

Elizabeth Jelin*

➤ Historia, memoria social y testimonio o la legitimidad de la palabra

Este trabajo se inscribe en la preocupación por comprender las luchas por las memorias de las dictaduras en el Cono Sur. El interés surge de constatar que los acontecimientos del pasado tienen sentidos y significados diversos para distintos grupos sociales en las sociedades que están saliendo de períodos de violencia y sufrimiento, y que las memorias del pasado están sujetas a conflictos entre interpretaciones rivales. Hay también luchas sociales, culturales y políticas acerca de la ubicación de estas memorias en los escenarios donde se está desarrollando el proceso de democratización¹.

En un sentido político, los debates acerca de la memoria de períodos represivos y de violencia política se plantean con relación a la necesidad de construir órdenes democráticos en los cuales los derechos humanos estén garantizados para toda la población, independientemente de su clase, “raza”, género, orientación ideológica, religión o etnicidad. Las luchas para definir y nombrar lo que tuvo lugar durante períodos de guerra, violencia política o terrorismo de estado, así como los intentos de honrar y homenajear a las víctimas e identificar a los responsables, son vistos como pasos necesarios para ayudar a que los horrores del pasado no se vuelvan a repetir –NUNCA MÁS.

En este trabajo, quiero compartir algunas reflexiones y preguntas generadas en el proceso de investigación y estudio. No se trata de conclusiones y certezas, sino más bien de inquietudes y aun angustias acerca de la relación entre los datos fuertes de una realidad de represión y violencia, los procesos sociales de incorporación de esas experiencias en luchas sociales, culturales y políticas de etapas posteriores, y las elaboraciones personales –a veces íntimas, otras públicas– de un pasado de sufrimiento y dolor.

* Elizabeth Jelin es doctora en sociología, profesora de la Universidad de Buenos Aires, investigadora principal del CONICET, coordinadora académica del Programa de investigación y formación de investigadores jóvenes sobre “Memoria colectiva y represión” (con sede en la Universidad de Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Sociales), patrocinado por el Social Science Research Council, Nueva York, y miembro del Comité Científico Independiente a cargo de la elaboración del Informe Mundial de Cultura, de la UNESCO. Ha trabajado sobre derechos humanos, memorias de la represión, ciudadanía, movimientos sociales, familia y género; entre sus libros figuran *Ante, de, en, y? Mujeres, derechos humanos (1993)*, *Vida cotidiana y control institucional en los años noventa (con varios colaboradores, 1996)*, *Constructing Democracy. Human Rights, Citizenship and Society in Latin America (ed. con Eric Hershberg, 1996)*, *Pan y afectos. La transformación de las familias (1998)*. *Una de sus últimas publicaciones relacionada con el tema aquí tratado y escrita en colaboración con Susana Kaufman, es “Layers of memories: twenty years after in Argentina”, en: T. G. Ashplant/G. Dawson/M. Roper (eds.): The Politics of War Memory and Commemoration (2000).*

¹ La justificación académica, intelectual y política de esta preocupación está desarrollada en la presentación del Programa MEMORIA, incluido en este mismo número.

1. La memoria en la investigación social

En la tradición de los análisis de las ciencias sociales (incluyo la historia) la apelación a la memoria —en el sentido literal, como “facultad psíquica con la que se recuerda” (“recordar”: “traer alguien una cosa a su mente en cierto momento”) y de “escrito en que se exponen los antecedentes de algún asunto o el desarrollo de alguna actuación” o de “escrito que contiene recuerdos personales junto con datos de la propia vida del que lo escribe” (Moliner 1998)— ha estado presente de manera permanente en el proceso de recolección y construcción de “datos”. Sea en una encuesta, que siempre incluye algún dato retrospectivo (como el “lugar de nacimiento”), en entrevistas de historias o narrativas de vida, o en relación a fuentes secundarias (autobiografías y memorias, informes de la más diversa índole), el “dato” supone la intervención (mediación) de sujetos que recuerdan, registran y transmiten esos recuerdos. También de sujetos que interrogan, y todo interrogatorio tiene algo de “normalización” o de imposición de categorías con las cuales alguien con poder “registra”.

