

Capítulo 4

MEMORIA Y CREENCIA: UNA MIRADA POLÍTICAMENTE INCORRECTA A CIERTAS VINDICACIONES DE LA MEMORIA

Adrián Serna Dimas

Profesor de la Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Introducción: burocratización del terror y mercantilización de la memoria

El 6 de mayo de 2007 apareció en el diario El Tiempo una columna de opinión de la profesora Claudia Steiner que aunque tuvo resonancia en algunos contextos no causó el debate que hubiera ameritado. A propósito de la difusión masiva de las atrocidades del paramilitarismo, la profesora Steiner decía:

Aparentemente se vive un momento de ansiedad colectiva en donde existe una preocupación legítima y necesaria por decir algo sobre el terror y por contar historias de crueldad, anteponiéndoles, eso sí, el adjetivo de inconcebibles. Probablemente sin buscarlo, algunos, gracias a estas historias de terror, obtendrán reconocimientos, como ya está sucediendo. Las obras de los artistas conceptuales, interesados por mostrar el dolor de manera respetuosa con las víctimas, son compradas por reconocidos museos y galerías de Europa y Estados Unidos. En el ámbito académico, la "violentología" se ve reencauchada en nuevas comisiones, mientras los expertos que analizaron el "corte de franela" de los años 50 encuentran similitudes con las motosierras y las fosas comunes. // En las universidades publicamos artículos, ofrecemos cursos, seminarios y conferencias con títulos en donde las palabras "memoria", "violencia" y "dolor" parecen atraer a algunos estudiantes en busca de respuestas acerca de un

Las víctimas Entre la memoria y el olvido

PARTE I - MEMORIA, PODER Y POLÍTICA

66

terror del cual oyen pero que no han visto. Es de suponer que las demandas de las víctimas podrán ser vistas por algunos sectores nacionales e internacionales como un “negocio” eventualmente muy lucrativo. Mientras, el Estado abre oficinas especializadas para responder a los organismos multilaterales desde donde se escriben nuevos términos de referencia en los cuales las palabras “postconflicto”, “violencia” y “reparación” deben aparecer como requisito para cualquier proyecto que pretenda ser financiado. // Es de esperar que los periodistas que escriben sobre las masacres ganen un premio nacional y alguna ONG que trabaja con víctimas de la violencia obtenga uno internacional. O viceversa (Steiner, 2007, p. 33).

Un diagnóstico bastante crudo que advierte una cuestión que tiende a permanecer en los indecibles de las enjundias por la memoria: que los esfuerzos vindicativos en algunas circunstancias pueden conducir a la burocratización y la normalización del terror. Esta cuestión, que no es otra que los efectos que acarrear los usos lucrativos de la memoria, ocupaba hasta hace poco un espacio bastante marginal, en buena medida porque quienes la abordaban quedaban expuestos a ser señalados de defensores de los revisionismos y de los negacionismos, como sucedió con autores como Peter Novick y Norman Finkelstein por sus estudios, harto polémicos por demás, sobre los usos económicos, sociales y políticos del Holocausto (Finkelstein, 2002; Novick, 2007). En América Latina esta cuestión apareció de manera bastante accidental a propósito de los primeros trabajos de Elizabeth Jelin, quien en su esfuerzo por conceptualizar el rol de los movimientos, las organizaciones y las instituciones responsables de definir el campo de las luchas por la memoria, incorporó con base en Howard Becker el concepto de *memory entrepreneurship*. No obstante, el concepto en español se prestaba a equívocos, pues aludía a una suerte de empresariado de la memoria, lo que daba entender la existencia de individuos o instancias decididas a convertir la vindicación de la memoria en un asunto lucrativo. Para resolver el impase, Jelin acogió el término de emprendedores de la memoria (Jelin, 2002 y 2009).

Pero el impase de Jelin no quedó en el vacío. Recientemente Ksenija Bilbija y Leigh Payne han señalado que en diferentes escenarios las luchas por la memoria han conducido a la aparición de auténticos *memory entrepreneurship*, un empresariado que mercantiliza la memoria por medio de diferentes estrategias que incluyen el turismo del trauma (*trauma tourism, dark tourism o thanatourism*), la industrialización del testimonio, la estetización del sufrimiento y la conversión de lo memorable en mera memorabilia (*souvenirs*). Si bien las autoras señalan que en América Latina estas estrategias de mercantilización de la memoria apenas son visibles, sobre todo porque los conflictos y las violencias del pasado reciente siguen siendo un asunto en ferviente discusión en los distintos países, advierten que ellas van en aumento, con las consecuencias que ello entraña: la construcción de memorias en ajuste a la demanda, la espectacularización de la tragedia, la despoltización de las vindicaciones sociales y la restitución o la profundización de las polarizaciones sociales en la esfera pública (Bilbija y Payne,

2011). De hecho, en la medida que se intensifiquen las tensiones entre quienes defienden y acusan ese pasado reciente, tanto más factible que se redoblen los esfuerzos de unos y otros por difundir sus versiones en el mundo público, circunstancia propicia para una mercantilización sin desenfreno de la memoria, obviamente con claras ventajas para quien tenga más músculo económico o una más amplia clientela cautiva surgida, por ejemplo, de la popularidad persistente de quienes han sido perpetradores o del desconocimiento sostenido de quienes han sido perpetrados.

