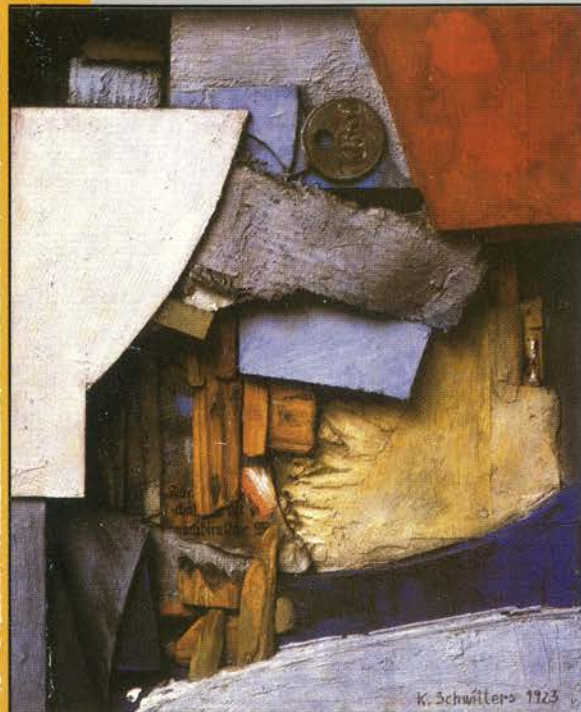


MEMORIA SOCIAL

Fragmentaciones y responsabilidades

MAREN ULRIKSEN DE VIÑAR
C O M P I L A D O R A

Mariano Arana
Laurence Cornu
Carlos Demasi
Alicia Haber
María Lucila Pelento
Gabriel Peluffo
José Rilla
Maria Cristina Rios Magalhaes
Marisa Punta Rodulfo
Graciela Sapriza
Patrice Vermeren
Hugo Vezzeti
Marcelo N. Viñar
Hans Woller



MEMORIA SOCIAL

FRAGMENTACIONES Y RESPONSABILIDADES

compilado por
MAREN ULRIKSEN DE VIÑAR

MARIANO ARANA, LAURENCE CORNU, CARLOS DEMASI,
ALICIA HABER, MARÍA LUCILA PELENTO, GABRIEL PELUFFO,
JOSÉ RILLA, MARIA CRISTINA RIOS MAGALHAES,
MARISA PUNTA RODULFO, GRACIELA SAPRIZA, PATRICE VERMEREN,
HUGO VEZZETI, MARCELO N. VIÑAR, HANS WOLLER

Ediciones
TRILCE

Contenido

- 5 Introducción por MAREN ULRIKSEN DE VIÑAR

PARTE I. RESPONSABILIDADES DE LA MEMORIA

- 15 Responsabilidades de la memoria por HUGO VEZZETI
- 28 Los alemanes, su pasado nacionalsocialista y el Holocausto. Observaciones acerca del papel de la historia y reflexiones acerca del libro *Los verdugos voluntarios de Hitler* de Daniel Jonah Goldhagen por HANS WOLLER
- 39 Antiguas ternuras, insidiosa piedad. Contrapunto con Hans Woller por JOSÉ RILLA
- 50 La memoria sobre el pasado, territorio de poder por GRACIELA SAPRIZA
- 61 La enseñanza del pasado reciente: los límites de la utopía varelíana por CARLOS DEMASI

PARTE II. MEMORIA SOCIAL Y TRANSMISIONES

- 70 El ciudadano como personaje filosófico por PATRICE VERMEREN
- 83 Violencia social y formación de mitos por MARÍA LUCILA PELENTO
- 89 Trauma, memoria e historización: Los niños desaparecidos víctimas de la dictadura militar por MARISA PUNTA RODOLFO
- 99 Ciudadanía y marginalidad: Para pensar la cuestión identitaria de los excluidos a través de una experiencia con minoridad desamparada e infractora por MARCELO N. VIÑAR
- 111 Que outro é este? por MARIA CRISTINA RIOS MAGALHAES
- 120 Transmisión y confianza por LAURENCE CORNU

PARTE III. CIUDAD Y MEMORIA

- 131 Ciudad y memoria por MARIANO ARANA
- 135 El museo: un espacio para la memoria crítica por GABRIEL PELUFFO LINARI
- 141 Memoria y espacio urbano: las artes visuales uruguayas contemporáneas en proceso de anamnesis y recuperación por ALICIA HABER

INTRODUCCIÓN

En momentos en los que las sociedades contemporáneas viven transformaciones importantes, el relacionamiento que ellas entablan con su pasado también sufre metamorfosis. Las comunidades elaboran su memoria a través de una combinación incesante de recuerdos y olvidos. La indagación sobre los procesos de esa construcción nos permite también acercarnos al presente y entender la visión que se forja del futuro. En este sentido, en los últimos años los procesos de configuración de la memoria social han concitado la atención de diversas disciplinas, creándose aportes interesantes en varios planos.

La construcción de la memoria social se define en ámbitos de negociación que constantemente se reformulan, enfrentándose contra visiones homogeneizadoras. El surgimiento de nuevos movimientos sociales en las últimas décadas ha enriquecido este debate estableciéndose una relación dialéctica entre los procesos de la memoria y la construcción de identidades colectivas. La posibilidad de abordar esta temática en un ámbito académico interdisciplinario permite el diálogo entre diferentes perspectivas, prometiendo la elaboración de aportes fermentales.

En el cono sur de América Latina, los ininterrumpibles procesos de construcción de la memoria social se vieron convulsionados y desgarrados por los procesos dictatoriales que mediante la prisión arbitraria, la tortura sistemática e institucionalizada desde el Estado y las desapariciones de personas, gobernaron arbitrariamente mediante la intimidación y la parálisis de las fuerzas vivas de la sociedad.

desde Berlín a Montevideo o Buenos Aires. Lo que importa es buscar qué se esconde en ese saber ocultado. Entender este tiempo constitutivo de evitar la confrontación a la experiencia del miedo, es decisivo para comprender el hecho ulterior de la fractura de memoria.¹ La fragmentación social como resultado de los rencores residuales por diferentes costos frente al terror, tienen hondas y duraderas repercusiones en el retorno a la democracia y dificulta la proclamada reconciliación.

Es necesario hablar como lo hace Robert Antelme,² de injuria a la civilización, de "ataque al sentimiento de pertenencia a la especie humana", y restaurar el lazo social desgarrado para evitar esa espantosa escisión o fractura social entre los afectados y los indemnes.

Desde una perspectiva psicoanalítica, podemos postular que el objeto protector que representa el Estado en una democracia, se derrumba bajo el terror, afuera y en el interior del psiquismo; se constituye un objeto terrorífico y persecutorio que opera desde la realidad, desde los dispositivos propios para mantener el poder dictatorial, en particular la prisión arbitraria, la tortura sistemática, y la figura máxima de ataque a la vida, la desaparición forzada de personas y la apropiación de sus hijos, actuando como referentes simbólicos de castigo a toda la población.³

La catástrofe psíquica⁴ del preso torturado, y de los familiares de presos y desaparecidos, se enmarca en la brutal experiencia traumática individual, que se automantiene por la ausencia de un entorno capaz de contener, formular y dar amparo al sujeto traumatizado.

El derrumbe de las estructuras democráticas implica una "catástrofe social", en tanto fenómeno subjetivo que desarticula la representación mental de las formaciones intermediarias trans-subjetivas, formaciones que operan como ligazón entre el sujeto y su grupo social, como lugar pasaje de la realidad psíquica del sujeto singular a la realidad psíquica del conjunto. Este derrumbe alcanza de una u otra manera a toda la población, nadie sale indemne de la destrucción de los vínculos de la sociedad democrática.

Son precisamente las cualidades de las formaciones intermediarias las que marcan la posibilidad del funcionamiento grupal, social. Por una parte, la renuncia pulsional mutua da lugar a la comunidad de derecho, y a los vínculos amorosos; en otro plano, el "contrato narcisista"⁵ implica la mantención en una cultura de sus enunciados fundantes a través del conjunto de voces singulares, tela de fondo que privilegia los atributos compartidos por el grupo, separando el ámbito privado del grupal, constituyendo dos

recurso extremo de repudio de inscripción tanto de los padres (ancestros) como de los descendientes. El nombre como condición de la simbolización es clandestinizado, o simplemente suprimido como en el caso de los niños apropiados por los verdugos de sus padres.

Pensar qué fuerzas operan en el desconocimiento de los hechos y de los efectos del terror, es una tarea que necesita del concierto de historiadores, sociólogos, politólogos y en la cual tienen un lugar los psicoanalistas. Con frecuencia son primero los poetas y los escritores quienes dan cuenta de la experiencia del terror, como si el pasaje por la lengua de la poesía permitiera por un lado la aguda penetración en el dolor y en el sufrimiento extremos, y a la vez un rodeo, una cierta distancia del traumatismo mismo.

Dar cuenta de la experiencia de otros, de testimonios del horror, significa romper los silencios, los no dichos, las palabras ahogadas en la imposibilidad de ser enunciadas por la víctima. El testimonio directo, descriptivo de los hechos es insoportable, funciona como un texto obscuro.

La catástrofe de los traumatismos sociales no logra ser tramitada, pero se transmite a los descendientes, y se difunde como una desgracia sin contención y sin término en el entorno inmediato. Pero dentro del abanico ciudadano, cada uno tuvo una experiencia distinta en cualidad e intensidad, y hay quienes pueden situarse en la periferia del horror sufrido o lejos de este, quedando aparentemente indemnes. Lo cual no deja de ser una ilusión.⁶

Lo que se transmite es una relación de palabra imposible entre el expreso, sobreviviente, y su hijo.⁷ Es este vínculo de silencio el que es necesario explorar.

El silencio oficial, institucionalizado, que no permite la circulación de las historias personales y de la historia colectiva del terror vivido, tiene como efecto un no-lugar, una no existencia, tanto de los actos de violencia como de la vida y de la muerte de aquellos que los sufrieron directamente. Queda así depositado, enterrado y silenciado en lo íntimo de cada sobreviviente o/y descendiente aquello que es patrimonio de toda la sociedad.

El silencio se expresa en la carencia del lenguaje, sus contenidos pierden vigor y pertinencia, y pueden ser fetichizados como salvaguarda de la pura forma. Perversión de la lengua del terror, que queda cargada con los actos mortíferos, fracaso del rol mediador del lenguaje, se agota la plurivocidad y las posibilidades de equívoco del lenguaje.

El mundo del terror, los parámetros de la dictadura, la organización de los campos de concentración, operan como un mundo

destinada a representar un origen, un sentido y un valor de la existencia. El sujeto colectivo que la escribe, la constituye y la formula es un sujeto plural, heterogéneo y cambiante. La doble cualidad del fenómeno de la memoria social, su carácter de estabilidad y permanencia, y su necesidad vital de reformularse constantemente en un movimiento metafórico permanente, inscribe conflictualmente permanencia y cambios.

Se ha insistido acerca de lo indecible y la imposibilidad de encontrar palabras en la lengua para expresar la experiencia de una catástrofe extrema. El intento de restituir los vínculos destruidos a través de un texto implica una puesta en perspectiva que toma lugar de memorial, de sepultura. Trabajo de escritura, modo de interpelar al tercero, referente de la Ley, ausente, sustituido por la impostura de la dictadura.

Dice Janine Altounian: "Con frecuencia la escritura viene a desatar, a disolver una fuerte carga de angustia anteriormente petrificada en el lugar mismo de la imposibilidad de hablar, cuando la ausencia de destinatario capaz de recibir la palabra impedía la emergencia de un lugar de enunciación".⁸ La escritura opera entonces como un esfuerzo para atravesar el espesor del desconocimiento, levantar la desmentida, restituir el trabajo de la memoria y hacer reconocer el carácter y la extensión del terror.

Como expresa Marcelo Viñar, recogiendo el grito de Abuelas de Plaza de Mayo, de familiares de desaparecidos en Chile y Uruguay, "es necesario dar a conocer, hacer saber lo que ha pasado".⁹ Estos son los deseos más intensos de todos los sobrevivientes, romper el silencio, dar a conocer, encontrar el reconocimiento y la recepción en el otro. Sin este "después" del terror, cada familiar de desaparecido, cada hijo de un preso torturado portará en su psiquismo y en su cuerpo, tal un cadáver viviente, este horror expulsado del intercambio del lenguaje entre los hombres.¹⁰

Esta puesta en perspectiva de la experiencia traumática individual y colectiva sólo es posible cuando se logra la mediación de vínculos múltiples, que restablecen parte de la red social destruida y sostienen al sujeto singular en la búsqueda de un camino donde la palabra lo restituye como sujeto de su historia, reparando las formaciones intermediarias que sostienen la red social.

La escritura surge en el lugar mismo del desastre. Tratándose de un adulto que ha vivido el terror, él puede, en ciertas condiciones,¹¹ trabajar la escritura para intentar dar cuenta de su experiencia. Pero muchas veces es necesario contar con el rol de un tercero que pueda nombrar, dar sentido a la experiencia de horror, y transformarse en lugar de recepción del traumatismo

pasado traumático. Por lo mismo, la tarea de reconstrucción de la memoria social no atañe únicamente a los protagonistas de lo vivido sino a aquellos otros que sienten ese pasado como algo ajeno. Pues también la disociación presente en la sociedad actual entre ciudadanos maduros y ciudadanos jóvenes es consecuencia de la fractura social vivida en el pasado y presenta aspectos propios que no pueden ser explicados por el simple recurso al abismo generacional.

