amorrortu, Buenos Aires.

Recibido el 12 de enero de 2012.
Aprobado el 30 de mayo de 2012.

El potencial descolonizador de la memoria indígena

Elementos para su problematización

*Alejandro Cerda García**

Resumen

En el contexto latinoamericano los procesos organizativos y denuncias de los movimientos y organizaciones indígenas han tomado relevancia nacional e internacional, se busca reivindicar su pasado prehispánico como anclaje de legitimidad para sus proyectos políticos. ¿Qué es lo que está en juego cuando se alude a la memoria indígena si se toma en cuenta su doble vínculo con el pasado y el presente, y si se considera que quienes la ponen en práctica son sujetos que comparten una condición étnica? El propósito de este artículo es contribuir a problematizar el uso de la memoria indígena, reflexionándola a partir de sus tensiones con la historia y desde los debates sobre los procesos de la subjetivación y la etnicidad. Estas reflexiones se ponen en diálogo con la experiencia de ejercicio de la memoria que lleva actualmente a cabo el movimiento zapatista en la región Altos en el estado de Chiapas, México.

Palabras clave: Memoria social, memoria indígena, movimiento indígena, subjetividad, etnicidad.

Abstract

In a Latin-American context in which their organizational processes and denunciations have national and international relevance, movements and indigenous

* Profesor-investigador de la UAM-Xochimilco; [acerda@correo.xoc.uam.mx].

organizations claim their prehispanic and colonial past as an anchoring that gives legitimacy to their politics projects. What does it put in stake when they allude to indigenous memory, even if it takes in count its double link with the past and the present, and if it considers that whom put it into practices are subjects that share an ethnic condition? The purpose of this article is to contribute to the debate about the uses of the indigenous memory, reflecting about it since its tension with history and since the discussions about the subjectivity processes' and the ethnicity. These reflections are putted in dialogue with the experience of exercise of memory that is current carried out by the Zapatista movement in the Region Altos in Chiapas State, Mexico.

Keywords: Social memory, indigenous memory, indigenous movement, subjectivity, ethnicity.

La reflexión sobre la manera en que distintas colectividades y estratos sociales¹ recuerdan, confieren significado y hacen uso del pasado de manera diferenciada continúa siendo un aspecto nodal en los debates sobre la memoria social y colectiva (Ricoeur, 2004). En América Latina, movimientos y organizaciones indígenas reivindican su pasado prehispánico como anclaje que brinda legitimidad a sus proyectos políticos en un contexto en el que sus procesos organizativos y denuncias han tomado relevancia nacional e internacional. Los hechos históricos son interpretados de manera particular a partir de las formas específicas en las que diversas etnias los han experimentado, al tiempo que son contrastados con las historias nacionales oficiales, lo cual implica la puesta en práctica de procesos de apropiación y creación de sentidos particulares a partir de experiencias colectivas de carácter étnico o interétnico. Sin embargo, ¿qué es lo que está en

¹ Utilizo la referencia a la estratificación social de Menéndez (1981) para enfatizar que distintos conjuntos sociales, a partir de su condición de clase, conformarán distintas memorias respecto de los hechos históricos de una sociedad determinada. Los procesos de memoria no se restringen a las colectividades o grupos, sino que también son puestos en práctica tanto por las clases subordinadas como por las clases dominantes en un contexto histórico determinado, cuyos integrantes contarán con una perspectiva que es generalmente fragmentada y contradictoria, y que sólo podrá ser articulada en momentos históricos particulares.

juego cuando se alude a la memoria indígena si se toma en cuenta su doble vínculo con el pasado y el presente? ¿Cómo pensar la memoria indígena considerando que quienes la ponen en práctica son sujetos que comparten una condición étnica?

El propósito de este artículo es contribuir a problematizar los usos de la noción de memoria indígena, reflexionándola a partir de sus tensiones con la historia y desde los debates sobre los procesos de subjetivación y la etnicidad. Estas reflexiones se ponen en diálogo con la experiencia de ejercicio de la memoria que actualmente lleva a cabo el movimiento zapatista en la región Altos² en el estado de Chiapas, México. En la primera parte se reflexiona sobre la tensión entre historia y memoria y se plantea que se trata de una fractura irresoluble y fecunda al mismo tiempo. La segunda parte trata sobre los procesos de subjetivación que atraviesan el ejercicio de la memoria indígena y se problematiza la noción del Estado como productor de subjetividad. En la tercera parte, se busca enriquecer la discusión sobre la comprensión de la memoria indígena a partir de algunos elementos sobresalientes del debate de la etnicidad. Desde la perspectiva planteada, en la última parte, se esboza una experiencia de ejercicio de la memoria que actualmente lleva a cabo el zapatismo en la región Altos en Chiapas, para concluir reflexionando sobre el potencial descolonizador de la memoria indígena.

Memoria indígena: fractura y tensión con la historia

Aunque recurrentes y múltiples, las alusiones a la memoria indígena en el contexto latinoamericano encierran cuestiones que no han sido suficientemente discutidas. Las alusiones a la memoria indígena, en sí mismas conflictivas, se refieren generalmente a los hechos históricos

² Hacemos esta referencia debido a que la sede del Caracol de Morelia se encuentra en el municipio de Altamirano, que forma parte de la región oficialmente reconocida como Altos. Sin embargo, algunos de los municipios o localidades que forman parte de dicha demarcación están ubicados en otras regiones, principalmente en las conocidas como Selva y Fronteriza. Una discusión sobre la diversidad y pertinencia de distintas formas de regionalización en el estado de Chiapas puede encontrarse en Cerda (2011).

que han marcado el pasado de estos pueblos, pero también, a la manera como éstos los recuerdan y los explican en la actualidad. Pensar la memoria indígena nos lleva necesariamente a considerar la compleja relación entre historia, entendida como los hechos verificables, y la memoria, referida a la manera como los sucesos históricos son experimentados por distintos estratos sociales y colectividades (Jelin, 2001).

Para Ricoeur (2000), si bien no existe historia que no haya sido antes memoria, hemos de enfrentar el cuestionamiento a la *fidelidad* de la memoria, al cual se corresponde el problema del *voto de verdad* de la historia. La memoria implica tanto la presencia del recuerdo como el trabajo de su búsqueda, y es en este último sentido que esta elaboración se encuentra continuamente cuestionada en su fidelidad, es decir, por la tensión irresoluble que se genera a partir de la pregunta sobre si estamos seguros de que efectivamente pasó algo similar a lo que aparece en la mente al recordar.

A esta tensión de la fidelidad de la memoria se suma la del voto de verdad de la historia, que surge a partir del malentendido entre quien se aproxima a la historia esperando que le sea contado algo verificable y digno de ser definido como tal, y quien la elabora, que sabe bien que su trabajo llevará siempre inconsistencias y lagunas imposibles de resolver. El vínculo entre historia y memoria no puede entenderse si no es a partir de estas tensiones y acuerdos tácitos que son a la vez desencuentros.

Se hace necesario, entonces, historizar las memorias, es decir, ponerlas en diálogo y en tensión crítica con relación a los hechos históricos a partir de los cuales pueden ser enriquecidas y precisadas, cuestionadas o impugnadas al mismo tiempo. De manera paralela, es necesario preguntarse por los sentidos que los hechos históricos adquieren para diferentes estratos sociales o colectividades, es decir, cuestionarse sobre cómo son experimentadas de manera heterogénea y dar cuenta de su polisemia.

Esta relación ineludible entre historia y memoria muestra que no todo lo que sucede se recuerda, se apropia o se carga de sentido; y que una alusión al pasado que no haga referencia a los hechos históricos corre el riesgo de convertirse en un relato imaginado.³ Hay, por tanto,

³ Una reflexión más amplia sobre la memoria del holocausto judío, que analiza las razones por las que se recuerda, se escribe y se olvida, puede encontrarse en La Capra (2005).

una tensión y fractura irresoluble entre historia y memoria que abre la posibilidad de una comprensión más profunda y compleja de ambas.

La tensión entre historia y memoria, como elemento constitutivo de la memoria indígena nos remite también al problema de los *archivos vivos* (Iourno, 2010).⁴ A diferencia del uso tradicional que la historia hace de los archivos para estudiar los hechos del pasado, la memoria debe ser indagada de manera directa con los sujetos que vivieron determinados hechos históricos. Testigos que recuerdan, pero que también interpretan y confieren nuevos significados a lo sucedido, es decir, lo recuperan dándole nuevas explicaciones y sentidos, al tiempo que lo usan a partir de sus posiciones y sus proyectos políticos (Calveiro, 2004; 2006).

Pensar la memoria indígena nos plantea, asimismo, el problema de la *continuidad*, sobre todo, si se considera no sólo que existen elementos que permanecen en el tiempo, o sobre los cuales pueden establecerse relaciones entre el antes y el después, sino también si nos preguntamos por qué continúan y cómo se explican esas continuidades. Esta permanencia temporal ha sido enfocada desde las lógicas de poder al plantearse que las condiciones de exclusión y marginación en las que viven actualmente los pueblos indígenas tienen sus anclajes en el periodo y las formas de relación que les fueron impuestas durante la Colonia.⁵

Pensar la memoria y la historia como un ámbito de ejercicio de poder ha permitido considerar la posibilidad de relevar el potencial descolonizador de la memoria, es decir, la apertura a considerar perspectivas de la historia (marginadas o subalternizadas) como ejercicios que cuestionan visiones homogéneas y dominantes del pasado, o

⁴ Este debate ha sido también abordado desde la perspectiva de la “historia reciente”. Al respecto puede consultarse la Red Interdisciplinaria de Estudios sobre Historia Reciente (RIEHR) [www.riehr.com.ar].

⁵ Las lógicas de poder en la manera como se hace historia y memoria –tal vez sea éste su mayor reto y alcance– han sido analizadas ya sea desde la noción de la memoria como palimpsesto (Huyssen, 2002) lo cual permite pensar en la sobreposición temporal y espacial de huellas o improntas de los actos de poder. O bien, como formas de crear comunidades imaginadas (Anderson, 2006) a través de los nacionalismos o los regionalismo, y de manera más reciente, de concepciones particulares sobre la ciudadanía o los procesos globales.

bien, que ponen en duda versiones creadas o sostenidas por élites políticas o económicas que ocupan las posiciones de poder. Potencial que se pone a prueba cuando los pueblos indígenas latinoamericanos enfrentan la imposición de proyectos económicos transnacionales frente a los cuales desarrollan sus estrategias de defensa del territorio, incluyendo el uso de la memoria social y colectiva en tanto que lo que se pone en juego son los territorios que han utilizados históricamente.

En síntesis, la memoria indígena ser debe pensar a partir de la tensión fecunda entre memoria e historia; como un ámbito en el que se ponen en juego distintas improntas y lógicas de poder que al mismo tiempo permiten delinear el potencial descolonizador de la memoria, asunto que retomamos más adelante. Sin embargo, la memoria indígena también requiere ser entendida como proceso de subjetivación, es decir, a partir de considerar las formas diferenciadas en que distintos estratos sociales y colectividades se apropian y confieren sentido a los hechos históricos.

Memoria: subjetivación de la acción estatal y resistencia

Una de las preocupaciones centrales de Halbwachs (2002), quien fuera uno de los iniciadores de la reflexión conceptual sobre la memoria colectiva desde mediados del siglo xx, versó sobre los sentidos diferenciales que colectividades y estratos sociales confieren a los hechos históricos. Para ello, se enfocó en la manera como los lugares y las temporalidades se cargaban de sentido (Halbwachs, 1950) y propuso que la memoria sólo es posible mediante referentes contruidos socialmente que son propios de las colectividades y que son puestos en juego para poder dar cuenta de su pasado. Pero, ¿cómo se conforman los referentes desde los que se hace la memoria indígena? ¿Está la memoria indígena atravesada por procesos de subjetivación de *lo estatal*?

El ejercicio de la memoria indígena en el contexto latinoamericano actual está marcado por la huella de un proyecto colonizador y excluyente al que fueron sometidos los pueblos indígenas durante

varios siglos y que continúa con una acción estatal indigenista, propia de los nacientes estados nacionales latinoamericanos. A partir de ese momento histórico, se transita de una intención de negar la presencia indígena al desarrollo de estrategias para integrar a esa población al conjunto de ciudadanos, bajo una perspectiva castellanizadora y homogeneizante. Desde ese recuerdo y posición –que se conforma tanto desde la historia oral⁶ como desde elementos históricos aprendidos y esa apropiados de manera posterior– los pueblos indígenas construyen su memoria, que a su vez es expresión de su sentido de la historia.

A partir de la lectura crítica de la relación de colonialidad, que continúa hasta trascender el periodo formalmente asociado a la colonia, se adopta y refuerza la posición de que los pueblos indígenas toman hoy en día frente al llamado *multiculturalismo neoliberal* (Hernández, Sierra y Paz, 2004), al neoindigenismo caracterizado por el reconocimiento folclorista de “el indio permitido” (Rivera, 2010; Hale, 2002; 2006; Jameson y Zizek, 1998).

Esta reflexión crítica de la colonialidad tiene como antecedente los trabajos del martinicano Frantz Fanon (1983), así como los del peruano Anibal Quijano (1982; 2000), de la aymara boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (1990) y los del tunecino Albert Memmi (1973), quienes desde distintas lógicas reflexionaron a partir de las implicaciones y continuidades de la historia colonial en sus países.

⁶ Este texto se ubica en el debate sobre la memoria que tiene como antecedente, en el contexto europeo, los trabajos de Halbwachs (2002[1925]), Ricoeur (2000; 2004), La Capra (2005), (2001) y Journo (2010) en la región latinoamericana, por citar algunos ejemplos. La reflexión respecto la memoria enfatiza los usos que colectividades y sociedades hacen de su pasado, así como su tensión con la historia, incluyendo lo que desde otras líneas teóricas es considerado como la *historia oral*. Es en este sentido que la reflexión que aquí se ofrece es cualitativamente distinta al debate en torno a esta última categoría, misma que refiere fundamentalmente a los relatos verbales que estructuran en el presente quienes vivieron un determinado hecho histórico y que se considera como una forma de enriquecimiento o contrastación de la historiografía (Aceves, 1991; 2000; Sitton, Mehaffy y Davis, 1989). Si bien Rivera Cusicanqui (1990) utiliza el término *historia oral*, sus conceptualizaciones se encuentran más cercanas al debate sobre la memoria. Algunas referencias a la *historia oral* que se hacen más adelante la consideran como un elemento que forma parte de la memoria como una categoría más amplia que a su vez remite a contenidos complementarios como los que se exponen a lo largo del artículo.

Asimismo, desde la crítica historiográfica, en los trabajos del Grupo de Estudios Subalternos en la India (Guha, 1983) que fueron retomados en América latina por el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (Castro y Mendieta, 1998), así como por diversos intelectuales latinoamericanos como Lander (2000) o Mignolo (2008). Desde esta perspectiva se ha mostrado la continuidad de la relación de colonialidad que se mantiene vigente tanto en el poder que actualmente ejerce el Estado en relación con los pueblos indígenas, como de la continuidad de formas de subordinación que permean también los espacios de producción de conocimiento.

A este referente de indigenismo estatal, que ha marcado el ejercicio de la memoria indígena, se suma un constante asistencialismo y corporativismo que ha pasado por un reparto agrario utilizado por los Estados, como forma de mantener lealtad política y minimizar la adopción de posturas y proyectos políticos críticos a las corrientes dominantes. Es también desde esta huella de asistencialismo y tutela—promovida por la mayoría de los nacientes estados nacionales en América Latina— que el ejercicio de la memoria indígena que se llevó a cabo a inicios del siglo XXI, elabora una lectura crítica de los programas sociales paliativos y el prebendalismo que continúan vigentes (Albó, 1996; Zibechi, 2007; Rivera Cusicanqui, 2010).

Dado que el ejercicio de la memoria requiere la enunciación de una explicación particular de los sucesos del pasado por parte de los sujetos, es necesario preguntarnos sobre la manera cómo el indigenismo o el clientelismo, así como distintos procesos nacionales, regionales o locales, son experimentados por los pueblos indígenas. Este cuestionamiento se refiere a la manera como la acción estatal es apropiada, resignificada o, en su caso, resistida a partir de los procesos de subjetivación que han tenido lugar en la relación entre los pueblos indígenas y el Estado.

Pero ¿qué es lo que está en juego cuando se sostiene que el Estado produce subjetividad?, ¿a qué nos referimos cuando señalamos que los sujetos confieren sentido a la acción estatal y actúan frente a ella? Los referentes o marcos sociales de la memoria (Halbwachs, 2002) se construyen a partir de procesos de subjetivación entendidos como procedimientos mediante los cuales las colectividades —a partir de

sus antecedentes, su trayectoria, su cultura, su momento histórico—se apropian y confieren sentidos particulares a los hechos históricos, procesos en los que se ponen en juego tanto lo que se hereda como lo que se crea. A partir de estos procesos se construyen socialmente nuevas formas de significación que posibilitan que el sujeto tome posición y actúe frente a determinadas problemáticas sociales. La idea de marcos sociales de la memoria no puede ser entendida, por supuesto, como algo rígido que fue construido en algún momento y que produciría lecturas y recortes de la realidad que serían constantes e inamovibles en el tiempo.

Sin renunciar a la idea de que la memoria se hace posible a partir de referentes previos, códigos creados con antelación y compartidos por colectividades, estratos sociales o sociedades nacionales, los marcos sociales podrían más bien pensarse como tramas de significación en las que están insertos los sujetos y que son construidas socialmente (Geertz, 1982); asimismo, como tramas minúsculas que dan sentido particular a problemáticas que son genéricas a la sociedad de la que se es parte (Stolkiner, 2001). Desde esta perspectiva, los referentes desde los que se hace memoria son enfocados desde su complejidad, dinamismo e historicidad.

Los análisis del Estado como productor de subjetividad han apuntado, ya sea a la conformación de sujetos que se apropian y son funcionales al sistema neoliberal dominante (Guinsberg, 1997); o bien, a colectividades que, con distintos grados de sumisión o resistencia, pueden llegar a asumir una relación con el Estado que se cifra en el intercambio de respaldo político con el fin de obtener programas sociales asistenciales (Zibechi, 2010). En un sentido similar y partir de su trabajo de campo en Perú, Veena Das y Deborah Pool (2004) han mostrado la relevancia de comprender las formas de apropiación y de conferir significados particulares a la acción estatal por parte de sujetos que la experimentan desde sus márgenes. Sus análisis toman, por ejemplo, el uso de documentos o identificaciones oficiales por parte de los sujetos para fines totalmente distintos a aquellos con los que las instituciones estatales los crearon, a partir de que dicha documentación les resulta ilegible, debido a que su finalidad inicial se vuelve incomprensible o carente de sentido.

Si ubicamos al Estado, a “lo estatal” o a “la acción estatal” como ámbitos de producción de subjetividad, ya sea como apropiación o impugnación, que resultan ineludibles para profundizar la comprensión de la memoria indígena, se hace necesario precisar qué se entiende por dicha noción referida a la estatalidad. Esta reflexión es especialmente relevante, porque si bien el debate sobre la memoria indígena ha valorado las dimensiones de la construcción social e histórica de las identidades y de los procesos de autoadscripción en contraposición a perspectivas esencialistas o folcloristas, aún se requiere profundizar en el debate de la subjetivación de la acción estatal, como elemento que atraviesa constantemente dicha memoria. Si aceptamos la noción de que el Estado produce subjetividad, se hace necesario considerar que esto pueda suceder en varios sentidos, y que la comprensión de esta producción está vinculada a la noción de Estado que asumamos.