De cualquier manera, detrás de las cuestiones planteadas por Steiner, Bilbija y Payne se puede decir que está una preocupación más de fondo: que la burocratización del terror y la mercantilización de la memoria puedan terminar fetichizando tanto a la víctima como al victimario para ofrecer únicamente el sufrimiento infringido, sin que ello redunde siquiera en solidaridad, mucho menos en verdad, justicia y reparación. La fetichización tiene la capacidad de oscurecer eso que le ha sido arrebatado a unos por otros y de reducir cualquier escenario vindicatorio al clásico correlato del trauma y el complejo de culpa: el trauma, esa ausencia siempre presente entre quienes han sido victimizados; el complejo de culpa, esa presencia siempre ausente entre quienes no han sufrido victimización alguna. Este correlato tiene una fuerte carga despolitizante: bajo los efectos de la fetichización el trauma, como ausencia sostenida, sólo redundará en revictimización; mientras el complejo de culpa, como presencia nunca inquirida por la ausencia, sólo redundará en exculpación (cfr. Caruth, 1996; Alexander, 2004; O'Connor, 2010; Sánchez, 2010). Se puede afirmar que de este correlato derivan esos discursos que, como refiere Steiner, son incisivos en señalar a la sociedad como culpable por omisión, pero que se abstienen de denunciar a los victimarios como culpables por acción. Ante esto Steiner decía: "El castigo a los victimarios y la implementación de políticas concretas para las regiones que han soportado los excesos de violencia debe ser la mejor reparación para las víctimas. De lo contrario, *poco servirán los relatos sobre los cadáveres descuartizados*" (Steiner, 2007, p. 33; subrayado nuestro).

La columna de Steiner amerita dos reflexiones. Por un lado se puede disentir de Steiner si sus consideraciones suponen una crítica general a las ciencias humanas y sociales por conducir el problema del conflicto y la violencia a la cuestión de la memoria. En un país donde estas ciencias fueron inclinadas históricamente a atender este problema —tanto que terminaron configurando ese espacio de la "violentología"—, resulta controvertible que ahora sean acusadas por encapsularlo en una cuestión que es sustancial a ellas como lo es la memoria. De hecho se puede considerar que en las décadas anteriores el problema del conflicto y la violencia fue objeto de otros encapsulamientos desde cuestiones que igualmente han sido sustanciales a las ciencias humanas y sociales, desde la lucha de clases en los años sesenta hasta las dinámicas territoriales en los años noventa. En consecuencia el debate no sería si el problema puede ser encapsulado en la memoria, sino cuál es la referencia para que esto suceda: si la referencia es una ley con todo tipo de señalamientos como la de "Justicia y Paz", o ciertos discursos testarudos convencidos de un supuesto postcon-

flicto, o la difusión de algunas tendencias intelectuales en boga, o la aparición de esa burocracia del terror, o la conformación de un mercado ocupacional que en ausencia de salidas políticas propone salidas meramente terapéuticas al conflicto, o si es el estado mismo del conflicto armado con sus efectos continuados en asesinatos, masacres y desplazamientos que no parecieran resentir a esos pronunciamientos oficiales que hablan de la consolidación definitiva de la seguridad democrática y el ascenso imparable de la prosperidad democrática.

Por otro lado se puede coincidir con Steiner si sus consideraciones apuntan a criticar a distintas instancias que encapsulan el problema del conflicto y la violencia únicamente en la memoria y cuando además este encapsulamiento procede apelando a una suerte de lugares comunes, entre ellos, los que revisten a la memoria como una práctica apenas excepcional o sobreviniente, de suyo liberadora o emancipadora, prendada de manera exclusiva a la virtud de los relatos o a la resignificación de los lugares, en capacidad de instalar unas nuevas construcciones del pasado sucedido, que debe erigir un contra relato o unos contra lugares cuyo destino final es la memorialización en pro del recuerdo y en contra del olvido en aras de la no repetición. Estos lugares comunes, que amojonan muchas de las iniciativas en pos de la memoria, hacen que ésta pueda ser prácticamente cualquier cosa (decir, relatar, emplazar, memorializar, etc.) y que en independencia de lo que sea tenga efectos cuasi mágicos (catárticos, aleccionadores, didácticos, etc.). En estos casos se puede decir con Johannes Fabian que el concepto de memoria se torna "omnívoro e insaciable" (Fabian, 2007, p. 139). La recurrencia de estos lugares comunes ha desatado críticas fuertes a diferentes enfoques en los estudios de la memoria, acusados de sostener un estatuto endeble prendado a falsas oposiciones como la que separa arbitrariamente memoria e historia, de gravitar sobre unos supuestos conceptuales bastante vagos, de usar de manera indiscriminada metáforas empobrecidas, de mantener una indiferencia patente con la comprensión y de guarecerse en puros excesos emocionales (*cfr.* Whitehead, 2009, pp. 2-4). Aún con esto, la explotación de estos lugares comunes ha sido propicia para erigir unas autoridades incontestables y al mismo para entronizar la superioridad epistémica y moral de la memoria tanto para englobarla como un constructo metafísico que desde el afuera puede enjuiciar a la sociedad como un todo: esa prevención de Nietzsche con los abusos de la historia, extensiva ahora a los abusos de la memoria.

I. La memoria: entre la crisis y el boom

Frente a las posiciones prevenidas con el boom de la memoria, pero también frente a aquellas que lo exaltan con base en una serie de lugares comunes, resulta importante reiterar que la memoria no es un estanco excepcional o coyuntural, sino que ella es una dimensión sustantiva de cualquier formación social: la memoria hace parte del estatuto óntico del mundo social. Aunque una serie de acontecimientos históricos, procesos sociales y tendencias de pensamiento fueron el aliciente para que diferen-

Las víctimas Entre la memoria y el olvido

Capítulo 4. Memoria y creencia: una mirada políticamente incorrecta a ciertas vindicaciones de la memoria

69

tes enfoques plegaran la memoria a las trazas del conflicto y la violencia, de donde se han desgajado buena parte de las concepciones que revisten a la memoria como una dimensión concienciadora en capacidad de resolver la contradicción, hay también una tradición remota que se extiende hasta nuestros días que nos recuerda que las naturalezas, las dinámicas y los cometidos de la memoria son inseparables de las texturas de la existencia, de los entramados sociales, de los tejidos institucionales, de las composiciones materiales y simbólicas y obviamente de los conflictos y las violencias de cualquier formación social, donde la memoria no resuelve, sino que está en el principio de la contradicción misma.