El aporte de la comparación de estas experiencias entre sí y con otras de diversos lugares del planeta parece ser una perspectiva de análisis pertinente para enriquecer el conocimiento desarrollado en esta línea.

En esta obra *Memoria social. Fragmentaciones y responsabilidades* se transcriben algunos de los trabajos presentados en el coloquio "Memoria social: comunidades, fragmentaciones" realizado en Montevideo, los días 12, 13 y 14 de noviembre de 1998; por haberse realizado una selección temática algunos no fueron incluidos, pero lo serán en una próxima publicación.

Este libro recoge el desafío de no desmayar ante un largo y trabajoso proceso, que, a partir del reconocimiento de los agujeros y los silencios en la elaboración del pasado, trabaje los restos presentes, logre incorporar a la lengua la memoria del terror, para con ella y desde ella, incidir en la construcción de un mundo que cuide ante todo la vida humana.

Terminamos esta *Introducción* citando a Stéphane Douailler, filósofo francés, quien al cierre del coloquio se expresó en los siguientes términos: "¿Qué se puede agregar a todo lo dicho? Podemos intentar buscar la inspiración evocando el monumento a la memoria del Holocausto, que todos en Montevideo conocen.

Podríamos, decir que las exposiciones que se han sucedido no han sido sólo contribuciones. No han aportado solamente cada uno su piedra para edificar el muro de la memoria social. De conformidad con lo que ocurre con toda memoria, edificaron un muro, luchando, en el momento mismo en el que se estaban edificando, contra la eliminación y la destrucción. Un muro que lucha al mismo tiempo contra la nada de lo que él edifica si no inscribe, en el centro de su obra, la experiencia de la duda y la obligación de conservar la esperanza gracias al puente trazado en el seno de una meditación incierta. Un muro que ofrezca la construcción fragmentada de un puerto frente al océano y que todavía no permite visualizar los viajes cuyos punto de partida estarán allí. De hecho, cada ponencia se dirigió a cada uno de nosotros desde un punto u otro de ese puerto fragmentado.

RESPONSABILIDADES DE LA MEMORIA

I

Para el caso del terrorismo de Estado en Argentina, la cuestión de la *responsabilidad social* ofrece diversos núcleos de problemas: por una parte, acerca de las *condiciones pasadas*, es decir las responsabilidades por el surgimiento e implantación de la última dictadura y, por otra, frente a las *tareas presentes*, a las consecuencias de ese período ominoso de la historia reciente y a la creación de nuevas condiciones que impidan que algo así pueda repetirse.

En el primer caso, las preguntas inevitables se orientan a indagar las condiciones que en la propia sociedad (en sus instituciones, sus dirigentes, sus organizaciones y cultura políticas) hicieron posible la instauración de tal régimen. Y en ese sentido, si bien es claro que las responsabilidades colectivas no se confunden con las culpabilidades jurídicas, me interesa destacar que una sociedad es responsable no sólo por lo que activamente promueve y apoya sino incluso por aquello que es incapaz de evitar. La dictadura no fue impuesta por fuerzas extrañas y completamente ajenas a tradiciones, acciones y representaciones de la lucha política que estaban presentes en la sociedad desde mucho antes. De modo que es conveniente evitar una representación de la relación entre la sociedad y la dictadura argentinas que considere a la sociedad como una pura víctima. En un sentido, no cabe dudas de que la dictadura *irrumpió* con rasgos propios y significó una ruptura traumática respecto de ciertas reglas que habían gobernado la vida política en Argentina, aun durante los regímenes militares. Pero, al mismo tiempo, si se aborda el problema en una perspectiva atenta a la dimensión *cultural* de los acontecimientos, es decir, si se los sitúa en una temporalidad de más largo alcance que el tiempo corto de los hechos políticos, es posible interrogar esos años y ese régimen (que, hay que recordarlo, era *cívico-militar*), como un producto de esa sociedad; es decir, a la luz de continuidades y

desaparecidos como un “núcleo duro”, difícil de asimilar y que interpela a la sociedad. Es algo que ha sido insuficientemente elaborado de manera colectiva; al mismo tiempo, puede pensarse, que hay una insuficiencia estructural en la posibilidad de elaboración de esa experiencia límite en la medida en que hay un núcleo que es inelaborable, algo que es irrecuperable. Esa experiencia está allí como un agujero, un vacío, y los trabajos de la memoria, de la elaboración, se orientan a rodear ese agujero, a ponerlo en palabras y en imágenes, pero como una dimensión abierta y permanentemente reformulable. Y no solamente en términos de la investigación de lo sucedido; hay una investigación que es muy importante hacer, en los términos de una investigación histórica que apunte a una verdad sostenida en ciertos criterios de justificación y de verdad. Pero subrayemos la dimensión propia de la memoria, lo que solamente puede ser relatado de múltiples maneras, mediante una actividad abierta e interminable de elaboración intelectual, moral y estética.

Es claro que hay distintas posiciones frente a ese núcleo trágico, desde la *amnesia* (que dice “eso no sucedió”) que sostiene que es posible dar vuelta una página y hacer como si ese pasado hubiera quedado borrado, a algo que es del orden de la *alucinación*: eso que sucedió está sucediendo todavía hoy. En este segundo caso, lo que vuelve es una imagen congelada del pasado, de una sociedad enfrentada a las mismas luchas, como si nada hubiera cambiado. Pero hay una tercera posibilidad: que aparezca de manera tal que conlleve una suerte de *acostumbramiento que lo hace insignificante*. Ninguna de estas tres posiciones enfrenta la situación límite en la que se encontró esta sociedad, de un modo, hay que decirlo, que ella misma posibilitó o engendró. Lo que de ninguna manera quiere decir que haya que compartir responsabilidades en el sentido de que todos somos igualmente culpables. Hay responsabilidades colectivas, por una parte, y hay culpabilidades jurídicas, penales y políticas que son perfectamente diferenciables. Lo que interesa destacar es la dimensión de una responsabilidad moral, de una sociedad que debe enfrentar aquello que, en todo caso, no pudo evitar. Aquello con lo que, como sea, pudo convivir, y que la enfrentó con los límites mismos de lo que funda la existencia de una comunidad civilizada. En ese sentido, la experiencia del horror nos involucra y nos interpela a todos.

II

¿Por qué la acción pública en materia de derechos humanos, focalizada en las consecuencias del terrorismo de Estado, ha quedado casi exclusivamente en manos de los familiares de las víctimas, en tanto madres, abuelas y, ahora, hijos? No se ha reflexionado lo suficiente acerca de esa superposición de las representaciones de los

politización de la esfera de los vínculos primarios. Y no es posible desconocer que esa acción hizo posible el ciclo de reparación ética y política abierto por el *Nunca más (Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas)*, y el juicio a las Juntas.

Ahora bien, si esa superposición de las razones familiares con el orden de la política reveló su fuerza de convicción y se mostró capaz de intervenir eficazmente en la conciencia social (y ha sido probablemente un ingrediente decisivo en el cierre de un ciclo histórico en Argentina), en esa misma fuerza, sostenida en la evidencia inmediata de valor "natural" del bien afectado, residía su debilidad como cimiento casi exclusivo de una refundación política y ética que debía ser capaz de interpelar al conjunto de la sociedad. De modo que, a quince años de la caída de la dictadura, cabe señalar que ese protagonismo decisivo, casi excluyente, de una acción que encuentra su legitimidad en la condición familiar afectada, se revela como un límite en la elaboración de un horizonte común para la construcción intelectual, moral y política de ese pasado.



Es claro que el trabajo de la memoria social (entendida como una demanda de *verdad* que es a la vez una dimensión de saber y una construcción ética) está en el centro de los problemas del presente. Pero el tópico de la memoria de la tragedia argentina no deja de ofrecer estratos y dimensiones diversas. Hay una dimensión *personal* de la memoria que es intransferible y que sólo se construye y se cuenta en primera persona. Es lo que puede apreciarse en la recopilación de testimonios de hijos de desaparecidos reunidos en el libro de Juan Gelman y Mara La Madrid.² Allí se reúnen historias de dolor pero también itinerarios de formación, de una reestructuración subjetiva que les hace posible, como dice uno de los testimonios, "tomar la palabra" para recuperar como actores una historia que sólo padecieron y sufrieron en situaciones de extrema indefensión.

Pero es importante advertir que en esa palabra que busca hacerse escuchar hay distintos planos que sostienen diversas dimensiones de la memoria. Lo dominante es el peso y el valor de la propia búsqueda de una verdad que es el correlato de una movilización y una recuperación subjetiva antes que del acceso a una información disponible para todos. Muchas de las historias tienen en común un recorrido interminable que busca testigos, presiona para romper silencios u olvidos de familiares y amigos, vuelve sobre los lugares y los vecinos, recurre a los que compartieron el cautiverio. No se trata de saber qué pasó en general sino de recuperar una materia que se ofrece como un resto disperso, como los pedazos rotos de un rompecabezas que nunca llega a armarse. Las escenas, palabras,

allá del trabajo personal del duelo busca transformarse en el punto de partida de una *acción pública*.

¿Qué es lo que comunica esa dimensión privada y personal del duelo con el trabajo y las acciones de la memoria social? Este es el punto crítico de una consideración propiamente *política* del problema: la elaboración de un marco colectivo para un trabajo de intelección de lo sucedido, de sus condiciones y de los diversos planos de responsabilidad que involucran algo más que la denuncia y el pedido de castigo a los culpables de los crímenes. En la medida en que no hay memoria sin ideales y sin valores, la verdad y el sentido no se separan de la creación de las condiciones que hagan imposible el retorno de ese pasado: y esto significa no sólo que no haya nunca más miles de desaparecidos, "chupaderos" y centros de tortura, sino que no haya condiciones favorables a ninguna empresa de impunidad y crimen desde el Estado. El problema, entonces, queda planteado en términos de las relaciones y desplazamientos desde la memoria del grupo a una *memoria política* sostenida en un fundamento ético; e involucra la acción pública de organizaciones de derechos humanos, partidos y asociaciones.

Y es claro que el camino difícil de esa construcción y las tareas pendientes en esa dirección deben ser situados en un escenario distinto, que no puede ser ni la sumatoria ni la simple expansión de la particular experiencia de los grupos de familiares y de víctimas. En ese sentido, uno de los problemas a considerar en la implantación de una memoria es el de los efectos sobre la sociedad de la amplia producción testimonial (que no se limita a los acontecimientos de la represión ilegal) referida a esos años. Las historias de vida de los familiares se reúnen con memorias personales y de grupos políticos que se sostienen, sobre todo, en el valor de convicción de los relatos en primera persona. Pero cuando se proyecta la búsqueda de verdad al plano de una empresa colectiva, lo convincente del relato parece residir menos en la "espontaneidad" y la singularidad del caso que en su capacidad para transmitir y confirmar esquemas de significación ya armados, cuando no para realimentar mitologías políticas arraigadas en el imaginario social.

Considerada, entonces, desde los efectos sobre un público receptivo de esa literatura testimonial (y, por lo tanto, no desde sus efectos sobre los protagonistas de los testimonios), no es posible eludir la impresión de que cierta "inflación de la memoria" no se corresponde necesariamente con un trabajo de intelección y construcción ética. Que la memoria, en nuestro tiempo, puede ser materia para una empresa de banalización es lo que Claude Lanzmann denunciaba en el revival hollywoodense del Holocausto y la visita turística a Auschwitz. Y frente a la iniciativa de Spielberg de crear archivos enormes que registren y guarden cada palabra de los sobrevivientes establecía un criterio claro (que servía, al mismo tiempo, para fundar un juicio

ción de un sujeto colectivo omnipresente y preexistente a los acontecimientos. Y, sobre todo, tomar en consideración que si, efectivamente, no hay memoria sin actores, es decir sin sujetos, la recuperación del pasado, su rememoración en el presente, no sólo no coincide con un registro espontáneo sino que, como construcción, tiende a romper la evidencia inmediata de la evocación vivida.

Dicho brevemente: el problema de la memoria social del terrorismo estatal y la violencia en Argentina, exige destacar, ante todo, la cuestión de los actores, la de *quienes* se hacen cargo de las acciones y las iniciativas que operan sobre un horizonte de sentidos, en la construcción y la apropiación de esa experiencia; supone atender a los actores presentes y, también a los ausentes en ese trabajo de elaboración. Y, seguidamente, supone reconocer, más allá de las ilusiones de la espontaneidad vivida, que esa construcción no sólo selecciona y, propiamente, deforma, sino que sostiene esa recuperación del sentido (esa "narración", si se quiere) en cierta constelación de valor, en el apego a tradiciones ideológicas, a identidades y esquemas preformados, en fin, a proyectos que establecen diversas transacciones de continuidad y ruptura con el pasado.