Por un lado, la memoria indígena confiere sentido a las acciones de gobierno, por ejemplo, el significado que tiene para una colectividad, estrato social o grupo étnico un programa gubernamental enfocado, según la retórica oficial, a asistir a la población vulnerable o a brindarle oportunidades para que se desarrolle. Pero también, en un sentido más amplio, la memoria indígena implica que los grupos que comparten una identidad étnica confieran significados específicos al Estado y se sitúen frente él. A esto remite la idea de que la demanda de autonomía indígena requiere una redefinición de la relación entre pueblos indígenas y Estado-nación, es decir, el debate de la cuestión étnico nacional (Díaz y Sánchez, 2002).

Para problematizar la noción de Estado como productor de subjetividad es necesario realizar algunos deslindes conceptuales, ya que a partir de la posición que se adopta frente a debates centrales sobre dicha categoría, se llega a visiones diferenciadas sobre la manera como se concibe los procesos mediante los cuales se produce subjetividad, y con ello, se abre la posibilidad de pensar en el potencial descolonizador de la memoria.

En primer lugar, se requiere distinguir entre si se considera al Estado como algo dado, que trasciende toda temporalidad (por ejemplo cuando se le define simplemente como la suma de un gobierno,

un territorio y una sociedad), o si se le considera como creación histórica. A partir de considerar al Estado desde su historicidad y como construcción social, es posible y se justifica la actuación de los sujetos que cuestionan el *status quo* y que buscan modificarlo. Este cuestionamiento podría enriquecer la perspectiva planteada por Das y Poole (2004) que enfatiza la necesidad de reflexionar sobre cómo el Estado se construye desde sus márgenes y desde zonas de ilegibilidad al llevarnos a considerar que dicha construcción desde los márgenes no gira solamente sobre un programa gubernamental, sino al Estado mismo como orden social construido histórica y socialmente.

En segundo lugar, es necesario delimitar si se concibe al Estado como poder político que monopoliza la coerción o si se asume que este poder se construye a partir de intereses de clase y si por ello se encuentra íntimamente vinculado a la forma de organización de los procesos productivos en una sociedad determinada. A partir de esta última posición, puede reconocerse un proceso de subjetivación de la acción estatal que se expresa en las demandas y estrategias de lucha de organizaciones y estratos sociales que consideran, fortaleciendo sus luchas a partir de la memoria social, que la actual forma de organización capitalista de la economía ha sido históricamente excluyente de amplios sectores y continúa alimentando la desigualdad social. Asimismo, puede entenderse por qué los pueblos indígenas vinculan su intención de modificar la relación entre pueblos indígenas y el Estado, con la adopción de proyectos políticos a favor de la justicia distributiva y contra el capitalismo.

En tercer lugar, se requiere debatir si se concibe al Estado como algo ajeno a la sociedad civil, que actúa por sí mismo, ejerce coerción y se impone a la sociedad, o si se consideran también las formas particulares en que se establece la relación entre el Estado, la sociedad política y la sociedad civil. Esta última posición sobre la relación entre Estado y sociedad civil, siguiendo el pensamiento de Gramsci (1972), posibilitaría pensar la acción política de los actores sociales —y la política misma— más allá de un paradigma procedimental-electoral, sino más bien como campo de ejercicio de poder y de procesos de construcción de hegemonía y contrahegemonía en los que los sec-

tores populares están involucrados cotidianamente y en los que se juega la posibilidad de influir en los debates sobre los contenidos de la democracia.

La memoria desde una perspectiva problematizadora de la etnicidad

Además de ser analizada desde su tensión con la historia y como proceso de subjetivación, la comprensión de la memoria indígena puede ser enriquecida a partir de los debates sobre la etnicidad. Pensar la relación entre memoria y etnicidad plantea el reto de comprender la memoria de un grupo étnico determinado, es decir, la manera particular en que sus integrantes comprenden los hechos de su pasado, que a su vez requieren ser contextualizados con lo sucedido en su país y en el mundo. Pero también implica, y tal vez con mayor complejidad y necesidad, profundizar la comprensión de “lo étnico en la memoria”, esto es, el cómo, desde dónde, con qué códigos, desde qué antecedentes y a partir de qué particularidades el grupo étnico en cuestión hace su propio ejercicio de memoria en relación con los hechos históricos que a su vez lo incluyen y trascienden.

La memoria de una etnia y lo étnico en el ejercicio de su memoria requiere, al mismo tiempo, ser comprendidos desde una perspectiva relacional y desde su heterogeneidad (Bourdieu y Wacquant, 1995; Menéndez, 2009). La manera en que una etnia hace memoria no se agota en sí misma, sino que necesita ser reflexionada a partir de su vínculo, contrastación, contradicción o complementariedad con los ejercicios de la memoria que llevan a cabo los distintos estratos sociales y colectividades, y por supuesto, de las formas estatales u oficiales como se hace memoria en el espacio público. La memoria étnica y lo étnico en la memoria, lejos de ser un soliloquio o un ejercicio de estructuración de un discurso más o menos coherente del pasado, requieren construir un diálogo crítico con otros actores sociales y con el Estado, no sólo porque los hechos que se recuerdan y resignifican son compartidos por la sociedad, sino también porque su significado refuerza o disputa formas particulares, la mayoría de las veces

dominantes, de dar sentido al pasado. A partir de estas contiendas se confiere sentido al presente y se proyecta el futuro.

Pensar la memoria indígena implica también evitar considerarla como una herencia eterna que es necesario rescatar o ubicar en determinados sujetos que conocen la historia de un grupo étnico, para comprenderla, más bien, como proceso construido socialmente y en construcción permanente. Asimismo, se requiere asumir que los grupos étnicos no son un todo homogéneo, sino que distintas facciones en su interior tendrán perspectivas diferenciadas de lo sucedido. Sin ser unívoca, la memoria se discute y se disputa también al interior de las colectividades, organizaciones o estratos sociales dentro de los cuales se ubican posiciones progresistas, moderadas o conservadoras (Santos, 1997), o bien, cercanas a posturas políticas que muestran afinidad o lejanía con las tendencias políticas nacionales o internacionales. El reconocimiento de esta heterogeneidad al interior de los pueblos indígenas ha sido también documentada y problematizada desde el vínculo entre género y etnicidad (Jelin, 2001; Suárez y Hernández, 2008; Cerda, 2012a; 2012b).

Además, una mirada de fondo sobre la memoria indígena permite considerar que la etnicidad puede expresarse mediante una forma de exclusión que confluye con otras lógicas en las que se establecen relaciones de poder, tales como las diferencias raciales o de género, así como la estratificación social a partir de las formas particulares de organizar los procesos productivos y acceden a sus beneficios (Harstsock, 1998; Harding, 2004). Así, analizar la memoria desde una perspectiva problematizadora de lo étnico, posibilita comprender cómo los movimientos u organizaciones recurren a la memoria indígena para reforzar sus proyectos políticos y como campo de discusión para fortalecer sus identidades y orientar sus acciones cotidianas.

En América Latina, la memoria del pasado prehispánico es comprendida como una forma en que las organizaciones indígenas explican los antecedentes de la relación de exclusión y subordinación a la que continúan siendo sometidos hoy en día en sus respectivos países—problemática planteada inicialmente bajo la idea de *colonialidad* de Quijano (2000) y retomada por Mignolo (2008) a través de la idea del *giro decolonial*—. El hecho de que este lugar social de subordina-

ción en el que son colocados los indígenas haya permanecido durante siglos, es una forma de argumentar, que la sociedad tiene con ellos una deuda de carácter histórico que urge saldar, sino también, pero tienen derecho a participar cabalmente y con pleno reconocimiento en la vida pública nacional.

Hacer memoria del pasado de los pueblos indígenas es también una forma de impugnar nacionalismos a partir de los cuales se explica la historia común y se justifican las instituciones y las políticas gubernamentales vigentes, es rescatar, hacer vigentes y poner en acción otras versiones de hechos históricos nacionales, impugnando una historia única y validada desde las clases dominantes. Dado que la historia de los pueblos indígenas no es sólo de marginación en cuanto a su condición étnica en relación con los proyectos nacionales, sino que también está marcada por la exclusión de su inserción en las economías nacionales y, sobre todo, en el reparto de sus beneficios, la memoria indígena se ejerce también como una forma de cuestionar el proyecto capitalista que ha asumido la gran mayoría de los países latinoamericanos (Díaz y Sánchez, 2002).

Si bien la memoria indígena tiene su referente inmediato en la experiencia de cada grupo étnico, es al mismo tiempo una relación interétnica. Es decir, conlleva una perspectiva pluriétnica que es cada vez más adoptada, ya sea para la conformación de organizaciones o para estructurar la defensa del territorio o para conformar ámbitos de autogobierno autónomo. Sin embargo, esta ruta de reconocimiento de la pluriétnicidad requiere ser problematizada en tanto que hay pueblos que continúan organizando sus demandas a partir de sus identidades étnicas y porque todavía persisten protagonismos y relaciones de subordinación entre distintas grupos étnicos que requieren ser cuestionados y modificados.

Los ejercicios de memoria que hoy en día ponen en práctica los pueblos indígenas, son un proceso en construcción que se lleva a cabo a partir de espacios de organización y reflexión colectiva, luchas autogestivas, contiendas políticas por la conquista de derechos frente al Estado; en las luchas por la defensa del territorio frente a las empresas transnacionales; frente al multiculturalismo neoliberal que pretende reconocer la diversidad en forma folclorista o bajo esque-

mas culturalistas que no pongan en riesgo el proyecto económico de acumulación de capital. Por todo esto, la memoria indígena tiene un potencial descolonizador que en su condición de posibilidad aún tiene un largo camino por recorrer.

Zapatismo y memoria en la región Altos de Chiapas⁷

Para reflexionar sobre cómo lo étnico y la subjetividad se hacen presentes en el ejercicio de la memoria, propongo retomar algunos elementos del proceso zapatista en la región Altos, en el estado de Chiapas, refiriéndonos específicamente al ejido Morelia, ubicado en una cañada que ha recibido el mismo nombre y que forma parte del municipio de Altamirano.

Los orígenes del ejido Morelia, conformado mayoritariamente por tzeltales y con una significativa influencia de tojolabales, tienen su origen en la solicitud de dotación ejidal iniciada durante la década de 1930. Las solicitudes ejidales en esta región de Chiapas tienen lugar en un contexto en el que gran parte de las tierras eran propiedad de la “familia chiapaneca”, en este caso, de José Castellanos (García, 1997). El proceso agrario transcurrió a través de una serie de incumplimientos, retrasos y pendientes que todavía se mantenían vigentes para las fechas del levantamiento zapatista en 1994, situación que muestra la complicidad histórica entre las autoridades agrarias, los terratenientes y los funcionarios públicos federales y estatales (Cerdeña, 2011).

Si bien la historia de este ejido cuenta con características comunes a la historia de los asentamientos originados en esa época –tales como el retraso y la colusión entre autoridades agrarias, autoridades políticas y finqueros– Morelia viene a tomar relevancia hacia finales de la década de 1980 y principios de la década de 1990, a partir de su involucramiento con el EZLN.

⁷ Para analizar con detalle la heterogeneidad y particularidades del proceso organizativo zapatista en distintas regiones de Chiapas, así como en los diferentes ámbitos en los que actualmente se desarrollan sus principales propuestas autogestivas véase Baronnet, Mora y Stahler-Sholk (2011).

El arraigo que alcanzó el zapatismo en esta región, al igual que la profundización en la participación y organización comunitaria, misma que se refleja en la creación del Caracol IV “Torbellino de nuestras palabras”⁸ en sus intermediaciones, son reflejo del involucramiento de la población de la región. Tal como se muestra en el siguiente testimonio de Pedro, un adulto mayor tojolabal de la región, la memoria del trabajo forzado no sólo permanece viva, sino que continúa siendo una de las principales razones para continuar su lucha:

<p>Ja 'ateli net'ub'al 'oj ak'uluk ja yalaj ja 'ajwalali. B'isub'alni wa x'atijiye'a. Jach'ni ja 'ak'in ja b'a loxneli ma ja loxneli. Jun tajb'e brasada b'i ja tarega'i. Ja ma'wa sta'a ja b'a leki wani x'el yuja. Ta mi x'eli ja tarega mini 'oj stup'a. ma mini 'oj yi'kwenta ja 'atel i. manto pilan k'ak'u 'oj ya' 'eluk ja tarega jawa. Tito 'oj yi'kwenta'a. Kechani chab'k'ak'u ja b'a wab'aja. Mixa b'ob' mas ja b'a kalajtiki ja ke'ntiki. 'ixta jun tiro 'ilji ja tatawelo'ali. Ja' yuj mixa xk'anatik 'ojto kiltik pilan bwelta ja 'ajwalali. Ja wewo mixa xk'anatik 'ojto kumxuk ja moso'ili.</p>	<p>Forzado por el patrón tenías que hacer la milpa de él. El trabajo era por tarea, así la limpia en la rozadura o la rozadora. La tarea consistía en veinte brazadas. Quien encontraba un pedazo bueno lo podía terminar. Si no terminabas la tarea, no te pagaban, tampoco contaba el trabajo (de ese día). Hasta el otro día se completaba esa tarea. Sólo tenías dos días tuyos. (Por eso) no podíamos hacer más milpa nosotros. Miraban a nuestros abuelos como meros títeres. Por ello, ya no queremos ver otra vez a los patrones. Ahora ya no queremos que regrese el tiempo de los mozos.</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

⁸ En el año 2003, el EZLN ubicó cinco sedes de igual número de Juntas de Buen Gobierno, mismas que son las instancias de autogobierno que corresponden a una región conformada por distintos municipios autónomos zapatistas llamadas “Caracoles” en alusión a un proceso organizativo creciente en espiral.

<p>Ja ya'ni wani xya'a koraja ja jas wa sk'ulane' ja ma 'ek' paxta kujtiki. T'ilan 'ojxa jchap jb'ajtik b'a 'oj jomtik ja b'a mi lekuki. Ja moso jumasa' ane'xa yab'jel 'ay jun Mandaranum wanxa ya'jel 'ejido. Tixa b'i 'och schap'e' nak'ula b'a 'oj wajuke'man mejiko B'a 'oj sk'an'e' ja lu'um b'a junxta b'a kulane'i.</p>	<p>Hoy en día, de hecho, da coraje lo que les hicieron a nuestros antepasados. Es necesario que nos preparemos para destruir lo que no está bien. Los mozos ya estaban escuchando que había un gobierno que estaba dando los ejidos. A escondidas se arreglaron para irse hasta México para pedir todos juntos la misma tierra en donde estaban viviendo (Van der Haar y Lenkersdorf, 1998:53-65)</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

A la memoria de los zapatistas sobre su pasado en las fincas, se agrega el recuerdo de la represión estatal de la que han sido objeto desde 1994. A los siete días de la aparición pública del EZLN, el ejido Morelia fue objeto de distintas formas de violencia por parte de cuerpos castrenses y policiales, acontecimiento que sigue recordándose como un motor autogestivo para fortalecer la autonomía desde las comunidades y desde lo cotidiano.

Tras bombardear los alrededores de la localidad, el 7 de enero de 1994 llegó a Morelia un convoy militar, cuyos integrantes sacaron a los hombres de sus casas y los hicieron acostarse boca abajo en la cancha de básquetbol. Se llevaron presos a 31 indígenas tzeltales de la comunidad, mientras que a Severiano, Sebastián y Hermelindo los subieron a un vehículo militar. Nadie volvería a saber nada de los tres, hasta que sus restos fueron encontrados en el camino que une Altamirano con Morelia, a unos trescientos metros de un cuartel militar.⁹ De manera reiterada y cayendo en contradicciones, el Estado mexicano negó sistemáticamente los hechos, llegando a afirmar, a pesar de que los tres hombres fueron vistos por última vez en manos

⁹ La denuncia de estos hechos quedó consignada en la demanda Ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) y en su momento fue documentada y analizada por Reygadas (1998). A pesar de que las pruebas de ADN realizadas por Physicians for Human Rights (1994) corroboraron que los restos encontrados pertenecía a los tres indígenas desaparecidos, esto no fue reconocido como parte de las investigaciones oficiales.

del ejército, que dichas personas no existían ya que en el registro civil no estaban sus actas de nacimiento y sus nombres no estaban en los padrones agrarios.

A pesar de que la CIDH admitió el caso y dio una serie de recomendaciones al Estado mexicano, éstas no han sido atendidas y hasta el momento no existe ninguna persona consignada como culpable de los hechos. Sin embargo, Severiano, Sebastián y Hermelindo siguen vivos en la memoria de los zapatistas. Sus rostros y sus acciones continúan siendo representados en las oficinas de la Junta de Buen Gobierno, en las escuelas, en las clínicas o en otros lugares públicos. Las imágenes de los héroes de Morelia se intercalan con los dibujos de la educación autónoma, las comisiones de producción, las alusiones a los orígenes mayas de los indígenas que se han adherido al zapatismo y el recuerdo de los principales episodios y personajes del movimiento. Severiano, Hermelindo y Sebastián son recordados al igual que los mártires de Tilité: Ciro y Horacio; al igual que el comandante Pedro, caído en los combates en el municipio de Las Margaritas, entre otros.

A partir del mes de febrero de 2000, fecha en la que el EZLN dio a conocer en un comunicado los nombres de sus integrantes que habían caído en combate o a manos del ejército federal, se recuerda cada año a los héroes zapatistas que “siempre estarán en nuestra memoria”, tal como señala uno de los murales que se encuentra en el Caracol de Morelia.

Tan sólo unos meses después de la desaparición de los tres zapatistas de Morelia, en junio de 1994, tuvo lugar la violación sexual de las tres hermanas tzeltales Méndez Sántiz por parte de militares en un retén a la entrada de la cabecera municipal de Altamirano. Aunque la agresión fue denunciada por las jóvenes, no existe ninguna resolución judicial al respecto. El caso fue turnado a un tribunal militar para luego ser archivado, mientras que la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), a pesar de haber recibido la queja por las irregularidades en el proceso jurídico, no emitió recomendación alguna. A partir de este y otros casos de agresiones contra mujeres en Chiapas después de 1994, entre los que destaca la masacre de Acteal, Aída Hernández ha planteado la necesidad de historizar y contextualizar la violencia como ruta para desnaturalizarla y para mostrar que la par-

ticipación política de las mujeres indígenas “se ha convertido en una amenaza, tanto para las estructuras de poder comunitario como para el proyecto hegemónico de nación que se ha construido de espaldas a la población indígena” (2002:99).

Pero ¿qué significa hacer memoria para el zapatismo? Para el zapatismo, recordar a los mártires de Morelia, es hacer memoria de la manera como sus antepasados mayas fueron despojados de su tierra durante la conquista. Un recuerdo que se entreteje con la manera como sus antepasados más cercanos fueron obligados a trabajar de manera gratuita y en condiciones deplorables durante las haciendas y fincas que existieron a partir de la independencia de México y que continuaban existiendo hasta 1994. Esta memoria larga se articula con la coerción estatal de la que el zapatismo ha sido objeto desde su levantamiento.