Las principales elaboraciones sobre el estatuto de la memoria emprendidas entre los siglos XIX y XX, en esa tradición que se extiende desde Freud, Proust y Bergson hasta Halbwachs, Benjamin, Adorno y Horkheimer, tienen en común el esfuerzo por inscribir la memoria en el mundo social, desplegándola dentro de los principios, las propiedades, los mecanismos o las fuerzas sociales que modelan este mundo. De allí que estas elaboraciones pudieran esculpir unas concepciones de la memoria que convocaban o respondían de manera simultánea a unas dimensiones cognitivas, afectivas, emocionales, experienciales, relacionales, culturales, morales, éticas y políticas. Ahora, estas elaboraciones surgieron en medio de unos escenarios que pusieron de manifiesto un mundo social de caracteres críscos, improntas de los reduccionismos de la racionalidad cuando no de la irracionalidad misma, de los cuales obviamente no estaba exenta la memoria. De allí que de estas elaboraciones surgieran una serie de concepciones abiertamente críticas con las pretensiones de emplazar la memoria como una referencia vindicatoria en capacidad de confrontar el individualismo, la masificación, la instrumentalización, la superficialización y, sobre todo, la exaltación de la violencia encarnada en la glorificación de la guerra. Por un lado surgieron las concepciones que señalaron que estas pretensiones vindicatorias no advertían que la memoria misma estaba atrapada en los términos de un proyecto en crisis, lo que la condenaba a permanecer en la contradicción sin aspirar a resolverla, sólo decidida a reformularla, a reemplazarla o a permutarla: la memoria como la continuación de la guerra por otros medios. Por otro lado surgieron las concepciones que revistieron estas pretensiones como el episodio más reciente de un proyecto en crisis que destinaba a la memoria únicamente a recoger *ex tempore* lo que él mismo truncaba de manera irreparable: la memoria como una suerte de sepulturera de los abatidos de la historia. Finalmente surgieron las concepciones que plantearon estas pretensiones como una tímida salvaguarda ante los daños colaterales del progreso: la memoria como un paliativo colectivo cargado de romanticismos con destino a los estantes de la civilización, es decir, al olvido.

El carácter críscico de la memoria se extiende en toda su magnitud en Auschwitz. Para unos este escenario fue el límite definitivo de un proyecto en crisis y el imperativo de partida para cualquier proyecto futuro; para otros este escenario fue el paraje más catastrófico de un proyecto en bancarota pero, en modo alguno, el paraje último.

Las víctimas Entre la memoria y el olvido

PARTE I - MEMORIA, PODER Y POLÍTICA
70

Auschwitz, como expresión emblemática de la irracionalidad del Holocausto, llevó el carácter crítico de la memoria hasta sus últimas consecuencias: puso de manifiesto las limitaciones del lenguaje testimonial, desafió profundas certezas morales y señaló la vacuidad del conocimiento en los extremos del sufrimiento, todo lo cual lo erigió en la piedra de toque de los estudios de la memoria desde la segunda mitad del siglo XX. Pero el carácter crítico de la memoria en el caso de Auschwitz no se detuvo en la duda epistémica y el agotamiento ético que suscitaron los primeros testimonios, sino que se prolongó a lo que fueron sus itinerarios posteriores. Luego de Auschwitz las memorias de las víctimas quedaron instaladas en el trauma, mientras los victimarios fueron disueltos en el complejo de culpa difundido entre una sociedad alemana arruinada.

Casi setenta años después los descendientes de las víctimas gravitan en aquello que algunos autores llaman la postmemoria, mientras en Alemania ascienden grupos que reivindican al nacionalsocialismo sin los nazis, que reclaman medidas de verdad, justicia y reparación para las víctimas de los aliados y que, más allá, promueven la victimización del país, todo con la aquiescencia de unos discursos que desde los años cincuenta en la República Federal, pero más aún desde la reunificación a finales de los años ochenta, han pretendido exculpar o cuando menos morigerar el nazismo contraponiéndolo a las atrocidades del comunismo –algo semejante sucede con el fascismo en Italia–. Obviamente que en estos itinerarios participan igualmente las pretensiones de los revisionismos y los negacionismos promovidos desde Occidente y resonados por distintos regímenes en medio de la intensificación del conflicto del Medio Oriente (Robin, 2009; Focardi, 2009; O'Connor, 2010; Hirsch y Spitzer, 2010).

A diferencia de las elaboraciones que definieron la memoria desde la crisis, estuvieron aquellas que lo hicieron desde la superación. Si bien en este último caso surgieron enfoques decididos a remontar los escollos epistémicos, morales, éticos y políticos que se alzaban sobre la memoria como crítica para resituarla como memoria en tanto crítica, otros enfoques por el contrario enarbolaron las posibilidades superadoras de la memoria replegándola, consciente o inconscientemente, a los historicismos, aquellos que desde el siglo XIX fueran cuestionados precisamente porque sobre ellos estaba parado ese mundo social en crisis y, por tanto, participaban en el carácter crítico de la memoria, cuando no en su negación.