Tradicionalmente, este proceso y esta mediación de subjetividades humanas planteaba algunas cuestiones técnicas y metodológicas centradas en la fiabilidad o confianza que la información recogida de esa manera merecían. El problema estaba en que se podían cometer “errores” en el recuerdo y en la transmisión, sea voluntaria o involuntariamente, incluyendo los lapsus y “malas jugadas” del inconsciente —de ahí la preocupación por la autenticidad y la sinceridad de los relatos. En las metodologías de corte positivista, se hacía necesario entonces introducir controles, pruebas diversas para acercar el recuerdo a “la verdad” de los hechos ocurridos.

¿Cuán lejana es esta imagen de las preocupaciones metodológicas por la memoria en la investigación de las preocupaciones centrales actuales sobre los procesos de recordar y sobre la memoria! ¿Dónde estamos ahora?

La preocupación por la memoria es hoy en día muy diferente. La centralidad de la memoria está ligada a cambios de época, a procesos socioculturales en marcha y, concomitantemente, a cambios en los paradigmas dominantes en las ciencias sociales. Por un lado, los analistas culturales reconocen una “explosión de la memoria” en el mundo occidental contemporáneo, que coexiste y se refuerza con la valoración de lo efímero, el ritmo rápido, la fragilidad y transitoriedad de los hechos de la vida. Las personas, los grupos familiares, las comunidades y las naciones narran sus pasados, para sí mismos y para otros y otras, que parecen estar dispuestas a visitar esos pasados, a escuchar y mirar sus íconos y rastros, a preguntar e indagar. Esta “cultura de la memoria” es en parte una respuesta o reacción al cambio rápido y a una vida sin anclajes o raíces. La memoria tiene entonces un papel altamente significativo como mecanismo cultural para fortalecer el sentido de pertenencia y a menudo para construir mayor confianza en uno/a mismo/a (especialmente cuando se trata de grupos oprimidos, silenciados y discriminados).

Hay una íntima relación entre memoria e identidad, tanto en el plano individual como en el social o colectivo. Las memorias compartidas son parte del proceso de construcción y reconocimiento de la pertenencia a comunidades o colectivos, actuando como “mitos fundacionales” o como elaboración de orígenes comunes que otorgan estabilidad temporal (imaginaria) a la identidad. Señala Gillis (1996: 3): “The core meaning of any individual or group identity, namely, a sense of sameness over time and space, is sustained by remembering; and what is remembered is defined by the assumed identity.”

Por el lado de los cambios paradigmáticos en las ciencias sociales, en las últimas décadas ha cobrado un lugar central la incorporación del análisis de las transformaciones de la subjetividad, la preocupación por el sentido de la acción y por la perspectiva de los agentes sociales mismos –manifiestas en diversas disciplinas, desde los estudios etnográficos y etnohistóricos hasta las preocupaciones históricas centradas en las “mentalidades” y los procesos ligados a la vida cotidiana. Todo esto se refiere especialmente al estudio de diversos tipos de procesos sociales que involucran cambios y reflexividades: la migración, la familia, la sexualidad, los cambios en términos de prácticas frente a las nuevas tecnologías, etc. También, y de manera significativa, en la consideración y reflexión sobre la perspectiva del propio investigador.

Pero además, y esto es central en lo que queremos desarrollar aquí, la memoria-olvido, la conmemoración y el recuerdo se tornan cruciales cuando se vinculan a acontecimientos y eventos traumáticos de represión y aniquilación, cuando se trata de profundas catástrofes sociales y de situaciones de sufrimiento colectivo. Es en relación a estas experiencias, y muy especialmente a partir de los debates políticos y académicos acerca de la Shoah, que las vinculaciones y tensiones entre historia y memoria han ido cobrando creciente protagonismo en el debate y la reflexión académica.

La relación entre memoria e historia se actualiza por la importancia del trauma en los eventos de la historia reciente. Sin entrar en la profundidad de la teoría psicoanalítica sobre los traumas anclados en procesos sociales y políticos, alcanza para este trabajo caracterizar a los acontecimientos traumáticos como aquellos que, por su intensidad, generan incapacidad del sujeto para responder, provocando trastornos diversos en su funcionamiento social. Como señala Kaufman (1998), “en el momento del hecho, por la intensidad y el impacto sorpresivo, algo se desprende del mundo simbólico, queda sin representación, y a partir de ese momento, no será vivido como perteneciente al sujeto, quedará ajeno a él. Será difícil o imposible hablar de lo padecido, no se integrará a la experiencia y sus efectos pasarán a otros espacios que el sujeto no puede dominar. La fuerza del acontecimiento produce un colapso de la comprensión, la instalación de un vacío o agujero en la capacidad de explicar lo ocurrido.”

