

Elizabeth Jelin*

Exclusión, memorias y luchas políticas

El dilema de la exclusión

Vivimos en una era de cambio rápido y permanente, donde la innovación tecnológica trae aparejadas obsolescencias instantáneas y sensaciones de evanescencia. Al mismo tiempo, las estructuras políticas y económicas, así como los patrones culturales, muestran fuertes continuidades, que a veces se manifiestan como rigideces y cristalizaciones. O sea, coexisten e interactúan el cambio rápido y la inercia.

Para los seres humanos que viven estos procesos, el cambio rápido puede provocar situaciones de *desarraigo*, producidas ya sea por desplazamientos y migraciones (a veces impuestos por situaciones de violencia política o de carencia económica) o por disrupciones ligadas a transformaciones económicas y políticas que se dan en un mismo lugar –en el que se ha nacido y crecido. Estos procesos de desarraigo, paradójicamente, llevan también a una búsqueda renovada de raíces, de un sentido de pertenencia, de comunidad. Pertenecer a una comunidad es una necesidad humana, es un derecho humano. Para citar a una autora ya clásica,

La privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta por sobre todo en la privación de un lugar en el mundo, (un espacio político) que torna significativas las opiniones y efectivas las acciones. [...] Tomamos conciencia del derecho a tener derechos [...] y del derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, sólo cuando aparecieron millones de personas que habían perdido esos derechos y que no podían reconquistarlos debido a la nueva situación global. [...] El hombre, según parece, puede perder todos los así llamados Derechos del Hombre sin perder su cualidad humana esencial, su dignidad humana. Sólo la pérdida de la comunidad política lo expulsa de la humanidad (Arendt, 1949, citada por Young-Bruehl, 1982: 257).

Es en este contexto, y desde la perspectiva de la búsqueda de comunidad y de pertenencia, que las notas que siguen adquieren su sentido. Se insertan en una visión general que apunta a contribuir a la vigencia de una ética compartida de los derechos humanos, a reconocer la “condición humana” y a establecer estructuras institucionales que la garanticen.

La meta de establecer culturas ciudadanas, sin embargo, no implica que exista un camino lineal y sencillo para llegar a ese fin, ya que las sociedades confrontan permanentemente la *tensión* entre los principios de la igualdad y de la diferencia. Desde la promulgación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948, se ha ido reconociendo en el mundo el principio de la igualdad entre los seres humanos (igualdad de dignidad, igualdad de oportunidades, igualdad frente a la ley). El reconocimiento de las diferencias –étnicas, culturales, de opciones y estilos de vida, entre otras–, aunque igualmente significativo, es más reciente. Cuando trabajamos sobre el “acceso” a bienes culturales, estamos en el campo de la igualdad; cuando demandamos respeto por la diversidad, estamos en el campo del reconocimiento de un principio no jerárquico de diferencias.

Una mirada desde América Latina

De todas las regiones del mundo, América Latina tiene la peor distribución del ingreso. La desigualdad económica y la polarización social están creciendo a pesar de los procesos de democratización política ocurridos en la década de los ochenta, y a pesar de las indicaciones de crecimiento económico en algunos países –aunque de naturaleza desigual y discontinua.

La pobreza y la desigualdad son producto de la mala distribución de los recursos. Usualmente, la pobreza se refiere a la escasez o ausencia de recursos económicos que permitan la satisfacción de necesidades y el acceso a los medios requeridos para el desarrollo de la actividad humana. En un mundo predominantemente urbano e interconectado, sin embargo, la pobreza es un fenómeno peculiar. En efecto, la pobreza económica a menudo se acompaña con una “riqueza” cultural, de imágenes y de medios –cosa que ocurre en muchos barrios pobres de las ciudades del mundo. Hay grupos humanos que experimentan privaciones severas y al mismo tiempo saben que existen otras maneras de vivir, ya que tienen acceso a imágenes de los patrones culturales del mundo en los cuales se sienten, simultáneamente, incluidos y excluidos.

Aunque relacionada con la pobreza, la exclusión es un fenómeno diferente. Se refiere a la ausencia de reconocimiento social y político como parte de una comunidad¹. En la situación límite, implica un proceso de negación de la condición humana a un grupo o categoría de población, justificando así la aniquilación y el genocidio.

Tanto la pobreza como la exclusión plantean un desafío a los ideales de la ciudadanía, los derechos humanos y la participación en la sociedad y en el estado. Dada la situación actual del mundo y especialmente de nuestra región, comprender las cuestiones de la exclusión es, sin ninguna duda, *urgente y prioritario*.

El “nosotros” y los “otros” en la exclusión

La historia de la humanidad es la de la sucesión de relaciones sociales y políticas entre sociedades y culturas. Hay guerras y luchas por dominar a otros; hay momentos de mutua comprensión, creatividad y enriquecimiento a través del contacto cultural. De hecho, se puede ver como la historia de diversas respuestas a la pregunta: ¿cómo se comportan los grupos sociales hacia otros que no pertenecen a la misma comunidad? (y ¿cómo deberían comportarse?). Estas preguntas se pueden hacer desde el plano interpersonal hasta el plano de los contactos internacionales e interculturales.