Los enfoques que vindicando a la memoria la conducen por la puerta trasera de los historicismos, que son los que en muchos escenarios jalonan el denominado boom de la memoria, auspician esos lugares comunes de los que no resulta claro cómo, por qué y para qué tramitan la memoria en tanto dimensión cognitiva, afectiva, emocional, experiencial, relacional, cultural, moral, ética y política; cómo, por qué o para qué son de la memoria y no de la historia; cómo, por qué y para qué se pueden considerar asunto de memorialistas y no de historiadores quienes, no obstante, no dejan de reconocerse en esos lugares a los que consideran como propios. Si bien en algunos escenarios hay

argumentos consistentes para sostener la especificidad de la memoria con relación a la historia, en otros simplemente prosperan sentencias proverbiales o apenas declaraciones de principios. Y no se trata de un problema meramente conceptual, sino que entromete las posibilidades vindicatorias de la memoria misma.

Uno de los tantos escenarios donde esta diferencia ha estado en el centro del debate es España. Para unas posiciones, las acusaciones de diferentes organizaciones y movimientos sociales de que la transición española supuso una cierta resignación amnésica, desconocen que desde los años setenta hubo una vasta producción histórica sobre la Segunda República, sobre la guerra civil y sobre las atrocidades del régimen franquista; otras posiciones señalan que esta producción histórica sólo tuvo repercusiones en el contexto académico y que quienes la esgrimen para saldar el problema de la amnesia persisten en mantener la jerarquía de la historia sobre la memoria, en exaltar la producción del conocimiento más que su socialización, en desconocer que los hallazgos históricos no necesariamente tienen repercusiones públicas hasta cuando ellos hacen parte de una vindicación social o pública, que sería una de las especificidades de la memoria (Juliá, 2008; Aguilar, 2008, pp. 69-93; Vinyes, 2009, pp. 25-36).

De cualquier manera, la presencia soterrada, cuando no abierta, de los historicismos, deja sentir sus efectos en la forma como distintos enfoques consignan el estatuto de la memoria, tratan la narración, auspician las implicaciones del testimonio en el tejido institucional y entienden los sentidos de la conmemoración. Un primer efecto de los historicismos lleva a que la memoria sea consignada en esa temporalidad que discurre en pasado, presente y futuro, esa construcción que exterioriza el tiempo, que lo convierte en una variable objetiva, propicia para poner al sujeto a distancia de la experiencia y para entronizar la representación: la memoria adquiere la obligación de representar el tiempo y, más específicamente, un tiempo sucedido como pasado.

Un segundo efecto lleva a que la narración quede expuesta al vaciado de la experiencia, a la disolución del sujeto y, al mismo tiempo, a constituirse en lenguaje que sólo busca representar, como tal un punto de vista entre tantos sobre una experiencia externa y, por lo mismo, condenada únicamente a repetir, a completar o alternar la historia: la memoria adquiere una obligación de pluralidad.

Un tercer efecto lleva a que el testimonio quede sometido a constituirse en asunto privado cuando anclado a la experiencia no pretende representar nada o a transarse como asunto público bajo la condición de que represente algo para otros: la memoria adquiere la obligación de la publicitación.

Un cuarto efecto lleva a que el testimonio sólo adquiera posibilidades auténticas para el tejido institucional cuando en el curso de la representación, y por efecto de la representación misma, no pretenda resarcirse desde la experiencia, a veces irrepresentable, sino se incline a develar o denunciar: la memoria adquiere la obligación del

Las víctimas Entre la memoria y el olvido

PARTE I - MEMORIA, PODER Y POLÍTICA

72

conocimiento. Un efecto último de los historicismos lleva a que conmemorar se traduzca como dar a conocer erigiendo, por ejemplo, lugares de la memoria, esa ficción tan recurrida desde que la planteara Pierre Nora, de la que distintos autores señalan que no ha sido sino una versión edulcorante de la historia francesa que vindicaba al tour de Francia pero omitía cuestiones tan sensibles como las guerras colonialistas como la de Argelia. Con la conmemoración como dar a conocer, la memoria adquiere entonces la obligación de educar (Sarlo, 2005, pp. 27-58; Vinyes, 2009, pp. 60-61; Whitehead, 2009, pp. 144-147; Hirsch y Spitzer, 2010). Todas estas obligaciones quedan selladas con una obligación superior que, no obstante, por los supuestos que tiene tras de sí, por ese efecto de la exterioridad y la representación, se convierte en un dilema: recuerdo u olvido.

Pese a esto, las obligaciones de la memoria con la recuperación, la pluralidad, la publicitación, el conocimiento y la educación concitan celebrados consensos, entre otras razones porque se revisten como consecuentes con la construcción de la democracia. Pero habría que pensar qué tanto de ese historicismo soterrado o, más aún, de ese historicismo explícito sellado bajo el nombre de "memorias históricas", efectivamente permiten desandar a la memoria como crisis para reanudarla como superación. La duda cabe porque estas obligaciones, pretendiendo vindicar la memoria en procura de la reconciliación, frisan con aquellas imágenes donde la memoria bien puede ser la guerra por otros medios, la sepulturera de los abatidos de la historia o simplemente un paliativo colectivo del progreso: la exteriorización del tiempo resulta propicia para convertir el pasado en archivo muerto, la pluralidad puede multiplicar de tal forma los puntos de vista que al final todos pueden considerarse victimizados, la publicitación y el conocimiento del testimonio pueden terminar socavando la presencia de la víctima por el afán de seguir únicamente las huellas de los victimarios y la vocación educativa puede reducir las complejas tramas de la memoria a la ilustración y la ignorancia. Pero, más allá, la duda cabe porque estas obligaciones frisan con el carácter crítico de la memoria cuando ellas se enfrentan a una situación especialmente contradictoria en países como los de América Latina: la pretensión de promover unas memorias democráticas sobre unos hechos que tuvieron en su trasunto trágico la ausencia misma de democracia. Con cara o sello la memoria pierde: por efecto de ese sentido democrático la memoria queda expuesta a ser acusada simultáneamente de revanchismo o de venganza, de justificadora o legitimadora o de negligente u olvidadiza.