El evento traumático es reprimido o negado, y sólo se registra tardíamente, después de pasado algún tiempo. Esto implica que la temporalidad de los fenómenos sociales no es lineal, sino que presenta quiebres, rupturas, un re-vivir que no se opaca o diluye con el simple paso del tiempo. Esto tiene implicaciones para el tipo de indagación que podemos hacer. Si las ciencias sociales van a incorporar el análisis de la subjetividad y de las manifestaciones simbólicas en su foco de estudio, estas “memorias” y huecos, y sus irrupciones, implicarán dedicar esfuerzos a la relación entre los acontecimientos pasados y las manifestaciones de sus efectos, “restos” y legados en períodos posteriores. Las memorias se convierten, entonces, en un importante “objeto de estudio” y llaman a estudiar vinculaciones entre historias pasadas y memorias presentes, el qué y el cómo se recuerda y se silencia. Porque “lo que es negado o reprimido en un desliz de la memoria no desaparece; siempre retorna de manera transformada, a veces desfigurada y disfrazada” (LaCapra 1998: 10).

La paradoja aquí consiste en que los huecos traumáticos son al mismo tiempo parte de lo que los investigadores queremos comprender y narrar como una dimensión del horror del pasado, y son “cajas negras” que impiden la elaboración de ese mismo relato. Porque, como sabemos y señala acertadamente LaCapra: “El evento traumático tiene su

efecto mayor y más claramente injustificable en la víctima, pero de diferentes maneras también afecta a todos quienes entran en contacto con él: perpetrador, colaborador, testigo pasivo, opositor y resistente, y quienes nacieron después” (LaCapra 1998: 8-9).

2. ¿Qué es la memoria? ¿De qué memoria hablamos?

Partimos de una noción de memoria como concepto usado para interrogar las maneras en que la gente construye un sentido del pasado, y cómo se enlaza ese pasado con el presente en el acto de recordar/olvidar. Esta interrogación sobre el pasado es un proceso subjetivo; es siempre activo y construido socialmente, en diálogo e interacción.

Esta noción de memoria contrasta con lo que se suele llamar *memoria habitual o automática*, donde no hay reflexión. Son los saberes adquiridos sobre hábitos sociales básicos (desde cómo subir una escalera hasta si dar uno, dos o tres besos para saludar —o ninguno). En el momento de actuar, estos conocimientos, que vienen de la memoria, se manifiestan como rutinas, casi siempre sin reflexión. Contrastan con las *memorias narrativas* inmersas en afectos y emociones —y es esto lo que las hace “memorables”, lo que las hace intersubjetivas y con vigencia en el presente (Van Alphen 1999).

Es en este punto, al decir que la gente construye un sentido del pasado en función de su “experiencia pasada”, que se impone una distinción entre dos sub-grupos sociales (que conforman “la gente” de la frase inicial). Están quienes vivieron un evento o experiencia, y para ellos esa vivencia puede ser un hito central de sus vidas. Si se trató de un acontecimiento traumático, puede ser un hueco, un vacío, un silencio, o las huellas de ese trauma manifiestas en conductas actuales (pocas veces, sin embargo, un simple “olvido”). Están también quienes no tuvieron la “experiencia pasada” propia. Esta falta de experiencia los pone en una aparente otra categoría: son los “otro/as”, los que no lo vivieron en carne propia. Para este grupo, la memoria es una visión del pasado construida como conocimiento cultural, compartido por generaciones sucesivas y por diversos “otro/as”. Es con relación a este sub-grupo que se plantean las cuestiones de la “transmisión”.