En todos los casos, hay un “yo” y un “otro/a”, un “nosotros/as” y un “ellos/as”, una clasificación del mundo en dos categorías de personas. Esta distinción básica permea la vida “normal”. Sin embargo, no hay nada en la naturaleza biológica de la humanidad que ubique a las personas o grupos en tales categorías diferenciadas. Los pueblos y las culturas definen y construyen esos “nosotros” y esos “otros” como parte de sus procesos históricos. Es bien sabido que lógicamente es imposible establecer un principio de identidad sin al mismo tiempo establecer un principio de diferencia. Pero quiénes están de un lado de la línea o del otro, y cuál es la actitud frente a esos otros, es variable y depende de circunstancias y contingencias históricas.

En el escenario internacional contemporáneo, resulta urgente comprender las relaciones con los “otros”. Los procesos de globalización en curso crean oportunidades para el contacto cultural y la creatividad. Al mismo tiempo, se crean nuevas formas de intolerancia. El racismo y la xenofobia, las guerras étnicas, el prejuicio y el estigma, la segregación y la discriminación basadas en nacionalidad, raza, etnicidad, género, edad, clase, condición física, son fenómenos muy extendidos y llevan a niveles de violencia muy altos. Todos ellos constituyen casos de *no reconocer a los otros como seres humanos plenos, con los mismos derechos que los propios*. Son casos en que la diferencia genera intolerancia, odio, y la urgencia de aniquilar al otro. Sin embargo, esas mismas diferencias, puestas en un contexto de tolerancia y apertura, de responsabilidad y cuidado hacia el otro, ofrecen la oportunidad de explorar nuevos horizontes y de enriquecer las experiencias vitales.

Históricamente, la esclavización sistemática y la dominación estuvieron basadas en ideologías de la superioridad racial o cultural. Las así llamadas razas o pueblos “inferiores” podían ser eliminados (como en la “solución final” nazi) o podían ser sometidos a condición de que sirvieran a sus superiores. Sólo gradualmente (y no de manera universal) se ha ido generando una visión de la igualdad básica de la humanidad, codificada en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Proclamada en el contexto de la posguerra, la Declaración representó un intento de prevenir nuevos horrores, más que una expresión de consenso universal. Esto está explícito en las Consideraciones de la Declaración Universal, bien conocidas por todos: “Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad”.

El reconocimiento y la identificación de los derechos humanos universales no implican la uniformidad y homogeneidad de la humanidad. El derecho de las colectividades e individuos a elegir su propio modo de vida, es decir, el reconocimiento del derecho a la diferencia, es parte del paquete de los derechos humanos. Pero ¿no son estos contradictorios? ¿Cómo puede la universalidad de los derechos coexistir con el pluralismo cultural, de género, de grupos que expresan su diversidad? ¿Cómo conciliar o convivir con estas contradicciones y tensiones?

Estas cuestiones generales han sido, y siguen siendo, el núcleo del debate y de luchas sociales concretas acerca de la definición de la ciudadanía dentro de los estados-nación, acerca de los derechos colectivos de las minorías, acerca de los derechos de los migrantes y acerca del trans- y el multiculturalismo. Las posiciones cubren el espectro total, desde el relativismo cultural extremo (para el cual “todo vale” y no es posible juzgar o evaluar) hasta la búsqueda de raíces biológicas universales del comportamiento humano basada en supuestos criterios “científicos” de la humanidad, posición que en última instancia produce jerarquías y promueve la exclusión. En este debate, la propia noción de etnocentrismo debe ser reanalizada, no sólo como concepto analítico sino en sus implicancias políticas y morales.

El sentido de pertenencia y la exclusión

El sentido de pertenencia y la necesidad y capacidad de interacción son el núcleo de la condición humana. Las sociedades humanas están ancladas en el diálogo y la interacción con otros, dentro de un espacio común de significados compartidos. Frente a la pobreza extrema y la exclusión, ¿cómo podemos estar seguros de estar todavía en el ámbito de lo humano? ¿No es la pobreza extrema una señal de deshumanización?

En una perspectiva histórica, aquí aparece una primera paradoja: definidos como extraños por los poderosos, los grupos subordinados (inclusive los esclavos) han sido siempre parte de la comunidad social y política. Históricamente, han ganado acceso al espacio socio-político a través de luchas sociales. Para poder luchar, sin embargo, se necesita conformar actores colectivos, se necesitan recursos y capacidades. En situaciones de pobreza extrema, estas capacidades y potencialidades están ausentes. No puede haber movimientos sociales de grupos subordinados si no cuentan con un mínimo de acceso y un mínimo de “humanidad”, tanto en el sentido material como en el de pertenencia a una comunidad y en la capacidad de reflexión involucrada en la construcción de identidad. Una primera forma de respuesta de los excluidos es, entonces, la pasividad y la apatía, la soledad de la miseria, la ausencia de lazo social entre gente con hambre.