La tensión entre historia y memoria se hace presente en lo sucedido en Morelia a partir de que existe una laguna de incertidumbre, un margen en el que no es posible tener certeza absoluta de lo sucedido. Frente a esa imposibilidad de contar con pruebas absolutas, se disputa la historia de lo que realmente sucedió. Los agentes del Estado, al igual que las instancias militares y de procuración de justicia, sostienen que no existen elementos para concluir que alguien es culpable de la desaparición o muerte de los tres campesinos indígenas en cuestión; en contraparte, la memoria de los habitantes de Morelia, enmarcada en su participación en el zapatismo, los lleva a concluir que hay en estos hechos una responsabilidad por parte del Estado. Para mostrar la veracidad de cada una de las dos versiones se recurre ya sea a los censos agrarios o al registro civil, por un lado, y por otro, a las formas de identificación de los restos encontrados, incluyendo las mencionadas pruebas genéticas, que fueron practicadas con ayuda de la cooperación internacional.

La memoria de los habitantes de Morelia tiene referentes que incluyen su participación en un movimiento político como es el zapatismo y ponen en juego su valoración acerca de una acción estatal, misma que se considera injusta e ilegal dado que la institución castrense actuó con impunidad para contrarrestar a quien se opone al proyecto político dominante. Al mismo tiempo, la memoria es

leída desde una intencionalidad de cambio que busca la inclusión de los pueblos indígenas en la vida nacional, es decir, que implica que los sujetos toman posición frente al Estado. Se trata, entonces, de una acción estatal particular y de una noción de Estado subjetivadas e impugnadas desde una posición de resistencia que asumen los sujetos.

La memoria de lo sucedido en Morelia se lleva a cabo a partir del recuerdo que grupos étnicos tzeltales y tojolabales que habitan la región conservan sobre el trato que han recibido del Estado mexicano a través de las instituciones agrarias, de los gobernadores del Estado o de los presidentes municipales, entre otros, quienes mantuvieron una alianza histórica con los dueños de las fincas y de los propietarios de grandes extensiones de tierra que serían recuperadas, precisamente, a partir del levantamiento de 1994.

Al asumirse como indígenas tzeltales o tojolabales que hacen memoria, su recuerdo se articula con las condiciones de explotación que sus abuelos o padres vivieron en las fincas, con el trato discriminatorio que viven o que experimentan actualmente por parte de las autoridades agrarias o en los servicios gubernamentales: lógicas de exclusión étnica y de discriminación a un estrato social que permanece subordinado en el marco de la economía nacional.

El caso de la violación de las hermanas Méndez Sántiz remite a otros análisis en los que se han señalado las dificultades y resistencias que se desencadenan al recordar y buscar dar tratamiento público a situaciones especialmente dolorosas para las colectividades o sociedades (LaCapra, 2005; Huffschmid, 2011). La memoria está cruzada por el género, no sólo porque las agresiones a hombres y mujeres se practican de manera distinta al reproducir el machismo y otras formas de subordinación en el campo de las relaciones entre hombres y mujeres, sino también porque dichas problemáticas también permean la manera como se lleva a cabo el trabajo de hacer memoria y resignificar los hechos traumáticos (Jelin, 2001).

A casi dos décadas de lo sucedido, la localidad de Morelia cuenta con una minoría de militantes zapatistas, aunque mantiene el control de varios poblados que se han conformado en esa misma cañada, en las tierras que pertenecieron a los finqueros, especialmente a José

Castellanos. En contraparte, la mayoría de los actuales habitantes de Morelia se muestran afines al Partido Revolucionario Institucional (PRI) y reciben los beneficios de programas gubernamentales como Oportunidades o Piso Firme, o se benefician de las obras municipales, por citar algunos ejemplos. Esta heterogeneidad de posiciones políticas, sin tomar en cuenta otras formas de diferenciación dentro de los grupos étnicos como las filiaciones religiosas o las posición de disputa frente a problemáticas como el uso de los recursos naturales o el intenso crecimiento de la problemática migratoria, muestran la necesidad de comprender la complejidad de la etnicidad para a su vez dar cuenta de su vínculo particular con los ejercicios de la memoria.

No obstante estas transformaciones propias de los procesos de memoria como parte y resultado de condiciones históricas particulares, la lucha contra el olvido de los mártires de Morelia y de otros héroes zapatistas sigue siendo también una forma de denunciar la persistente impunidad, al mismo tiempo que una batalla para no olvidar las razones que dieron origen al movimiento y que continúan dándole vigencia. Recordar a los mártires no es sólo un discurso, sino sobre todo una práctica autogestiva en los campos de la salud, la educación y la producción. Para las bases de apoyo zapatistas la mejor manera de honrarlos es continuar el movimiento y seguir llevando a cabo sus proyectos de educación, salud o producción para servir a su propio pueblo. Hacer memoria significa recrear permanentemente el sentido del zapatismo, rehacer continuamente el pensamiento autónomo, mantener encendido el motor de construcción de la autonomía.

Hacer memoria de los héroes zapatistas es también una forma de descolonizar el Estado en tanto que se busca cuestionar una historia oficial que niega los hechos relevantes para el zapatismo, una historia oficial que sólo acepta y permite a los indígenas como un pasado folclórico y lejano. Recordando a los héroes zapatistas se muestra cómo la historia oficial ha dado un lugar subordinado a los indígenas, pero también se cuestiona el trato de manipulación a partir de prebendas y programas sociales paliativos con los que el Estado mexicano pretende construir su relación con los pueblos indígenas (Zibechi, 2007). A final de cuentas, hacer memoria de los héroes zapatistas es una forma de luchar contra el olvido que disputa el pro-

yecto neoliberal dominante al tiempo que pugna por la constitución de una nación multicultural que imprescindiblemente requiere un proyecto económico de justicia social.

El potencial descolonizador de la memoria

Como parte de las rutas descolonizadoras de la memoria se plantean discursos, resignificaciones, prácticas e incluso, posicionamientos epistemológicos que fungen como contrapunto a las historias y memorias oficiales mediante las cuales se generan nuevas orientaciones para la acción o nuevas lecturas de lo sucedido, y con ello, nuevas orientaciones para hechos futuros (Aguirre, 2005).

Entre las distintas formas de entender y poner en práctica este proyecto descolonizador, resaltan los planteamientos de Rivera Cusicanqui sobre el potencial epistemológico de la historia oral (1990; 2010), como generadora de conocimiento crítico que las ciencias sociales reconocidas e institucionalizadas no son capaces de producir, además de que se ponen en práctica otras formas de generar y validar conocimientos que no son reconocidos o considerados como tales por la epistemología occidental. La memoria indígena, como parte de movimientos sociales críticos al capitalismo, es también un ámbito en el que se generan nuevos conceptos y categorías ante las carencias de lenguajes o reflexiones generadas por las ciencias sociales en un momento histórico determinado. A partir de estas insuficiencias, desfases o disonancias entre prácticas emancipadoras y conceptos que no consiguen dar cuenta cabal de dichos procesos (Haraway, 2004; Hale, 2004), se generan o toman relevancia nociones tales como autonomía radical, descolonización del poder y del saber, la crítica al estado colonial o la lucha por el buen vivir, por mencionar algunos ejemplos.

Este potencial descolonizador de la memoria indígena no es un atributo esencial o intrínseco al ejercicio de recordar por parte de los pueblos indígenas. Por el contrario, dicho potencial se pone en juego en los procesos colectivos de debate y en las mismas luchas de los movimientos y organizaciones, se adquiere y se pone en práctica en

momentos históricos o contextos particulares. La memoria indígena toma sentido cuando se articula a las reivindicaciones de autonomía indígena frente a los Estados nacionales; cuando se utiliza para reforzar la defensa de los territorios frente a los proyectos de extracción minera o petrolera en el ámbito internacional; cuando se usa como elemento que refuerza las luchas ecologistas o para reclamar derechos colectivos frente a la dominancia de la perspectiva liberal en el campo jurídico. La memoria indígena, en tensión con la historia, cruzada por procesos de subjetivación de la acción estatal y desde una mirada problematizadora de la etnicidad, puede, sin que eso sea una esencia o una garantía, fortalecer procesos de descolonización.

Bibliografía

- Aceves, J. (1991), *Historia oral e historias de vida: teoría, métodos y técnicas: una bibliografía comentada*, CIESAS, México.
- _____ (2000), *Historia oral: ensayos y aportes de investigación*, CIESAS, México.
- Aguirre, C. (2005), *Antimanual del mal historiador o ¿cómo hacer una buena historia crítica?*, Editorial Contrahistorias, México.
- Albó, X. et al. (eds.) (1996), *La integración surandina: cinco siglos después*, Taller de Estudios Andinos, Cuzco.
- Anderson, Benedict (2006), *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Baronnet, B., M. Mora y R. Stahler-Sholk (2011), *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, UAM-CIESAS-UNACH, México.
- Bourdieu, P. y L. Wacquant (1995), *Respuestas. Para una antropología reflexiva*, Grijalbo, México.
- Calveiro, P. (2004), *Poder y desaparición. Los campos de concentración en la Argentina*, Colihue, Buenos Aires.
- _____ (2006), “Los usos políticos de la memoria”, en G. Caetano (comp.), *Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina*, CLACSO, Buenos Aires.

- Castro Gómez, S. y Eduardo Mendieta (coords.) (1998), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, University of San Francisco / Porrúa, San Francisco / México.
- Cerda, Alejandro (2011), *Imaginando zapatista. Multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas*, UAM-Xochimilco / Porrúa, México.
- _____ (2012a), “Los reclamos de la memoria y los usos de los márgenes: movimientos indígenas en América Latina”, *Política y Cultura*, núm. 37, mayo, UAM-Xochimilco, México.
- _____ (2012b), “Paradojas de la violencia estatal de género. Mujeres zapatistas en los espacios autónomos”, en A. Hernández *et al.*, *Género, complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*, Abya-Yala / British Academy / IWGIA, Ecuador / Reino Unido / Dinamarca, pp. 329-341.
- Das, Veena y Deborah Pool (eds.) (2004), *Anthropology in the Margins of the State*, School of American Research Press, Santa Fe.
- Díaz Polanco, Héctor y Consuelo Sánchez (2002), *México diverso. El debate por la autonomía*, Siglo XXI, México.
- Fanon, Frantz (1983), *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México.
- García de León, A. (1997), *Resistencia y utopía: memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, Era, México.
- Geertz, Clifford (1982), *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México.
- Gramsci, Antonio (1972), *Literatura y vida nacional*, Lautaro, Buenos Aires.
- Guha, R. (1983), *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, CUP, Delhi.
- Guinsberg, E. (1997), “Subjetividad y política en América Latina”, *Política y Cultura*, núm. 8, primavera, UAM-Xochimilco, México.
- Halbwachs, Maurice (1950), *La mémoire collective*, Félix Alcan, París.
- _____ (2002 [1925]), *Le cadres sociaux de la mémoire*, Félix Alcan, París.
- Hale, Charles (2002), “Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala”, *Journal of Latin American Studies*, vol. 34, parte 3, agosto, pp. 485-524.
- _____ (2004), *Reflexiones hacia la práctica de una investigación descolonizada*, documento borrador para discusión, Universidad de Texas en Austin.

- Hale, Charles (2006), *Más que un indio*, School of American Research Press, Santa Fe.
- Haraway, Donna (2004), “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, en Sandra Harding (ed.), *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*, Roudlege, Abingdon.
- Harding, S. (ed.) (2004), *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies*, Roudlege, Nueva York.
- Harstsock, N. (1998), *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays*, Westview Press, Boulder.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída (2002), “¿Guerra fratricida o estrategia etnocida? Las mujeres frente a la violencia política en Chiapas”, en Witold Jacorzynski (ed.), *Estudios sobre la violencia: Teoría y práctica*, CIESAS / Porrúa, México, pp. 97-122.
- Hernández, R. A., M. T. Sierra y Sarela Paz (eds.) (2004), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: indigenismo, legalidad e identidad*, CIESAS / Porrúa, México.
- Huffschmid, A. (2011), “Memorias incómodas, espacios extrañados. Trauma, movilización y género en la ciudad de México y en Buenos Aires”, en A. Cerda, I. Azuara, A. Huffschmid y S. Rinke (eds.), *Metrópolis desbordadas. Poder, culturas y memoria en el espacio urbano*, UACM / Universidad Libre de Berlín, México.
- Huyssen, Andreas (2002), *En busca del futuro perdido: cultura y memoria en tiempos de globalización*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Iuorno, Graciela (2010), “A propósito de la historia reciente: ¿Es la interdisciplinariedad un desafío epistémico para la historia y las ciencias sociales?”, en López, Figueroa y Rajland, *Temas y procesos de la historia reciente de América Latina*, Editorial Arcis / CLACSO, Chile.
- Jameson, Frederic y Slavoj Zizek (1998), *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Barcelona.
- Jelin, Elizabeth (2001), *Los trabajos de la memoria*, Siglo XXI, España.
- La Capra, D. (2005), *Escribir la historia, escribir el trauma*, Nueva Visión, Argentina.
- Lander, Edgardo (comp.) (2000), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO / UNESCO, Buenos Aires.

- Memmi, Albert (1973), *Retrato del colonizado: precedido por El retrato del colonizador*, Ediciones de la Flor, Argentina.
- Menéndez, E. (1981), *Poder, estratificación y salud. Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán*, CIESAS, México.
- _____ (2009), *De sujetos, saberes y estructuras: introducción al enfoque relacional en el estudio de la salud colectiva*, Lugar Editorial, Argentina.
- Mignolo, Walter (2008), “La opción de-colonial. Desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso”, *Tábula Rasa*, núm. 8, enero-junio, Colombia, pp. 243-282.
- _____ (2002), “El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui”, en Daniel Mato (coord.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, CLACSO / Universidad Central de Venezuela, Caracas, pp. 201-212.
- Physicians for Human Rights (1994), *Mexico: Waiting for Justice*, Physicians for Human Rights, San Francisco.
- Quijano, Aníbal (1982), *Reencuentro y debate: Introducción al pensamiento político de José Carlos Mariátegui*, Era, México.
- _____ (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (comp.), *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*, CLACSO / UNESCO, Buenos Aires, pp. 201-246.
- Reygadas, R. (1998), *Abriendo veredas. Iniciativas públicas y sociales de las redes de organizaciones civiles*, UAM / UNAM / UIA / Convergencia, México.
- Ricoeur, Paul (2000), “Histoire et mémoire: l’écriture de l’histoire et la représentation du passé”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, núms. 55-4, julio-agosto, París, pp. 731-747.
- _____ (2004), *La memoria, la historia, el olvido*, Fondo de Cultura Económica, Argentina.
- Rivera Cusicanqui, S. (1990), “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”, *Temas sociales*, núm. 11, pp. 49-75.
- _____ (2010), *Ch’ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón, Buenos Aires.
- Santos, B. de S. (1997), “Una concepción multicultural de los derechos humanos”, *Memoria*, núm. 101, julio, CEMOS, México.
- Sitton, T., G. Mehaffy y O. Davis (1989), *Historia oral: una guía para profesores (y otras personas)*, Fondo de Cultura Económica, México.

- Stolkiner, A. (2001), “Subjetividades de época y prácticas en salud mental”, *Revista Actualidad Psicológica*, año xxvi, núm. 298, Buenos Aires.
- Suárez N., L. y A. Hernández (eds.) (2008), *Descolonizando el feminismo*, Ediciones Cátedra / Universidad de Valencia, Valencia.
- Van Der Haar, Gemma y Carlos Lenkersdorf (comps.) (1998), *San Miguel Chiptik. Testimonios de una comunidad tojolabal*, edición bilingüe, Siglo XXI, México.
- Zibechi, R. (2007), *Dispersar el poder: los movimientos sociales como poderes antiestatales*, Editorial Virus, Barcelona.
- _____ (2010), *América Latina: Contrainsurgencia y pobreza*, Pez en el Árbol, México.

Recibido el 2 de abril de 2012.
Aprobado el 18 de agosto de 2012.

La rebelión de la memoria

Temporalidad e historia en el movimiento zapatista*

*Jérôme Baschet***

Resumen

El zapatismo se ha definido a sí mismo como una rebelión de la memoria contra el olvido. En este artículo se analizan las concepciones de la historia manifiestas en el discurso zapatista y sus transformaciones a partir de 1994. Sobre todo, se intenta relacionar la reivindicación de la memoria y la movilización política del pasado con la cuestión más general de una posible transición entre distintos regímenes de historicidad. Es notable, en los textos zapatistas, la identificación del régimen que caracteriza al neoliberalismo posmoderno y se define como presente perpetuo. Y es más sugestivo aún cómo se esboza un nuevo régimen de historicidad emergente, basado en una alianza inédita entre pasado y futuro.

Palabras clave: Zapatismo, memoria, historia, régimen de historicidad, presente perpetuo.

Abstract

The Zapatista movement considers itself a revolution of memory against oblivion. This paper analyzes his conceptions of history, and their transformations

* Este artículo fue presentado inicialmente como ponencia en el coloquio internacional Territorios de la memoria en la UAM-Iztapalapa el 13 de octubre de 2009.

** Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas; École des Hautes Études en Sciences Sociales, París; [baschet@ehess.fr].

since 1994. Above all, it tries to link the claims of memory and the political mobilization of the past to the more general question of a transition between different regimes of historicity. It is notable how Zapatistas texts identifies the perpetual present as a characteristic of neoliberalism and postmodernism. More importantly, they outline other emergent regime of historicity, based on an unprecedented alliance between the past and the future.

Keywords: The Zapatista movement , memory, history, regimes of historicity, perpetual present.

“La guerra iniciada el 1º de enero de 1994 fue y es una guerra para hacernos escuchar, una guerra por la palabra, una guerra en contra del olvido, una guerra por la memoria” (EZLN, 1994-2003, t. 3:63).¹ En reiteradas ocasiones, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) ha definido su lucha como una rebelión de la memoria en contra del olvido, una revuelta de la historia en contra del presente perpetuo neoliberal. En este artículo analizo las concepciones de la memoria y la historia que se expresan en la palabra pública del zapatismo, así como sus transformaciones desde 1994 hasta la fecha.² Sobre todo, muestro la relación entre la reivindicación de la memoria y la movilización política del pasado con la cuestión más general de una posible transición entre distintos regímenes de historicidad. Es importante aclarar que no se trata de hacer del movimiento zapatista un objeto de estudio en sí, sino de buscar en sus prácticas y propuestas inspiraciones e incitaciones que ayuden a repensar las categorías relativas al tiempo y la historia. Inicio este recorrido por el territorio de quienes se alzaron por la memoria (imagen 1).

¹ Véase también “Nuestra lucha es por la historia, y el mal gobierno propone olvido [...] Luchamos para hablar contra el olvido, contra la muerte, por la memoria y por la vida. Luchamos por el miedo a morir la muerte del olvido” (EZLN, 1994-2003, t. 3:79-80).

² El presente artículo retoma dos trabajos anteriores, a los cuales remito para citas más completas: Colectivo Neosaurios (2000) y Baschet (2003).



Imagen 1. “Está usted en territorio zapatista”. Derechos reservados.