¿A qué se refiere “la experiencia”? En el sentido común, la experiencia se refiere a las vivencias directas, inmediatas, subjetivamente captadas de la realidad. Pero una reflexión sobre el concepto de “experiencia” indica que ésta no depende directa y linealmente del evento o acontecimiento, sino que está mediatizada por el lenguaje y por el marco cultural interpretativo en el que se expresa, se piensa, se conceptualiza (Scott 1999). Desde esta perspectiva, estamos hablando del proceso en el cual se construye la subjetividad. Pero ese proceso no es sencillo y lineal.

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

En segundo lugar, si toda experiencia está mediada y no es “pura” o directa, se hace necesario revisar la supuesta distancia y diferencia entre los dos sub-grupos de los que hablamos más arriba. Aun aquellos que vivieron el acontecimiento deben, para poder transformarlo en experiencia, encontrar las palabras, ubicarse en un marco cultural que haga posible la comunicación y la transmisión. Esto lleva a reconceptualizar lo que en el sentido común se denomina “transmisión”, es decir, el proceso por el cual se construye un conocimiento cultural compartido, ligado a una visión del pasado. Pensar en los mecanismos de transmisión, en herencias y legados, en aprendizajes y en la conformación de tradiciones, se torna entonces en una tarea analítica significativa.

Esto resulta importante porque permite articular los niveles individual y colectivo de la memoria y la experiencia. Las memorias son simultáneamente individuales y sociales o colectivas, ya que en la medida en que las palabras y la comunidad de discurso son colectivas, la experiencia también lo es. Las vivencias individuales no se transforman en experiencias con sentido sin la presencia de discursos culturales, y éstos son siempre colectivos. A su vez, la experiencia y la memoria individuales no existen en sí, sino que se manifiestan y se tornan colectivas en el acto de compartir. O sea, la experiencia individual construye comunidad en el acto narrativo compartido. Sin embargo, no se puede esperar una relación lineal o directa entre lo individual y lo colectivo. En la medida en que la realidad es compleja, múltiple y contradictoria, y que las inscripciones subjetivas de la experiencia no son nunca reflejos especulares de los acontecimientos públicos, no podemos esperar encontrar una “integración” o “ajuste” entre memorias individuales y memorias públicas, o la presencia de una memoria única. Hay contradicciones, tensiones, silencios, conflictos, huecos, disyunciones, así como lugares de encuentro y aun “integración”. La realidad social es contradictoria, está llena de tensiones y conflictos. La memoria no es una excepción.

Si no se califica lo anterior, podríamos estar frente a una perspectiva que centra la atención exclusivamente sobre el discurso, sobre la narración y el “poder de las palabras”. No es ésta la perspectiva que queremos adelantar. El poder de las palabras no está en las palabras mismas, sino en la autoridad que representan y en los procesos ligados a las instituciones que las legitiman (Bourdieu 1999). La memoria como construcción social narrativa implica el estudio de las propiedades de quien narra, de la institución que le otorga o niega poder y lo/a autoriza a pronunciar las palabras. Supone también examinar los procesos de construcción del reconocimiento legítimo otorgado socialmente por el grupo al cual se dirige.

En resumen, la “experiencia” es vivida subjetivamente, es culturalmente compartida y/o compartible. Es la agencia humana la que activa el pasado, corporizado en los contenidos culturales (discursos en sentido amplio). La memoria, entonces, se produce en tanto hay sujetos que comparten una cultura, en tanto hay agentes sociales que intentan corporizar estos sentidos del pasado en diversos productos culturales vistos como vehículos de la memoria, tales como libros, museos, monumentos, películas, libros de historia, etc.

3. Algunos vehículos: fechas, conmemoraciones y lugares

¿Cómo estudiar estos vehículos de la memoria? Una primera ruta para explorar los vehículos de la memoria consiste en mirar las fechas, los aniversarios y las conmemoraciones. Algunas fechas tienen significados muy amplios y generalizados en una socie-

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

En la medida en que hay diferentes interpretaciones sociales del pasado, las fechas de conmemoración pública están sujetas a conflictos y debates. ¿Qué fecha conmemorar? O mejor dicho, ¿quién quiere conmemorar qué? Pocas veces hay consenso social sobre esto. El 11 de setiembre en Chile es claramente una fecha conflictiva. El mismo acontecimiento –el golpe militar– es recordado y conmemorado de diferentes maneras por izquierda y derecha, por el bando militar y por el movimiento de derechos humanos. Además, el sentido de las fechas cambia a lo largo del tiempo, a medida que las diferentes visiones cristalizan y se institucionalizan, y a medida que nuevas generaciones y nuevos actores les confieren nuevos sentidos².