En ese horizonte se despliega la pulsión memoriosa, complaciente cuando no reivindicativa, que vuelve sobre la experiencia, los ideales y las luchas de los setenta. Y es claro que si, por una parte, ha encontrado sus condiciones en cierto estado de la conciencia social (básicamente la búsqueda compensatoria de escenarios dominados por una visión heroica de la política) por otra, sus efectos son visibles en ciertas acciones de denuncia del movimiento de derechos humanos que se despliegan en la escena social, en particular en una práctica novedosa de movilización creada por HIJOS: el "escrache". En ella se reúnen diversos rasgos bastante característicos del estado del discurso y el accionar del movimiento: el lazo familiar como condición de enunciación y el objetivo de una politización (también visible en la agitación estudiantil) que recupera algo de las modalidades y la "mística" de la tradición juvenil radicalizada.

Ahora bien, esa producción testimonial se destaca tanto más cuanto que se despliega en un vacío relativo de otras intervenciones y de otros lugares de enunciación. Al mismo tiempo, viene a revelar que, en el *trabajo social* por la memoria, la rememoración necesariamente se abre a una trama extendida y espesa de acontecimientos. Desde luego, en el escrito testimonial o en la movilización callejera que denuncia la presencia palpable de los torturadores se trata de intervenciones sobre la memoria social. Y es claro que comparten, en tanto prácticas que se refieren al pasado, no sólo el propósito de revelar zonas de la experiencia común sino la pretensión de un impacto formativo sobre las representaciones y, especialmente, sobre los modos de *perduración* de ese pasado. No voy a insistir sobre la función *performativa* de los relatos, de las conmemoraciones o las

Esa intervención fundadora, que fue ampliamente convalidada por la sociedad, hay que recordarlo, se hacía en nombre de los valores y el programa de la refundación democrática y, consiguientemente, aunque ese no fuera el objetivo central de la tarea de la Comisión, denunciaba, en general, la violencia política de las organizaciones guerrilleras. De modo que en esa intervención se reunían dos operaciones sobre el pasado. En primer lugar, a partir de un imperativo de *verdad*, se hacía público el destino de los desaparecidos y se revelaba en el accionar de la dictadura el funcionamiento sistemático de un aparato de exterminio. Simultáneamente, se impulsaba el rechazo a toda forma de violencia armada como metodología política aceptable en la resolución de conflictos en la sociedad. En ese sentido, ese descenso a los infiernos que buscaba el saber en el horror, y se preguntaba, sobre todo, qué había pasado, se legitimaba en una toma de posición y un juicio moral sobre el pasado que colocaba, en el horizonte por lo menos, un ideal de *pacificación* de la lucha política que se separaba del imaginario de la revolución violenta. De modo que ese fundamento básicamente ético de legitimidad no se proponía como un ajuste de cuentas de los "vencedores", sino como la invención de un nuevo comienzo que, más allá de la investigación de los crímenes de la represión estatal, exigía una revisión integral del pasado y de las condiciones que en la sociedad, en el Estado y en los círculos dirigentes habían hecho posible esa irrupción de la violencia ilegal.

Si el resultado mayor de la operación del *Nunca más* y de los juicios, en cuanto a sus efectos sobre la conciencia social, radicó en que fue capaz de instaurar como valor (y matriz de construcción de la memoria) ese repudio básico a la metodología de la violencia, un componente central del mismo estuvo referido a la significación misma de la figura del *desaparecido*. La defensa de la memoria de los desaparecidos como víctimas del terrorismo y la impunidad estatal, del derecho a conocer la verdad sobre su destino y la demanda de justicia y castigo a los responsables, se separaba claramente de cualquier reivindicación de las posiciones políticas y la metodología desplegada por las organizaciones revolucionarias reprimidas por la dictadura.

La categoría misma de *desaparecido* acentuaba el carácter puro de la víctima lesionada en su condición humana, afectada por un crimen de lesa humanidad, una impunidad estatal que había transgredido todos los límites éticos, incluso los que la cultura humana ha establecido para regular las acciones de guerra, las penalidades y las ejecuciones, y el respeto debido a los restos mortales del enemigo. En la memoria pública y en las honras a la figura del desaparecido, se lo representaba como un vacío (plasmado eficazmente por el recorte de esas siluetas todas iguales), una transgresión moral básica, una afrenta universal a derechos fundamentales, de modo que se situaba

no tienen que ver estrictamente con la claudicación en el plano estrictamente jurídico, del lado de esa sociedad, no alcanzó a construir y sostener un espacio abierto de elaboración y de autointerrogación. Si por alguna circunstancia pudiéramos encarcelar y castigar, como se lo merecen, a todos los responsables de esos crímenes, aun así quedaría una tarea pendiente para la sociedad argentina: mirarse en esos años y enfrentarse a rasgos y zonas de sí misma que le son devueltos por ese espejo siniestro.

NOTAS

1. Véanse los trabajos reunidos en C. F. H. Acuña et al., *Juicio, castigos y memorias*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995; en particular, E. Jelin, "La política de la memoria: el Movimiento de los Derechos Humanos y la construcción democrática en la Argentina" y O. Landi, I. González Bombal, "Los derechos en la cultura política".
2. J. Gelman y M. La Madrid, *Ni el flaco perdón de Dios. Hijos de desaparecidos*, Buenos Aires, Planeta, 1997.
3. De allí que, para la mayoría, sea imposible de seguir el consejo de Hebe de Bonafini en el sentido de desentenderse del destino individual de los cuerpos y oponerse a la labor del Equipo de Antropología Forense.
4. "Shoa' es un sol negro", *Página/12*, 27.03.1997, entrevista de L. Monteagudo.
5. P. Connerton, *How Societies Remember*, Londres, Cambridge.

El autor es:

Licenciado en Psicología, profesor de "Historia de la psicología", en la Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires. Dicta cursos de posgrado sobre la obra de M. Foucault.

pasado. Ciertamente, los historiadores dejaron en claro que detestaban los crímenes del fascismo y colaboracionismo; pero muchas veces se contentaron con una condena más bien de índole moral mientras que las razones sociales se contemplaron con poco entusiasmo. Incluso llegaron a esconderse detrás de argumentos como el del filósofo italiano Benedetto Croce, que sostenía que el fascismo fue algo parecido a una enfermedad de la cual su país se había recuperado y que por eso no necesitaba ningún tratamiento posterior.

También en Alemania se oyeron esas voces, pero siguieron siendo un fenómeno marginal por dos razones:

1. Las potencias de ocupación –sobre todo los estadounidenses– obligaron a los alemanes a enfrentarse con su historia y a asumir sus consecuencias; ni siquiera durante los años de la guerra fría los libraron de ese deber.

2. Las nuevas clases políticas y sociales dominantes en Alemania perseguían fines semejantes: unos porque sabían que con esa postura harían méritos con las potencias de ocupación y otros porque consideraban que el examen de conciencia y la instrucción política eran los mejores medios para evitar un retorno al pasado nazi.

Esto significó concretamente que en Alemania Occidental, a poco de finalizar la guerra, se fundaran tres instituciones científicas que debían dedicarse a la doble tarea de la investigación del nacionalsocialismo y de la instrucción política. Estas eran el Instituto de Ciencias Políticas de Berlín, la Comisión para la Historia del Parlamentarismo y de los Partidos Políticos y el Instituto de Historia Contemporánea, al que pertenezco como colaborador científico desde 1980.

Estas tres instituciones formaron la base de la nueva disciplina llamada Historia Contemporánea que comenzó a establecerse poco a poco al lado de la Historia General. Lo especial es que eran institutos de investigación independientes de las Universidades, donde aún había mucho del antiguo espíritu de nacionalismo patriótico que impedía la elaboración del pasado sin indulgencia. A esto se le sumó el hecho de que en estos institutos se juntó un grupo de investigadores jóvenes y prometedores que empezaron como pioneros y pronto se convirtieron en los protagonistas más conocidos de la investigación del nacionalsocialismo. Ellos, que se habían educado bajo el Tercer Reich pero que aún eran muy jóvenes para tener una conformación política, comenzaron con el “énfasis de la sobriedad” a diseccionar intelectualmente sus propias ilusiones y luego los desarrollos erróneos que fueron funestos para la reciente historia alemana. Así querían desterrar para siempre tanto la tan fatal bienaventuranza histórica como la confianza histórica.

Fue una suerte que la generación fundadora de la historia contemporánea alemana no tuviera que luchar contra las restricciones de las disposiciones de protección de datos y personas y las leyes que hoy en día dificultan muchas veces el trabajo del historiador.

fundamento alguno y sólo confirman expresamente la antigua creencia de que las cosas "conocidas" hace mucho pueden parecer "novedosas" algunas décadas más tarde. Sin embargo, algunas críticas ponen el dedo en la llaga y la más dolorosa es, a mi parecer, que la historia contemporánea se ha dedicado exclusivamente a Hitler, la SS y a la estructura interior y política exterior del Estado del *Führer*, mientras que la historia de los crímenes en masa y de los responsables inmediatos se consideraron recién en los últimos años. Con esto no quiero decir que la investigación alemana haya evitado hablar de Auschwitz, de otros campos de exterminio o del capítulo oscuro del antisemitismo y persecución a los judíos. Por supuesto que existen numerosos estudios sobre la política inhumana que llevó al genocidio judío. Por supuesto que se ha esclarecido científicamente el pogrom de noviembre de 1938, la así llamada "noche de los cristales rotos" y por supuesto que se ha ocupado intensamente de las Leyes de Nuremberg que constituyeron una etapa importante en el camino hacia la privación de derechos a los judíos.

Pero también es cierto que los sucesos atroces en los territorios ocupados de Polonia, Yugoslavia y la Unión Soviética han sido enfocados recién en los últimos años y que los crímenes de la eutanasia, los asesinatos en masa de los gitanos, los crímenes cometidos contra los homosexuales y otros grupos que no encajaban con la visión racista del mundo nazi, también quedaron sin investigar durante mucho tiempo. Asimismo es cierto que seguimos sin disponer de estudios metódicamente exigentes y pesquisas amplias sobre Auschwitz, Treblinka y Dachau. Justamente en el campo de la investigación del Holocausto, la historia contemporánea alemana está menos desarrollada que la investigación israelí, polaca y estadounidense e incluso llegó a ignorar los resultados de investigación de estos últimos. Quizá nos hemos contentado demasiado rápidamente con el hecho de que el asesinato de los judíos europeos —no sólo por la cifra de seis millones de víctimas sino sobre todo por la forma industrial de exterminio a sangre fría— constituía un crimen singular en la historia de la humanidad. Nos contentamos sin investigar el crimen en sí con más detalle y sin descubrir que el Holocausto era sólo en parte un "procedimiento anónimo", una "muerte limpia por gas", mientras que la otra parte del crimen de la época se realizaba en forma muy tradicional y hasta arcaica. Las víctimas y los perpetradores tenían una cara y una historia y estaban parados el uno frente al otro.

Muchos factores indican que la historia contemporánea alemana ha hecho grandes esfuerzos en los últimos años para compensar estas omisiones. El libro de Daniel Goldhagen sobre *Los verdugos voluntarios de Hitler* ha reforzado esta tendencia y le ha dado nuevos impulsos de igual forma que el estudio de Christopher Brownings sobre la participación en el genocidio del Batallón policial 101 y la exposición sobre los crímenes de las Fuerzas Armadas alemanas. Es de presumir que una nueva ola de verdades conmovedoras se aproxima a la sociedad alemana. Estas se pueden resumir en una sola

-el apocalipsis de las marchas de la muerte cuando hubo que abandonar los campos de concentración y de exterminio en el este. Los presos fueron mandados al oeste a una odisea interminable durante la cual, otra vez, murieron cientos de miles de personas.

Con seguridad, Goldhagen no es el primero en articular estos temas. Antes de él, la investigación se había ocupado de los batallones policiales asesinos y las horribles marchas de la muerte en la fase de agonía del régimen nazi. Pero nunca nadie había enfocado a la policía y sus crímenes tan detenidamente y con tanta riqueza de detalles, y tampoco nadie había tenido la idea de tratar las marchas de la muerte bajo el aspecto del antisemitismo. Esto merece respeto y reconocimiento. Además pienso que cada una de estas marchas de la muerte tiene su propia dignidad estremecedora y debe ser expuesta intensamente -sin importar si la exposición es innovativa o no.

2. Hasta hace quince años, el factor del antisemitismo tuvo un rol central en todos los estudios acerca del tema del asesinato de los judíos. Después hubo un lento cambio de paradigmas que -entre otros cambios- también tuvo como consecuencia que el antisemitismo pasara al segundo plano. Mientras tanto, otros factores -estructuras, circunstancias, presiones y procesos de radicalización acumulativos- se recalcaron tanto, que algún observador perspicaz llegó a manifestar en la polémica que, según ese punto de vista, en el caso del Holocausto se trató de un "homicidio culposo" o incluso de una opción secundaria no planificada. El libro de Goldhagen es un ataque general al mencionado cambio de paradigmas y a sus consecuencias fatales. Como tal es bienvenido porque ese ataque es adecuado para anular alguna exageración y parcialidad, que determinaron en los últimos años partes considerables de la investigación así como el discurso público. Además, nos hace recordar la profunda impregnación antisemita de la sociedad alemana sin la cual el Holocausto hubiera sido impensable.