La disputa por la memoria

Para comenzar, son importantes tres observaciones preliminares sobre la noción de memoria en el zapatismo. En primer lugar, se debe insistir en la dimensión concreta que se da a la memoria: la tierra que se concibe como suelo firme en donde caminar (“Importa el suelo que nos sostiene en la historia y evita que caigamos en el olvido de nosotros” [EZLN, 1994-2003, t. 3:38]). Se manifiesta así una percepción espacializada de la memoria, que indudablemente tiene que ver con la omnipresencia de los muertos y los antepasados. La memoria en el zapatismo es una manera de hablar de un presente invadido por miles de muertos vivos cuyas heridas siguen sangrando. Es una forma de convocar un pasado que, en las condiciones objetivas y subjetivas del presente, no puede descansar ni dejar descansar a los vivos. La memoria es la presencia viva de un pasado de agravios de todo tipo,

desde las masacres de la Conquista, la imposición colonial y el trabajo forzoso en las fincas hasta el racismo y las injusticias de hoy. Es una memoria dolida, pero también digna y resistente, que convoca a la acción presente.

En segundo lugar, la palabra zapatista atribuye a la memoria la capacidad de abarcar pasado, presente y futuro, es decir, lo que caracteriza una visión histórica en el sentido pleno de la palabra: “La memoria y su empecinamiento en fundar y fundir la humanidad en pasado, presente y futuro” (EZLN, 1999:208); “Buena es la memoria, dijeron y se dijeron los más grandes dioses, porque ella es el espejo que ayuda a entender el presente y que promete el futuro” (EZLN, 1999:196). La memoria zapatista es un pasado configurado en el presente, pero también se articula con un proyecto de transformación político-social. Si los comunicados y documentos zapatistas utilizan memoria e historia como casi sinónimos, no es tanto por reducir la historia a una dimensión meramente memorística –lo que asusta a muchos historiadores–,³ sino más bien gracias a una ampliación de lo que significa la memoria, como puede verse en el siguiente fragmento:

Nuestros más antiguos nos enseñaron que la celebración de la memoria es también una celebración del mañana. Ellos nos dijeron que la memoria no es un voltear la cara y el corazón al pasado, no es un recuerdo estéril que habla risas o lágrimas [...] la memoria apunta siempre al mañana y esa paradoja es la que permite que en ese mañana no se repitan las pesadillas, y que las alegrías, que también las hay en el inventario de la memoria colectiva, sean nuevas.

La memoria es sobre todo, dicen nuestros más primeros, una poderosa vacuna contra la muerte y alimento indispensable para la vida. Por eso, quien cuida y guarda la memoria, guarda y cuida la vida; y quien no tiene memoria está muerto [...].

Quienes fueron y son abajo [...] nos heredaron no un mundo nuevo, completo y acabado, pero sí algunas claves y pistas para unir esos fragmentos dispersos y, al armar el rompecabezas del ayer, abrirle una

³ Sobre la relación historia-memoria en el discurso historiográfico, remito a Le Goff (1988) y Traverso (2007), así como a los numerosos autores comentados por ellos.

rendija al muro, dibujar una ventana y construir una puerta. Porque es bien sabido que las puertas fueron antes ventanas, y antes fueron rendijas, y antes fueron y son memoria. Tal vez por eso temen los de arriba, porque quien tiene memoria en realidad tiene en su futuro una puerta (EZLN, 1994-2003, t. 5:286-287).

En tercer lugar, la memoria zapatista articula por lo menos tres dimensiones. Una hace referencia a los pueblos indígenas: la lucha por la memoria es una lucha por la memoria indígena negada. La segunda es la de la historia nacional, tan ampliamente reivindicada por el EZLN, a tal punto que en los primeros momentos del levantamiento la historia nacional prevalece sobre la memoria indígena. Por último, entre 1997 y 2001 (mientras la lucha se concentra en el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés), los dos planos se articulan más estrechamente: luchar por la memoria es exigir un lugar digno para los indígenas en la bandera nacional, en la nación misma. En fin, la memoria zapatista se extiende a las dimensiones del continente americano, convocando los sueños de Bolívar, el Che y quienes se enfrentaron a las dictaduras especialmente en Argentina y Chile (EZLN, 1994-2003, t. 3:205-213; EZLN, 2010:233-239), y también a las luchas de los pueblos del mundo. De hecho, el zapatismo se caracteriza por entrelazar lo intranacional, nacional e internacional en una articulación que implica repensar el sentido de cada una de estas perspectivas y hace imposible considerar su lucha como identitaria (Baschet, 2005). Esto permite que, en la memoria zapatista, confluyan la historia de la humanidad y sus luchas de emancipación, la tan celebrada historia nacional, la memoria viva de los agravios sufridos por los indígenas, la reivindicación de sus tradiciones, fiestas, lugares sagrados y formas de gobierno, el respeto a los antepasados y también un tiempo mítico expresado en los relatos del Viejo Antonio.

No es necesario volver a insistir en la importancia de la historia patria en los primeros comunicados zapatistas (Rajchenberg y Héau-Lambert, 1996 y Colectivo Neosaurio, 2000). Es evidente que las referencias a la historia patria permitieron al EZLN definir su propia posición y condenar la de sus adversarios, mediante las filiaciones asumidas y los rechazos proclamados. Al mismo tiempo, la historia

patria constituye un lenguaje conocido por todos los mexicanos, de tal suerte que procuró una amplia identificación social y además manifestó la pertenencia de los rebeldes chiapanecos a la historia nacional, en contra de los intentos de descalificación por parte del discurso oficial (Rajchenberg y Héau-Lambert, 1996:50-51). Los zapatistas convocaron un imaginario nacional ampliamente compartido —aunque peleado con el gobierno— para arraigar su legitimidad en una genealogía en parte convencional y en parte más específica. La frase inaugural de la Primera Declaración de la Selva Lacandona —“Somos producto de 500 años de luchas...”— es clara expresión de la irrupción de esta rebelión de la memoria, pero hay que agregar que en ella se asocian una referencia propiamente indígena, las etapas clásicas de la historia patria y varias menciones de las luchas sociales en tiempos del partido-Estado. También, podemos advertir ciertas evoluciones a lo largo de tantos años de experiencia zapatista. Si bien las referencias a la historia patria son masivas en los primeros meses del levantamiento y hasta finales de 1996, entre 1997 y 2001 siguen siendo muy numerosas, pero en clave a menudo más crítica, como por ejemplo en el texto significativamente titulado *México, una historia de equivocaciones*: “Estamos aquí porque estamos tratando de corregir una equivocación... La de este país es una historia de equivocaciones. Pero, hasta ahora, siempre los que se equivocan son ellos y nosotros somos la equivocación y quien la paga” (EZLN, 1994-2003, t. 5:212). A partir de 2001, las referencias a la historia patria parecen menos frecuentes, pero no desaparecen, lo que se entiende en el contexto de una nueva etapa de la lucha zapatista, en la cual se deja de buscar el reconocimiento constitucional de los derechos indígenas y toda interlocución con los poderes del Estado ha cesado.

La disputa de la historia puede hacerse más concreta. El 12 de octubre de 1992 se dio, de manera todavía oculta, la primera demostración de fuerza del EZLN, cuando más de 10 000 indígenas, bajo la bandera de la ANClEZ (la gran mayoría de los cuales, se sabe hoy, tienen bases zapatistas) marcharon en las calles de San Cristóbal de Las Casas y derrumbaron la estatua del conquistador Diego de Mazariegos que, con desfachatez, el orgullo coeto se había atrevido

a erigir apenas catorce años antes (imagen 2; Benjamin, 2000). Este choque anunciador entre dos memorias antagónicas produjo su propia memoria y su propio efecto: para los indígenas, la conciencia de una dignidad recuperada, materializada en los fragmentos de la estatua que se llevaron como comprobación del acontecer de ese día; para todos, el gesto hecho memoria por la fotografía de Antonio Turrok que inmortalizó el frente a frente el instante preciso en el cual la relación entre las dos memorias se invierte no como expresión de una venganza destructiva, sino como manifestación de un acto sereno, de una conciencia segura de su legitimidad.



Imagen 2. La estatua del conquistador se derrumba. San Cristóbal de las Casas, 12 de octubre de 1992.

Derechos reservados.

El zapatismo identifica en las estatuas la esencia misma de la memoria oficial:

Dice Durito que el Poder crea estatuas pero no para escribir o recrear su historia, sino para prometerse a sí mismo la eternidad y la omnipotencia. Para contar la historia del Poder, dice Durito, basta con describir las estatuas que en la geografía del tiempo y del espacio hay en el mundo [...] Dice Durito que una estatua es una VERDAD (así con mayúsculas) que esconde debajo de la piedra su incapacidad para demostrar nada y la arbitrariedad de su existencia [...] una estatua es la afirmación propia del dominador y la marginación del dominado (EZLN, 2010:280-281).⁴

La estatua es el paradigma de la relación que el poder mantiene con el pasado museificado, al mismo tiempo que expresa su pretensión a la eternidad. Pero, a veces, las estatuas se derrumban, o bien pasa un ave, como el zapatismo que “es uno entre miles de pájaros que vuelan” y “como es ley que han los pájaros, se caga en las estatuas” (EZLN, 2010:280-281).

Frente a las estatuas, se ubica la memoria histórica asumida por los mismos zapatistas. Me limitaré aquí a la figura de Emiliano Zapata, considerado general y mando supremo del EZLN. Este personaje los identifica, *cada* zapatista lo lleva en el nombre, pasando así de una singularidad heroica a su encarnación colectiva: “Nosotros los zapatistas tenemos en el corazón esas ideas de lucha y estamos orgullosos de llevar por nombre el apellido de nuestro inolvidable General” (EZLN, 1994-2003, t. 5:207). Cada año se celebra el asesinato de Zapata escribiéndole cartas o recibíendolas de él, cuando no es su caballo que evoca largos recuerdos.⁵ En un intento por fundir el tiempo histórico y el tiempo mítico, la asimilación entre Zapata y Votán, héroe protector del pueblo, también permite hacer de Votán Zapata un principio atemporal encarnado en varios personajes históricos sucesivos: “Nombre sin nombre, Votán Zapata miró en Mi-

⁴ Comentario a este texto en Tischler (2008:59-60).

⁵ En amplios comunicados entre 1994 y 1997. También con el texto titulado *El caballo de Zapata* en 2000 (EZLN, 2010:105-112), y luego en forma menos ostensible.

guel, caminó en José María, Vicente fue, se nombró en Benito, voló en Pajarito, montó en Emiliano, gritó en Francisco, vistió a Pedro” (EZLN, 1994-2003, t. 1:212).

A menudo, los lugares contribuyen a acentuar esta asimilación entre pasado y presente. En octubre de 1997, cuando los 1 111 delegados zapatistas viajaron a la ciudad de México, un comunicado se expresó: “en los periódicos que salieron a la venta hoy, se puede leer que los zapatistas están por llegar a la ciudad de México [...]. No se lee bien la fecha, como que parece decir 1914 o 1997”, mientras en una carta a Zapata se leía: “Eso fue en 1914. Ahora, en 1997, la historia no ha cambiado” (EZLN, 1999:73, 94). El procedimiento busca legitimar la lucha actual mediante su identificación con los héroes de la historia nacional: los zapatistas de hoy, dicen, son los mismos que los de ayer. Esto se expresa en forma aún más sintética en una doble fotografía publicada por *La Jornada*, en ocasión de la Consulta Nacional sobre el Reconocimiento de los Derechos Indígenas, el 17 de marzo de 1999 (imagen 3). En la doble fotografía, la identificación entre los actores del presente y los del pasado se intensifica por su presencia en el mismo lugar (y en la misma situación). El tiempo de un desayuno, unos hombres del campo se adueñaron de un espacio social en donde su presencia resulta insólita, sino es que transgresiva. No es un ritual conmemorativo, sino un intento por crear una equivalencia entre dos gestas rebeldes, captando la carga memorística de un lugar. Entre los personajes de 1914 y los de 1999, el montaje de las dos imágenes establece una relación de identificación. Sin embargo, la paradoja está en las tantas diferencias que evidencian, empezando por el simple fluir del tiempo entre dos épocas. De hecho, la relación de identificación es disimétrica ya que trata de unir un referente a quien lo asume como tal. La imagen se resiste al espejismo que pretende producir.

La parte final del recorrido de la Marcha del color de la tierra, en 2001, volvió a caminar los pasos de Emiliano Zapata. El 6 de marzo, en Cuernavaca, el subcomandante Marcos leyó una carta que el general Zapata le encargó para los morelenses: “Acompáñenlos en su empresa que es la misma por la que peleó el Ejército Libertador del Sur” (EZLN, 1994-2003, t. 5:90-193). En los días siguientes, los co-

mandantes se encuentran en Cuautla, Anenecuilco, donde los reciben Diego y Ana María Zapata, hijos de Emiliano;⁶ luego en Chinameca y Tlaltizapan, en donde la delegación zapatista ratifica el Plan de Ayala. Por cierto, el Estado también trató de adueñarse de estos lugares, símbolos y figuras que encarnan el legado de Zapata, lo que implica una pelea entre dos memorias que el subcomandante Marcos expresa en los siguientes términos:

mi General Zapata... tiene que decidir si va a estar ahí en el museo o aquí en la calle y el campo [...] El problema es si ese Emiliano Zapata pasa a ser lo que son ustedes, gente que está luchando cada día, a cada hora, como es, como joven, como niño, como adulto, como anciano, en su respectivo trabajo para transformar lo que nosotros estamos viendo que es ya una situación que no se puede tolerar, que hay que cambiar [...] Zapata no murió el 10 de abril aquí, cambió de rostro y ahorita está en disputa si el rostro que tiene es el del museo, una estatua que no habla, que no siente nada, o si el rostro es el de ustedes, los habitantes de Chinameca, los habitantes de Morelos y los habitantes del país (EZLN, 1994-2003, t. 5:205-206).

Ésta es la disputa, en la tierra de Zapata y sus tantas estatuas, entre la memoria muerta del museo y la memoria viva encarnada en la gente misma y sus luchas presentes. Finalmente, el 10 de marzo, un día antes de entrar a la ciudad de México, los delegados del EZLN permanecieron en Xochimilco, tal como lo hicieron Zapata y Villa en diciembre de 1914:

agradecemos al pueblo de Xochimilco que no sólo nos permita compartir su techo y su alimento, también nos cubre y protege en la víspera de la entrada a la ciudad de México [...] Muchos años antes, estas dignas tierras sostuvieron a los dos más grandes representantes de la revolución mexicana: el general Francisco Villa, jefe de la División del Norte, y el general Emiliano Zapata, jefe del Ejército Libertador del Sur. La revolu-

⁶ Ambos afirmaron que “los zapatistas del sur” luchan por los mismos ideales que su padre (*La Jornada*, 9 de marzo de 2001).

ción de abajo encontró así apoyo y sustento en los de abajo, en el color de la tierra (EZLN, 1994-2003, t. 5:215-217).

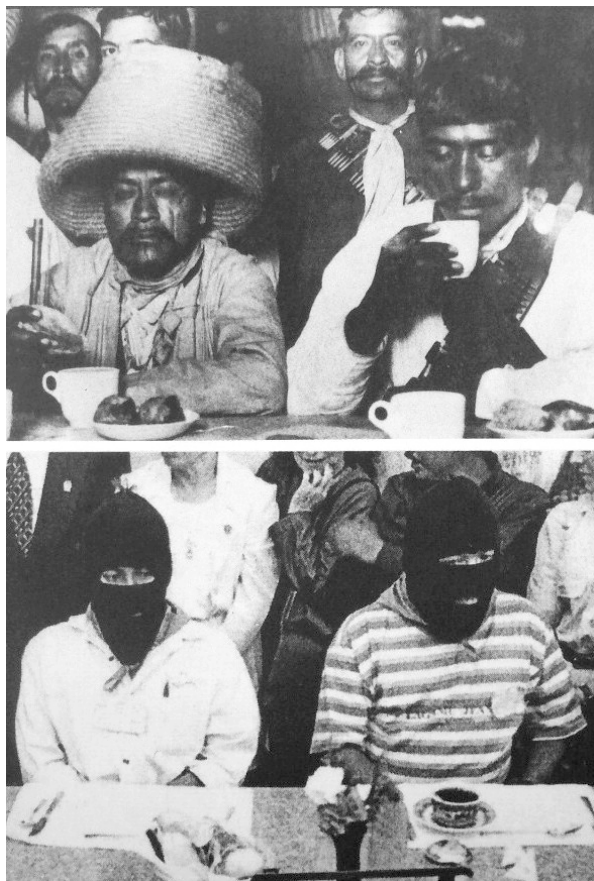


Imagen 3. Desayuno en la Casa de los Azulejos. Ciudad de México, diciembre de 1914 y marzo de 1999. Derechos reservados.

Ahora bien, uno podría preguntarse en qué difieren las dos memorias, la oficial y la del zapatismo. ¿Son dos maneras de utilizar el pasado, antagónicas políticamente pero simétricas en su búsqueda de legitimación? En el caso de Zapata, por ejemplo, no sería descabellado oponer una memoria oficial cada vez más vacía, en particular

a partir de la reforma salinista al artículo 27 constitucional, y una memoria viva de los pueblos que en lugar de petrificarse en estatuas se difracta en imágenes más humildes como murales en tablas de madera, reproducciones fotográficas, sellos o bordados y que, sobre todo, consiste en la presencia sentida de Zapata, así como en la reflexión efectiva de los sucesos de la Revolución mexicana (imágenes 4 y 5). Por eso, es oportuno diferenciar las referencias conmemorativas al pasado y su movilización como fuente de energía para la acción presente. Sin embargo, quisiera plantear también que estas practicas y usos del pasado no pueden analizarse en sí mismos, sino que es necesario relacionarlos con el régimen de historicidad en el cual se insertan.

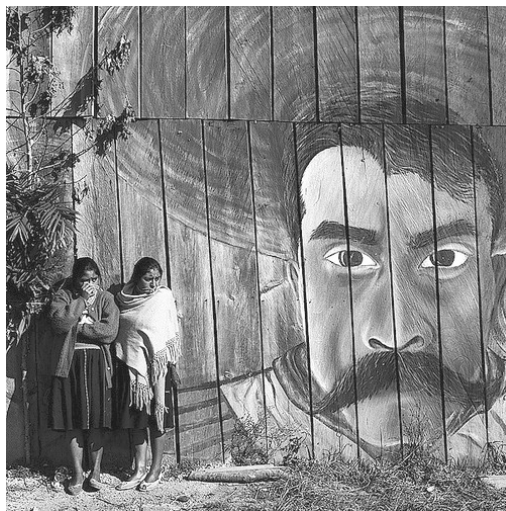


Imagen 4. Mural de Zapata y mujeres zapatistas. Auditorio, Caracol de Oventik. Derechos reservados.

De un régimen de historicidad a otro

La noción de *régimen de historicidad*, propuesta por François Hartog (2007), se refiere a la manera en que una sociedad se piensa en

el tiempo, articulando presente, pasado y futuro. Cada régimen de historicidad podría definirse, retomando los análisis de Reinhart Koselleck (1993), por la relación que establece entre espacio de experiencia (el pasado visto desde el presente) y horizonte de espera (el futuro visto desde el presente).



Imagen 5. Zapata, guardián de un edificio autónomo. Bordado, Altos de Chiapas. Derechos reservados.