Es por esto que el tránsito de las memorias democráticas por la puerta trasera de los historicismos queda sujeto a algunos peajes, representados en las teorías del enemigo interno, de los dos demonios, del demonio latente, de la memoria hemipléjica o de la memoria total. De allí que los historicismos, con esos pesados peajes que le imponen a las vindicaciones de la memoria, no puedan resarcir el trasunto político de la memoria sino reclinándolo a unas políticas de la memoria que, fundadas en la exterioridad y la representación, son básicamente acuerdos entre grupos sociales y políticos sobre el recuerdo y el olvido, una de cuyas expresiones es la amnistía, "esa

caricatura del perdón” o “forma constitucional del olvido”, en términos de Ricœur (2004, p. 625).

Pero esto no se puede entender como una sospecha sobre las posibilidades de la memoria como construcción democrática, sino, más bien, sobre los lugares desde los cuales se pretende que proceda esta democratización. Si estos lugares son aquellos que señalan las celebradas obligaciones de la memoria, se impone una multiplicación de versiones que atrapadas en el irresoluble dilema del recuerdo y el olvido y, con este, del perdón y de la no repetición, sólo tienen una salida aparente en las arenas movedizas de los acuerdos entre grupos sociales y políticos. El problema radica en que esto no tiene nada que ver con las posibilidades superadoras de la memoria, sí con su reducción instrumental. De hecho, la instrumentalización de la memoria la convierte en una suerte de caballo de Troya, una especie propicia para que en medio de la agudización de las contradicciones y los conflictos, del socavamiento de los acuerdos, puedan irrumpir versiones memoriosas decididas a imponer, redistribuir o restituir toda suerte de polarizaciones históricas. Esta memoria instrumentalizada, tanto más eficaz cuanto más desconocidos sean sus vínculos con los historicismos, está en la base de los revisionismos y los negacionismos. En últimas, pretender que el recuerdo y el olvido, en su irresoluble carácter dilemático, puedan ser saldados con el artificio de la política, es revestir a la memoria de una naturaleza vengativa, tal cual lo refiere Carmen González (2010):

¿Qué podemos hacer con el daño, especialmente con el daño infligido a terceros? Podemos guardarlo vivo, cosa que a todas luces nadie desea, o podemos tratar de superarlo. En esta vía, desde luego no sólo tenemos a nuestra disposición el perdón como elemento no paralizador. Hay efectivamente otra alternativa, que queda oculta, que se reprime, en las teorías del perdón y, como su correlato, el olvido. Esta otra alternativa es la que denominamos venganza, o algunos de sus sinónimos. Y en nuestro imaginario moral, aunque la figura del vengador tiene, nos guste o no, un aire heroico, la traducción vengativa del “hacer justicia” es uno de los mayores peligros que han de conjurarse. Si mantenemos unidos perdón y olvido, y si mantenemos indisociablemente separados perdón y memoria, tendremos dificultades para conjurar ese rostro amenazador. Y aquí precisamente está el origen del primer miedo a la memoria. Si nos permitimos rememorar, mantener vivo un pasado que ha producido daños, estamos atacando al único procedimiento a nuestro alcance para instaurar nuevos cursos de acción, sin condenarnos a la repetición, a la reaparición de las múltiples caras del sufrimiento. En este escenario, no respetar el imperativo del olvido es letal en dos modos distintos: aborta la acción realmente humana, e impide la acción puramente moral. . . // ¿De qué modo, entonces, nos liberamos del miedo a la venganza, a la revancha? Sólo nos queda abierta una posibilidad: romper la ligadura entre aquélla y la memoria, romper el *automatismo* de la acción (pp. 154-155).

Uno de los desafíos que enfrenta de entrada la construcción de unas políticas públicas de la memoria es precisamente superar esos itinerarios que al final conducen la memoria hacia el dilema del recuerdo y el olvido y a la pretensión de absolverlo por medio de acuerdos entre grupos sociales y políticos. Para esto, urge interrogar a la memoria desde unos horizontes que la entienden como un proyecto antropológico en el sentido más amplio del término. Uno de estos horizontes es la creencia, esa “inmanencia del mundo que hace al mundo inminente”, donde discurren en forma práctica experiencias, convicciones, estrategias, expectativas y aspiraciones (Bourdieu, 1991, pp. 113-135). La creencia supone un horizonte antropológico que permite restituir la memoria al mundo social, reincorporando el tiempo y la experiencia, trascendiendo la representación, la publicitación, el conocimiento y la mera educación y descentrando los dilemas del recuerdo y el olvido, del perdón y la no repetición. Como refiere la misma Carmen González (2010): “Para paliar los nefastos efectos de los vaivenes políticos, sólo queda practicar una metafísica de la creencia que imponga la necesidad de revisar permanentemente, fuera de toda tentación de dogmatismo, lo recuperado y su administración” (p. 151).