Las fechas y los aniversarios son coyunturas de activación de la memoria. La esfera pública es ocupada por la conmemoración, el trabajo de la memoria se comparte. Se trata de un trabajo arduo para todos, para los distintos bandos, para viejos y jóvenes, con experiencias vividas muy diversas. Los hechos se reordenan, se desordenan esquemas existentes, aparecen las voces de nuevas y viejas generaciones que preguntan, relatan, crean espacios intersubjetivos, comparten claves de lo vivido, lo escuchado, o lo omitido.

Estos momentos son hitos o marcas, ocasiones en las cuales las claves de lo que está ocurriendo en la subjetividad y en el plano simbólico se tornan más visibles, en las que las memorias de diferentes actores sociales se actualizan y se vuelven “presente”. Aun en esos momentos sin embargo, no todos comparten las mismas memorias. Además de las diferencias ideológicas, las diferencias entre cohortes –entre quienes vivieron la represión en diferentes etapas de sus vidas personales, entre ellos y los muy jóvenes que no tienen memorias personales de la represión– producen una dinámica particular en la circulación social de las memorias. A lo largo de los años, los 24 de marzo han sido conmemorados de distintas maneras. Las marchas han cambiado, tanto en la configuración y orden de quienes marchan como en las presencias y ausencias. La misma marcha del 24, además, tiene sentidos diferentes incluso para la gente que está “en el mismo bando” y va a la marcha –para los distintos grupos y las distintas identidades que se juegan en ese espacio.

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

Las luchas por los monumentos y recordatorios se despliegan abiertamente en el escenario político actual del país y de la región. Tomemos un par de ejemplos del destino

² El análisis de las maneras de conmemorar las fechas significativas relacionadas con las dictaduras del Cono Sur ha sido uno de los ejes temáticos desarrollados por el Programa MEMORIA durante 1999. Los resultados de los trabajos sobre Chile (realizado por Azun Candina), Uruguay (Aldo Marchessi), Argentina (Federico Lorenz) y Paraguay (Myrian González) están siendo preparados para su publicación en un libro sobre *Conmemoraciones*.

de lugares y espacios donde ocurrió la represión, de los campos y cárceles de las dictaduras. En algunos casos, el memorial físico está allí, como el Parque de la Paz en Santiago, Chile, en el predio que había sido el campo de la Villa Grimaldi durante la dictadura. La iniciativa fue de vecinos y activistas de los derechos humanos, que lograron detener la destrucción de la edificación y el proyecto de cambiar su sentido (iba a ser un condominio, pequeño “barrio privado”). También está lo contrario, los intentos de borrar las marcas, destruir los edificios, para no permitir la materialización de la memoria, como en el caso de la cárcel de Montevideo, convertida en un moderno centro de compras. De hecho, muchos intentos de transformar sitios de represión en sitios de memoria enfrentan oposición y destrucción, como las placas y recordatorios que se intentaron poner en el sitio donde funcionó el campo de detención El Atlético, en el centro de Buenos Aires.

Estos lugares son los espacios físicos donde ocurrió la represión dictatorial. Testigos innegables. Se puede intentar borrarlos, destruir edificios, pero quedan las marcas en la memoria personalizada de la gente, con sus múltiples sentidos. ¿Qué pasa cuando se malogra la iniciativa de ubicar físicamente el acto del recuerdo en un monumento? ¿Cuándo la memoria no puede materializarse en un lugar específico? La fuerza o las medidas administrativas no pueden borrar las memorias personalizadas. Los sujetos tienen que buscar entonces canales alternativos de expresión. Cuando se encuentra bloqueada por otras fuerzas sociales, la subjetividad, el deseo y la voluntad de las mujeres y hombres que están luchando por materializar su memoria se ponen claramente de manifiesto de manera pública, y se renueva su fuerza o potencia. No hay pausa, no hay descanso, porque la memoria no ha sido “depositada” en ningún lugar; tiene que quedar en las cabezas y corazones de la gente. La cuestión de transformar los sentimientos personales, únicos e intransferibles en significados colectivos y públicos, queda abierta y activa. La pregunta que cabe aquí es si es posible “destruir” lo que la gente intenta recordar o perpetuar. ¿No será que el olvido que se quiere imponer con la oposición/represión policial (en el caso del muro recordatorio o con la destrucción anónima de un monumento en el ex-centro clandestino de la calle Paseo Colón, o con el shopping) tiene el efecto paradójico de multiplicar las memorias, y de actualizar las preguntas y el debate de lo vivido en el pasado reciente? (Jelin/Kaufman).