Sabemos, sin embargo, que rebeldías y resistencias, pequeños boicots cotidianos, son prácticas comunes de los grupos subalternos, bien documentadas en la historia. Inmersos en relaciones de poder asimétricas, los grupos subordinados desarrollan formas ocultas de acción, creando y defendiendo un espacio social propio en una “trastienda” donde expresan su disidencia del discurso de la dominación. Las formas son diversas y variables. En estos espacios, en estas trastiendas, en los “libretos ocultos” (*hidden transcripts*), en las formas que no se ven, se construye y expresa un sentido de dignidad y autonomía frente a la dominación. Son las proto-formas de la política, las expresiones pre-políticas de los desposeídos (*the infrapolitics of the powerless*, en la expresión de Scott, 1992), que otorgan dignidad y comunidad, en el sentido de Arendt. Estas prácticas de resistencia son, en algún sentido, la manifestación de un mínimo de autonomía y reflexión del sujeto. En la medida en que se trata de prácticas ocultas, resulta difícil reconocerlas y diferenciarlas de la pasividad y la apatía, a menos que se encuentren ya en proceso de convertirse en movimientos colectivos o en patrones de conducta más explícitos —o sea, que ya esté en curso el propio proceso de formación de actores y de movimientos, de reconocimientos mutuos y de espacios públicos.

Tanto el movimiento de derechos humanos durante las dictaduras como el movimiento feminista durante las últimas tres décadas surgieron y se desarrollaron, en parte, de esta manera, a partir de prácticas de resistencia. Algo análogo ocurrió con el movimiento obrero en sus inicios, con la lucha anti-esclavista y con las reivindicaciones de los grupos indígenas. En todos estos casos, los boicots y resistencias ocultos confluyeron con propuestas ideológicas liberadoras, transformándose en movimientos colectivos visibles y con presencia en el espacio público. Muchos otros “proto-movimientos” quedaron en el camino.

Durante los períodos dictatoriales de los años sesenta a los ochenta en el Cono Sur de América Latina, muchas de las manifestaciones ocultas de los grupos políticamente subordinados tenían estas características de resistencia. Pero dada la prioridad que fue asumiendo la demanda democrática, fácilmente estas formas de resistencia se fueron convirtiendo en acción política. O mejor dicho, eran políticas desde su inicio. En la situación autoritaria, la lógica de la dominación era más transparente. No había pretensiones de inclusión o de participación. Estaba claro quiénes estaban de un lado y del otro, por lo menos en lo referente a la acción política. La transparencia de la oposición política ocultaba entonces la otra dimensión de la dominación: la pobreza y las violaciones económicas, enmascaradas también por el carácter policlasista de la oposición.

En este punto, la transición a la democracia crea confusión. Se abre el espacio para el discurso democrático, se abre el espacio para la participación y las elecciones. El discurso democrático se torna hegemónico. Al mismo tiempo, el poder económico contradice este discurso democrático. En realidad, hay un doble discurso: un discurso de la participación política institucional y un no-discurso de la exclusión económica. O un discurso de la participación y una realidad de la opresión.

En estas condiciones, el umbral de humanidad construido históricamente puede entrar en crisis. Los marginalizados y excluidos no aceptan las reglas formales de la participación en el espacio público-político democrático, o las aceptan a medias. Su respuesta puede llegar a ser entonces la *violencia* social. Los excluidos económicos no se constituyen en actores: resisten, protestan (a veces), se resignan, viven con otra legalidad; la de la violencia. Sus energías y esfuerzos no se dirigen a la integración o al reclamo, sino a la actuación (a veces, expresada como resistencia comunitarista).

Hay también otras violencias de grupos que no están excluidos económicamente. Por un lado, están quienes no aceptan las reglas democráticas por interés personal o grupal (el narcotráfico es el ejemplo más claro, pero también las múltiples formas de corrupción); por otro, la violencia generada por el rechazo totalitario del derecho de los “otros” a participar en la esfera pública, con intentos de aniquilación, sea en el terrorismo de estado o en la violencia racista, tendencias que permanecen (o renacen) en algunos grupos aun en regímenes democráticos.

En efecto, los procesos de pauperización y exclusión –y sus consecuencias en cuanto a la dificultad de formación de movimientos sociales que planteen los conflictos en términos de relaciones y tensiones *sociales*– crean las condiciones para la aparición del racismo. Los sectores sociales en descenso viven la “amenaza” de los de abajo (inmigrantes, negros) reforzada por nuevos patrones competitivos entre sectores subordinados (la flexibilización laboral, por ejemplo). Por su parte, las elites definen los problemas en términos raciales (son los “extranjeros” los que traen problemas) como enmascaramiento de la dominación y la exclusión de clase (Wieviorka, 1992).

A menudo se interpreta la violencia como recurso final cuando no hay más posibilidad de apelar a la palabra como medio de negociación de conflictos. Pero también puede ser vista como discurso, como forma (extrema) de hablar, como lenguaje para la expresión de conflictos y relaciones sociales, como intento de participar en la definición del escenario socio-político *cuando otros discursos no son escuchados*. En esos casos, es la voz de un actor colectivo con un sentido de identidad fuerte, que apela a un discurso político que (esta vez sí) será escuchado por el poder. De esta forma, el actor gana acceso y lugar en el escenario socio-político. Lo novedoso es la posibilidad de que, al ser escuchado y reconocido, este discurso de la violencia se transforme, para unos y para otros, en el lenguaje del diálogo y la negociación. Y la posibilidad de que los poderosos aprendan a escuchar otras lenguas, antes de que los mensajes sean traducidos al discurso de la acción violenta.