Hay que cuidarse de cuantificar a la ligera los fenómenos difícilmente palpables como es el caso del antisemitismo; pero es muy posible que antes de 1933, aproximadamente la mitad de la población alemana fuera antisemita. Pero el odio antisemita, precursor del exterminio, que constituye el centro de referencia del libro de Goldhagen, sólo fue asunto de un pequeño grupo marginal; su radicalidad no da lugar a dudas pero antes de 1933 apenas se exteriorizaba como violencia física o actos criminales contra judíos. Mucho más importante fue el antisemitismo más bien moderado como se lo podía encontrar en casi todos los países europeos. Este incluye el antijudaísmo católico secular, el resentimiento económico y cultural contra cierta preponderancia de los judíos en determinadas profesiones y ramos, y también el malestar frente a lo extraño y exótico que les era inherente, aunque parcialmente, a muchos judíos.

Goldhagen también recuerda que nadie debe subestimar ese antisemitismo moderado en sus diversas manifestaciones; porque

Algunos puntos que demuestran que Goldhagen en su libro en algún aspecto se mete en camisa de once varas:

1. Es un error de Goldhagen el describir a los alemanes como un pueblo de antisemitas. También hubo opositores decididos contra el antisemitismo: en los partidos del movimiento obrero, en el liberalismo, en el catolicismo ilustrado, en la elite cultural e incluso en las clases dominantes conservadoras.

2. No es apropiado que Goldhagen sostenga que todos los alemanes fueron perpetradores, al menos potenciales. Él escribe que probablemente cientos de miles de personas estaban involucradas directamente con los sucesos del asesinato en masa. Se puede presumir que muchos más se hubieran comportado de la misma forma si las circunstancias lo hubieran requerido o facilitado. Pero también es cierto que aproximadamente un 10 ó 20% de aquellos que debían participar en el asesinato en masa se negaron, que los excesos durante la noche de los cristales rotos en 1938 provocaron rechazo, y que en informes internos del régimen nazi muchas veces aparecía la preocupación de que parte de la población no compartía la política contra los judíos.

3. Induce a error que Goldhagen presuma que el antisemitismo fue el motivo determinante en *todos* los perpetradores para cometer el asesinato de los judíos. Muchos mataban porque recibían órdenes y no se atrevían a oponerse a éstas; muchos perseguían ventajas materiales o una carrera personal; muchos se doblegaban ante la presión grupal en las unidades policiales y en el ejército (Wehrmacht); muchos quedaron indiferentes y embrutecidos por causa de la guerra. Al menos, no asesinaban alegre y fanáticamente, sino que tenían que superar considerables inhibiciones internas. Este no hubiera sido el caso si realmente hubieran estado condicionados por un antisemitismo extremadamente exterminador, como lo sostiene Goldhagen.

El reproche de la responsabilidad colectiva que se manifiesta a lo largo del libro de Goldhagen, no tiene fundamento alguno. La historia alemana también conoce otras tradiciones que no están contaminadas por el antisemitismo y la xenofobia: de otra forma, no hubiera sido pensable la emancipación de los judíos en el siglo XIX, ni sería explicable que miles de personas le dieran pan y agua a los judíos en las marchas de la muerte y que, con todo, fueron miles los que escondieron a judíos que habían pasado a la clandestinidad, sabiendo que con ello arriesgaban sus propias vidas.

Contra toda evidencia, Goldhagen tiene que ignorar la existencia de estos hechos corrientes. Si no lo hiciera, tendría que abandonar su argumento del Holocausto como proyecto nacional de los alemanes. Y además tendría que admitir que una sociedad altamente diferenciada, como lo fue la alemana en los siglos XIX y XX, tampoco fue un foco de antisemitismo permanentemente encendido.

Por eso, la investigación de la conciencia quizá no se hubiese realizado o se hubiera interrumpido pronto, si los alemanes no hubieran recibido ayuda de afuera: las potencias de ocupación fueron las que obligaron a los alemanes a abrir los ojos y a enfrentarse con su historia. La lección que los estadounidenses, ingleses y franceses le daban a los alemanes decía una y otra vez que sin memoria y sin reconversión no habría ni rehabilitación política ni vuelta al círculo del mundo civilizado.

La memoria y la confesión de la culpa después de 1945 fueron exigidas a los alemanes y se basaban en la voluntariedad, comprensión y arrepentimiento. Pero, poco a poco, en un lapso de veinte años, se abrieron las puertas al pasado. Poco a poco, la elaboración de la historia se convirtió en un elemento de la cultura política, aunque siempre fuese discutida.

El debate en torno a Goldhagen continúa el proceso del penoso autocuestionamiento a través de la distancia del pasado y al mismo tiempo marca su momento culminante: doscientos mil ejemplares vendidos, incontables debates en paneles, una avalancha de artículos periodísticos sobre el pasado nacionalsocialista. No asombra que algunos alemanes a esta altura ya se sientan campeones mundiales en el campo de la "elaboración del pasado".

Pero no nos dejemos engañar: muchas veces, el recuerdo del Tercer Reich no es más que un rito vacío que no está fundado en ningún conocimiento sobre el pasado. En algunos casos hasta se puede hablar de una fuga cómoda del presente molesto hacia un pasado menos irritante. Dicho de un modo más fuerte, significa que muchos ni siquiera están interesados en recobrar una imagen auténtica del pasado. Para ellos, no se trata primordialmente de la historia, de estar informados o de profundizar sus conocimientos. Se trata de satisfacer necesidades políticas y sociales que resultan de insatisfacciones y frustraciones que a su vez tienen sus raíces en la inseguridad y falta de claridad del presente. El pasado no presenta esas dificultades, es fácil encontrar en él seguridad y orientación. Sobre todo en un pasado como el que presenta Goldhagen, no hay enredos ni confusión acerca de los personajes que en él actúan. Aquí, podemos decidirnos sin esfuerzo y sin conocimientos previos contra lo malo y por lo bueno, y así encontrarnos con nosotros mismos.

Frente a esto, los historiadores se encuentran en una situación que casi no tiene salida. Su defensa por reconstruir la historia del Holocausto en la forma más amplia posible, su advertencia de no tomarse la historia a la ligera y finalmente su insistencia en los patrones científicos rigurosos, constituye para muchos un pedantismo académico que, frente a la monstruosidad de los crímenes nazis, es totalmente inadecuado y tiene algo de una crítica meticulosa.

Sin embargo, lo que dicen los historiadores sigue siendo correcto: el recuerdo y la memoria colectiva sólo tienen un valor como factores

ANTIGUAS TERNURAS, INSIDIOSA PIEDAD (CONTRAPUNTO AL DOCTOR HANS WOLLER)

Han pasado casi dos años desde que tuve la valiosa oportunidad de escuchar y ensayar este contrapunto con el doctor Woller en el marco del seminario "Memoria social: comunidades y fragmentaciones" [véase el artículo precedente]. Lo más llamativo, aunque tal vez no para un historiador, es que los puntos de partida de aquella conversación, la inquietud central que la sostenía y el interés con el que la audiencia de entonces siguió su conferencia permanecen intactos, cuando no vivamente incentivados. Más ríos de tinta han corrido, trascendiendo ya sobradamente la *historikerstreit*, la polémica estallada entre los historiadores alemanes en los años ochenta. Después del episodio Goldhagen sobrevino el debate Irving/Lipstadt —con juicio ante los tribunales ingleses incluido. A los desarrollos en el campo académico y periodístico se le han sumado para "contaminarlo" todo y redefinirlo, las coyunturas históricas concretas, referidas a un ancho campo de experiencias que van desde las dictaduras de la Seguridad Nacional de América Latina, hasta la agitación de la derecha en Francia, Alemania, Italia, Austria y Rusia.

Bien complejo, pues, es el problema. En torno a Daniel Goldhagen circula una cuestión académica y profesional, referida a la historiografía; y circula también una densa red de dilemas que sobrepasa la específica coyuntura que dio motivo a su libro *Los verdugos voluntarios de Hitler*:¹ ¿cómo podemos poner estas cosas "al servicio de nuestra educación moral"? decía hace unos años Tzvetan Todorov, cuando intentaba responder a Simon Wiesenthal quien a su vez reproducía la pregunta que le había hecho su carcelero del campo de concentración en el lecho de muerte: "¿qué hubiera hecho usted en mi lugar?"²

Puesto a corregir la versión de aquel encuentro, procuraré hacer abstracción del lapso transcurrido o por lo menos evitar la ventaja que

ausencia de un enfoque que observara el Holocausto como un "fracaso de la clase obrera y de sus partidos". Omer Bartov, historiador judío estudioso del Holocausto y del nazismo, observó serios problemas en la narrativa de Goldhagen, a su juicio cercana al *voyeurismo* pero incapaz de dar cuenta de la complejidad del horror.⁴

Tal vez la crítica más demoledora fue la que encabezó Raúl Hilberg, uno de los autores más acreditados en la materia y que llegó en la década del sesenta a estudiar el extremo que refiere al papel de los dirigentes judíos en la destrucción de su propio pueblo. Su texto titulado "El fenómeno Goldhagen"⁵ es doblemente útil en tanto nos impone de las debilidades de los *verdugos voluntarios* y al mismo tiempo sitúa la obra y sus críticas en un cuadro más amplio de la historia de la historiografía. Hilberg interpreta el libro de Goldhagen como un ataque a C. Browning que en 1992 ya había estudiado al célebre Batallón 101, pieza central de su argumentación.⁶ Los "alemanes corrientes" no sólo tenían voluntad de perpetrar los asesinatos, anhelaban hacerlo; tenían odio profundo y ubicuo, visto como "natural" en la cultura alemana que por entonces radicalizaba su antisemitismo hacia la vertiente más radical del "eliminacionismo".

A juicio de Hilberg, Goldhagen desconoce la historia más amplia del antisemitismo: la versión alemana de esta antigua tradición no tenía entonces la virulencia que presentaba más al este de Europa (daba incluso signos de repliegue, luego de la Gran Guerra). Además, no todos los perpetradores habían sido alemanes, ni todas las víctimas habían sido judías.

Al igual que el doctor Woller, Raúl Hilberg trasciende la lista de críticas que pueden hacerse al libro y da un paso más: "¿por qué el éxito?", "¿por qué Goldhagen?", "¿por qué ahora?". Son buenas preguntas; remiten no sólo a la historia sino a los usos de la historia.

En principio el éxito de Goldhagen podía estar referido al hecho de que proveía oportunamente de una explicación bastante simple. La reducción de un fenómeno tan complejo y aterrador a unas coordenadas gobernadas por el odio antiguo y profundo, "funcionaba" para acotar el margen de incertidumbre en un momento en el que las nuevas generaciones de europeos y especialmente de alemanes requerían respuestas menos elusivas a las preguntas que inquirían sobre lo que habían hecho sus padres y abuelos durante el nazismo.

Jürgen Habermas, que no es un historiador profesional, desdénó la controversia técnica y científica y valoró el impacto del libro en un sentido que buscó escapar tanto del negacionismo como del moralismo irresponsable. Cuando debió justificar el otorgamiento del *Premio Democracia* para Goldhagen, lo hizo tomando en serio el dictamen del Patronato que se lo concedió: "Con el vigor expresivo y la fuerza moral de su exposición, Daniel Goldhagen ha dado un impulso fundamental a la conciencia pública de la República Federal Alemana". "Las indagaciones de Goldhagen –dice ahora Habermas– se ajustan con

intento –creo que frustráneo– por devolver a los actores a su responsabilidad y a sus acciones, al terreno de la voluntad. Ahora bien, si se atiende con disciplina intelectual a estas preguntas, las consecuencias metodológicas de la investigación se volverán perentorias, ya que se tratará, en adelante, de dar prioridad a ciertos referentes documentales que permitan “sorprender” a los actores en situaciones en las que, más allá de su intención testimonial, aparezca consagrada su voluntad. Algo de esto hace Goldhagen.

Las cuestiones planteadas en *Los verdugos voluntarios* remiten, en efecto, a la pregunta sobre la novedad y la tradición. Es cierto que su tratamiento luce a veces trivial, repetitivo, pero el problema permanece enhiesto: ¿qué hay de nuevo en esta dictadura totalitaria?, ¿qué se aprende de ella y de las de su tipo si se la pone en referencia con la historia de la tradición democrática y de la tradición autoritaria, más de dos veces milenaria?, ¿qué hay de nuevo en el nazismo, en referencia a la larga historia del antisemitismo? Goldhagen está detrás de estas cosas.

Más arendtianamente aun, (y Hanna Arendt está apenas mencionada) la búsqueda en “los alemanes corrientes” es una búsqueda en las condiciones que hicieron posible una experiencia como la del nazismo. Así, escapamos de la tranquilizadora para muchos “teoría del loco que un día se hizo del poder” y acometemos la faena mucho más trabajosa y lacerante de pensar qué había en aquella sociedad para permitir y reproducir –con entusiasmo incluso– una experiencia como la del nazismo. Dicho de otro modo, también a la manera de Arendt, demostrar que *Los Protocolos de los Sabios de Sión* son una burda falsificación no es un desafío para el historiador; una vez probada su falsedad el verdadero problema consiste en averiguar por qué motivos fue masivamente creída por millones de personas.⁸

La segunda contribución teórica, resuelta según muchos especialistas con apresuramiento y simplificación por Goldhagen es la que deberíamos llamar recuperación de la contingencia histórica. *Los verdugos voluntarios* nos ofrece la posibilidad de pensar en los alemanes y en los perpetradores como agentes morales autorregulados, como sujetos de responsabilidad sustraídos de la fatalidad o necesidad histórica con la que fueron mirados durante décadas por la política y por la historiografía. No es seguro que Goldhagen lo haya probado fehacientemente, pero su aseveración es, insisto, teórica y filosóficamente muy importante: los alemanes podían elegir.