4. Los dueños de la memoria: la legitimidad de la palabra

Aquí llegamos a uno de los nudos problemáticos del tema, tal como se presenta en las luchas en el interior y en los límites del movimiento de derechos humanos y de los/las portadores/as de la memoria: ¿cómo definir quiénes tienen legitimidad para narrar y hablar?

Concebir una diferencia “esencial” entre quienes vivieron la experiencia en carne propia y los otros implica un intento de mantener una diferencia de autoridad y de legitimidad. Al mismo tiempo, cualquier estrategia para extender la aceptación y el sentimiento compartido en relación al pasado implica esfumar esos límites para facilitar la incorporación de los “otros”.

Esta pregunta puede formularse de otra manera. ¿Quiénes comparten una memoria, en tanto interpretación del pasado compartido por generaciones sucesivas? ¿Cómo se llega a esta construcción cultural que, por definición, es intersubjetiva y colectiva? El “compartir” está marcado aquí por participar de una visión y un sentido del pasado –lo

cual implica también un sentido de pertenencia y de identificación grupal, que se define en contraposición a otros sentidos sostenidos por otros grupos o colectivos.

La distinción entre quienes “sufrieron en carne propia” y los/las otros/as nos persigue. Los sufrimientos y sus efectos traumáticos tienen distintas intensidades, y sin duda cabe diferenciar estas intensidades, así como los grados de compromiso y preocupación por el tema. Hay víctimas directas, están quienes empatizan y acompañan, quienes tratan de escucharlas y contribuir a su alivio o a la lucha por la justicia. Están quienes asumen el tema como propio, como eje de su accionar ciudadano, independientemente de las vivencias personales que tuvieron. Y están quienes se sienten ajenos, y los que están “en el otro bando”.

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

En el testimonio, quienes sufrieron directamente comienzan a hablar y narrar su experiencia y sufrimiento. El testimonio, a través de la autobiografía o la entrevista, es un género que goza de gran difusión en estos días. Es al mismo tiempo una fuente fundamental para recoger información sobre lo que sucedió, un ejercicio de memoria personal y social en tanto implica una narrativa que intenta dar algún sentido al pasado, y un medio de expresión personal, creativo, por parte de quien relata. Hay dos consideraciones para introducir en este punto. En primer lugar, si bien a primera vista parecería que la posibilidad de narrar implica un quiebre del hueco traumático y del silencio, no siempre es así. Existen casos en que, aunque se responda a preguntas de entrevistadores o se logre “contar”, las dificultades y obstáculos narrativos son enormes (reflejando la discrepancia entre la vivencia y la ausencia de marcos narrativos para decirlo). Hay testimonios que carecen de subjetividad, otros que son repeticiones ritualizadas del relato del sufrimiento (Van Alphen 1999)³. A su vez, quien lo escucha puede llegar a sentir extrañamiento y distancia, antes que identificación.

Hay en la actualidad un debate sobre el testimonio. Más que entrar en este debate, lo que debemos recordar aquí es que como toda “experiencia”, la narrativa testimonial no representa la vivencia inmediata, sino que está mediatizada por las palabras, por las preguntas, por los sistemas de creencias y los modelos de narración con los que nuestros marcos culturales nos equipan⁴.

³ Agamben (2000), basándose en las narrativas de sobrevivientes de Auschwitz, especialmente los textos de Primo Levi, señala la paradoja del testimonio: el “verdadero” testimonio es imposible, porque es la realidad del “musulmán”, o sea, de aquellos que perdieron la capacidad de transmitir.