La invocación de la creencia resulta pertinente en un escenario como Colombia, con una saga de esfuerzos en procura del recuerdo y en contra del olvido, entre los que se incluyen tres comisiones históricas sobre el conflicto y la violencia, una para cada generación nacida desde 1930. Esta saga bastante elongada de esfuerzos por la memoria, con todo el valor que cabe asignarles por todo cuanto han hecho visible, no obstante están sujetos a esas cargas de los historicismos, de entrada, a ese pesado fardo que señala que la “pacificación” (imponer la paz) tiene como requisito la “pasificación” (enviar al pasado). Estos esfuerzos, al privilegiar la idea histórica de la memoria, deben buscar un piso en un tiempo pasado y, ante el desafío que les impone la profundidad del conflicto, quedan sometidos al debate de las cronologías. De la misma manera estos esfuerzos, al privilegiar la idea histórica de la memoria, deben buscar un piso en un espacio histórico y, ante el desafío que les impone la expansión del conflicto, quedan sometidos al debate de las delimitaciones geográficas. Hemos enrumbado un conflicto complejo a un cajón bastante incómodo, a la “memoria histórica”, de la que no es claro qué tiene de lo uno y de lo otro, expuesta a toda suerte de ambigüedades, que sólo pueden saldarse en arbitrariedades cuando no, como sucedió con la ley de víctimas, en puros acuerdos políticos. Precisamente la creencia se opone a una concepción historicista de la memoria y propone, más allá, una concepción antropológica: mientras la primera pareciera emplazar la memoria sólo *a posteriori*, la segunda la restituye al centro del mundo social.

II. Memoria y creencia

La creencia es la experiencia práctica de habitar el mundo social. En el horizonte de la creencia la historia no es una exterioridad sólo para ser representada, sino que ella

Las víctimas Entre la memoria y el olvido

Capítulo 4. Memoria y creencia: una mirada políticamente incorrecta a ciertas vindicaciones de la memoria

75

está incorporada en los agentes sociales como formaciones duraderas, discurriendo en la experiencia misma, haciendo parte sustancial del sentido práctico de habitar el mundo social. En el horizonte de la creencia el problema no es por tanto histórico, sino de historicidad. Ahora, la realización de la historia en la experiencia le confiere a la creencia un carácter contundente: la experiencia práctica de habitar el mundo se presenta como una inmanencia del mundo social mismo. Por esto, la realización de la historia en la experiencia termina desvaneciendo de la experiencia a la historia misma, es decir, la aleja de cualquier exterioridad, lo que puede presentar a la creencia como un horizonte deshistorizado o ahistorizado. Esa realización de la historia en la experiencia, que no es otra cosa que la historia incorporada, encarnada en los cuerpos, constituye una suerte de memoria profunda (la memoria en sí en Freud, la memoria espontánea en Bergson o la memoria involuntaria en Proust). La creencia, que no es de ninguna manera una representación, que no se puede confundir con las creencias, está en la base de la naturaleza del mito. Contra las visiones coloniales e incluso contra algunas postcoloniales o decoloniales que consideran que el mito es memoria, pero esa memoria críscica signada por la pérdida, la desaparición o la ausencia de referente que urge una representación, valga señalar que el mito es en principio creencia (Serna y Gómez, 2010, pp. 68-98).

No obstante, cuando la historia es escindida de la experiencia, cuando se desgarran los hábitos del habitar, la creencia entra en crisis: entonces la experiencia práctica de habitar el mundo social se plaga de vicisitudes, de desajustes y de contradicciones que quiebran las convicciones, las estrategias, las expectativas y las aspiraciones de los agentes sociales. La creencia en crisis, que no se puede confundir con la crisis de las creencias, pone de manifiesto la historia irrealizada restituyéndola como una exterioridad. Esta historia restituida como exterioridad queda expuesta a distintas lecturas. Por un lado esta historia exteriorizada es propicia para los historicismos: ellos irrumpen para objetivar esta irrealización histórica pretendiendo realizarla desde el horizonte de las representaciones, de las ideologías o de los imaginarios.

Pero allí mismo se instalan las trampas de los historicismos: la historia exteriorizada, siendo el síntoma de la creencia en crisis, se toma como el malestar mismo, pretendiendo subsanarlo con una profusión de representaciones que nunca podrán allanar ese inconmensurable exterior. Por otro lado, esta historia exteriorizada es propicia para una empresa radical que reconoce que en la creencia en crisis esa exterioridad es la región de la memoria, de esa memoria profunda que deviene memoria críscica, que no se debe a un inconmensurable para ser representado, sino a la creencia misma, que es su referencia epistémica, moral, ética y política. La memoria críscica entonces está obligada para con la creencia, para enunciar y denunciar la crisis, por ejemplo por medio del relato, pero en sí misma no puede resolverla. En la medida que las fuerzas sociales puedan restituir la creencia en el mundo social, es decir, puedan crear las posibilidades para que la historia se realice en la experiencia, la memoria cumple entonces el cometido de deshistorizar o ahistorizar la creencia. Tenemos así:

- 1) una historia realizada que en tanto creencia nunca se presenta como historia;
- 2) una creencia en crisis que exterioriza la historia en tanto memoria que enuncia y denuncia;
- 3) una historia restituida en la creencia que debe a la memoria la denegación misma de lo histórico. En términos sencillos: la creencia en crisis nos deja expuestos al recuerdo y allí la memoria irrumpe como denuncia; cuando la creencia trasciende la crisis nos deja expuestos al olvido y allí la memoria se convierte en creencia misma (Serna y Gómez 2010, pp. 68-98).

Esta concepción de la memoria prendada a la creencia, expuesta de manera bastante general, tiene varias implicaciones. En primer lugar reconoce el carácter fundamental de la experiencia, pero no la reduce ni a las formas escleróticas del positivismo ni a la vacuidad de ciertos interpretativismos: las primeras acogidas con beneplácito por los viejos historicismos, los segundos incorporados con cierto candor postmoderno para crear relatos cotidianos del conflicto donde incluso los verdugos terminan de víctimas. La creencia recupera la vitalidad de la experiencia sin desvirtuar que por ella transitan las formas estructuradoras y estructurantes del mundo social.