No puedo evitar por última vez mencionar a Hanna Arendt porque atrás de su huella andamos desde hace cuarenta años: todo pudo haber sido de otro modo en la historia (aunque ciertamente, por ejemplo, Bélgica no podía haber invadido Alemania). Y si es así, quedamos finalmente atrapados en una perturbadora ambigüedad, en tanto esa contingencia es prueba de nuestra libertad y a la vez, de que nuestras “posibilidades de mentir son ilimitadas”.⁹

En segundo lugar, las simplificaciones e identificaciones que organizan a *Los verdugos voluntarios* parecen demasiado serviciales; son sospechosas de no “funcionar” fuera de esta interpretación. En ningún momento el autor se toma el trabajo de explicarnos qué son “los alemanes corrientes”, lo que no es una exigencia trivial a la luz de su condición de perpetradores de crímenes. ¿Habrà que endosar las simplificaciones perezosas que dicen que los alemanes corrientes son rubios de ojos claros, los que tiene talento para la filosofía o pasión wagneriana, como escribe con ironía D. North? ¿Deberíamos aceptar el carácter de “corriente” de aquel alemán del Batallón 101 que orinó públicamente sobre un judío en presencia de su general,¹¹ o de aquella señora que abrigaba la esperanza de ser gaseada por orden del *Führer* en caso de haber “merecido” la derrota?¹² Más aún, ¿cuál es la base teórica y fáctica que le permite a Goldhagen repetir hasta el cansancio la identificación entre los alemanes y los nazis?

Esta es una cuestión muy interesante desde el punto de vista histórico. El nazismo entusiasmó multitudes, Hitler resultó fascinante, despertó lealtades y juramentos ciegos, atrajo a clases medias aterradas, a pobres sin destino, a industriales *modernos*, a intelectuales refinados y profesores universitarios. Todo ello alienta provisoriamente la idea de que es posible sostener la premisa hitleriana de *un mundo sin conflicto*, que es la utopía antidemocrática más cara a aquellos totalitarismos. Pero fuera de esta apariencia homogénea la idea de los “alemanes corrientes” excluye de toda consideración a quienes juntos o aislados, seguramente en minoría hasta después del desembarco de Normandía, se levantaron contra la catástrofe moral, política y nacional a la que se precipitaba Alemania. Son los cultivadores de las “tradiciones no contaminadas” de las que ha escrito el profesor Woller. ¿Cuántos eran? No sabemos. ¿Dónde estaban? Al igual que los nazis, en todas partes, en todas las clases sociales, en casi todos los partidos que incluso habían defeccionado. Y más específicamente todavía, se le ha hecho a Goldhagen la crítica por ignorar “interesadamente” al Partido Socialdemócrata (PSD), al Partido Comunista, al movimiento obrero, o por restar importancia a las elecciones de 1932 en las que la presencia de las fuerzas opositoras al nazismo no era en absoluto desdeñable.

En tercer lugar, este copioso libro de historia parece concebido al margen de la historia. Si bien tiene un dibujo disciplinado de su ruta conceptual en el que se muestran antecedentes y tradiciones de larga data, faltan en él las referencias significativas a procesos absolutamente clave para la comprensión del fenómeno. No hay un estudio –o una inclusión de los estudios– referido al *giro nazi del antisemitismo* que significó el gobierno de Adolph Hitler; menos todavía, una mirada propiamente histórica del exterminio de los judíos en el contexto histórico más amplio de la crisis europea con la que se abrió el siglo XX. Esto es, debemos mirar el umbral del siglo XX apoyado en las dos

no nos proporciona respuestas convincentes para estas preguntas por cuanto las alusiones a la cultura –que no llegan siquiera a concentrarse en la cultura política– se diluyen en un enfoque esencialista, inhabilitado para dar cuenta de la contingencia y de la responsabilidad política y moral.¹⁶

DOS PREGUNTAS AL DOCTOR HANS WOLLER

1. El enfoque del profesor Woller acerca de los *verdugos voluntarios* ha sido, como vimos intelectualmente auspicioso, pues no acepta o descarta a priori la interpretación de Daniel Goldhagen. Tal vez rescata, como he intentado hacerlo en estas páginas, algunas de sus preguntas para la mejor tradición historiográfica. ¿Le resultan de interés las preguntas de Goldhagen? ¿Qué otra cosa cree que se podría hacer con ellas?

2. Desde hace muchos años (1977) guardo en mis carpetas una encuesta a jóvenes realizada para *Der Spiegel* por el pedagogo alemán Dieter Bossmann, por entonces de treinta y dos años de edad.¹⁷ El neonazismo y la xenofobia a él conectados no habían todavía cobrado el vigor y la desfachatez que veríamos en las décadas siguientes.¹⁸ Los resultados del estudio eran para muchos observadores muy preocupante (Hitler era italiano, holandés, australiano; tomaba mucho whisky y cantaba, andaba en un Mercedes, era correcto, astuto, severo; “solía protagonizar guerras trascendentes”, hizo asesinar a más de cincuenta mil judíos...) y vistas con mayor distancia refieren a la relación entre historia, memoria y democracia, todo lo cual, me parece obvio, ha sido muy reanimado desde los ochenta y con este libro de Goldhagen en los noventa. ¿Cómo impactan estos libros como el que hoy nos ha ocupado en los procesos de construcción de la memoria? Más allá del juicio adverso de la academia, a veces tocado por un cierto aristocratismo intelectual, ¿qué cambia con este libro?, ¿sobre qué nuevos ejes se ha vuelto a ordenar el debate sobre el pasado reciente?

12. Cit. en H. Arendt, *Eichmann en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1999.
13. Me consta que sufro aquí una fuerte influencia del debate entre Hobsbawm, Nolte y Furet, promovido a partir de sus respectivas obras. Está parcialmente reproducido en *Le Débat*, No. 93, París, febrero 1997
14. Hitler y Himmler habían aceptado –dice Nolte– que ese genocidio era “barbarie asiática” ¿por qué, entonces, hicieron luego algo más bárbaro?, se pregunta. Su respuesta es conocida y polémica: por el terror que inspiraba el bolchevismo.
15. La cita no es de Courtois, el autor de *El libro negro del comunismo*, ni de Nolte, que sí la refiere. Proviene de D. Schub uno de los más penetrantes biógrafos de Lenin que escribió su libro en 1948.
16. La lectura atenta de obras como las de Bracher o Kershaw son elocuentes acerca de lo que se gana cuando se estudia al nazismo como construcción de poder político. Véase K. Bracher, *The German Dictatorship*, Harmondsworth, 1973 (traducido por Alianza Ed.); I. Kershaw, *¿Qu' est-ce que le nazisme?*, París, Gallimard, Folio, 1992; del mismo autor, la biografía más reciente, *Hitler, 1889-1936*, Barcelona, Península, 1999.
17. Publicada en *La Opinión*, Buenos Aires, 06.11.1977, pp. 5-6. “Una Investigación en *Der Spiegel*. ¿Existió realmente Adolph Hitler?”.
18. Una interesante reconstrucción del neonazismo, y del negacionismo desde el punto de vista político y académico puede leerse en J. L. Rodríguez Jiménez, *¿Nuevos fascismos? Extrema derecha y neofascismo en Europa y Estados Unidos*, Barcelona, Península, 1998.

El autor es:

Investigador en el Departamento de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Uruguay y profesor de Historia Contemporánea en la misma Facultad. Investigador y subdirector del Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH).

crecieron en el marco del régimen autoritario. Sin embargo fueron destinatarios del discurso y las instituciones de la dictadura.¹

Subyace en las dos propuestas la idea de que recoger testimonios de protagonistas olvidadas podría romper el silencio, saldar una deuda y suscitar una multiplicidad de relatos tendientes a construir una historia plural, en tanto diversificación de los relatos hegemónicos, al introducir diversos escenarios y protagonistas, jóvenes y mujeres.

Ambos apostamos a que la subjetividad de "lo vivido" se revele en el relato y nos permita comprender, entre otras cosas, las formas en que actuó la coacción sobre la sociedad durante el período autoritario. Apuntamos a saber cómo operaron las cárceles del régimen en el conjunto de la sociedad, ¿fueron efectivamente un panóptico? –confirmado por el sistema de terror– para conseguir el consenso de la sociedad? ¿Cómo fue retraducido –apropiado y/o deformado– por sus destinatarios/as? Y en particular sobre las mujeres, en tanto protagonistas y transmisoras de cultura. La pregunta sobre el consenso, conseguido o impuesto, no es sólo una pregunta que interese a la historia, es de relevancia política y no es fácil acceder a sus respuestas. Una de sus fuentes es, puede ser, la memoria individual, aun teniendo en cuenta que constituye un campo cruzado por tensiones donde las personas "negocian" consigo mismo la revelación o el oscurecimiento de episodios que adquieren significado o lo pierden en diferentes momentos y circunstancias de la trayectoria vital.

¿Por qué recordar?, o, ¿para qué recordar?, fue la pregunta que surgió en la reunión mantenida con uno de los grupos de ex presas. Las respuestas configuran por lo menos dos niveles. Uno es el de la voluntad de ese colectivo, su preocupación por el olvido, la necesidad de rescatar la memoria de las mujeres en tanto la experiencia de la cárcel fue distinta a la de los varones, y la necesidad de construir una memoria colectiva. Otra es el del propio entramado de los testimonios.

Teresa comenta que su compañero le dice "ustedes se ven y se iluminan". Hay algo de especial e intransferible en la experiencia de cárcel, en la convivencia forzada, transformada por ellas en la construcción de un muro de resistencia que contiene y a la vez se cierra sobre sí mismo.

Marta que tuvo su primer hijo en la cárcel encuentra que recién ahora puede relatar cómo fue su parto, durante el tiempo que estuvo detenida nunca lo pudo hacer, agregando que "ahora sí puedo llorar, antes no lo hacía porque había que ser dura". El recordar /en el grupo/ la hace recuperar otro espacio de contención o de referencia donde se reconcilia y/o se "humaniza" y/o se muestra como es, no como debía ser. Por su parte, Lucy que no había traído su testimonio escrito sobre la cárcel, porque se dio cuenta que no dirigía su recuerdo a la prisión, sino sobre su infancia cuando sentía la tristeza de su padre en un rasgo particular; usaba bigote (para ella otros padres no

formas específicas de discriminación sufridas por este mayoritario conjunto de la población nacional.

Sin embargo, al recoger testimonios de protagonistas del período autoritario se enfatizó en las voces públicas, pertenecientes a militantes políticos y revolucionarios varones. Son voces públicas, que relatan su "verdad" en forma fáctica, teniendo como eje el rechazo al régimen. Y aun en ese, se escuchan sólo voces masculinas.

Se ha construido una historia épica, en la que no entran las otras historias. Para avanzar en esas otras facetas hubiera sido necesario roer la versión de que los uruguayos atravesamos el período de la dictadura sin que nos hubiera afectado en lo más mínimo. Cuesta admitir esas erosiones así como visualizar el papel que cumplieron las dictaduras en el Cono Sur como fundantes de un nuevo orden material y simbólico.

La dificultad en aceptar ese "lado oscuro" de nuestro pasado reciente es lo que ha impedido que prosperaran otras historias en nuestro medio, "el relato se organizó en el par resistencia-colaboración, reduciendo toda la diversidad a un solo eje. Las historias que no se dejaron alinear quedaron postergadas y aún no se han concretado. Hay movimientos sociales y procesos institucionales que aún esperan un estudio serio" (Demasi 1995, p. 40).

Otras sociedades, otras colectividades, que enfrentaron procesos políticos traumáticos debieron esperar el paso del tiempo para responder a un cúmulo de preguntas inquietantes. La recuperación de la memoria en sus diversas facetas, que han realizado los judíos, quizá sea un buen ejemplo, aunque también encuentro puntos de contacto con los esfuerzos de los historiadores italianos en la demistificación que han hecho sobre la resistencia organizada contra el fascismo. La actitud de la población civil frente a un sistema estatal de coacción fue develado por Passerini (1979) a través de los testimonios de trabajadores industriales de la Italia fascista. Ese estereotipo de una clase trabajadora que no había sido tocada por el proceso autoritario no era adecuado para encarar el problema de un sector al que durante veinte años se le negó todas su formas tradicionales de organización y de lucha. Como las otras clases sociales, las trabajadoras habían participado del consenso general creado por el régimen fascista.

Para aquellos historiadores que deseamos sortear la trampa dicotómica, régimen-resistencia, la obra de Passerini y otros investigadores (De Felice; Quazza 1973) resulta aleccionante. Claro que esta revisión crítica se realizó en los años setenta, a treinta años de haber transcurrido el proceso. ¿Será necesario el mismo lapso para comenzar a relatar otras historias en el país? A esta interrogante se suman otras referidas al mayor o menor interés –a la oportunidad política– en ahondar en un proceso histórico aún reciente, y aun al papel que deberían cumplir los investigadores –y las instituciones– en este recordar y facilitar el recuerdo.