Aceptar esta argumentación tiene implicaciones importantes en términos de los desafíos que deben enfrentar las democracias en formación: la democratización política no produce automáticamente un fortalecimiento de la sociedad civil, una cultura de la ciudadanía y un sentido de responsabilidad social. De hecho, para asegurar la vitalidad de la sociedad civil es necesario un esfuerzo especial, para que la participación de la población en la comunidad política no caiga por debajo de un umbral mínimo que asegura la presencia social. A esta falta de participación en la comunidad se puede llegar por exclusión o por elección de canales alternativos “fuera de la ley”. Al mismo tiempo y de manera circular, la vitalidad de la sociedad civil se convierte en un reaseguro de la vigencia de la democracia política.

En síntesis, nos encontramos con un panorama de respuestas diversificadas a la exclusión y la marginalidad económica que acompaña a la democratización: hay apatía, hay resistencia, hay formación de nuevas identidades y formas de lucha. La pobreza extrema y la exclusión se convierten en temas prioritarios de la agenda de este fin de siglo, incluyendo las formulaciones de los agentes económicos y políticos con poder. Sea desde la indignación moral, desde la lógica de la eficiencia (en términos del retorno de inversiones en educación o en salud, por ejemplo)², o desde el temor al desborde o la amenaza (el levantamiento de Chiapas y las revueltas en diversas ciudades de la región son algunos ejemplos recientes), este tema se está convirtiendo en una prioridad de la agenda nacional, regional e internacional.

Memoria y lucha política

Los analistas culturales reconocen una “explosión de la memoria” en el mundo occidental contemporáneo. Huyssen habla de “convulsiones mnemónicas”, que coexisten y se refuerzan 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 de diverso tipo o aún las naciones, narran sus pasados, para sí mismos y para otros y otras que parecen estar dispuestos 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 raíces³. 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 sí mismos (especialmente cuando se trata de grupos oprimidos, silenciados y discriminados).

La memoria-olvido, la conmemoración y el recuerdo, se tornan cruciales cuando se vinculan a experiencias traumáticas colectivas de represión y aniquilación, cuando se trata de profundas catástrofes sociales y situaciones de sufrimiento colectivo. Son estas memorias y olvidos los que cobran una significación especial en términos de los dilemas de la pertenencia a la comunidad política. Las exclusiones, los silencios y las inclusiones a las que se refieren hacen a la re-construcción de comunidades que fueron fuertemente fracturadas y fragmentadas en las dictaduras y los terrorismos de estado de la región.

A menudo, los debates acerca de la memoria de períodos represivos y de violencia política se plantean en términos de la necesidad de construir órdenes democráticos en los cuales los derechos de ciudadanía estén garantizados para toda la población, independientemente de su clase, “raza”, género 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 recordar a las víctimas e identificar a los responsables, son vistas por diversos actores sociales (incluyendo intelectuales y analistas del tema) como pasos necesarios para asegurar que los horrores del pasado no se puedan repetir (*Nunca más*⁴). El Cono Sur de América Latina es un caso especialmente significativo; hay muchos otros en el mundo, desde Japón y Camboya a África del Sur y Guatemala.

En verdad, los procesos de democratización post-dictaduras militares no son sencillos ni fáciles. Una vez instalados los mecanismos democráticos en el nivel de los procedimientos formales, el desafío se traslada a su desarrollo y profundización. Las confrontaciones comienzan a darse entonces con relación al contenido de la democracia. Los países de la región confrontan enormes dificultades en todos los campos: la vigencia de los derechos económicos y sociales se restringe, hay casos reiterados y casi permanentes de violencia policial, hay violaciones de los derechos civiles más elementales, las minorías enfrentan discriminaciones institucionales sistemáticas. Los obstáculos de todo tipo para la real vigencia de un “estado de derecho” están a la vista. A pesar de todo esto, no cabe duda de que la vida cotidiana en estas frágiles democracias es significativamente diferente de la vida durante los períodos represivos del pasado reciente. Las desapariciones masivas, el asesinato de políticos de oposición, la tortura, los encarcelamientos arbitrarios y otras formas de abusos son, afortunadamente, fenómenos del pasado autoritario.