En los comunicados de los primeros años del levantamiento zapatista, la oposición entre memoria y olvido se relaciona con la dominación colonial o poscolonial y con la resistencia indígena en su contra. Pero una segunda perspectiva, esbozada a partir de 1996 y ya plenamente desarrollada en febrero y marzo de 1998, deja en claro que el olvido es algo que padecen todos los hombres inmersos en la mundialización capitalista. El principal factor de desmemoria tiene nombre: “Del lado del olvido están las múltiples fuerzas del Mercado”, de tal suerte que “la gran pelea de fin del siglo xx”, y ahora del inicio del siglo XXI, se define como la “del Mercado contra la Historia” (EZLN, 1999:208-209). De esa manera, la temática del olvido

se reformula y se abre hacia un análisis más general de los tiempos históricos. La siguiente cita identifica claramente la forma dominante del tiempo histórico en el mundo actual:

En un lado está el Mercado, la nueva bestia sagrada. El dinero y su concepción del tiempo que niega el ayer y el mañana. Del otro lado está la Historia (la siempre olvidada por el Poder). La Memoria y su empecinamiento en fundar y fundir la humanidad en pasado, presente y futuro.

En el mundo de la “modernidad”, el culto al presente es arma y escudo. El “hoy” es el nuevo altar en que se sacrifican principios, lealtades, convicciones, vergüenzas, dignidades, memorias y verdades. El pasado no es ya, para los tecnócratas que nuestro país padece como gobernantes, un referente a asimilar y sobre el cual crecer. El futuro no puede ser, para estos profesionales del olvido, nada más que un alargamiento temporal del presente.

Para derrotar a la Historia se le niega a ésta un horizonte que vaya más allá del “ahora y aquí” neoliberal. No hay “antes” ni “después” del hoy. La búsqueda de la eternidad es por fin satisfecha: el mundo del dinero no es tan sólo el mejor de los mundos posibles, es el único necesario (EZLN, 1999:208-209).

En el mundo neoliberal, “el hoy es el nuevo tirano” que, para consolidar su dominio, hace desaparecer el pasado en el olvido y borra toda perspectiva de un futuro alternativo: “En la nueva historia mundial, el presente derrota al pasado y sujeta al futuro. El hoy es el nuevo tirano; a él se le rinde pleitesía y obediencia” (EZLN, 1999:211). Es el discurso del poder que cree y hace creer en su eternidad y retoma las palabras de la divinidad judeo-cristiana: “Yo soy el que soy, la repetición eterna”.⁷ Pero también, es efecto de la lógica mercantil que impone un presente perpetuo, hecho de instantes efímeros que

⁷ “Yo soy la mejor de las religiones, sintetizo el nuevo dios y el culto, el misterio y el acto de fe, el sacerdote y el feligrés, la imagen sagrada y el templo; no necesito al otro ni siquiera para que me rinda culto, para eso tengo el espejo que las estadísticas de mi triunfo representan” (EZLN, 1994-2003, t. 3:257). También en un texto anterior: “el Poder se dice: *‘existo porque soy necesario, soy necesario porque existo, por lo tanto: existo y soy necesario’*” (EZLN, 1994-2003, t. 2:373).

brillan de una ilusoria novedad, pero no hacen más que sustituir lo mismo por lo mismo. De cualquier manera, en la idolatría del “hoy”, la historia encuentra las razones más profundas de su negación y en el olvido las de su triunfo. El tiempo dominante del mercado mundializado es el presente hecho eternidad, en el cual no hay pasado que conocer ni futuro que esperar más allá de la repetición de lo actual.

No es necesario insistir en las coincidencias entre el presente perpetuo claramente identificado en estos textos y lo que François Hartog ha caracterizado como *presentismo* y que, según él, constituye un régimen de historicidad emergente, en ruptura con el de la Modernidad. Sin poder abundar aquí en el análisis de las características y los orígenes del presente perpetuo (Baschet, 2003),⁸ sólo me referiré a dos aspectos. A partir de 1998, una dimensión esencial de la palabra zapatista en cuanto a la memoria insiste en la lucha por recuperar la historia en contra del presente perpetuo y el olvido que promueve. Esto puede ayudar a entender por qué los zapatistas no se han preocupado tanto por plantear críticas a la visión histórica propia de la Modernidad, concebida como el avance unilineal y universal del progreso. Es cierto que la crítica de su propia tradición revolucionaria (modernista) los lleva a distanciarse del concepto mismo de revolución, rechazar la postura de las vanguardias y negar cualquier pretensión a conocer de antemano, gracias a las leyes de la historia, el futuro al cual guiar las masas. Como bien dice Sergio Tischler, los zapatistas intuyeron que “el tiempo clásico de las revoluciones se había agotado históricamente y entrado en una crisis irreversible” (Tischler, 2008:69, 2005).

Sin embargo, esta visión lineal y progresista de la historia no ocupa el centro de la reflexión zapatista sobre la historia; actualmente ya no parece ser el enemigo principal, como sí lo es el presente perpetuo, frente al cual la urgencia es la recuperación y la reafirmación de la conciencia histórica. Es la razón por la cual propongo un análisis en parte distinto al de Sergio Tischler, cuando traza una constelación entre el pensamiento zapatista y él de Walter Benjamin. Es bien sabido

⁸ Es importante aclarar que el pasado y el futuro no desaparecen totalmente, sino que se reducen a imágenes cada vez más limitadas y desviadas en engañifa.

que las *Tesis sobre el concepto de historia* buscaban liberar al materialismo histórico de la visión burguesa del progreso y del tiempo vacío y homogéneo del historicismo —es decir, del régimen de historicidad que en la actualidad está sufriendo una completa implosión. También Benjamin pone al centro de su intento por romper la continuidad del historicismo la glorificación de “un presente que no es paso sino que se sostiene inmóvil sobre el umbral del tiempo” (1973:189). Con eso, busca romper la continuidad del tiempo del historicismo con la irrupción mesiánica del acontecer revolucionario. Y es evidente que cualquier proyecto de emancipación supone la posibilidad de abrir en el presente una bifurcación hacia un futuro que no sea la perpetuación de la dominación. Pero, hoy en día, el principal adversario ya no es la visión lineal de la historia compartida por el marxismo común y la ideología burguesa, que Benjamin criticaba. Hoy, cuando el peligro es el presente perpetuo de la mercantilización generalizada, cuando el instante efímero es “el nuevo tirano” que desaparece el pasado en el olvido y niega la perspectiva de un futuro diferente, hacer del presente la clave de una concepción renovada de la historia no resulta exento de peligro (si bien es evidente que el presente convocado por Benjamin nada tiene que ver con el presente perpetuo del neoliberalismo). Mientras Benjamin hizo del gesto de los revolucionarios parisinos de 1830 que dispararon a los relojes el símbolo de la conciencia que “busca hacer explotar el *continuum* de la historia” (Benjamin, 1973:219), para el subcomandante Marcos son los intelectuales del poder quienes “disparan al reloj de la historia para detener la hora, y asegurar que no hay más mañana que el hoy que ellos presiden” (EZLN, 1994-2003, t. 5:232). Disparar a los relojes (reales o metafóricos) no es más un gesto revolucionario, pues el mercado y el poder ya se encargaron de hacerlo para imponer la tiranía del presente perpetuo. Si bien es pertinente advertir fuertes afinidades entre el pensamiento de Walter Benjamin y las concepciones zapatistas, es preciso reconocer que los separan el paso de un régimen de historicidad a otro.

Por esta razón, quisiera —a grandes rasgos y sin pretensión de abarcar todos los aspectos del problema— plantear la manera como se ha dado el paso de un régimen de historicidad a otro, es decir, de la Modernidad al presentismo. Habría que recordar brevemente la

contradicción intrínseca de la Modernidad como promesa imposible, la crisis de la conciencia europea a partir de finales del siglo XIX, los cuestionamientos provocados por las monstruosidades de dos guerras mundiales y, finalmente, a partir de los años 1972 a 1974, la caída de las esperanzas revolucionarias, la aparente cancelación de todo horizonte de emancipación y la “condena a vivir en el mundo en el cual vivimos”, según la emblemática expresión de François Furet (1995:572). También, tendría que añadir, con Frederic Jameson (1996), que la posmodernidad, de la cual el presente perpetuo es una expresión, puede verse como “la forma cultural del capitalismo tardío” y la “etapa del desarrollo capitalista en la cual la cultura se vuelve coextensiva a la economía”.⁹

Pero es posible añadir unos elementos más. Si bien la concepción moderna de la historia fue en esencia la representación que acompañó la ruptura con las sociedades feudoeclesiales y cristalizó en la fase aguda de la transición a la sociedad capitalista (después de la cual no tardó a entrar en crisis), posteriormente logró mantenerse como forma ideológica de los Estados-nación. Ahora, la etapa neoliberal del capitalismo, después del fin de los “Treinta Gloriosos” (años de posguerra, implica no la desaparición de los Estados, sino su adelgazamiento y su subordinación a la lógica del mercado mundial por fin realizado (mercado de bienes y servicios, flujos de capitales, internacionalización del mercado de mano de obra y agudización de la competencia que de este resulta). Esto reduce drásticamente su capacidad para promover referencias colectivas y valores parcialmente autónomos respecto de la lógica económica. Es decir, la esfera del Estado, con sus instituciones y sus expresiones ideológicas, que había conservado una cierta autonomía (aunque funcional al sistema capitalista) se ve ahora directamente integrada a la esfera económica e invadida por los valores, *habitus* y subjetividades propios de ésta, bajo las normas internacionalizadas del *New Public Management*. Si la historia se había desarrollada en gran medida como expresión de la ideología nacionalista de los Estados, la desaparición de la autonomía

⁹ En su artículo de 1984 esboza algunas características de la “crisis de la historicidad” propia del presente perpetuo. Véanse también Casullo (1993) y Anderson (2000).

relativa a la esfera política bien puede constituir una de las razones de la descomposición actual de la conciencia histórica y del triunfo del presentismo.

Este análisis nos regresa al diagnóstico planteado por los comunicados zapatistas en los que el presente perpetuo es efecto del dominio del mercado, de la extensión de la mercantilización a esferas y espacios que no había penetrado anteriormente, por lo menos con tanta radicalidad (Estado y sector público, vida privada, constitución subjetiva de los individuos, mercantilización de la naturaleza y de la vida). Ahora bien, se puede recordar que la extensión de las reglas de la mercancía tiene su núcleo en los efectos de la medida horario-del-tiempo-de-trabajo (Postone, 2006). Es decir que la “tiranía de los relojes”, identifica por Norbert Elias (1989) como la forma moderna de la temporalidad, se acentúa cada vez más en la búsqueda de mayor productividad, con todas las consecuencias que eso trae —niveles de estrés y suicidios en relación con las situaciones laborales, control más estricto de cada instante del proceso de trabajo, formas de producción *just in time*, generalización de las subjetividades competitivas y conciencia de la producción de sí mismo como fuerza laboral, obsolescencia programada de los objetos, lógica de transmisión inmediata de imágenes y mensajes, exaltación de la velocidad como valor y exigencia concreta de rapidez e inmediatez (Beaud y Pialoux (1999); Gorz (2001); Dardot y Laval (2009)—. En pocas palabras, la acentuación de la lógica capitalista y la intensificación de las formas de competencia internas al capitalismo llevan a una dictadura de los tiempos cortos que parece una lucha para vencer el factor tiempo. Lo que, de ser posible, llevaría a una negación cultural y humana del tiempo, es decir a una desestructuración de la relación entre el hacer humano y el tiempo. A todo esto se podría llamar *régimen de temporalidad*, refiriendo esta noción al tiempo vivido, a la manera en que la vida humana se vive en el tiempo, para introducir una diferencia con la noción de *régimen de historicidad* que se ubica en una escala de tiempo más amplia y designa la manera de articular socialmente pasado, presente y futuro.

Entonces, mientras la modernidad se caracteriza por un régimen de historicidad parcialmente independiente del régimen de tempora-

lidad generado por el capitalismo (la tiranía de los relojes), el presente perpetuo (o presentismo) constituye un régimen de historicidad en adecuación directa con el régimen de temporalidad propio del capitalismo. El tiempo inmediato y tiránico de la mercancía termina destruyendo el tiempo de la historia y el “ahora” del reloj se extiende en el “hoy y hoy” del presente perpetuo.

Otra historicidad, otra temporalidad

Frente a la expansión del presente perpetuo, los textos zapatistas apuestan por una recuperación conjunta del pasado y el futuro. Esto supone en primer lugar reabrir el futuro, es decir, desenmascarar la mentira del fin de la historia, mediáticamente difundida después de 1989. Al mismo tiempo, el zapatismo rompe con la figura de la “vanguardia histórica”, que afirmaba conocer de antemano el destino final del pueblo, lo que era base ideológica de su pretensión a dirigirlo. Por lo tanto, es necesario concebir un futuro deseado pero imprevisible, posible pero sólo condicional. Es decir, un futuro abierto, lo cual en palabras del Viejo Antonio significa que el camino que sigue “no está hecho” pero que lo podemos hacer. Existe la posibilidad de otros futuros, pero no se pueden conocer antes de caminarlos.

La relación entre este futuro abierto y el pasado se expresa en una fórmula paradójica que propone “caminar hacia atrás” o “mirar atrás para poder caminar hacia delante” (Colectivo Neosaurios, 2000):

Como Alicia descubre que para alcanzar a la Reina Roja debe caminar hacia atrás, nosotros debemos voltear al pasado para poder avanzar y ser mejores. En el pasado podemos encontrar caminos para el futuro (EZLN, 1994-2003, t. 3:129-131);

[...] los cangrejos, marinos y parientes de los escarabajos, y sabedores que la mejor forma de avanzar es para atrás (EZLN, 1994-2003, t. 3:298)

Pero, ¿por qué me dijiste que cuando uno no sabe qué es lo que sigue hay que mirar para atrás? ¿No es para encontrar el camino de regreso?, pregunté. No, pues, responde el Viejo Antonio. No para encontrar el camino [...] Volteando para mirar atrás, te das cuenta dónde te quedaste.

O sea que así puedes ver el camino que no te hiciste bien [...] Sirvió porque así supimos que no sirvió y entonces ya no lo volvemos a caminar (EZLN, 1994-2003, t. 3:301).

En primer lugar, esto subraya la utilidad de conocer el pasado para ampliar nuestras expectativas hacia el futuro. En las explicaciones del Viejo Antonio, se trata de tomar conciencia de las equivocaciones pasadas, de ver que el camino ya hecho “sirvió porque así supimos que no sirvió”: el conocimiento del pasado permite alejarse de él; es condición para no repetirlo y evitar ser otra vez su víctima. Pero advertimos también la idea opuesta que atribuye al pasado un carácter positivo, lo que sin duda se relaciona con la dimensión indígena del levantamiento.

El pasado es la clave del futuro. En nuestro pasado tenemos pensamientos que nos pueden servir para construir un futuro donde todos quepan sin apretarse tanto como hoy nos aprietan los que arriba viven. El futuro de la Patria lo vamos a encontrar mirando al pasado, a quienes primero nos habitaron, a quienes primero nos pensaron, a quienes primero nos hicieron (EZLN, 1994-2003, t. 3:100).

Los comunicados se niegan a encerrar a los indígenas en el pasado, se lo llame tradición o folclore: “¿Vuelta al pasado? Poco a poco se abre la posibilidad de El futuro plural [...], ver a todos lados y reconocer los Usos y Costumbres comunitarios. Su capacidad de novedad. Son seres vivos, no los fósiles que quisiera la propaganda del poder” global (EZLN, 1994-2003, t. 3:263).

La conexión entre pasado y futuro es otra manera de reivindicar la integración de los pueblos indígenas a la nación mexicana: “La noble nación mexicana descansa sobre nuestros huesos. Si nos destruyen, el país entero se vendría abajo y comenzaría a vagar sin rumbo y sin raíces. Prisionero de las sombras, México negaría su mañana negando su ayer” (EZLN, 1994-2003, t. 3:37).

Sin embargo, la propuesta de una nueva alianza entre pasado y futuro no sólo tiene que ver con los pueblos indígenas, se dirige a todos, ya que se relaciona con el análisis del tiempo dominante en el mundo neoliberal. Rechazar el reino del “hoy” neoliberal, que afirma

que no hay “ni antes ni después”, supone restablecer una conciencia histórica del pasado, indispensable para vencer la falacia de su eternidad y reabrir la perspectiva de un futuro que no sea la repetición del presente. Frente a la mentira de la dominación que pretende que las cosas siempre fueron así, el simple hecho de saber que existieron históricamente mundos distintos al que vivimos basta para destruir la ilusión del presente perpetuo, revelando un antes radicalmente otro, promesa de un después no menos diferente. La alianza entre pasado y futuro explorada en los textos zapatistas es consecuencia de la lucha contra el presente perpetuo del mercado triunfante. Por esta razón, el zapatismo se define como una rebelión que “ha desafiado el desencanto presente poniendo un pie en el pasado y otro en el futuro” (EZLN, 1994-2003, t. 3:257).

El resultado dista mucho de la concepción modernista del marxismo clásico que pretendía caminar hacia el sol radiante del mañana revolucionario, rompiendo con el pasado y dejando que “los muertos entierren a sus muertos”.¹⁰ Las propuestas zapatistas, que dejan de considerar el pasado y el futuro como los enemigos irreconciliables que fueron bajo el imperio de la Modernidad, se parecen mucho más a lo que Michael Löwy ha identificado como el “romanticismo revolucionario”: una postura que no busca retornar al pasado, como en las versiones más difundidas del romanticismo, sino que utiliza la nostalgia del pasado para proyectarse hacia un futuro utópico. No plantea “un regreso al pasado sino una vuelta *por* el pasado” (Löwy y Sayre, 2008).¹¹ Algo que los zapatistas expresan con toda claridad, al compararse con una flecha en el aire: “No somos de ayer, pero de ahí venimos; de ahí tomamos dirección, vocación y camino”.

¹⁰ Según la conocida fórmula de Marx en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Sin embargo, es necesario tomar en cuenta otra vertiente del pensamiento de Marx. En particular en sus cartas a Vera Zasúlich, en 1881, advierte un salto posible de la comunidad campesina rusa a una forma de producción socialista “sin pasar por [las] peripecias espantosas” del sistema capitalista, es decir un puente directo entre un pasado precapitalista y un futuro ya más allá del capitalismo (Marx y Engels, 1980).

¹¹ La versión original (París, 1992) indica: “non un *retour* au passé mais un *détour* par le passé”. Particularmente clara al respecto es la obra de Ernst Bloch (2004), quien llamaba a buscar “un futuro en el pasado” y a derrumbar “las barreras establecidas entre el futuro y el pasado”.

En síntesis, el zapatismo busca una brecha entre tres tiempos pre-existentes —el tiempo parcialmente reiterativo del mundo indígena, el tiempo lineal de la modernidad y del materialismo histórico, el presente perpetuo del neoliberalismo— y un cuarto tiempo todavía en víspera de elaborarse. Nos invita a esbozar otro régimen de historicidad, a partir de una doble crítica: la crítica del presente perpetuo neoliberal invita a recuperar la conciencia histórica, mientras la crítica de la modernidad impide volver al esquema unilineal de la historia como “progreso universal”. Se trata de rebasar en un mismo movimiento dos visiones opuestas, o mejor dicho tres. En efecto, los planteamientos zapatistas resultan de la confluencia de tres corrientes: *a*) una tradición moderna vivida en su versión marxista-leninista pero que su crisis obliga a superar; *b*) una reacción en contra de la posmodernidad dominante y el presente perpetuo; *c*) una concepción del tiempo característica de las comunidades indígenas, que reivindica el valor del pasado y vive en la conciencia de sus retornos, pero cuya lucha implica no encerrarse en la repetición ni en la folclorización.¹²

¿Que podría emerger de todo esto? No lo sabemos todavía, pero seguramente ni un círculo cerrado, ni una línea recta, ni un punto inmóvil. Quizás una espiral, un pliegue, un puente, una trenza de múltiples hilos, una red de muchos caminos, un fluir de fuerzas contradictorias, una alternancia de descansos y explosiones sísmicas, una combinación de ritmos variados y a veces desfasados. En todo caso, no una figura única, sino una multiplicidad de figuras. Un régimen de historicidad necesariamente plural e incluso heterogéneo, pero no por eso entrampado en las metáforas posmodernas del archipiélago y la fragmentación.