¿Que aportó este debate en el tratamiento de la memoria y en la construcción de una nueva historia del período?, ¿podremos ahora escuchar al "otro" e incorporar relatos contradictorios sobre nuestro pasado? Quizá la memoria se reconstruye por jalones y recién hoy sea posible otro tipo de registro para construir una "memoria democrática", aceptando que la misma "debería proceder a contar la historia como una historia múltiple y por lo tanto contradictoria" (Demasi 1995, p. 39).

LA MEMORIA DEL PASADO, TERRITORIO DE PODER

La aparente cancelación de la memoria que se produjo a partir de 1990, sufrió un vuelco en el transcurso de estos dos últimos años 1996-1998 con la publicación de algunos ensayos de protagonistas salientes del proceso. Entre ellas el testimonio del capitán (r) uruguayo Jorge Tróccoli, *La ira de Leviatán* sobre el proceso militar, donde –a diferencia de su par argentino, Scilingo– reivindica su rol de "dios de la guerra" y justifica los actos de represión y tortura realizados antes y durante la dictadura.

Estas "confesiones" se relacionan con el contexto regional y mundial. El general Mac Namara reconoció los errores cometidos por los Estados Unidos en la guerra contra Viet Nam, en secuencia casi directa en Argentina, el general Martín Balza admitió los crímenes cometidos por el ejército argentino durante la "guerra sucia", le siguieron las confesiones del capitán (r) Scilingo, publicadas por el periodista Verbistky en *El vuelo*. Lo trascendente de este replanteo –y el nudo conflictivo– es que incluye preguntas incómodas hacia la sociedad civil.

Cito textualmente un fragmento de *La ira de Leviatán* en la que Tróccoli intenta envolver en la complicidad a toda la población civil del Uruguay: "El país seguía marchando y la sociedad se había adaptado sin mayores fricciones al nuevo régimen. Por eso hoy día me asombro cuando perseguidos, exiliados y detenidos aparecen como hongos [...] No puedo explicarme quién era que estaba en el Uruguay de los setenta, quién continuó trabajando, vendiendo, comprando, paseando, concurriendo al fútbol y a la playa. Los militares y lo militar tenían su oposición, pero también tenían sus simpatizantes [...] y un enorme número de indiferentes, muy uruguayos por cierto" (Tróccoli, p. 93).

En el ejercicio de la palabra y el recuerdo reside un poder. Quien recuerda y habla –publica sus memorias– ejerce un poder incuestionable: traza el camino por donde transcurre su memoria y la de sus contemporáneos. Convoca a la adhesión o la contestación, pero define "su" territorio, establece polaridades y ejes de interpretación; la publicación de Tróccoli opera a mi entender, en ese sentido.

Lo que se creyó laudado, recobró vigencia como seguramente lo

El ejercicio de recordar tiene que concebirse como una intensa relación intersubjetiva enriquecida por el estudio histórico de la memoria, como estudio de la mentalidad, el lenguaje y las expresiones culturales. Pero también en la memoria individual se depositan rasgos de lo contextual/colectivo, de lo intergeneracional/lo ideológico, las representaciones y autorrepresentaciones.

Por ello se registra cuidadosamente desde qué lugar se recuerda, o cómo se posiciona nuestra/o interlocutora/o atendiendo a su "presentación" (lugar protagónico o testigo) así como el escenario que rodea ese recuerdo, es decir a su "representación". Los momentos en que se sitúan los recuerdos –aunque éstos no coincidan con los hechos "reales"–, conforman una agenda de la subjetividad del entrevistado/a, tan o más valiosa que el relato sobre los acontecimientos que la suscitan.

El verdadero trabajo de construcción de la historia oral pasa a través de la interpretación de las fuentes –memoria, símbolos, rituales– lo que nos lleva directamente a la subjetividad. Subjetividad y conciencia tienen una historia y sufren cambios y sus formas y expresiones cambiantes nunca son neutrales.

Así podemos considerar testimonios que hablen desde el punto de vista de la resistencia cultural o política y asimismo encontrar otro abordaje para analizar las relaciones cambiantes entre dominadores y dominados en ese mismo relato.

Para encontrar ese lugar de las subjetividades en la historia, es necesario afinar herramientas y códigos que permitan comprender cómo se arrebató o impone el consenso, y cómo se incorpora como propio. Sólo la indagación personalizada podrá arrojar luz sobre estas interrogantes. Esa es la promesa de la historia oral, siempre que se desafíen las categorías interpretativas convencionales de la historia. Si se pasa por alto el carácter específico de la subjetividad, las fuentes orales sólo pueden verse como una serie de declaraciones sobre lo que "realmente sucedió".

La promesa de la historia oral en palabras de Passerini, también es "la de participar en diferentes memorias, para compartir sus diferencias y no para demostrar su universalidad, por el contrario, para insistir en la diversidad y en la pluralidad de la memoria. Comprometerse con este objetivo, inventando formas para abordar este desafío, es la contribución que puede hacer la historia oral –y los historiadores orales– junto a todos aquellos preocupados por los procesos del recordar, de forma de separar la memoria humana de toda forma de totalitarismo –tanto en política como en la cultura– para ayudarlo a jugar su parte en la formación de una conciencia democrática". (Passerini 1992, p. 18)

- Castagnola, J. L. y Mieres, P., *El Uruguay de la dictadura (1973-1985)*. V. 3. *La ideología política de la dictadura*, Montevideo, EBO, 1989.
- Cosse, I. y Markarian, V., 1975: *Año de la Orientalidad*, Montevideo, Trilce, 1995.
- CEIU, *El Uruguay de la crisis a la dictadura (1967-1985). Cronología comparada. (1967-1973)*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación/FCU, 1996.
- CEIU, *El Uruguay de la crisis a la dictadura (1967-1985). Cronología comparada. (1974-1985)*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación/FCU, 1996.
- De Certeau, M., *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1993 (2a. ed).
- De Felice, R., *Mussolini il Duce. Gli anni del Consenso. 1929-36*, Turín, 1974.
- Demasi, C., "La dictadura militar: un tema pendiente" en *Uruguay cuentas pendientes*, A. Rico (comp.), Montevideo, Trilce, 1995.
- Foucault, M., *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1995.
- Gillespie, Ch., *Negociando la democracia. Políticos y generales en Uruguay*, Montevideo, FCU/Instituto de Ciencias Políticas, 1995.
- Gillespie, R., "A critique of the urban guerrilla: Argentina, Uruguay, and Brazil", *Conflict Quarterly*, New Brunswick, No. 2, 1980.
- Gillespie, R., *Soldados de Perón, Los Montoneros*, Buenos Aires, Grijalbo, 1987.
- Le Breton, D., *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.
- Lessa, A., *Estado de guerra. De la gestación del golpe del 73 a la caída de Bordaberry*, Montevideo, Fin de Siglo, 1996.
- Passerini, L., "Ideología del trabajo y actitudes de la clase trabajadora hacia el fascismo", Univ. de Essex, 1979. Oral History Conference.
- Passerini, L., *Fascism in popular memory*, Cambridge Univ. Press, 1987.
- Passerini, L., *Memory and Totalitarianism*, T. I., Oxford University Press, 1992.
- Perelli, C., *Someter o convencer. El discurso militar*, Montevideo, Clade/EBO, 1987.
- Perelli, C., *Los militares y la gestión pública*, Montevideo, Peitho, 1990.
- Perelli, C. y Rial, J., *De mitos y memorias políticas. La represión, el miedo y después...*, Montevideo, EBO, 1985.
- Piña, C., "Sobre la naturaleza del discurso autobiográfico", Santiago de Chile, 1989. (mimeo).
- Portelli, S., "La representación histórica" en *Historia y fuente oral* No. 4, Barcelona, 1990.
- Portelli, S., "La interpretación de las fuentes orales". "Temas de Historia Oral. Primer Encuentro Nacional de Historia Oral", Buenos Aires, 1995.
- Quazza, G. (comp.), *Fascismo e Società italiana*, Turín, 1973.
- Quazza, G., "Consenso e violenza nel regime" en *Resistenza e storia d'Italia*, Milán, 1976.
- Rico, A. (comp.), *Uruguay: Cuentas pendientes*, Montevideo, Trilce, 1995.
- Rosen, S., *The making of Memory*, Londres, 1994.
- Sapriza, G., *Memorias de Rebelión. Siete historias de vida*, Montevideo, Grecmu/Punto Sur, 1988.
- Sapriza, G., *Hilamos una historia*, Montevideo, Fesur/Grecmu, 1989.

LA ENSEÑANZA DEL PASADO RECIENTE: LOS LÍMITES DE LA UTOPIA VARELIANA¹

Es bien conocido el hecho de que cuando una sociedad enfrenta problemas demasiado novedosos o conflictivos y se dirigen a sus cuadros políticos en reclamo de soluciones, normalmente estos sectores dirigentes, acuciados por la necesidad de formular una respuesta, optan por derivar el tratamiento del problema hacia el sistema educativo. El camino ya recorrido por la lucha contra el sida y otras enfermedades, la drogadicción, los accidentes de tránsito y el calentamiento global, podría ser también el caso de la historia reciente. Sin embargo, con esta ocurre el proceso exactamente contrario: es la sociedad quien busca en el sistema educativo la respuesta a los acuciantes interrogantes del pasado reciente, y choca con la apatía (cuando no la abierta oposición) de las autoridades. Quizá esto muestre un nuevo ejemplo de la afirmación que, con algo de cinismo, declara que la sociedad deriva al sistema aquellos problemas que no desea realmente resolver, pero que en cambio está dispuesta a vigilar para evitar que el sistema intervenga cuando puede tener algún efecto relevante.

Más posiblemente, se trate de una infeliz coincidencia entre el desinterés de las autoridades y la imposibilidad del sistema para abordar el problema en las condiciones actuales. Quisiera profundizar un poco en este segundo aspecto, y para acotar el tema quisiera plantearlo desde la estricta perspectiva de la situación de aula.

A los efectos podríamos imaginar el caso de un docente que abre la puerta de su salón de clase dispuesto a dedicar ese día a tratar el tema: "La dictadura militar en nuestro país". En el marco del sistema educativo uruguayo esto puede ocurrir en dos marcos diferentes:

a. En una asignatura especial, que se dedique sólo al estudio del Uruguay contemporáneo.

Sería interesante determinar cómo este relato logró identificarse con la "memoria social". Es decir, cómo se realizó el proceso de transformación de la "Historia" —una construcción intelectual— en una "memoria" hecha propia por su portador y cargada de contenido afectivo. Esta historia no supone el "recuerdo de lo vivido" por oposición a lo "aprendido", ya que la mayor parte de los contenidos que componen esta memoria social no fueron vividos por los integrantes de la sociedad; pero en cambio sí crea un lazo afectivo entre ese pasado (real o mítico) y el presente. En algún momento se creó esa relación compleja entre historia, memoria y nación, que "mantuvieron algo más que una circulación natural: una circularidad complementaria, simbiosis a todos los niveles, científico y pedagógico, teórico y práctico"⁴ (vuelvo a citar a Nora, son muy fuertes las similitudes en el uso de la historia de la sociedad francesa y la uruguaya). En nuestro país logró crearse una relación "mágica" entre el pasado y el presente, donde ese pasado siempre se ha mostrado como una "edad mítica" en fuerte impostación romántica.

Para que la memoria social cumpla las necesidades y sea adecuada para ser transmitida por la educación, debe ser aceptable para todos los grupos; y esas condiciones de aceptabilidad no dependen solamente del relato sino también del talante de la sociedad en su conjunto. La elaboración de un relato consensuado no supone la incorporación de todos los relatos en uno solo ni el olvido de los conflictos, sino la creación de un relato que sea aceptable para el conjunto y ante el cual algunos grupos han debido aceptar el "sacrificio" (parcial o total) de su pasado en la medida que éste sea incompatible con el relato global. Las razones de esta aceptación son un tanto oscuras: se pueden plantear explicaciones racistas o clasistas, pero éstas dan cuenta sólo parcialmente del fenómeno. Nos explica por qué en el relato no aparecen los indígenas o los descendientes de los esclavos, pero no nos da respuesta, por ejemplo, para esta pregunta: ¿Qué llevó al Partido Blanco a rebajar el tono de sus conmemoraciones partidarias, reduciendo el reclamo de reivindicaciones políticas globales a simples manifestaciones de heroísmo personal? Sin duda influyó para esto la evidencia de un presente muy positivamente valorado que presionó fuertemente hacia la inclusión en una "totalidad" en desmedro de la particularidad; sólo entonces, en ese contexto, puede verificarse un proceso de eliminación o de resolución de los conflictos que dividen a la sociedad, y el establecimiento de claras normas de convivencia.

Pero estas reglas de convivencia racial, política, religiosa, etcétera, deben formularse en el ámbito social y recién entonces pueden pasar al sistema educativo, que se limita a transmitirlos como un producto ya hecho. Necesariamente entonces, debemos postular la existencia de un hiato, una etapa de "amnesia" social entre el conflictivo e inmanejable contenido de la memoria tal como lo aportan los inte-

ciudadana. Fue por esta vía un tanto oblicua que la "Historia de la República" hizo su ingreso al currículum.