⁴ En sus trabajos sobre la violencia política en el área de Ayacucho, Del Pino y Theidon (1999) muestran cómo las memorias de los campesinos están construidas a partir de la intersección de sus cosmovisiones de origen indígena y la relativamente nueva introducción de religiones evangélicas.

La pregunta que surge inmediatamente es si el testimonio es el medio más apropiado para recordar, o si en realidad es posible afirmar que existen tales medios “apropiados”. Por detrás, está la cuestión de saber si existen actores con alguna legitimidad especial para hablar, es decir, la cuestión de quiénes tienen el poder (simbólico) de decidir cuál deberá ser el contenido y la forma de expresión de la memoria. Este tema es el de la propiedad o la apropiación de la memoria.

Empecemos por la confrontación acerca de las formas apropiadas y no apropiadas de expresar la memoria. ¿Existen estándares para juzgar cuáles son las rememoraciones y los memoriales “adecuados”? Pero, y esto es lo más importante, ¿quién es la autoridad que va a decidir cuáles son las formas “apropiadas” de recordar? ¿Quiénes encarnan la VERDADERA memoria? ¿Es condición necesaria haber sido víctima directa de la represión? ¿Pueden quienes no vivieron en carne propia una experiencia personal de represión participar en el proceso histórico de construcción de una memoria colectiva? ¿En qué rol?

Hay dos consideraciones a hacer aquí. En primer lugar, la relación entre los escenarios de la lucha por la memoria y la acción estatal: En la medida en que no se desarrollan canales institucionalizados oficiales que reconozcan abiertamente la experiencia reciente de violencia y represión, la lucha sobre la verdad y sobre las memorias apropiadas se desarrolla en la arena societal, más que en el escenario propiamente político. En ese escenario hay voces cuya legitimidad es pocas veces cuestionada: el discurso de las víctimas directas y sus parientes más cercanos. Dada la ausencia de parámetros de legitimación socio-política basados en criterios éticos generales (la legitimidad del estado de derecho), se generan disputas permanentes acerca de quién puede promover o reclamar qué, acerca de quién puede hablar y en nombre de quién⁵. El sufrimiento personal (especialmente cuando se lo vivió en “carne” propia o a partir de vínculos de parentesco sanguíneo) puede llegar a convertirse para muchos en el determinante básico de la legitimidad y de la verdad. Paradójicamente, si la legitimidad social para expresar la memoria colectiva es socialmente asignada a aquellos que tuvieron una experiencia personal de sufrimiento corporal, esta autoridad simbólica puede fácilmente deslizarse (consciente o inconscientemente) a un reclamo monopólico del sentido y del contenido de la memoria y de la verdad⁶.

⁵ En el contexto cultural de la post-dictadura en Argentina, las disputas de este tipo son muy visibles. Un caso reciente involucró a un cantante y compositor popular de música bailable. En su último disco incluyó una canción que habla de una amiga desaparecida, recordándola a los veinte años del acontecimiento. Este músico fue criticado por dos motivos: primero, porque el tipo de música (“cuartetera”) no era considerado estéticamente apropiado para la memoria de los desaparecidos, por ser demasiado festivo y frívolo. También se le dirigieron preguntas acerca de si lo que contaba era “verdad”, si en verdad existió esa amiga, y por qué, en caso de ser cierto, demoró veinte años en expresarlo.

⁶ Los símbolos del sufrimiento personal tienden a estar corporizados en las mujeres –las Madres y las Abuelas en el caso de Argentina– mientras que los mecanismos institucionales parecen pertenecer más a menudo al mundo de los hombres. El significado de esta dimensión de género del tema, y las dificultades de quebrar los estereotipos de género en relación a los recursos del poder requieren, sin duda, mucha más atención analítica. La investigación futura también deberá estudiar el impacto que la imagen prevaleciente –en el movimiento de derechos humanos y en la sociedad en su conjunto– de demandas de VERDAD basadas en el sufrimiento y de las imágenes de la familia y los vínculos de parentesco (Filc 1997) tienen en el proceso de construcción de una cultura de la ciudadanía y la igualdad.