El pasado reciente es, sin embargo, una parte central del presente. Los esfuerzos por obtener justicia para las víctimas de violaciones a los derechos humanos han tenido poco éxito. A pesar de las protestas de las víctimas y sus defensores, en toda la región se promulgaron leyes que convalidan amnistías a los violadores. El conflicto social y político sobre cómo procesar el pasado represivo reciente permanece, y a menudo se agudiza. Para los defensores de los derechos humanos, el “Nunca más” involucra tanto un esclarecimiento completo de lo acontecido bajo las dictaduras como el correspondiente castigo a los responsables de las violaciones de derechos. Otros observadores y actores, preocupados más que nada por la estabilidad de las instituciones democráticas, están menos dispuestos a reabrir las experiencias dolorosas de la represión autoritaria y ponen el énfasis en la necesidad de abocarse a la construcción de un futuro antes que a volver a visitar el pasado. Desde esta postura, se promueven políticas de olvido o de “reconciliación”. Finalmente, hay quienes están dispuestos a visitar el pasado para aplaudir y glorificar el “orden y progreso” de las dictaduras.

En todos los casos, pasado un cierto tiempo que permite establecer un mínimo de distancia entre el pasado y el presente, las interpretaciones alternativas (inclusive rivales) de ese pasado reciente y de su memoria comienzan a ocupar un lugar central en los debates culturales y políticos. Constituyen un tema público ineludible en la difícil tarea de forjar sociedades democráticas. Esas memorias y esas interpretaciones son también elementos clave en los procesos de (re)construcción de identidades individuales y colectivas en sociedades que emergen de períodos de violencia y trauma. A su vez, las diversas mentalidades de distintas culturas y sociedades marcan las formas en que se desarrollan estas luchas por las memorias, y esto da lugar a estrategias culturales específicas para incorporar el pasado en las perspectivas sobre el presente y el futuro.

La lucha por el sentido del pasado se da en función de la lucha política presente y los proyectos de futuro. Cuando se plantea de manera colectiva, como memoria histórica o como tradición, como proceso de conformación de la cultura y de búsqueda de las raíces de la identidad, el espacio de la memoria se convierte en un espacio de lucha política. Las rememoraciones colectivas cobran importancia política como instrumentos para legitimar discursos, como herramientas para establecer comunidades de pertenencia e identidades colectivas y como justificación para el accionar de movimientos sociales que promueven y empujan distintos modelos de futuro colectivo.

Inevitablemente, las perspectivas políticas, intelectuales y académicas acerca de la memoria y el olvido están llenas de emociones. Sin embargo, el involucramiento emocional, la indignación o rechazo moral y el compromiso político no tienen por qué obstruir la capacidad de reflexión. Más bien, pueden constituirse en una fuente de energía para la reflexión analítica sobre la significación de la memoria, el silencio y el olvido, y para la emergencia de nuevas maneras de incorporar el pasado. ¿Cómo recuerdan las sociedades y las comunidades? ¿Cuál es el papel de estas memorias en conformar las interacciones sociales y políticas en democracia? ¿Cuál es el papel de la creación artística, de las conmemoraciones públicas y colectivas, de los memoriales y museos, en este proceso? ¿Cómo son canalizadas y refractadas las luchas sobre qué recordar y cómo caracterizar el pasado por parte de las instituciones y políticas públicas en las nuevas democracias? ¿Cuáles son las implicaciones de estas luchas en el proceso de legitimar el derecho a disentir, en sociedades que han estado plagadas de niveles muy bajos de respeto a “otros diferentes”?

En cualquier momento y lugar, es imposible encontrar una memoria, una visión y una interpretación únicas del pasado, compartidas por toda una sociedad. Pueden encontrarse momentos o períodos históricos en los que el consenso es mayor, en los que un libreto único de la memoria es más aceptado o hegemónico. Normalmente, ese libreto es lo que cuentan los vencedores de conflictos y batallas históricas. Siempre habrá otras historias, otras memorias e interpretaciones alternativas⁵. Lo que hay es una lucha política activa acerca del sentido de lo ocurrido, pero también acerca del sentido de la memoria misma.

Por ejemplo, muchos actores sociales en Argentina no cuestionan la necesidad de recordar. Para ellos el mandato de la memoria es normalmente una premisa, una consigna basada en el “recordar para no repetir”, en la “lucha contra el olvido” y en la necesidad de saber acerca de lo ocurrido como parte de la búsqueda de una sociedad que ha compartido, ha sufrido y desea seguir conociendo. Las consignas pueden en este punto ser algo tramposas. La “memoria contra el olvido” o “contra el silencio” esconde lo que en realidad es una oposición entre distintas memorias rivales, cada una de ellas incorporando sus propios olvidos. Es, en verdad, “memoria contra memoria”. Sabemos que la memoria siempre es selectiva, que la memoria total es imposible y paralizadora, como el Funes de Borges tan vívidamente nos revela.

Estas cuestiones requieren atención, ya que a pesar de (y en parte también a raíz de) la persistencia del debate y el desacuerdo acerca de estos temas, que incluye sin duda una producción escrita considerable, hay una preocupante ausencia de investigación sistemática sobre la naturaleza de la memoria y sobre las ramificaciones culturales de los silencios. Creemos que las conceptualizaciones culturales sobre la memoria debieran estar en la primera página de una agenda intelectual comprometida. Además de su contribución académica, esto podría contribuir al enriquecimiento de la calidad de los debates locales sobre el presente y sobre el pasado. También llevaría a promover nuevos medios creativos de expresión de las memorias de experiencias traumáticas vividas por grupos oprimidos, aprovechando toda la gama de tecnologías disponibles –desde la entrevista testimonial íntima hasta la creación artística, desde el cyber-espacio hasta los lugares comunitarios con significados específicos y localizados.