A fines del siglo pasado ya existía una Historia del Uruguay que podía ser objeto de enseñanza, aunque limitada en los hechos al estudio de la época colonial y al período artiguista. Las justificaciones esbozadas entonces por los educadores ("el pasado reciente -y se consideraba como tal al período transcurrido desde ¡1830!- no es historia, sino política" o "no existe suficiente distanciamiento para tener una visión objetiva") ocultaban la realidad de un compromiso que se trataba de eludir. Más allá de lo que dijeran los programas, el currículum real en el sistema educativo (incluido el Segundo Ciclo de Secundaria) se centraba fundamentalmente en el período colonial, el artiguismo y la independencia, y apenas incluía los acontecimientos posteriores a la jura de la Constitución. Esto no ocurría solamente en la Historia Nacional: también el relato de la Historia Universal tenía una fuerte carga en Historia Antigua, y los acontecimientos más recientes se detenían en el moroso repaso de los acontecimientos de la Revolución francesa.

Creo que esto pone en evidencia la existencia de una tradición ya arraigada en el sistema: la consagración de una visión de la historia como una construcción ya hecha, y la utilización de un repertorio de herramientas didácticas consagradas a evitar aquellos temas que puedan resultar conflictivos o puedan reproducir en el aula los enfrentamientos de la sociedad. Por supuesto, esto no es el producto de una manipulación de los historiadores ni de una cómoda rutina de los docentes; tal es la forma como la sociedad quiere verse al reflejarse en su pasado: el relato construye la visión complaciente de un país que supone está en un proceso de permanente progreso, y donde las fracturas institucionales (tanto las dictaduras del siglo pasado como las de este siglo) son simples accidentes corregidos al retomar la institucionalidad democrática; nuestra historia recoge estos episodios con nombres de curiosa benevolencia como "la dictablanda" o "el golpe bueno". El relato asume, un tanto panglossianamente, que esos pequeños momentos de sufrimiento sólo fueron necesarios para procurarnos mayor cantidad de satisfacción; por lo tanto asumir que las "restauraciones democráticas" no significaron la recuperación de un movimiento ascendente momentáneamente interrumpido sino que implicaron virajes irreversibles, podía ser una afirmación demasiado fuerte para que la sociedad la admitiera sin más.

Estas consideraciones nos sitúan en uno de los problemas del tratamiento de la historia reciente: se trata de un pasado aún no laudado, que los docentes encuentran difícil de manejar por su carácter atípico en un contexto dominado por relatos socialmente consensuados. Por sus propias características, la dictadura implica una fractura en una tradición largamente elaborada y asumida; es una etapa traumática en el desarrollo social: su explicación cuestiona

revisión de estos temas sobre la sociedad en su conjunto: la propia contextura del material acarrearía problemas tan serios en la sociedad global como los que tiene en el ámbito de la enseñanza. No podemos dejar de lado la implicación política que el tema posee: el relato del pasado es una construcción derivada de un proyecto de futuro, es decir, de un horizonte político concreto; por consiguiente la revisión del pasado en general, y más específicamente la de un pasado conflictivo, no se realiza por mero interés académico sino que implica una redefinición del proyecto social, es decir, un conjunto de expectativas vinculadas con visiones del presente.

Por lo tanto, esto coloca a la reconstrucción del pasado reciente en otro eje crítico del sistema educativo: la demanda de "apoliticidad". Ni las autoridades de la enseñanza ni la sociedad en su conjunto están acostumbradas al tratamiento de temas conflictivos en el ámbito educativo; por el contrario, el aula fue concebida como el lugar de donde se superaban las diferencias políticas en atención al objetivo "superior" de crear la nación. Por esto la sociedad se mantiene muy alerta para evitar que se reproduzcan en el aula los males sociales que debe eliminar, y eso generó una hipersensibilidad al "sesgo político" del docente, identificado siempre como "político-partidista". Cualquier sospecha de compromiso expone al docente a la acusación de "proselitismo político", algo que es considerado institucional y socialmente como una transgresión grave que da pie a denuncias en la prensa (algunos episodios se han registrado incluso luego de la dictadura) y puede llegar a motivar sanciones administrativas.

Sin embargo, el tema de la dictadura plantea una demanda social ambigua: a veces en el aula son los jóvenes quienes se muestran curiosos y dispuestos a estudiar el tema e incluso a profundizar y discutir algunos de sus aspectos, mientras las autoridades en su conjunto parecen mostrarse desganadas respecto de su tratamiento —un desgano que se ve reforzado por la propaganda oficial. En último término, la disyuntiva pone en cuestión la función social del sistema educativo y de la enseñanza de la historia en particular: poca importancia parece tener dicha enseñanza si no contribuye a darle a los jóvenes los elementos para comprender la sociedad en que viven; tampoco la elusión de los conflictos no resueltos parece ser el mecanismo más eficiente para cumplir su función. Sin embargo, la ausencia de elaboración social del problema contribuye a reforzar su dificultad ya que el "estado actual de la cuestión" encuentra todavía demasiado involucrados a quienes como contemporáneos se vieron atrapados por los hechos que relatan. Es decir, un problema referente a la propia definición del rol del docente en la sociedad.

Aquí se plantea otro nivel de dificultad. Aquellos que fueron testigos de los sucesos relatados tienen muy frecuentemente una actitud de compromiso militante frente a ellos y consideran un deber ético la presentación "comprometida" del tema. Pero esta "re-presen-

elaboración de la convivencia social. Hoy esa solución no parece posible; por el contrario, esta respuesta reclama un proceso previo de construcción a partir de la discusión de insumos provenientes de la investigación, y su procesamiento por parte de la sociedad en su conjunto. Hay una etapa previa, que la sociedad debe elaborar por sí misma y donde no puede ser sustituida por el sistema educativo. Volvamos a nuestro docente que entraba a su aula dispuesto a analizar "la dictadura militar" como tema; y puestos a escucharlo, no nos extrañe si no lo oímos. Está mudo, y tiene fuertes razones para estarlo.

NOTAS

1. El título alude a José Pedro Varela, fundador en 1876 del sistema educativo uruguayo sobre bases que todavía se mantienen en vigencia.
2. P. Nora, "Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux" (XVI-XLII) en Nora, P. (sous la direction de), *Les lieux de mémoire*, T. I, "La République", París, Gallimard, 1984, p. XXV.
3. Este tema ha sido tratado con más detenimiento para el caso español por P. Maestro González, "Historiografía, didáctica y enseñanza de la historia. (La concepción de la historia enseñada)", resumen de su tesis doctoral: "Historiografía y enseñanza de la historia" (Universidad de Alicante).
4. P. Nora, ob. cit., pp. XXI-XXII.
5. J. P. Varela, *La legislación escolar*, Montevideo, 1910, (1a. ed., 1876), p. 121.
6. Idem, pp. 30-31, incluye una enumeración (por lo demás, incompleta) de las diecinueve revoluciones políticas que ha tenido el país desde el comienzo de su vida independiente (1830).
7. Idem, p. 149.
8. Véase C. Perelli y J. Rial, *De mitos y memorias políticas*, Montevideo, EBO, 1986.
9. J. Habermas, "¿Qué significa hoy 'Hacer frente al pasado aclarándolo'?", (Publicado originalmente en *Die Zeit*, 03.04.1992), en *Más allá del Estado nacional*, Madrid, Trotta, 1997, p. 53.

El autor es:

Licenciado en Historia. Profesor e investigador de Historia Reciente del Uruguay en el Centro Interdisciplinario de Estudios Uruguayos (CEIU) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay.

DEL CIUDADANO ANTIGUO AL CIUDADANO MODERNO

En Francia, en el discurso de la ciencia y la filosofía política contemporánea, el personaje del ciudadano reaparece como un síntoma de la crisis de la democracia republicana: se trata de una crisis de confianza en la representación política, una crisis de la exclusión social vinculada a la desocupación, una crisis de la integración ligada a la inmigración.⁴ Se piensa entonces a la ciudadanía moderna a partir de sus diferencias con la ciudadanía en la Antigüedad, tal como la define Claude Nicolet: consiste en un estatuto unitario según el cual todos los ciudadanos son iguales ante el Derecho;⁵ los ciudadanos, y no los hombres, ya que el hombre, como ya lo ha mostrado Hannah Arendt, no tiene como tal derechos en el Derecho romano.⁶ La ciudadanía en la Antigüedad se define, y no puede disociarse, del acceso a la decisión política, a "la participación en el ejercicio de los poderes de juez y magistrado".⁷

Con el Renacimiento, el ideal republicano de la Antigüedad vuelve a reaparecer en el escenario filosófico. Pero si, para Jean Bodin "todo ciudadano es sujeto, estando su libertad de alguna manera menoscabada por la majestad de aquel a quien él debe obediencia, (en cambio) todo sujeto (y especialmente el esclavo) no es ciudadano".⁸ El asunto de la *República* de Bodin no es por consiguiente el de la ciudadanía, sino el de la sujeción: el soberano manda a todos, y no sólo a los hombres libres. Y la soberanía, "potencia absoluta y perpetua de una República", no remite ni a un hombre, ni a varios, ni siquiera a un título honorífico: ella es, en sí misma, su propio principio.

Habrà que esperar hasta el siglo XVIII y las revoluciones en América y Francia para que el personaje del ciudadano moderno sea elaborado conceptualmente y pase a formar parte del Derecho. Pero es un *ciudadano dividido*. Con la separación del Estado y de la sociedad civil, los derechos civiles (residencia, censo, reclutamiento, derecho a iniciar acción legal) se diferencian de los derechos de acceso a la decisión política (la magistratura). Se plantea entonces el problema de la representación de la soberanía general así como el de su legitimación. Contrariamente a lo que pensaba Rousseau para quien la voluntad general no se delega, todos los teóricos del gobierno representativo se preguntan, siguiendo a Sieyès, cómo hacer del gobierno una profesión particular.⁹ Para los liberales, la representación descansa sobre un principio censitario (la propiedad permite la capacidad de juzgar por el tiempo libre que ella permite). Para los revolucionarios de 1848, el sufragio universal se funda sobre el juicio de la conciencia. Sabemos que habrá que esperar hasta 1944 para que las mujeres puedan acceder al sufragio.

hacia una mayor identidad o identificación entre gobernantes y gobernados".¹²

CONTRATO SOCIAL, DERECHO CIVIL Y DERECHOS HUMANOS

Retomemos la argumentación de Blandine Kriegel ya que se presenta, explícitamente, como una genealogía del concepto de ciudadanía. La ciudadanía moderna se basa, desde el punto de vista filosófico, en el contrato social (véase Rousseau, Hobbes, Spinoza, Locke, Pufendorf, etcétera), acto voluntario del pueblo reunido en la Asamblea, pueblo que se define en la Constitución del Año I como "la universalidad de los ciudadanos". Sus consecuencias son la eliminación de la esfera privada y la ajenidad de la condición política y la condición civil (oponiéndose con esto a la objeción liberal y civilista que se apoya en el Código Civil) así como la eliminación de la esfera social (oponiéndose a la objeción socialista, ya que nunca se considera al ciudadano como propietario o trabajador). El sujeto ciudadano, individuo masculino y aislado, que funda a la sociedad por medio de un acto de la voluntad, es el sujeto cartesiano, separado de la naturaleza de las cosas.

Pero en el Código Civil las cosas transcurren de otra manera. El sujeto ciudadano ya no es un individuo abstracto y desencarnado, es un padre, un esposo, un hijo y un propietario. El cogito cartesiano se basaba en el reconocimiento de la libertad y la igualdad de la razón; el Código Civil somete a los sujetos de derecho a las obligaciones de una naturaleza pensada como no igualitaria, en lo referente a la relación hombres/mujeres, padres/hijos y en cuanto a la propiedad.

Por último, la invención del concepto moderno de ciudadanía debe mucho a la Declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano, ya que los derechos civiles son, ante todo, la expresión de los derechos naturales y sagrados que se reconocen en todos. De esto se deduce, en primer lugar, que toda función u honor debería únicamente depender, en la República, del mérito y también que la asociación civil tiene por función la de instituir y garantizar esos derechos que se ven amenazados por la guerra o la naturaleza y declararlos. La ambigüedad aparece desde el principio entre los derechos-libertades que garantizan a los ciudadanos contra el Estado (libertad de pensamiento, de expresión, de culto, de reunión, de trabajo o de comercio) y los derechos que autorizan a los individuos a reclamarle al Estado una intervención en su favor (derecho al trabajo, a la instrucción, al descanso).¹³ Este tipo de derechos, desde 1848 hasta la protección del trabajo, desde el Estado benefactor luego de la segunda guerra mundial a la legislación de la Comunidad Europea, han tomado cada vez más relevancia. Pero se plantea al menos una dificultad: ¿hasta dónde puede extenderse esta inflación de nuevos derechos?

Pero, sobre todo, la aplicación del principio de la ciudadanía basado en la idea de humanidad se topa con el obstáculo de la

lo político". Este es el ámbito en que se mueve Laurence Cornu volviendo a las primeras propuestas republicanas a partir de 1791 y su devenir en 1792, en el trabajo *Les mots du politique dans l'invention de la République (1791-1792)*.¹⁵ "¿Qué es un ciudadano? ¿Qué es la ciudadanía? Esas preguntas se han transformado:

-Históricamente: ¿cómo comprender ciertas dificultades propias a la tradición republicana francesa?