En segundo lugar esta concepción cuestiona la temporalidad del pasado, presente y futuro, que es sólo la temporalidad de la exterioridad, para reconocer que la relación entre creencia y memoria está sujeta a unas temporalidades organizadas por las diacronías, las sincronías, los paracronismos y los anacronismos. La relación memoria y creencia discurre en unos tiempos sociales donde el mundo social puede gravitar simultáneamente en un pasado presente, en un presente pasado y en un presente futuro.

En tercer lugar esta concepción resalta unas tramas que prácticamente fueron disueltas por el representacionalismo y el cognitivismo historicistas: esas tramas no son otras que las provocadas por el discurrir de las nostalgias, las melancolías, las resignaciones y los resentimientos. La relación entre la creencia y la memoria está mediada por estas tramas que son, al mismo tiempo, disposiciones emocionales, posiciones cognitivas y posturas políticas.

En cuarto lugar esta concepción reconoce en el trámite de la historia a la creencia y de la creencia a la memoria la presencia de unas correas de transmisión, instancias sociales como la familia, el grupo de pares, el tejido de la sociedad civil y las instituciones del Estado: la experiencia, la temporalidad, la trama emocional, sentimental, cognitiva, moral y política de la memoria derivan, precisamente, de la tesitura de estas correas de transmisión y de los modos como ellas pueden naturalizar la creencia y, por lo mismo, participar en sus crisis.

Finalmente, esta concepción permite que las diferencias, las diversidades, los antagonismos y las contradicciones del mundo social se hagan visibles en los modos como se cree, se recuerda, se denuncia y se olvida.

Esta relación entre memoria y creencia permite un cometido fundamental: advertir que no se puede escindir el mundo social de la memoria, como tiende a suceder con esas vindicaciones que entronizan a la memoria con unas obligaciones trascendentales que llevan precisamente a convertirla en una suerte de juez omnisciente al margen de la sociedad. La creencia une de manera inseparable el mundo social con la memoria, impidiendo que el primero sea simplemente objeto de la segunda.

La creencia, por tanto, se convierte en el campo de luchas sociales legítimas que hacen posible cualquier ejercicio de la memoria. De hecho, se puede afirmar que un trabajo primero, concienzudo y sistemático de los regímenes autoritarios y totalitarios radica en la estructuración de la creencia, por medio de la cual pueden imponer sus pavorosas causas, la bondad de sus prácticas de exterminio e incluso la inhumanidad cuando no la inexistencia que le cabe a sus adversarios. En este escenario límite, donde la creencia es capturada con todas las irracionalidades, no se puede aspirar a restituir la racionalidad sólo con los alijos de la memoria, pues esto sólo nos deja en la sin salida de los traumas culturales, de los complejos de culpa y de los infaltables acuerdos políticos. Urge una lucha por la racionalidad de la creencia, que como tal es una lucha por la humanización del mundo social. Y esta humanización entre nosotros, hasta donde la experiencia histórica lo ilustra, sólo puede auspiciarse en las posibilidades de la democracia o, si se quiere, en lo que tiene la democracia para imponer la creencia en la humanidad: en los derechos.

III. A modo de conclusión

La relación entre memoria y creencia permite explorar nuevos lugares para las vindicaciones de la memoria frente a los autoritarismos, los totalitarismos y los conflictos armados. En primer lugar, esta relación señala que estos fenómenos no se pueden saldar en la memoria sino a condición de que se salden en la creencia: la restitución de la creencia, que entre nosotros depende del carácter expansivo de los derechos, se impone como el imperativo con base en el cual deben obrar las instituciones que construyen políticas, que legislan, que imparten justicia, que administran, que educan, que asisten socialmente y que construyen o reconstruyen simbólicamente el mundo social. Sin estos efectos institucionales en capacidad de restituir la creencia social, cualquier memoria está condenada a constituirse en la guerra por otros medios, en la sepulturera de los abatidos o simplemente en el paliativo de los daños colaterales.

En segundo lugar, esta relación permite descentrar la idea de víctima: por un lado, no la reduce a un alguien afectado que busca solamente ser representado con fines

Las víctimas Entre la memoria y el olvido

PARTE I - MEMORIA, PODER Y POLÍTICA

78

compasivos, sino que lo reclama para ese mundo social del que hacía parte, donde ostentaba un estatuto social, económico, político o cultural específico; por otro lado, controvierte las rápidas equiparaciones que permiten que víctima sean todos, inclusive los propios victimarios, esa operación recurrida por aquellos que llaman a las "memorias completas".

En tercer lugar, esta relación permite identificar los complejos itinerarios que permiten que las llamadas reparaciones simbólicas, como los museos y los monumentos, tengan, en efecto, auténticas eficacias simbólicas: estas reparaciones, desprendidas de la creencia, no pueden en modo alguno sublimar la historia ni la memoria, siendo condenadas a permanecer en la rememoración, en esos ritos de duelo donde los muertos ancestrales desaparecen para siempre, alejadas de la conmemoración, de esos ritos históricos donde los muertos ancestrales son personificados en los hombres del presente.

En cuarto lugar, la relación entre memoria y creencia permite descentrar el dilema del recuerdo y el olvido, del perdón y la no repetición. El problema entonces apunta a si se recuerda o si se olvida porque no se cree o a pesar de que se cree, a si se perdona o si se olvida porque no se cree o a pesar de que se cree.

Finalmente, la relación entre memoria y creencia puede avizorarse como una posibilidad para uno de los cuestionamientos más poderosos que enfrenta la memoria: su incapacidad no digamos para transmitir el sufrimiento, sino siquiera para solidarizarse con él. Queda abierta la pregunta si la creencia puede ser ese conductor común que por ello mismo puede aproximarnos al sufrimiento de otros.