Los vehículos de la memoria: fechas, conmemoraciones y lugares

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 sociedad, como el 11 de septiembre en Chile o el 24 de marzo en Argentina, fechas en que ocurrieron los golpes que instalaron las dictaduras militares (en 1973 en Chile, en 1976 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 septiembre en Chile es claramente una fecha conflictiva. El mismo acontecimiento –el golpe militar– es recordado y conmemorado de diferentes maneras por izquierda y derecha, por el bando militar y por el movimiento de derechos humanos. Además, el sentido de las fechas cambia a lo largo del tiempo, a medida que las diferentes visiones cristalizan y se institucionalizan, y a medida que nuevas generaciones y nuevos actores les otorgan nuevos sentidos.

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 cuando las claves de lo que está ocurriendo en la subjetividad y en el plano simbólico se tornan más visibles, cuando las memorias de diferentes actores sociales se actualizan y se vuelven “presente”. Aun en esos momentos, sin embargo, no todos comparten las mismas memorias. Además de las diferencias ideológicas, 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.

También están 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.

Hay controversias y conflictos políticos acerca de monumentos, museos y memoriales en todos lados, desde Berlín hasta Bariloche. Se trata de afirmaciones y discursos, de hechos y gestos, una materialidad con un significado político, colectivo y público. Estas marcas territorializadas son actos políticos en, por lo menos, dos sentidos: porque la instalación de las marcas es siempre el resultado de luchas y conflictos políticos, y porque su existencia es un recordatorio físico de un pasado político conflictivo, que puede actuar como chispa para reavivar el conflicto sobre su significado en cada nuevo período histórico o para cada nueva generación.

Las luchas por los monumentos y recordatorios se despliega abiertamente en el escenario político actual del país y de la región. Se trata de iniciativas generadas desde los organismos de derechos humanos, con el apoyo de organizaciones sociales diversas (sindicatos, cooperadoras escolares, asociaciones profesionales, organizaciones estudiantiles). Se promueve todo tipo de actividades: los familiares y amigos publican avisos recordatorios en los diarios, se publican libros, se proponen nombres recordatorios para plazas o calles. Las organizaciones de la sociedad empujan, promueven, piden. Por supuesto, hay variaciones importantes en la intensidad y la constancia de estas propuestas, entre países, entre regiones, entre grupos sociales. Pero cuando se llega al nivel del estado –sea el gobierno local y mucho más en el plano del gobierno nacional– por lo general se pone en evidencia una relativa ausencia de voluntad política o de una política activa de la memoria. De hecho, hay muy pocos casos en los que las iniciativas para preservar lugares de la represión, para rememorar de manera pública y colectiva el sufrimiento, contaron con el apoyo o el patrocinio gubernamental. Sin embargo, los actores sociales siguen insistiendo.

Tomemos un par de ejemplos del destino 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, en el predio que había sido el campo de detención y tortura 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 la cárcel de Montevideo convertida en un moderno centro de compras, quizás el caso más ilustrativo. 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 (Jelin y Kaufman, 2000).

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, cuando 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 encuentran bloqueados 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 policial⁶ tiene el efecto paradójico de multiplicar las memorias, y de actualizar las preguntas y el debate de lo vivido en el pasado reciente?

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/as portadores/as de la memoria: ¿cómo definir quiénes tienen legitimidad para narrar y hablar? Hay un dilema o contradicción central: 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 con relación al pasado implica esfumar esos límites para facilitar la incorporación de los “otros”.

La distinción entre quienes “sufrieron en carne propia” y los/as 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. 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 pueden también ser no escuchadas, o negadas por decisión política o por falta de una trama social que las quiera transmitir. Esto puede llevar a una glorificación o a la estigmatización de las víctimas, como las únicas personas cuyo reclamo es validado o rechazado. En esos casos, la disociación entre las víctimas y los demás se agudiza.

La pregunta que surge inmediatamente es si existe algún género —el testimonio personal o, para este caso, cualquier otro— que pueda definirse como el más apropiado para recordar o si en realidad se puede afirmar que existan tales medios “apropiados”. Por detrás está la cuestión de saber si existen actores privilegiados y con autoridad legítima para hablar, o sea, 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.

¿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?

En este punto es necesario introducir el rol de 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), las disputas acerca de quién puede promover o reclamar qué, acerca de quién puede hablar y en nombre de quién, quedan sin resolver. Este contexto de ausencia estatal favorece el hecho de que el sufrimiento personal (especialmente cuando se lo vivió en “carne” propia o a partir de vínculos de parentesco sanguíneo) se convierta 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 deslizarse (consciente o inconscientemente) hacia un reclamo monopólico del sentido y del contenido de la memoria y de la verdad⁷. Esto puede combinarse (como ocurrió en algunos momentos de la historia reciente) con un predominio del silencio y una ausencia de espacios sociales de circulación de la memoria (mecanismos necesarios para la elaboración de las experiencias traumáticas), llevando al aislamiento de las víctimas más directas, que pueden caer en una repetición ritualizada de su dolor, sin elaboración social. En el extremo, esta situación 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 incorporación de nuevos sujetos.