¹² No se trata de encerrar las concepciones indígenas en una idea cíclica del tiempo, ya que es evidente que las concepciones cíclicas y lineales pueden combinarse (sin embargo, la dimensión cíclica desaparece casi por completa en la concepción moderna de la historia, mientras que tiene un peso notable o determinante en las sociedades tradicionales). Sobre las concepciones indígenas del tiempo, véanse Florescano (1994) y García (1998), así como el testimonio del subcomandante Marcos: los indígenas “tienen un manejo del tiempo muy curioso, no se sabe de qué época te están hablando, te pueden estar platicando una historia que lo mismo pudo haber ocurrido hace una semana que hace 500 años que cuando haya empezado el mundo” (Gilly-subcomandante Marcos-Ginzburg, 1995:133-134).

Dejo por ahora muchas pistas posibles (entre otras las que llevan hacia otro régimen de temporalidad, liberado de la lógica mercantil, la obsesión de la medición y el rendimiento, la tiranía del tiempo corto y la dictadura de la urgencia), quisiera explorar en qué medida estas propuestas pueden llevarnos no solamente a insistir en la relación pasado-futuro, sino también a reformular la relación pasado-presente. Vimos en la primera parte de este artículo cómo el uso legitimador del pasado lleva a identificar a los zapatistas de hoy con las luchas del pasado, insistiendo en una historia que se repite. Sin embargo, esta historia inmóvil podría acercarse peligrosamente al presente perpetuo del neoliberalismo (Colectivo Neosaurios, 2000:12-16). Además, sería una autolimitación muy extraña para un movimiento que busca una transformación social radical encerrarse en una historia repetitiva, si no es que cíclica. Por eso, es importante observar que esta concepción de la historia no se extiende a la totalidad del discurso: la repetición histórica prevalece cuando, al comparar la situación presente con el pasado, se tiene que concluir a la permanencia de la dominación, mientras que, mirando al futuro desde el presente, se abre la esperanza que la lucha pueda sacudir la historia. En este punto, la creencia en la repetición histórica se queda en las engañosas palabras que los poderosos dirigen a los inconformes:

¡Rebeldes del mundo, uníos en vuestras derrotas! No tenéis victoria alguna en vuestro ayer... Tomad lo viejo reciclado, imitadme, yo soy el de siempre concediendo el reajuste que un retoque supone, soy lo viejo renovado, la pesadilla de siempre pero con la ventaja de que soy globalizada... No intentéis lo nuevo, repetid lo viejo (EZLN, 1994-2003, t. 3:257).

La historia como repetición se ha vuelto un arma de dominación, para desanimar a quienes buscan lo nuevo.

Sin embargo, a partir de 1996, el discurso zapatista le pone limitaciones claras a esta historia que se repite. En la inauguración del Encuentro Continental Americano, el subcomandante Marcos recuerda los sueños que conformaron la memoria de América, desde Bolívar

hasta Flores Magón y el “Che” Guevara y precisa que se reproducen ahora, en La Realidad, “iguales y diferentes” (EZLN, 1994-2003, t. 3:205-213). Por lo tanto, llega a afirmar “somos y no somos los mismos” y finalmente: “somos la necia historia que se repite para ya no repetirse, el mirar atrás para poder caminar hacia adelante”. El riesgo de quedar encerrados en el pasado y en los círculos de la repetición se expresa cada vez con más claridad, en especial durante la Marcha del color de la tierra:

El poder quiere atrapar la lucha indígena actual en la nostalgia... Se quiere acotar la lucha india al marco del pasado, algo así como “el pasado nos alcanza con las deudas pendientes...” Como si saldar esas cuentas fuera el disolvente eficaz para borrar ese pasado y pueda así reinar sin problema alguno el “hoy, hoy, hoy” que el Fox usó como plataforma electoral y usa como programa de gobierno. El mismo “hoy” que el neoliberalismo ha convertido en nuevo credo religioso [...] En la lucha por la dignidad, se da una vuelta al pasado, pero, y esto es fundamental, el horizonte final es el futuro [...] La lucha indígena mexicana no ha venido a retrasar el reloj. No se trata de volver al pasado y declamar, con voz sentida e inspirada, que “todo tiempo pasado fue mejor”. Creo que eso lo hubieran tolerado y hasta aplaudido. No, los pueblos indios hemos venido para darle cuerda al reloj... Con nuestra lucha leemos el futuro que ya se había sembrado ayer, que se cultiva hoy y que sólo podrá cosecharse si se lucha, es decir, si se sueña.... En suma, los indígenas no somos parte del ayer, somos parte del mañana (EZLN, 1994-2003, t. 5:232-233).

En la misma tónica, el cuarto mensaje a la ciudad de México, también emitido durante la marcha de 2001, indica cómo debe entenderse el caminar de los comandantes zapatistas por los pasos del general del Ejército Libertador del Sur: “Caminaremos entonces el mismo camino de la historia, pero no la repetiremos. Somos de antes, sí, pero somos nuevos” (EZLN, 1994-2003, t. 5:204).

En este punto, es posible empezar a romper con el carácter (supuestamente) absoluto de la separación entre pasado y presente, propio de la modernidad. Reinhart Koselleck (1993) ha indicado

que la concepción moderna de la historia se caracteriza por la franca disociación entre espacio de experiencia y horizonte de espera: el esquema lineal del progreso hace que el pasado sea precisamente esto, algo pasado, cada vez más separado del presente. Sin embargo, esta separación no deja de ser paradójica, pues el pasado de la modernidad se debate entre la proclama de su carácter de cosa muerta, analizable científicamente, y su constante movilización identitaria e ideológica. Pero ahora, ¿qué tipo de relación entre pasado y presente podría surgir en el marco del nuevo régimen de historicidad en ciernes? ¿Cómo superar a la vez la separación rígida entre pasado y presente producida por el tiempo lineal de la modernidad, la identificación entre ambos, propia de una historia repetitiva, y también la desaparición del pasado en el régimen del presente perpetuo (o más bien dicho su reducción a un conjunto aleatorio de imágenes fragmentarias cotizadas en el mercado conmemorativo)? Quizá se trate de buscar cómo combinar *separación* y *articulación* entre pasado y presente.

Así podría adquirir nuevo sentido la noción benjaminiana de *constelaciones* entre momentos históricos, entre los cuales resaltan coincidencias desapercibidas y continuidades subterráneas. También, puede fortalecerse la atención a las discordancias de los tiempos históricos, las arritmias y diacronías de los procesos históricos, las diferencias de temporalidades que se entrelazan en los procesos sociales y hacen imposible unificar la historia universal bajo la forma de una línea única, dirigida hacia un futuro mejor. Hablar de discordancias históricas lleva también a reconocer la posibilidad de unas mezclas entre los tiempos históricos, clásicamente ordenados en el trazado recto de la evolución humana.¹³ Cobran así nuevo sentido afirmaciones como “somos la necia historia que se repite para ya no repetirse” o “somos de antes pero somos nuevos”: se trata de asumir la actualidad del pasado, la continuidad de ciertos rasgos, sin por eso encerrarse en una historia inmóvil. Dicho régimen de historicidad podría permitir asumir sin falsos pudores la imbricación entre pasado y presente que sustenta la acción política, sin ofender al análisis histórico, que exige

¹³ Unas propuestas para elaborar otra concepción de la historia a partir de una (re)lectura de Marx se encuentran en Bensaïd (2003).

identificar diferencias y estar atento a las constantes reconfiguraciones de las estructuras de dominación.

Éste es el desafío del trabajo histórico que se desarrolla en territorio zapatista. Ahí se manifiesta una poderosa sed de historia, plasmada en la importancia que ésta tiene en las escuelas autónomas zapatistas. La historia en los territorios rebeldes se entiende a partir de la lucha y para la lucha (sin que se reduzca a la proyección ideologizada de alguna doctrina). El pasado no se convoca como algo separado, sino como un pasado vivo, que sigue actual y le habla al presente. La historia en territorio rebelde es una historia viva que tiene como eje la identificación de la dominación social. Evidenciar las formas de dominación y explotación –en la Colonia, en las fincas– despierta coraje, rabia, y da ánimo para la lucha presente. Ubicar a las rebeliones y formas de resistencia da fortaleza y confianza, a pesar de las derrotas. Permite comprobar que la dominación nunca pudo aplacar por completo la lucha por la dignidad y hace sentir que los rebeldes de hoy se deben de retomar la tarea inconclusa de sus antepasados. En ambos casos, la historia convoca un pasado presente para que los de hoy se miren en el espejo del ayer. Este pasado, fuente de energías presentes, implica un poderoso entrelazamiento de los tiempos históricos: el pasado nos habla en la medida en que lo percibimos como próximo al presente y cargado de intensidad actual.

Sin embargo, la historia no se limita a esta dimensión. Supone también mirada crítica, análisis para diagnosticar lo específico de la situación presente. Implica el esfuerzo por entender precisamente cómo funcionan las relaciones de dominación y mediante qué mecanismos logran mantenerse. Si bien la existencia misma de la dominación demuestra su capacidad de reproducción (y hasta su arte de cambiar todo para que nada cambie, según la famosa fórmula de Giuseppe di Lampedusa, el autor de *El gatopardo*), el estudio histórico implica observar cómo se transforma en sus modalidades, su intensidad, su capacidad renovada de ilusionismo. De la conciencia de la permanencia de la dominación se pasa a diferenciar sus modos y características. En el espejo de la historia, los ecos provocan conmociones y las diferencias reclaman inteligencia crítica, ambas necesarias para la acción. Es así como un pasado cargado de tiempo actual y un

presente atravesado por las heridas vivas del pasado se miran, reconociéndose para poder diferenciarse, y así abrir paso a lo que todavía no es ni en el pasado ni en el presente.

*

El caminar zapatista no podría concebirse sin el suelo memorístico que lo sostiene. En él, el pasado es presencia viva, presencia del genocidio y la humillación colonial, de los agravios sufridos por los abuelos en las fincas, de las aspiraciones libertadoras a lo largo de la historia mexicana, de tantas luchas de los pueblos del mundo. Por eso, la memoria “es combustible para poder luchar” y la historia es fuerza “subversiva no sólo porque cuestiona el hoy, también porque induce a creer (y a luchar) que es posible otro hoy” (EZLN, 2010:118, 295). Sin desatender la reflexión sobre las distintas formas de dominación y resistencia (muy necesaria para comprender las situaciones concretas en las cuales se desarrolla la lucha), la memoria y la historia, ya sin dejar distinciones, convocan “un pasado cargado de tiempo actual” (Benjamin, citado por Löwy 2001:103), que es también, en palabras del mismo Walter Benjamin, “un material explosivo” al cual el análisis crítico le añade la mecha.

En fin, si consideramos al zapatismo como un movimiento anti-sistémico cuyo proceso desembocó en una síntesis inédita entre una tradición emancipatoria vinculada con las corrientes críticas de la modernidad occidental y otra propia de una larga historia de luchas indígenas, no es de sorprender que sus aportaciones práctico-teóricas puedan darnos algunos indicios de lo que podrían ser tanto el régimen de historicidad como el régimen de temporalidad que emergen en las ruinas de la modernidad y en contraposición al reino del olvido neoliberal y la descomposición posmoderna de la conciencia histórica.

Bibliografía

- Anderson, Perry (2000), *Los orígenes de la posmodernidad*, Anagrama, Barcelona.
- Baschet, Jérôme (2003), “La historia frente al presente perpetuo. Observaciones sobre la relación pasado-futuro”, *Relaciones*, núm. 24, pp. 213-239. Disponible en [[http://www.colmich.edu.mx/relaciones/093/pdf/Jérôme Baschet.pdf](http://www.colmich.edu.mx/relaciones/093/pdf/Jérôme_Baschet.pdf)].
- _____ (2005), *La rébellion zapatiste. Insurrection indienne et résistance planétaire*, Flammarion, París.
- Beaud, Stéphane y Michel Pialoux (1999), *Retour sur la condition ouvrière*, Fayard, París.
- Benjamin, Thomas (2000), “A Time of Reconquest: History, the Maya Revival and the Zapatista Rebellion in Chiapas”, *The American Historical Review*, vol. 105, núm. 2.
- Benjamin, Walter (1973), “Tesis sobre filosofía de la Historia”, en *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid.
- Bensaïd, Daniel (2003), *Marx intempestivo. Grandezas y miseria de una aventura crítica*, Herramienta, Buenos Aires.
- Bloch, Ernst (2004), *El principio esperanza*, Trotta, Madrid.
- Casullo, Nicolás (ed.) (1993), *El debate modernidad/posmodernidad*, El Cielo por asalto, Buenos Aires.
- Colectivo Neosaurios (2000), “La rebelión de la historia”, *Chiapas*, núm. 9, pp. 7-33. Disponible en [<http://www.revistachiapas.org/No9/ch9neosaurios.html>].
- Dardot, Pierre y Christian Laval (2009), *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, La Découverte, París.
- Elias, Norbert (1989), *Sobre el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- EZLN (1994-2003), *EZLN. Documentos y comunicados*, 5 tomos, Era, México.
- _____ (1999), *La revuelta de la memoria. Textos del subcomandante Marcos y del EZLN sobre la historia*, CIACH, San Cristóbal de las Casas.
- _____ (2010), *La revuelta de la memoria. Textos del subcomandante Marcos y del EZLN sobre la historia*, CIDECI, Unitierra, San Cristóbal de las Casas.
- Florescano, Enrique (1994), *Memoria mexicana*, 2ª edición, Fondo de Cultura Económica, México.

- Furet, François (1995), *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Robert Laffont-Calmann Lévy, París.
- García de León, Antonio (1998), "Indispensable la teoría que los pueblos indígenas tienen de la historia", *El financiero*, 3 de marzo, p. 49.
- Gilly, Adolfo, subcomandante Marcos y Carlo Ginzburg (1995), *Discusión sobre la historia*, Taurus, México.
- Gorz, André (2001), "La personne devient une entreprise. Note sur le travail de production de soi". Disponible en [<http://ecorev.org/spip.php?article382>].
- Hartog, François (2007), *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, Universidad Iberoamericana, México.
- Jameson, Frederic (1996), *Teoría de la posmodernidad*, Trotta, Madrid.
- Koselleck, Reinhart (1993), *El futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona.
- Le Goff, Jacques (1988), *Histoire et mémoire*, Gallimard, París.
- Löwy, Michael (2001), *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses sur le concept d'histoire*, PUF, París.
- _____ y Sayre, Robert (2008), *Rebelión y melancolía. El romanticismo a contracorriente de la modernidad*, Nueva visión, Buenos Aires.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (1980), *Escritos sobre Rusia. II. El porvenir de la comuna rural rusa*, Pasado y Presente, Córdoba.
- Postone, Moishe (2006), *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría de Marx*, Marcial Pons, Madrid.
- Rajchenberg, Enrique y Catherine Héau-Lambert (1996), "Historia y simbolismo en el movimiento zapatista", *Chiapas*, núm. 2, pp. 41-57.
- Tischler, Sergio (2005), *Memoria, tiempo y sujeto*, F y G, Guatemala.
- _____ (2008), *Tiempo y emancipación. Mijail Bajtin y Walter Benjamin en la Selva Lacandona*, F y G, Guatemala.
- Traverso, Enzo (2007), *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*, Marcial Pons, Madrid.

Recibido el 1º de diciembre de 2011.
Aprobado el 1º de septiembre de 2012.

documentos

La memoria histórica en España, ¿para qué?

*Andrea Angulo Menassé**

Resumen

En este artículo se reflexiona sobre las implicaciones de la violencia política en España, durante el periodo comprendido entre 1936 y 1939; sobre cómo la memoria social puede ser una posibilidad de resarcimiento o un riesgo que confronta a un país polarizado por ideologías opuestas. Esta investigación es parte de un trabajo más amplio realizado en 2008 sobre el exilio de una familia republicana, para el cual se realizaron ocho entrevistas a profundidad a todos los miembros de esa familia, refugiados en la ciudad de México y Caracas, Venezuela. Se concluye, de manera preliminar, que junto al rescate de los restos materiales de los desaparecidos, la recuperación de la memoria histórica hecha de manera integral puede representar para las víctimas la posibilidad de reconocer los daños subjetivos ocasionados por la violencia; es decir, si no se queda sólo en la reapertura de las fosas y en un nuevo entierro de los restos materiales y del pasado compartido.

Palabras clave: España, guerra civil, memoria social, subjetividad, reparación.

Abstract

This article reflects on possible consequences of political violence in Spain during the period between 1936 and 1939, and how social memory can be a compensation of the subjectivity of those subjects, affected by the crackdown, or it implies a risks because of the confrontation of political groups within

* Universidad Autónoma de la Ciudad de México; [andreaangulo04@yahoo.com].

the country. It is concluded as preliminarily that, along with the recovery of the remains of people who were buried in communal graves, memory is a real and effective possibility to suture, in some measure, the subjective damages caused to the victims, if the process implies true justice in all the conceivable sense of the word.

Keywords: Spain, civil war, social memory, repair, subjectivity.

Fue en España donde los sujetos aprendieron que se podía tener razón y ser vencidos y que la fuerza puede derrotar al espíritu.

EULALIO FERRER, *Páginas de exilio*

Introducción

La problemática de la violencia política, tanto en España como en otros países que comparten un pasado dictatorial, debe plantearse más allá de la esfera de lo individual y situarse en el ámbito social, para entenderla en tanto fenómeno colectivo que responde a contextos sociales y económicos específicos. En este trabajo el término *violencia política* es el que más se acerca a lo vivido por los republicanos españoles en 1936, y se entiende como la desestructuración y exterminio de ciertos miembros de una comunidad, que implica las “muertes por ejecuciones, desaparecimiento, torturas, encarcelamiento, exilio, persecución, allanamientos, campos de concentración, detenciones y hostigamiento por cuestiones ideológicas” (Castillo, 1998).

En España todo esto sucedió cuando el proyecto libertario de la Segunda República se interrumpió, en los prolegómenos de la Segunda Guerra Mundial, por el violento golpe de Estado de 1936 protagonizado por el dictador Francisco Franco. Éste contó con la ayuda militar de los regímenes fascistas de Italia y Alemania, con la que logró que la guerra culminara en el encarcelamiento en campos de concentración o el exilio de la izquierda española en 1939. Algunas estimaciones calculan que los expatriados a principios de agosto de

1939 ascendían a 250 000 y a finales del mismo año se habían trasladado a tierras americanas otros 14 000, mientras que entre 1940 y 1944 fueron 20 000. Una buena parte de ellos llegaron a México, donde se encontraban 6 000; y en otros países del continente europeo se habían distribuido 3 000. El estallido de la Segunda Guerra Mundial volvió más difícil su repatriación, pero aun así, antes de 1940 llegan a República Dominicana 4 000 españoles y entre 1941 y 1942, 4 000 más a México y 1 000 se establecieron en otras partes de América Latina (Brugat, 2007:19).