Así, la relación entre memoria y creencia advierte la necesidad de unas políticas públicas de la memoria que tengan como presupuesto la cuestión fundamental sobre qué nos permite creer y, sobre todo, qué nos permite creer en medio de la democracia. La relación entre memoria y creencia advierte que es valiosa la escuela erigida como gestora de la memoria, con maestros decididos a formar sobre el discurrir de los conflictos, con estudiantes preocupados por encontrar relatos, con propuestas institucionales para curricularizar estos esfuerzos e incluso para conducirlos a los rituales escolares.

Pero esta relación también advierte que estas acciones, por valiosas que sean, no dejan de ser insuficientes, si ello no redunda en una escuela capaz de descubrirse en sus propios olvidos, en sus omisiones, en la participación que le quepa en la erosión de la creencia. Y como la escuela, emblema de las instancias llamadas a los deberes con la memoria, corre la misma duda para con las instancias de asistencia social, para con las instituciones políticas, con los medios de comunicación y, cómo no, para con la propia fuerza pública, que pretendiendo saldar sus deberes desde la exterioridad de la memoria, pueden por ello omitir cuánto les corresponden con la

erosión del mundo social como espacio colectivo. Los derechos, esa memoria profunda de la democracia, que tienen tras de sí tantas luchas históricas con innumerables víctimas, deben ser, por lo mismo, los cometidos sustanciales de cualquier política pública de la memoria.

Bibliografía

- Aguilar, P. (2008). *Políticas de la memoria y memorias de la política. El caso español en perspectiva comparada*. Madrid: Alianza Editorial.
- Alexander, J. (2004). Toward a theory of cultural trauma. En J. Alexander et al. (eds.), *Cultural trauma and collective identity* (pp. 1-30). Berkeley: University of California.
- Bilbija, K. y Payne, L. (2011). Introduction: Time is Money. The memory market in Latin America. En K. Bilbija y L. Payne (eds.), *Accounting for Violence. Marketing memory in Latin America* (pp. 1-40). Durham y Londres: Duke University Press.
- Bourdieu, P. (1991). La creencia y el cuerpo. En *El sentido práctico* (pp. 113-135). Madrid: Taurus.
- Caruth, C. (1996). *Unclaimed experience: trauma, narrative, and history*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Fabian, J. (2007). Ethnography and memory. En *Memory against culture. Arguments and reminders* (pp. 132-142.). Durham y Londres: Duke University Press.
- Finkelstein, N. (2002). *La industria del Holocausto. Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Focardi, F. (2009). El debate sobre la resistencia en Italia: legitimación política y memoria histórica de la Primera a la Segunda República. En R. Vinyes (ed.), *Estado y memoria. Gobiernos y ciudadanos frente a los traumas de la historia* (pp. 249-290). Barcelona: RBA Libros.
- González, C. (2010). Políticas de la memoria, memoria de la política. En A. Sucasas y J. Zamora (eds.), *Memoria, política, justicia. En diálogo con Reyes Mate* (pp. 149-162). Madrid: Editorial Trotta.
- Hirsch, M. y Spitzer, L. (2010). The witness in the archive. En S. Radstone y B. Schwarz (eds.), *Memory. Histories, theories, debates* (pp. 390-405). Nueva York: Fordham University Press.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Jelin, E. (2009). ¿Quiénes? ¿Cuándo? ¿Para qué? Actores y escenarios de las memorias. En R. Vinyes (ed.), *Estado y memoria. Gobiernos y ciudadanos frente a los traumas de la historia* (pp. 117-150). Barcelona: RBA Libros.

Las víctimas Entre la memoria y el olvido

PARTE I - MEMORIA, PODER Y POLÍTICA

80

Juliá, S. (2008). Presencia de la guerra y combate por la amnistía en la transición a la democracia. En J. Beramendi y M. J. Baz (eds.), *Identidades y memoria imaginada* (pp. 85-107). Valencia: Universitat de Valencia.

Novick, P. (2007). *Judíos, ¿vergüenza o victimismo? El Holocausto en la vida americana*. Madrid: Editorial Marcial Pons.

O'Connor, B. (2010). Adorno on the destruction of memory. En S. Radstone y B. Schwarz (eds.), *Memory. Histories, theories, debates* (pp. 136-149). Nueva York: Fordham University Press.

Ricœur, P. (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Robin, R. (2009). El nuevo devenir victimario de Alemania. En R. Vinyes (ed.), *Estado y memoria. Gobiernos y ciudadanos frente a los traumas de la historia* (pp. 211-248). Barcelona: RBA Libros.

Sánchez, J. (2010). Una ética desde la memoria y la solidaridad con el sufrimiento: Max Horkheimer. En A. Sucasas y J. Zamora (eds.), *Memoria, política, justicia. En diálogo con Reyes Mate* (pp. 246-260). Madrid: Editorial Trotta.

Sarlo, B. (2005). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo*. Una discusión. México: Siglo XXI Editores.

Serna Dimas, A. y Gómez Navas, D. (2010). *Cuando la historia es recuerdo y olvido. Un estudio sobre la memoria, el conflicto y la vida urbana en Bogotá*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Centro de Memoria, Paz y Reconciliación del Distrito y Agencia Catalana de Cooperación para el Desarrollo.

Steiner, C. (2007, Mayo 6). La burocratización del dolor. *El Tiempo*, p. 33.

Vinyes, R. (2009). La memoria del Estado. En R. Vinyes (ed.), *Estado y memoria. Gobiernos y ciudadanos frente a los traumas de la historia* (pp. 23-66). Barcelona: RBA Libros.

Whitehead, A. (2009). *Memory*. Londres y Nueva York: Routledge.