Para terminar

Hemos hablado de exclusiones económicas y exclusiones políticas, de procesos culturales de inclusión a través de la memoria. En estas cuestiones, el eje está en la ampliación de distintos sentidos de “nosotros/as”, de pertenencias e identificaciones, a través de las memorias. ¿Dónde y cómo ubicar los vehículos para estas tareas? ¿Dónde ubicar los espacios liminales de expansión de la comunidad de sentido del pasado? ¿Cómo incorporar, además de la dimensión de la identificación y la pertenencia, las cuestiones ligadas a la responsabilidad institucional, tanto por las exclusiones del presente como por el pasado? (Booth, 1999).

Se puede partir de sujetos colectivos de diferente amplitud: desde un individuo o grupo hasta –en el límite– una humanidad que se concibe a sí misma como partícipe y responsable de todo lo humano. En el medio, y de manera más concreta, las prácticas de actores sociales específicos y las maneras en que dan sentido al pasado y logran transmitir sus preocupaciones a otros sectores sociales. Hay otro plano especialmente significativo en las dos caras del tema planteado. Se trata de las instituciones estatales. El debate sobre el lugar del estado en las políticas de exclusión y pobreza es álgido, y supera este artículo. La pregunta respecto de cómo el estado y sus instituciones incorporan interpretaciones del pasado en los procesos de democratización es, por contraste, parte de la política del silencio. El sistema educativo, el ámbito cultural, el aparato judicial, son algunos de los ámbitos que pueden llevar adelante una estrategia de incorporación de ese pasado. Que lo hagan, de qué manera y con qué resultados, es siempre parte de los procesos de lucha social y política.

Llevar adelante una tarea de investigación crítica en estos temas no es una labor sencilla, por varias razones. En primer lugar, se trata de investigar temas y procesos en curso, y esto siempre produce incertidumbres, en la vida cotidiana y en las tareas analíticas ligadas a la investigación. Hay ambigüedades y tensiones, tendencias nunca claras y categorías nunca nítidas. En segundo lugar, se trata de investigaciones que se hacen “desde adentro”, en las cuales los/as investigadores/as combinamos una doble (o triple) inserción: la de promover el estudio riguroso de procesos históricos y sociales por un lado; la del compromiso cívico-ciudadano y el compromiso emocional por el otro. La primera requiere tomar distancia analítica, pero los procesos estudiados no están elegidos al azar sino sobre la base de un compromiso ético, político y, las más de las veces, emocional. Lo cual es que los/as investigadores/as resultamos ser protagonistas del proceso, si reconocemos que las actividades de investigación, los seminarios y publicaciones, son también “datos” del propio proceso que se estudia.

En el campo de la memoria de la represión y la transición en el Cono Sur, esta compleja inserción social de la investigación en las luchas en curso tiene implicancias en la elaboración de una agenda de trabajo y en las modalidades institucionales de desarrollarla. La agenda de investigación es, sin duda, una agenda de compromiso social y político. Se construye de manera abierta, en diálogo permanente con los actores sociales que promueven una ampliación de los derechos humanos y la ciudadanía democrática, actores que luchan contra la exclusión y la impunidad. Al mismo tiempo, tiene que ser una agenda que garantice la autonomía de la investigación.

Pero hay otro plano involucrado, el de los afectos y el compromiso personal. El intento de investigar las huellas y referentes de la memoria individual y su dimensión colectiva surge del compromiso emocional y ético con un pasado y un presente de los que somos actores/as, con los sentimientos y sufrimientos que esto implica. En la tradición preconizada por C. Wright Mills, asumir esta tarea supone ubicarse en ese punto de convergencia entre las inquietudes y sentimientos personales y las preocupaciones públicas. Intentar hacerlo con profundidad implica las más de las veces vivir el proceso de investigación con mucha carga emotiva, con sufrimientos propios y ajenos, con vivencias que a menudo se hacen intolerables. Esto muchas veces implica tener que revisar críticamente las propias creencias y sentidos de pertenencia.

La iniciativa más ambiciosa con relación a este punto es el Programa de investigación y formación de investigadores jóvenes sobre *Memoria colectiva y represión: Perspectivas comparativas sobre el proceso de democratización en el Cono Sur de América Latina*, patrocinado por el Social Science Research Council, Nueva York. Con un enfoque multidisciplinario y comparativo, este programa se desarrolla en seis países (Argentina, Brasil, Chile, Paraguay, Perú y Uruguay)⁸. El programa se basa en tres consideraciones: primero, la necesidad de avanzar en la investigación empírica sobre un tema que continúa siendo muy controvertido en la región, para así enriquecer los debates académicos y sociales sobre la naturaleza de la memoria, su papel en la constitución de identidades colectivas y las consecuencias de las luchas sociales alrededor de la memoria para las prácticas sociales y políticas en sociedades post-dictadura. La segunda consideración parte de reconocer la necesidad de formar una nueva generación de investigadores académicos que puedan articular nuevas perspectivas sobre el tema. Por último, el programa apunta al desarrollo de una red más permanente de investigadores preocupados por el tema de la memoria en la región. El eje de las investigaciones de los/as becarios/as de 1999 fue *Lugares y fechas de conmemoración*. Para el año 2000, el eje desarrollado en los trabajos de los/as becarios/as fue *Actores e instituciones*, lo cual implica el estudio de las maneras en que actores e instituciones incorporan las memorias del pasado en sus prácticas. El énfasis está puesto en prácticas y en disputas en la esfera pública, con el convencimiento de que las emociones y la subjetividad de los actores también están presentes en este ámbito.