La guerra de 1936 dejó un saldo de más de 300 000 muertos durante los enfrentamientos (González, 1999). En el contexto de la ley de la Memoria Histórica, ahora se sabe que durante la dictadura militar en España, en el periodo de 1936 a 1951, hubo 30 000 niños secuestrados, separados de sus madres republicanas, privados de su identidad y entregados a familias afectas al régimen, mediante decretos que legalizaban esta situación (Slepoy, 2012).¹ Los tres años de guerra civil y la posterior dictadura confirman que lo que vivieron los españoles republicanos y críticos del fascismo, en España, fue en toda su dimensión violencia política.

Contra la justicia

A pesar de la amplia documentación sobre la violencia política ejercida por Francisco Franco sobre los republicanos (Brugat, 2007), en España sigue sin haber una Comisión de la Verdad que investigue los crímenes cometidos durante este periodo: no hay ni un niño, que haya recuperado su identidad, de los 300 000 que fueron secuestrados durante la dictadura; ni un represor que haya sido imputado o convocado a declarar; ni alguna persona ha sido llamada para investigar qué pasó con su familia (Slepoy, 2012). Y a pesar de que desde 2008, el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas recomendó al Estado español la derogación de la ley de Amnistía

¹ Slepoy es un abogado argentino y querellante en su país por los crímenes del franquismo, entrevistado por Carmen Aristegui para CNN México.

preconstitucional de 1977, colectivos poderosos en el país persisten en movilizarse contra la memoria histórica.

Asociaciones ultraderechistas, como Manos Limpias y Libertad e Identidad, han logrado procesar al juez Baltasar Garzón por pretender investigar los crímenes de la dictadura y poner en relieve el plan de exterminio sistemático por parte del franquismo contra los ciudadanos españoles opuestos al régimen. El juez enfrenta una petición de 20 años de inhabilitación por el presunto delito de prevaricación.² Ello marca un precedente fundamental en la historia, ya que es la primera vez que se acusa a un juez por defender los derechos humanos. En España se nombró un Tribunal de Justicia, pero no para que se investiguen los crímenes del fascismo, sino para investigar al juez que ha querido investigarlos (Slepoy, 2012).

El juez pretendía precisar responsabilidades a quienes estén vivos: nombres de todos los ministros de la dictadura franquista, los altos jefes de La Falange, fuerzas armadas de seguridad, los jueces que dictaron sentencia en juicios sumarios sin apelación. Sin embargo, mientras los españoles aplaudieron que el juez hubiera llamado a cuentas a Pinochet, en 1998, para que respondiera por crímenes de lesa humanidad en Chile, cuando se quiso hacer justicia en su propio país ya no hubo elogios, sino grandes resistencias de parte de un sector de la población española que por diversas razones considera que es preferible resguardar la paz social a remover el pasado conflictivo.

La Ley de la Memoria Histórica

En España, tardó 70 años en aprobarse La Ley de la Memoria Histórica³ a consecuencia de las posturas políticas existentes que conside-

² La *prevaricación*, o *prevaricato*, es un delito que consiste en que una autoridad, juez o funcionario público, dicte una resolución arbitraria en un asunto administrativo o judicial, a sabiendas de que ésta es injusta.

³ Como respuesta a una movilización social, el gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero propuso, en 2007, una legislación con el fin de ampliar derechos y establecer medidas para la protección de quienes padecieron persecución o violencia durante la guerra civil y la dictadura.

ran una amenaza la intención de recuperar el pasado de los archivos para hacer justicia. Algunos afirman que abrir los expedientes históricos sólo provocaría división y conflicto en la actualidad, en palabras de Fernando Savater:

El mayor misterio para mí es qué c... colirios quieren los empeñados en pedir justicia histórica (¿?) para las víctimas del franquismo. Naturalmente, comprendo muy bien que quienes tienen un familiar asesinado aspiren a encontrar sus restos y enterrarlos con toda la decencia y el respeto debidos [...] Pero no sé qué más se puede conseguir en el terreno de la reparación moral. Quizá hace 30 años hubiera tenido cierto sentido perseguir a los beneficiarios de la dictadura, pero a nadie –repito, a nadie con un mínimo de mando en plaza o responsabilidad– le pareció buena idea entonces: de ahí la Ley de Amnistía del 77. En [la] Ley de Memoria del régimen comunista en Polonia por ejemplo [...] se arguye, creo que con razón, que tal empeño justiciero dividía y enfrentaba al país, obstaculizando su futuro sin resolver su pasado. ¿Acaso alguien quiere un empeño parecido a estas alturas en España? (2012).

Fernando Savater,⁴ conocido por su gran producción filosófica y activista de derechos humanos, afirma que remover el pasado es igual de nocivo que “aplicar una dosis de remedio a los problemas y en lugar de curarlos, provocar peligrosas hemorragias” (2012). Desde esta perspectiva, la Ley de la Memoria Histórica es un sinsentido, pues implica reanudar la discusión sobre las responsabilidades del franquismo y ello representa el peligro de confrontar nuevamente al país, así como obstaculizar su futuro (2012). La argumentación del filósofo hace suponer que, en 1977, la Ley de Amnistía se impuso a los miembros de la dictadura en un acto de raciocinio, después de un análisis profundo de los pros y contras de “hacer memoria y justicia”, por el que el pueblo español llegó a la conclusión de que “no era

⁴ Autor de medio centenar de obras e innumerables artículos periodísticos que han sido traducidos al inglés, francés, sueco, italiano, portugués, alemán, japonés y danés. Ganó el Premio Nacional de Ensayo en 1982 y el VIII Premio Anagrama de ensayo por *Invitación a la ética*, además escribió uno de los libros más leídos por los jóvenes hispanoamericanos sobre esta materia: *Ética para Amador*.

buena idea”. Sin embargo, esto no fue así en tanto que en 1977 no se recuperó la voz de los más de 250 000 exiliados de la guerra civil en sus países de refugio para solicitarles su dictamen sobre si era “buena o mala idea” amnistiar a los asesinos de sus familiares.

Esta consideración en palabras del filósofo, si bien fue armada en el contexto español, no es nueva respecto a la historia de otros países con un pasado dictatorial. También en Chile los gobiernos pospinochetistas promovieron discursos centrados en “mirar al futuro” y “trascender el odio” con el propósito de forzar la reconciliación entre los chilenos. Discursos fundamentados en la premisa de que la solución al problema de la justicia histórica no proviene del acto de “mirar hacia atrás” en tanto que el pasado es inmodificable, sino de una actitud orientada “hacia el mañana” para lograr la “conciliación” con la historia. Según adujo el presidente Eduardo Frei, en 1997:

El 11 de septiembre⁵ no es una fecha que una a la sociedad chilena, más bien la divide, y mi obligación como presidente, y creo la obligación de todos los dirigentes del país, es buscar los caminos de la reconciliación, de unidad nacional y tener la capacidad de mirar hacia el futuro (citado por Jeanneret y Retamal, 1998:153).

La reconciliación histórica, en Chile (como ahora en España), se asoció al olvido de los sucesos traumáticos de la dictadura tanto así, que en algunos discursos se pretendía que la población se dividiera entre quienes “se habían reconciliado” y “los que se negaron a hacerlo”. Esto en voz del diputado Iván Moreira, el 12 de septiembre de 1997, cobró gran importancia porque se afirmaba que los que no habían cedido ante la reconciliación no eran, en realidad, chilenos: “Los chilenos ya se han reconciliado; siempre habrá una parte del país que jamás formará parte de la reconciliación, pero esa gente no es Chile” (citado por Jeanneret y Retamal, 1998:156).

Un discurso similar se preparó en Argentina, cuando la Comisión de la Verdad fue acusada de “activar odios y resentimientos, impedir

⁵ El 11 de septiembre de 1973 se llevó a cabo el golpe de Estado en Chile por las Fuerzas Armadas y los Carabineros, para derrocar al presidente socialista Salvador Allende y al gobierno izquierdista de la Unidad Popular.

el olvido y no propiciar la reconciliación nacional” (Cuya, 1996). Si se considera lo anterior, no es un descubrimiento de Savater el razonamiento que vincula el “desentierro” del pasado con la amenaza de aplicar una medicina que en vez de reparar, empeore la dolencia (Savater, 2012). El filósofo y ensayista, sin embargo, reivindica el derecho de los familiares a buscar y desenterrar a sus muertos, su propuesta de “desenterrar a los muertos, pero no la historia” parte de la idea de que es posible despolitizar el acto de exhumación: que los esqueletos no “hablan” de su desaparición o que se puede ignorar el testimonio del dolor inscrito en esos huesos. Sin embargo, como bien apunta Garay:

los restos, a partir del acto de la identificación, son esqueletos que hablan, son documentos que certifican: una muerte, la certeza de los métodos violentos con la que fue infligida y, en consecuencia, la existencia de otros que la cometió. Los huesos señalan a los culpables, cuestionan la justicia, la inquieren (citado por Dobles, 2009:211).

A diferencia de lo que consideró el autor de *Ética para Amador*, asumo que resulta artificial reducir la recuperación de restos humanos de desaparecidos en la dictadura a actos despolitizados, con el fin de neutralizar el pasado en nombre de un futuro posible. Desenterrar restos humanos arrojados a una fosa común conlleva inevitablemente a preguntarse por los sujetos que ahí los arrojaron y por el pasado político que lo toleró.

Memoria, ¿posible *remiendo*⁶ ante las dictaduras?

Jordi Soler⁷ contó que en un viaje a Madrid durante una conferencia a la cual fue invitado por la Universidad Complutense, un estudiante le preguntó ¿por qué, si era mexicano, tenía un nombre

⁶ Pedazo de paño u otra tela que se cose a lo que está roto. Enmienda o añadidura que se introduce en algo. Arreglo o reparación, generalmente provisional, que se hace en caso de urgencia para subsanar un daño (RAE, 2012).

⁷ Escritor mexicano, nieto de refugiados republicanos catalanes.

tan catalán? El autor se vio obligado a explicar la historia de exilio de su familia y cuando hubo terminado los alumnos se quedaron mirándolo desconcertados, como si acabara de contarles una historia que hubiera sucedido en otro país o en la época del Imperio romano. “Pero, ¿por qué tuvieron que irse de España?” preguntó una estudiante y “¿por qué a México?” Entonces él, más confundido que ellos, les preguntó si “¿no sabían que más de 200 000 españoles habían tenido que irse del país en 1939 para evitar las represalias de Franco?” (2004). Y no, no lo sabían porque la historia oficial incluía ese capítulo histórico.

La Universidad de Leipzig confirmó esa condición en los libros de texto escolares, cuando en 2004 realizaron un estudio de los libros españoles editados entre 1979 y 1999, para los estudiantes, y midieron la cantidad de información que había en ellos relacionada con el siglo xx. Posteriormente, cuantificaron el contenido dedicado a la Segunda República, la guerra civil y la dictadura franquista, lo que sumaba 44 años durante ese siglo. Se encontró que en la mayoría de los libros de texto este periodo sólo abarcaba 2% del contenido total (Lienhard, 2006). De los encuestados, 36% aseguraba que no había recibido en sus centros académicos ningún tipo de enseñanza al respecto (Amnistía Internacional, 2007).

Esto puede entenderse porque, desde 1975, España ha fluctuado constantemente entre la memoria y la desmemoria.⁸ Se ha escrito una cantidad importante de artículos, textos, documentos, editoriales, reportajes y escritos que abordan el tema de la guerra civil, tanto desde el punto de vista oficial como desde posturas de corte crítico.

Sin embargo, como apunta Colmeiro (2005), en cualquier país la presencia excesiva de ciertos capítulos de la historia seleccionados para ser explotados, puede dar lugar a la omisión de otros que han sido desechados por la “memoria oficial”, en nombre de la manutención y reforzamiento de la pertenencia nacional en términos unívocos. Por ejemplo, en Chile se excluyeron las palabras “dictadura”

⁸ El 20 de noviembre de 1975 murió Francisco Franco y su sucesor fue Juan Carlos I, como el mismo Franco había decidido el 22 de julio de 1969, con base en la Ley de sucesión de 1947.

“golpe de Estado”, “supresión del Estado de derecho” y “violación sistemática de los derechos humanos” de los libros de texto dirigidos a niños y adolescentes en edad escolar, en los casos que se hacía referencia al gobierno del general Augusto Pinochet (2012).

En España también la Iglesia católica beatificó y martirizó a personajes clave pertenecientes a la jerarquía del bando franquista durante la guerra civil al mismo tiempo que se negó a reconocer los crímenes perpetrados por La Falange.⁹

La distorsión de la historia y el exilio español, durante los años inmediatamente posteriores a la guerra civil, fue tal que los vencidos tuvieron que convivir con la versión oficial de la historia y de esta manera perdieron también la guerra de los significados porque lidiaron con la negación histórica de su sufrimiento, ya que no sólo en España, sino en todas las naciones, son los vencedores y no los vencidos los que decretan quién ha de ser reivindicado por la memoria oficial.

Esto ha sido así por lo menos desde el Renacimiento, cuando la invención de la imprenta permitió a la clase en el poder jerarquizar los discursos y difundir de manera masiva determinadas ideas, así como ocultar o discriminar otras. De esta manera “los discursos que se vinculaban con algún tipo de disidencia quedaban relegados a la esfera subalterna de la oralidad” (Lienhard, 2006). Actualmente, la letra impresa compite con los medios audiovisuales de comunicación masiva, pero esto no modifica el sistema selectivo de los discursos que son jerarquizados como importantes o irrelevantes por los dueños de los medios de producción cultural.

Una de las posibles maneras de resistir a este proceso es la historia oral y los trabajos de recuperación de la memoria social y de las subjetividades, las cuales se proponen como un mecanismo que rescata lo silenciado.

⁹ “Reivindiquemos la memoria de las víctimas caídas a causa del odio satánico de Dios profesado por los republicanos” fueron las palabras del papa Pío XII, que acreditaron la versión de que fueron los republicanos los que, cegados por el odio, promovieron y atizaron la guerra.

La resistencia contra el olvido

Cuando Primo Levi salió de los campos nazis de concentración le preguntaban a menudo por qué no se borraba del brazo el número 174 517 tatuado, que lo marcaba para siempre como prisionero de Auschwitz, tal como hicieron muchos judíos supervivientes del Holocausto. Él respondió que “¿por qué debería hacerlo? Si eran tan pocos los que en este mundo podían dar testimonio de esa pesadilla” (Kliksberg, 2012).

Los hijos y los nietos de los desaparecidos, políticos en los países marcados por el genocidio tienen un lema que recuerda esta postura de Levi: “No olvidamos, no perdonamos, no nos reconciamos” (HIJOS México, 2012) y ha sido un recurso de resistencia ante el mecanismo político que fuerza a la reconciliación, la amnistía, el perdón obligado en nombre del futuro.

A diferencia de Argentina, donde las abuelas han buscado a sus hijos y nietos desaparecidos desde su secuestro hasta el día de hoy, en España han sido los nietos los que han presionado para que la ley les permita encontrar los restos de los suyos y cavar las fosas en busca de sus abuelos. Las primeras excavaciones, cuya intención era la de recuperar la identidad de algunos desaparecidos republicanos, se llevaron a cabo en 2011 y a partir de entonces (en el cual 13 republicanos de Priaranza del Bierzo fueron identificados en una cuneta), otras familias comenzaron a excavar en busca de los suyos.

Las pruebas de permitieron a los familiares de los republicanos tener la certeza del lugar y de las circunstancias en que se produjo la muerte de sus hijos, nietos, parejas, padres y amigos. Los arqueólogos españoles han comenzado también la exhumación de los restos de las mujeres conocidas como “las 17 rosas” de Guillena, Sevilla, quienes fueron fusiladas durante la guerra civil por ser familiares de milicianos republicanos. En esa fosa común se han encontrado los cadáveres de las esposas, hijas y hermanas de republicanos que tenían entre 24 y 70 años, así como los restos de 23 niños que murieron por la hambruna que acaeció entre 1939 y 1950.

Según Savater, encontrar sus restos y “enterrarlos con toda la decencia y el respeto debidos” es lo “más [que] se puede conseguir en

el terreno de la reparación moral”. Pero parece que los nietos de los desaparecidos aspiran a más, pues la memoria puede ser una pieza clave para el resarcimiento de subjetividades si se comprende su importancia en el marco de los procesos sociales y políticos. Los juicios del Tribunal Militar Internacional de Núremberg, por ejemplo, fungieron como un mecanismo político que pretendía resarcir las deudas colectivas que los europeos, y en particular los alemanes, tenían con el pueblo judío tras la Segunda Guerra Mundial. En estos procesos judiciales de carácter internacional se enjuició a 24 de los principales dirigentes supervivientes capturados del gobierno nazi, que fueron capturados, y a varias de sus principales organizaciones. De 4 850 peticiones de procesamientos individuales fueron acusadas y juzgadas 611 personas.

En resumen, el Tribunal dictó 11 condenas a muerte, tres condenas a presidio perpetuo, de 2 a 20 años, una a 15 y otra a 10 años (Oquen, 2007). Esto marcó un precedente importante para las víctimas de la guerra, porque si bien no repararon sus pérdidas, sí confirmaron su vivencia, pues se ha investigado que la confrontación pública genera procesos de resarcimiento importantes en las víctimas de violencia. Este hallazgo constituyó el supuesto bajo el cual operan los juicios de abuso contra menores: los niños violentados se carean con el abusador, y la confirmación de su versión en el proceso judicial les permite y facilita procesar el abuso padecido (Vidal, Santos y Fernández, 2009).

No siempre la confrontación es suficiente, pero se ha comprobado que el fenómeno en que los perpetradores de violencia asumen responsabilidades y son llamados a “rendir cuentas” en actos públicos y políticos permite a las víctimas resarcir de alguna manera su historia y construir nuevos cimientos de identidad (Vidal, Santos y Fernández, 2009). En este sentido, se ha confirmado también que, entre más detallada es la reconstrucción de los daños, existen más posibilidades de restitución por eso las Comisiones de la Verdad, constituidas tras los diversos procesos dictatoriales ocurridos en América Latina durante el siglo, han sido intentos de una “sutura social”, cuya intención es “volver a poner las cosas en su lugar” (Dobles, 2009).

Los procesos personales de restitución de la subjetividad se vuelven mucho más difíciles de procesar y elaborar cuando no se insertan en un proceso político ni como parte de la problemática propia de

los grupos vulnerados por fenómenos de guerra y represión. Cuando no se asume que los grupos perseguidos experimentan “quiebres” subjetivos que no son producto de lo intrasíquico, sino de la violencia militar o de Estado, los trabajos sobre memoria social y subjetividad son fundamentales para validar la historia de los vencidos y argumentar en contra de los temores de que revisar el pasado traerá consecuencias funestas para los países víctimas de guerra. Los escritos que reivindicán la memoria histórica son fundamentales para insistir en la importancia de que dar prioridad a la justicia y la verdad por sobre el miedo al conflicto y a la polarización.