Además, en aquellas situaciones en que prevalece el silencio y la ausencia de espacios sociales de circulación de la memoria (mecanismos necesarios para la elaboración de las experiencias traumáticas) las víctimas pueden verse aisladas y encerradas en una repetición ritualizada de su dolor, sin elaboración social. En el extremo, este poder puede llegar a obstruir los mecanismos de ampliación del compromiso social y los procesos de “transmisión” de la memoria, al no dejar lugar para la reinterpretación y la resignificación –en sus propios términos– del sentido de las experiencias transmitidas por parte de los “otros” a los que se quiere incorporar. Hay aquí un doble peligro histórico: el olvido y el vacío institucional por un lado; la repetición ritualizada de la historia trágica del horror por el otro. Ambos obturan las posibilidades de creación de nuevos sentidos y de la incorporación de nuevos sujetos.

La segunda consideración tiene que ver con el ámbito en que la narrativa del pasado se construye simbólicamente. Para decirlo de manera algo brutal, hubo en la Argentina una construcción de la dictadura como terrorismo de estado actuando frente a víctimas “inocentes”, ajenas a los conflictos políticos del período anterior. O sea, una despolitización de las víctimas, que borraba u ocultaba el sentido político de los conflictos en la Argentina. Las víctimas parecían no tener ideales, no tener proyectos futuros colectivos, no ser partícipes de luchas ideológicas. Esto puede explicar el carácter “familiar” de las movilizaciones iniciales en defensa de los derechos humanos, y en parte su alejamiento de las confrontaciones ideológicas dentro del campo democrático. Sin lugar a dudas, el campo de los derechos humanos tiene pretensiones de universalidad, y constituye un punto de encuentro para el pluralismo ideológico. La denuncia a las violaciones cometidas por la dictadura unifica discursos y actores, comprometiendo a muchos con compromisos políticos muy diversos. Sin embargo, este nivel de la denuncia –acompañado por las voces que se levantaron en el campo internacional, que necesariamente se plantean en el plano del discurso universal de los derechos humanos– tuvo como efecto la sustracción del tema del campo de debate y lucha política. La contracara de esta imagen, aquella según la cual toda la represión y la violencia dictatorial estaban dirigidas a destruir un único ideal político y en la cual todos los desaparecidos se convirtieron casi automáticamente en “revolucionarios”, tampoco ayudó a reubicar el foco del debate en el campo específico de la política. Dejando aquí explícitamente de lado el campo judicial, donde la lógica es otra, parecería que sólo ahora, a más de veinte años del golpe y a quince de la transición, comienza a darse la posibilidad de volver a traer el tema a la arena política institucional.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2000): *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-Textos.
- Bourdieu, Pierre (1999): *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- Filc, Judith (1997): *Entre el parentesco y la política. Familia y dictadura, 1976 - 1983*. Buenos Aires: Biblos.
- Gillis, John R. (1996): “Memory and Identity: The History of a Relationship.” En: John R. Gillis (ed.), *Commemorations. The Politics of National Identity*, Princeton: Princeton University Press, pp. 3-24.

- Jelin, Elizabeth, y Susana Kaufman: *Los niveles de la memoria: reconstrucciones del pasado dictatorial argentino* (en prensa).
- Kaufman, Susana (1998): "Memoria y trauma." Seminario "Memoria colectiva y represión: Perspectivas comparativas sobre el proceso de democratización en el Cono Sur de América Latina", organizado por el SSRC, Montevideo, 16-17 de noviembre de 1998 (sin publicar).
- LaCapra, Dominick (1998): *History and Memory after Auschwitz*. Ithaca: Cornell University Press.
- Moliner, María (1998): *Diccionario de uso del español*. Madrid: Gredos.
- Del Pino, Ponciano, y Kimberly Theidon (1999): "'Así es como vive gente': procesos deslocalizados y culturas emergentes." En: Carlos Iván Degregori y Gonzalo Portocarrero (eds.), *Cultura y globalización*, Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, pp. 183-202.
- Scott, Joan (1999): "Experiencia", en: *Hiparquia* (Asociación Argentina de Mujeres en Filosofía) 10/1: Buenos Aires, pp. 59-83.
- Van Alphen, Ernst (1999): "Symptoms of discursivity: experience, memory, and trauma." En: Mieke Bal, Jonathan Crewe y Leo Spitzer (eds.), *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present*. Hanover: University Press of New England, pp. 24-38.