Otros programas de este y otro tipo están en curso en la región. Lo que creemos importante señalar y destacar es la necesidad de incorporar a la investigación una visión *comparativa y relacional*, que simultáneamente permita analizar fenómenos sociales socialmente “urgentes” en distintas escalas.

Bibliografía

- Arendt, Hannah 1949 “The rights of man: what are they?” in *Modern Review*, Vol. 3, N° 1.
- Booth, W. James 1999 “Communities of memory: on identity, memory, and debt” in *American Political Science Review*, Vol. 93, N° 2, June.
- Filc, Judith 1997 *Entre el parentesco y la política. Familia y dictadura, 1976-1983* (Buenos Aires: Biblos).
- Huyssen, Andreas 1995 *Twilight memories: marking time in a culture of amnesia* (London: Routledge).
- Jelin, Elizabeth and Kaufman, Susana G. 2000 “Layers of memories. Twenty years after in Argentina” in Ashplant, T. G.; Dawson, G. and Roper, M. (eds.) *The politics of war. Memory and commemoration* (London: Routledge).
- Scott, James C. 1992 *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts* (New Haven: Yale University Press).
- Young-Bruehl, Elisabeth 1982 *Hannah Arendt. For love of the world* (New Haven: Yale University Press).
- Wieviorka, Michel 1992 *El espacio del racismo* (Barcelona: Paidós).

Notas

* Doctora en Sociología, Universidad de Texas. Investigadora Principal del CONICET. Coordinadora académica del Programa de investigación y formación de investigadores jóvenes sobre Memoria colectiva y represión: Perspectivas comparativas sobre el proceso de democratización en el Cono Sur.

El presente artículo está incluido en la compilación de Daniel Mato Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización (Buenos Aires: CLACSO) junio de 2001.

1 La definición del alcance de la comunidad o sociedad no es un asunto menor. Dada la creciente interdependencia y los procesos de mundialización, cabe la pregunta sobre cuál es la unidad de análisis “apropiada”. En realidad, la cuestión es que la distribución y la exclusión pueden ser analizadas en distintas escalas, desde la familia hasta el mundo global.

2 En este mismo rubro entran los llamados a “invertir en las mujeres” justificados en términos de los beneficios que se obtienen, especialmente la menor mortalidad infantil. Estas argumentaciones tienen más eco que aquellas que se justifican en términos de corregir injusticias sociales o ampliar derechos.

3 Es importante aquí no caer en la contraposición entre las memorias colectivas comunitarias y la memoria pública mediática, como si las primeras fueran “lo bueno y puro” contrapuesto a lo exógeno y manipulador. Nuestra vida contemporánea está traspasada por pertenencias múltiples, inclusive las relacionadas con comunidades virtuales, que son tan endógenas o exógenas como el barrio o la plaza comunitaria.

4 El Nunca más alude a las consignas utilizadas por los movimientos de derechos humanos en el Cono Sur. Debe recordarse que los informes recopilando información y listados de violaciones a los derechos humanos, elaborados por organizaciones de derechos humanos en Uruguay y en Brasil, y por una comisión oficial (la CONADEP) en Argentina, llevan como título Nunca más.

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

6 Esto ocurrió con algunos intentos de “marcar” lugares de detención en Buenos Aires, a través de placas recordatorias o pinturas murales en ocasión del 20º aniversario del golpe militar de 1976. En un caso, el del centro de detención conocido como El Olimpo, la policía impidió el intento colectivo de pintar un mural; en otro, en el predio donde había estado el centro clandestino El Atlético, los recordatorios instalados fueron destruidos por manos “anónimas” durante la noche siguiente a la instalación.

7 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 para quebrar los estereotipos de género con relación a los recursos del poder, requieren sin duda mucha más atención analítica. La investigación futura también deberá estudiar el impacto que la imagen prevaeciente –en el movimiento de derechos humanos y en la sociedad en su conjunto– de demandas de verdad basadas en el sufrimiento, y las imágenes de la familia y los vínculos de parentesco (Filc, 1997), tiene en el proceso de construcción de una cultura de la ciudadanía y la igualdad. Una cuestión importante es preguntarse en qué medida este “familismo” obturó el planteo de los derechos humanos y la memoria del pasado dictatorial como parte de una historia y una lucha en el espacio propiamente político en el país.

8 Se puede obtener más información sobre este Programa en

<<http://www.ssrc.org/latinamer/LAmemp.htm>>.