Bibliografía

- Agencia efe (2012), “Condena internacional por juicio contra el juez Baltasar Garzón”, 25 de enero. Disponible en [<http://www.larepublica.pe/25-01-2012/condena-internacional-por-juicio-contr-el-juez-baltasar-garzon>].
- Amnistía Internacional (2007), “En La ley sobre víctimas de la Guerra Civil y el franquismo aunque mejora, no salda la deuda pendiente”, 18 de octubre. Disponible en [<http://www.es.amnesty.org/noticias/noticias/articulo/la-ley-sobre-victimas-de-la-guerra-civil-y-el-franquismo-aunque-mejora-no-salda-la-deuda-pendiente>].
- Brugat, D. P. (2007), *Pan, trabajo y hogar. El exilio republicano español en América Latina*, Segob / Instituto Nacional de Migración, Centro de Estudios Migratorios / Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Castañer, A. (2005), *El niño víctima del delito frente al proceso penal*, Oficina de Defensoría de los Derechos de la Infancia, México.
- Castillo, I. et al. (1998), *Voces y ecos de la violencia*, Ediciones ChileAmérica CESOC, Santiago de Chile.
- Colmeiro, J. (2005), *Memoria histórica e identidad cultural: de la posguerra a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona.
- Cuya, E. (1996), “Las comisiones de la verdad en América Latina”, *Ko'aga Roñé'eta*. Disponible en [www.derechos.org/koaga/iii/1/cuya.html].
- Dobles, I. (2009), *Memorias del dolor*, Arlekin, San José, Costa Rica.

- Ferrer, E. (1999), *Páginas del exilio*, Aguilar, México.
- Garay, Lucía (2006), *Vivencias frente al límite: los familiares de desaparecidos de Córdoba y sus construcciones de identidad en torno al secuestro, la desaparición y las exhumaciones de los restos de sus familiares*, Universidad de Córdoba, Córdoba.
- González, J. (1999), *Canciones de la guerra civil y la resistencia española*, Centro Republicano Español de México A.C. / Secretaría de Cultura del Distrito Federal, España.
- HIJOS México (2012), [<http://hijosmexico.org>].
- Jeanneret, F. y Retamal, S. (1998), “Los discursos de la prensa: ‘No usamos la violencia sino la fuerza que está autorizada por la ley’”, en I. Castillo *et al.*, *Voces y ecos de la violencia*, Ediciones ChileAmérica CESOC, Santiago de Chile.
- Junquera, N. (2012), “Siete relatos de la memoria”, 7 de febrero. Disponible en [http://politica.elpais.com/politica/2012/02/07/actualidad/1328619352_909309.html].
- Kliksberg, B. (2012), “La pelea por la memoria”, *Por Israel*. Disponible en [http://www.porisrael.org/porisrael/index.php?option=com_content&view=article&id=2704:la-pelea-por-la-memoria&catid=98:antisemitismo&Itemid=530].
- Lienhard, M. (2006), *Los testimonios populares y la cuestión de su lectura*, Iberoamericana, México.
- Oquen, J. (2007), *Núremberg, el mayor juicio de la historia*, Crítica, España.
- Real Academia Española (2012), *Diccionario de la Lengua Española*, 22a. edición, Espasa-Calpe, Madrid [2001].
- Savater, F. (2012, 22 de abril), “Las sectas en pie de guerra”, El país. Disponible en [http://elpais.com/diario/2010/04/22/opinion/1271887204_850215.html].
- Slepoy, Carlos (2012), “El juicio al juez Baltasar Garzón”, entrevista con Carmen Aristegui, México, 9 de febrero, Disponible en [<http://mexico.cnn.com/videos/2012/02/09/el-juicio-al-juez-baltasar-garzon>].
- Soler, J. (2004), *Los rojos de ultramar*, Alfaguara, México. (2012), “Alejandro Goic renunció al Consejo Nacional de Educación: prosigue polémica por textos de historia”, *El Clarín*, 26 de enero. Disponible en [http://www.elclarin.cl/web/index.php?option=com_content&view=article&id=3694].

Vidal, C., C. Santos y S. Fernández (2006), *El proceso de Nuremberg: el archivo Kaplan*, Fundación José María Catañé, Madrid.

Zalaquett, J. (1999), "Confronting Human Rights Violation Committed by Former Governments: Principles Applicable and Political Constraints", *Persona y sociedad*, vol. XII, núm. 1, Universidad Alberto Hurtado, Chile, pp. 51-80.

Recibido el 5 de marzo de 2012.
Aprobado el 12 de junio de 2012.

reseñas

...Y nadie quería saber.

Relatos sobre violencia contra las mujeres
en el terrorismo de Estado en Argentina*

Ana Laura Barroso Arias**

“¿Por qué ha costado tanto trabajo hablar de la violencia contra las mujeres como parte del terrorismo de Estado en Argentina?” Este es el cuestionamiento central que, a decir de sus autoras, da origen a este libro. Si bien las personas agredidas, en su mayoría mujeres, denunciaron estas violaciones tanto en los procesos judiciales como en el ámbito de las relaciones personales, el problema estriba en la dificultad de escuchar o “querer saber” la problemática. En el camino para que se conozcan públicamente de las agresiones cometidas, tanto en el ámbito nacional como global, confluyen el valor de quien decide testimoniar, la decisión de quien está dispuesto a escuchar y, por supuesto, la iniciativa de quienes se involucran en su utilización como motor de denuncia pública y de activismo desde la sociedad civil, tal como hacen las autoras de este libro.

Este texto se inserta en el proceso argentino de ejercicio de la justicia tras la violencia política ejercida por las juntas militares durante el periodo dictatorial y que condujo a la realización de juicios a dichas instancias a partir de 1985. Con este antecedente, Memoria Abierta¹

* Claudia Bacci, María Capurro Robles, Alejandra Oberti y Susana Skura, ... *Y nadie quería saber. Relatos sobre violencia contra las mujeres en el terrorismo de estado en Argentina*, Memoria Abierta, Buenos Aires, 2012.

** Maestra en psicología social de grupos e instituciones por la UAM-Xochimilco; [alba_acg@yahoo.com.mx].

¹ Memoria Abierta, Acción Coordinada de Organizaciones Argentinas de Derechos Humanos, fue creada en 1999 para lograr una participación articulada en iniciativas locales y nacionales a favor de la memoria colectiva sobre el pasado reciente de Argentina. Su propósito es aumentar el nivel de información y conciencia social sobre el terrorismo de Estado y enriquecer la cultura democrática. Uno de sus principales objetivos es lograr que todo registro de lo ocurrido durante la última dictadura militar y sus consecuencias sea accesible y sirva

inicia en 2001 un proceso de recolección de testimonios audiovisuales de las víctimas de la violencia estatal durante la dictadura.

La relación entre memoria y género que es abordada en esta obra, además de abonar a una perspectiva de la historicidad que asume un vínculo permanente y dialéctico entre pasado y presente, enfatiza los daños diferenciales de género que han caracterizado la violencia de Estado, por supuesto con una agresión más intensa y sistemática contra las mujeres, así como las estrategias instrumentadas por las mujeres testimoniantes para contraponerse y resistir dicha violencia.

Con una reflexión crítica, la obra consigue deslindar la noción de víctima de la perspectiva *victimizante* que ubicaría al sujeto violentado como aparentemente pasivo, y enfatiza que la misma denuncia legal es ya una forma de reposicionarse y ejercer la capacidad de agencia, que al mismo tiempo ubica al sujeto de derecho a quien el Estado se ve obligado a considerar como parte de un proceso en torno al cual el juez debe pronunciarse.

Si bien el testimonio de la violencia estatal es de carácter personal, el dispositivo que construye Memoria Abierta propicia las condiciones para que éste se constituya de manera colectiva e intersubjetiva. La decisión de relatar la violencia vivida, el sentido que tiene en el proyecto de vida actual y las reflexiones que todo ello suscita, involucran a los sujetos en procesos tanto individuales como colectivos de resignificación de lo vivido y de reposicionamiento frente a ello, lo cual se constituye en una ruta que debe ser entendida siempre como potencialidad y no como resultado mecánico o invariable.

Además, como enfatizan las autoras, los testimonios muestran múltiples y variadas formas de resistencia y solidaridad entre las mujeres agredidas, ya que señalan estrategias que, más allá de posturas que podrían idealizar de manera abstracta la capacidad de sobrevivencia de los sujetos expuestos a situaciones extremas, permiten tomar distancia del propio cuerpo en el momento de las agresiones;

a los fines de la investigación y educación de las futuras generaciones. Los organismos que conforman esta acción coordinada son: Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, Centro de Estudios Legales y Sociales, Fundación Memoria Histórica y Social Argentina, Madres de Plaza de Mayo, Línea fundadora y Servicio Paz y Justicia.

utilizar las jerarquías entre los torturadores para defenderse de ellos o minimizar sus agresiones; o bien, implementar formas de avisar o advertir sobre los riesgos a aquellos que, sin conocer previa ni personalmente, compartían la condición de ser objeto de la represión estatal. En este sentido, sobresale la conclusión de las autoras pues señalan que no se puede asumir la violencia sexual, incluso reconociendo la contundencia que ésta conlleva, como arrasamiento total de la subjetividad de quien es sometido, sino que, por el contrario, el sujeto tiene la posibilidad de ejercer su condición de agencia aún en ese tipo de situaciones.

La sensibilidad y la observación crítica de quienes analizan los testimonios también advierten sobre los cuestionamientos e implicaciones respecto de cómo combinar una narrativa pública que al mismo tiempo permita recuperar la intimidad y la privacidad. Asimismo, enfatizan la necesidad de reflexionar sobre la ineludible “actualidad” del testimonio, así como sobre las repercusiones que tiene para las mujeres el hecho mismo de narrar la violencia sexual, ya que en esta misma acción discursiva se actualiza —aunque de forma diferida— el hecho traumático.

En el plano de la reflexión ética, *...Y nadie quería saber* ofrece distintas rutas para el debate al advertir, en primer término, que el sujeto que testimonia exige a sus interlocutores un esfuerzo ético para evitar tanto las formas autoafirmativas de exaltación fetichista, como la identificación acrítica y los discursos totalizantes. Pero abona también a la necesidad de pensar la investigación como un “hacer conjunto” que, en este caso, tiene como base un vínculo de confianza entre las testimoniadas y una instancia civil a la que le reconocen legitimidad y, que al mismo tiempo, se hace responsable del uso y resguardo de los testimonios audiovisuales.

La obra muestra una ruta metodológica en la que la investigación surge de una problemática pública, que pone en práctica el vínculo entre academia y actores políticos, da vigencia a la idea de la investigación con una utilidad y cometido para la sociedad, además de mostrar la potencialidad de articular de manera fructífera y contundente el activismo con el trabajo académico, tal como lo hacen las autoras.

A partir de las reflexiones de las autoras respecto de los testimonios colectados por la iniciativa de Memoria Abierta puede ubicarse nuevos cuestionamientos que podrían ser retomados en posteriores investigaciones: ¿cuáles son los anclajes del no querer saber? ¿Desde dónde se teje y argumenta el no ocuparse de esta problemática? ¿De qué forma las masculinidades hegemónicas permean la posición pública respecto de esta problemática? ¿Cómo son las nuevas masculinidades que, si es el caso, se generan a partir del terrorismo de Estado y los distintos procesos de exigencia de memoria, verdad y justicia?

Desde la lógica de los usos de las memorias en el espacio público, surgen también cuestionamientos sobre la forma en que los testimonios denuncian y hacen explícitas las continuidades y posibles transformaciones en los mecanismos institucionalizados, que ejercen la violencia contra las mujeres y que, sustentados en el discurso gubernamental, se recrean estructuralmente tanto en los instrumentos y procedimientos jurídicos, como en las instituciones y políticas públicas vigentes.

Para sintetizar el sentido y posibilidades de este libro, podemos retomar las palabras que la escritora y novelista Cristina Feijóo utilizó durante su presentación en junio de 2012: “El archivo oral de Memoria Abierta nos ha permitido a las testimoniadas recuperar la integridad de nuestra vida a través de un relato, nuestro relato. En el que el núcleo incandescente del trauma es sólo un punto en una sucesión de acontecimientos que lo preceden y lo suceden. Y de allí, que sea toda nuestra experiencia vital la que quede plasmada en ese testimonio. Porque la vida es, después de todo, mucho más que el dolor sufrido”.

algo más

Memorias documentales: otras formas de mirar el pasado presente

Alejandro Cerda García

Trazando Aleida de Christiane Burkhard

Aleida Gallangos conoció su verdadera identidad hace apenas cinco años. Sus padres “desaparecieron” en 1975, durante la llamada “guerra sucia” en México. Ella y su hermano mayor fueron adoptados por familias distintas y perdieron contacto durante casi tres décadas. Desde que descubrió la verdad sobre su pasado, Aleida se ha dedicado a reconstruir su historia familiar y a indagar el destino de su hermano y sus padres biológicos.

El documental se acerca de manera íntima al proceso de la búsqueda del hermano, así como al seguimiento de su relación después de su inesperado encuentro en Washington D.C., mostrando lo bello y lo trágico de su destino. Pero también, al trazar esta historia de los dos hermanos, se traza una parte de una de las épocas más oscuras de la historia reciente de México. El documental busca darle rostro, nombre y voz a uno de los cientos de casos de desaparecidos en México en los años setenta. Así habla la protagonista:

Es una historia que hay que armar, es mi historia, es la historia de mi familia, es la historia de mis papás. Es una historia también de México. Es una historia que tiene muchos rostros. Es una historia de todos.

Yo creo que estamos en todo el derecho de saber lo que pasó. De conocer nuestras raíces. De saber que mis papás no nos abandonaron porque ellos dijeron “no quiero a estos niños”. El sabernos hijos que en realidad nacimos por amor. Y yo creo que nacimos por amor (Burkhard, 2007).

El lugar más pequeño de Tatiana Huevo

Es una historia que habla de la capacidad que tiene el ser humano de levantarse, de reconstruirse, de reinventarse después de haber vivido algo terrible. Una historia sobre personas que han aprendido a vivir con su dolor, en un pueblo arrasado que se levantó, de nuevo, gracias a la fuerza y el profundo amor de sus habitantes por su tierra y su gente. Un pequeño lugar encallado en las montañas salvadoreñas vestidas de selva y humedad. Así habla uno de sus protagonistas:

Llegó una persona a la casa y le dijo a mi mamá: “mataron a Aníbal”. Era mi padre.

Tenía un disparo en la boca. Ahumado, quemados los dientes. Corríamos de un lugar a otro. Apúrate, hijo, me decía mi mamá. Y yo llegué a brincar hasta por encima de muertos. En sí, yo sabía que de eso se trataba. De sobrevivir o morir.

En palabras de realizadora:

Hace algunos años fui a visitar a mi abuela a San Salvador y me llevó a conocer el pueblo donde nació, Cinquera. Hicimos tres horas de camino y mucha terracería. Esa misma tarde que llegamos salí a caminar yo sola. El pueblo era pequeño, pocas calles medio vacías. Mientras caminaba, una señora mayor se me acercó y me abrazó de repente, “¡Rina!”, me llamaba, “¡regresaste, mirá estás igualita!”. Yo no sabía qué hacer, le dije que estaba confundida, que yo no era esa persona. La señora no me creía. Y no era, pero podría haber sido porque aún me queda familia ahí.

Después entré en la pequeña iglesia del pueblo, la fachada estaba llena de metralla, en el interior había sólo un par de bancas de madera y en una de las paredes estaba colgada una vieja cola de helicóptero militar. Casi no había imágenes religiosas, las paredes de la iglesia estaban llenas de hileras de rostros impresos en hojas blancas, eran retratos de jóvenes y adolescentes guerrilleros que murieron en la guerra. La imagen y la sensación de ese espacio me impactó. Algunas muchachas se parecían a mí. Sentí la necesidad de saber qué había sucedido en ese lugar.

Me gustaría que cuando alguien vea esta película se sienta identificado. Me gustaría poder provocar una reflexión sobre lo que significa la huella de la violencia en cualquier ser humano. Creo que la película es un espejo donde es posible verse reflejado, en el dolor, el amor y la locura que hay en los personajes. Sabemos quiénes son y qué han perdido, dignos en su dolor, orgullosos de estar ahí, sabiendo que reír a carcajadas ayuda a curar el alma (Ponce, 2012).

Flor en otomí de Luisa Riley

Flor en otomí aborda el asesinato de Dení Prieto Stock, de 19 años, junto a cuatro de sus compañeros del grupo guerrillero Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), ocurrido el 14 de febrero de 1974 en la casa donde nació sor Juana Inés de la Cruz, en Nepantla, Estado de México. Así escribió Dení al despedirse de su familia:

Mom, and Dad and Dayana:

Saben por qué me voy. Así que no llenaré hojas tratando de explicárselos. Va a ser muy duro el camino y nuestra seguridad depende en gran parte de la discreción y el silencio...

En palabras de la directora y productora:

Al principio tomé lo que sabía de Dení, de cuando éramos chicas, porque la decisión de unirse a una organización guerrillera sólo se la confesó a poca gente, la que estaba en ese mismo cauce. Tuve una relación diferente con ella, aunque siempre estuve al lado de su familia. La historia que yo conocía era muy diferente, se mantuvo en silencio por años. Sus padres, su hermana y yo nunca hablamos de lo que sucedió, no se tocaba el tema porque causaba mucho dolor, y yo no preguntaba.

Cuando comencé a hacer el documental, me di cuenta de que la muerte de Dení me había impactado mucho, que había sido brutal para su familia y para sus amigos, que me había dejado una huella profunda. Cuando fui a la hemeroteca a consultar los periódicos, en los que leí la noticia de su asesinato, pegué un grito; no pensé que el recuerdo fuera tan real que, finalmente, estuviera su nombre en un periódico, que la

habían matado. Esto fue en 2000 o 2001, cuando se abrieron los archivos del Archivo General de la Nación (AGN); obviamente la certeza de su muerte estaba asumida, pero nunca habíamos visto nada, fue entonces cuando nos enseñaron la primera foto de Dení muerta.

Creo que refleja el dolor que siente cualquier familiar que haya vivido la desaparición política de un hijo. Tal vez en el caso de Dení una de las cosas que –espero– haya tranquilizado a sus familiares es que no presentó señales de tortura, que murió en forma inmediata. El documental contribuye, porque hace memoria sobre la muerte y espíritu de lucha de Dení. Además, está el tema de las FLN, la organización madre del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Descubrí cosas de Dení que no conocía, que estuvimos más cerca una de la otra de lo que pensaba; hallé un personaje como Elisa Benavides Guevara, quien era muy valiente, que al igual que Dení y muchas otras personas tuvo la fuerza para abandonar su familia, su carrera, dejar todo su mundo e irse a perseguir el sueño de vivir en un país mejor; personas que vivieron los movimientos estudiantiles de 1968 y 1971, que estaban inspirados por las guerrillas asiáticas y, obviamente, en la revolución cubana (Caballero, 2012).

Bibliografía

- Burkhard, Christiane (2007), *Trazando Aleida*, Documental, CCC, México.
- Caballero, Jorge (2012), “*Flor en otomí* rescata el espíritu de lucha de los jóvenes de los años 70”, *La Jornada*, 23 mayo 2012.
- Huezo, Tatiana (2011), *El lugar más pequeño*, Documental, CCC, FOPRO-CINE, México.
- Ponce, Armando (2012), “El lugar más pequeño, un documental estrujante”, *Proceso*, 7 febrero.
- Riley, Luisa (2012), *Flor en otomí*, documental, independiente, México.



01889273