-Filosóficamente: ¿qué es la política?, ¿qué es el ámbito público?

-Antropológicamente: ¿en qué condiciones podemos hablar de un 'sujeto político'? ¿Qué manera de pensar el lazo entre lo social y el ámbito público están pre-supuestas en la hipótesis de un ser capaz de decir 'yo', de juzgar y aparecer en el ámbito público?". Laurence Cornu toma como punto de partida la huida del rey Luis XVI y su detención en Varennes como el momento constitutivo del debate en torno al asunto: ¿cómo republicanizar la Constitución manteniendo la coherencia con los principios de 1789? En ese entonces, como lo expresa Robespierre, la Constitución francesa era "una república con un monarca. No es ni una monarquía ni una república. Es lo uno y lo otro". La traición del rey revela de modo brutal el tema de la verdad de la palabra pública: ¿en quién confiar, si el rey es un traidor? Este tema radicaliza la pregunta de todo momento revolucionario: ¿en quién confiar ahora que el discurso revolucionario se ve liberado? Además, no es sólo la verdad lo que está "disponible", sino también el poder.

Laurence Cornu muestra cómo se traduce y se lee la relación con el poder en el uso de la palabra pública y cómo los Republicanos de 1791 intentan revertir las prácticas de la desconfianza y la confianza refiriéndose a la confianza en la Razón. Republicanos que, como Brissot y Condorcet, divergen radicalmente del enfoque de Robespierre.

Las hipótesis originales formuladas por Laurence Cornu también vuelven a poner en escena al personaje filosófico del ciudadano:

1. Cuando Robespierre repite un discurso de legitimidad que, al fin de cuentas, absolutiza al poder, Condorcet y sus amigos realizan propuestas en términos de legalidad, es decir, procurando una ley que garantice la libertad.

2. Cuando Robespierre oculta o no plantea el tema de la representación, Condorcet y Brissot buscan pensarla desde un punto de vista institucional.

3. Cuando Robespierre practica un terrorismo incluso en el ejercicio de la palabra pública (lo que ha sido muy bien demostrado por Claude Lefort),¹⁶ Condorcet y Brissot proponen y ponen en práctica otra práctica de la palabra pública.

En este sentido, al rehabilitar contra Robespierre el discurso de Brissot y de Condorcet, ocultado e históricamente aplastado por el terror, Laurence Cornu muestra que lo que hace al ciudadano es su relación con la cosa pública. La manera en que constituye los asuntos

manera, nadie sabe exactamente bien qué es la democracia pero sí que ella es más ella misma cuando es democracia salvaje. Quizás ésta sea su esencia; al no tener un referente último a partir del cual se pueda concebir y fijar el orden social, dicho orden social busca constantemente sus fundamentos y su legitimidad y es en el cuestionamiento o la reivindicación de quienes están excluidos de los beneficios de la democracia que ésta encuentra su recurso más eficaz".¹⁷

En el mismo orden de cosas y a partir de una lectura del manuscrito de Marx sobre la "Crítica del derecho político hegeliano" (1843), Miguel Abensour desarrolla la idea de que en la constitución del espacio político democrático lo determinante es el *contra*: "La institución de la ciudad democrática se debe a la posición *contra* que otorga al conflicto la fuerza creadora de libertad que ya Maquiavelo y Montesquieu le habían reconocido, al saludar en las luchas perpetuas entre el Senado y la plebe las posibilidades de libertad para Roma. Este conflicto generador de libertad se multiplica: a este espacio político en el que se forman polos antagónicos, en el que se enuncian litigios, se organizan luchas se le agrega un nuevo conflicto, esencial, entre la democracia y el Estado; no sólo porque los poderosos se apropian del Estado y el pueblo se opone a los poderosos, sino porque el Estado representa un permanente peligro de degeneración para la democracia. Basta con que la democracia deje el campo libre para que este último se infle pretendiendo transformarse en una forma unificadora".¹⁸ O la idea de un regreso del momento maquiavélico en el que el lugar de lo político sería el de los hombres reales y libres. La agonía del Estado está aquí pensada en un contexto propiamente político, ya que autoriza la realización del hombre por medio de su pasaje por lo político: "el acceso a la *civitas* permite que la *societas* (Marx) emerja, eliminando los límites del individuo privado, la familia y la sociedad civil". "La sociabilidad y la universalidad del hombre sólo se realizan al pasar a lo político: el pueblo se da su propia constitución; no se define desde el exterior por medio de un orden establecido o por una constitución otorgada que le indica cuál es su lugar. Por el contrario, en ese movimiento de constitución en los dos sentidos de la palabra (fundación de sí mismo y texto fundador de la política) se conoce y se realiza a sí mismo, no como individuo sino como pueblo. El ser genérico del hombre se revela por lo político [...] El pueblo aquí no está dividido en clases sociales, es un 'querer ser político'. Esta suerte de constitución es entonces la de un acto permanente, una especie de 'creación continua' y no una dimensión temporal que introduce en otra dimensión un nuevo espacio de lo sagrado y la alienación."¹⁹ En 1843 Marx está, según Abensour más acá de Maquiavelo ya que defiende la idea de un pueblo uno, *demos* total abstracto, mientras que Maquiavelo muestra que la sociedad democrática, para ser tal, debe ser el lugar de encuentros y de choques de libertades. Pero esta lectura de Marx le permite no sólo

fico, es perderla. "La política no puede definirse por ningún sujeto que le preexistiese."²¹

La restauración de la filosofía política acontece en el cruce del desplome de los regímenes autoritarios y del auge de las lógicas de gerenciamiento de la democracia liberal, adaptándose bien a un ausentismo de lo político. Para Rancière, en cambio, la filosofía se vuelve política cuando aborda el tema de la igualdad y la desigualdad, tema que se formula como el elemento de la falta de entendimiento y el conflicto en el reparto de lo igual y lo desigual: "La política existe cuando el orden natural de la dominación se ve interrumpido por la institución de una parte de los sin partes".²² Con la equivocación surge la dimensión propiamente política de la comunidad. La política es la actividad que tiene como racionalidad propia la racionalidad de la falta de entendimiento; la filosofía, al querer plantear su propia racionalidad intenta expulsar la falta de entendimiento y, por lo tanto, acabar con lo político. Por lo tanto, sólo hay política cuando hay litigio, litigio democrático, es decir cuando un partido de los pobres reclama su parte de comunidad dentro del elemento de la comunidad. De aquí proviene también la crítica que realiza a Claude Lefort cuando vincula la inscripción del sujeto "pueblo" al derrumbe de la figura simbólica "doble cuerpo del rey": "La interpretación de Claude Lefort vincula el vacío central de la democracia a la descorporización de ese cuerpo doble, a la vez humano y divino. La democracia comenzaría con la ejecución del rey, es decir con un derrumbe de lo simbólico, productor de lo social descorporizado. Y ese vínculo originario equivaldría a una tentación originaria de reconstituir imaginariamente un cuerpo glorioso del pueblo, heredero de la trascendencia del cuerpo inmortal del rey y principio de todos los totalitarismos. Se puede argumentar que el cuerpo doble del pueblo no es una consecuencia moderna de un sacrificio del cuerpo soberano, sino un dato que constituye a la política. Primero es el pueblo, y no el rey, quien tiene un cuerpo doble. Y esa dualidad no es sino el suplemento vacío debido al cual la política existe, como suplemento de todo tipo de cuenta social y como excepción a todas las lógicas de la dominación".²³ Rancière enuncia, contra cualquier tentativa de reducir lo político a lo estatal, que "la esencia de la política es la acción de sujetos suplementarios que se inscriben como excedentes respecto a toda cuenta de las partes de una sociedad".

De esto se deduce que, para Rancière, la política no es de modo alguno necesaria y adviene como un accidente siempre provisorio en la historia de las formas de la dominación. La política, al ser una actividad que se refiere al reparto polémico de la comunidad, a la redefinición de las partes que se reparten, se opone a lo que él denomina el mando ("police" en el original en francés) que remite a la distribución de puestos y funciones así como al sistema de legitimación propio a esta distribución. "La política se opone específicamente

En este texto hemos optado por mencionar las reflexiones de algunos de los pensadores contemporáneos que abordan, aportando nuevos elementos, al personaje conceptual del ciudadano. Podríamos interrogar a otras figuras, como las que ponen en escena Alain Badiou²⁴ o Etienne Balibar²⁵ o en Argentina Susana Villavicencio²⁶ o Hugo Quiroga.²⁷ El personaje filosófico del ciudadano parece ser más interesante en sus dobles: el excluido, el desocupado,²⁸ el extranjero, el indocumentado, la mujer,²⁹ etcétera, que en su figura positiva. ¿Una manera de plantear que, en la actualidad, no hay ciudadanía sin postulado de igualdad y sin resistencia al Estado? ¿Una manera de plantear que no hay ciudadanía sin la producción del acto por el cual no acabamos nunca de volver a ser ciudadanos aunque sin poder instalarnos en la ciudadanía? Sí, pero también una manera en la Argentina, en Uruguay y en Francia de retomar con un nuevo enfoque, y contra la restauración académica de la filosofía política, el tema de la emancipación humana.

NOTAS

1. G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Editions de Minuit, 1991, p. 60 y ss.
2. O. Teran, *José Ingenieros: Pensar la Nación*, Buenos Aires, Alianza Bolsillo, 1986; S. Villavicencio, "Ciudadanía, Democracia y Filosofías de la Nación", Tesis de Doctorado, Buenos Aires (en prensa); H. Gonzales, E. Rinesi, F. Martínez, *La Nación subrepticia*, Buenos Aires, El Astillero ediciones, 1997.
3. G. Deleuze, ob. cit., p. 67.
4. B. Kriegel, "Le concept de citoyenneté, problèmes d'histoire et de définition", 1995, en *La Cité républicaine*, París, Galilée, 1998, p. 67.
5. C. Nicolet, *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine*, París, Gallimard, 1976.
6. Véase C. Hilb, *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 1994.
7. Aristóteles, *La Política*, 111, 6, citado por B. Kriegel, ob. cit.
8. J. Bodin, *La République*, 1583, reedición *Corpus des oeuvres philosophiques de langue française*, Arthème Fayard, 1987, 1, 6, p. 114, citado por P. Mathias, "Bodin ou la croisée des desseins", en la revista *Corpus* n° 4, 1997, p. 41.
9. Sieyès, *Observations sur le rapport du comité de constitution concernant la nouvelle organisation de la France*, Versailles, Baudoin, Imprimeur de l'Assemblée Nationale, 1789, citado por B. Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, París, Flammarion, 1996, p. 14.
10. S. Villavicencio y P. Vermeren, "L'Etat et l'Université d'une rive à l'autre de l'Atlantique" en *Le Télémaque* n° 13, Presses de l'Université de Caen, abril de 1998.
11. D. Reynié, *Le triomphe de l'opinion publique. L'espace public français du XVI° au XX° siècle*, París, Odile Jacob, 1998, p. 347.

VIOLENCIA SOCIAL Y FORMACIÓN DE MITOS

Intentaré presentar algunas ideas sobre determinados elementos que a mi juicio inciden sobre la construcción de la memoria social. Estos elementos consisten –como señalan distintos autores– en “historias que contamos o que nos cuentan, que se propagan a gran velocidad, que mantienen una relación compleja con la realidad social y que guían las decisiones, pudiendo justificar determinadas acciones”. Me refiero en este caso a ciertos *mitos* que una sociedad dada construye y que pueden tener como función develar o encubrir o develar y encubrir ciertos hechos. Entiendo que este tipo de enunciados narrativos –como señala Paul Veyne– no constituyen invariantes, no son esencias, tampoco elementos transhistóricos. Se producen por el contrario en determinado momento histórico.

Concretamente los mitos a los que me voy a referir se gestaron en Argentina en el momento en que se debatía el problema de la restitución de los niños secuestrados durante la dictadura militar a su familia biológica, niños secuestrados por agentes de la represión. En este debate se volvía a poner en escena el significante que llamamos *desaparición*.

El clima social creado en torno a esta cuestión se caracterizó por fuertes confrontaciones en las que con frecuencia regular se esgrimían como argumento los mismos elementos incluidos en los mitos. Así se planteaba una relación particular: ciertos mitos contruidos incidían en las opiniones pero a su vez éstas se apoyaban en significantes de gran poder persuasivo contenidos en los mismos mitos. La fuerte polémica productora de una división en el seno de la sociedad no respetó la existente entre aquellos sectores responsables directos o indirectos de la represión y la franja que repudió estos hechos sino que se dio entre personas con los mismos modos de pensar frente al terrorismo de Estado.

Así como a veces en las discusiones la pasión obturaba el pensamiento otras veces surgía el pensamiento pero éste se veía obstaculizado por sentirse girando, sin un punto fijo donde apoyarse. Y la vacilación conducía a una encrucijada lógica. Se pensaba por momentos que era absolutamente necesaria la penalización de los metodólogos y ejecutores –los Videla; los Suárez Mason– para que esos adolescentes dejaran de ser memoriales de nuestra historia y pudieran entonces no tener que sostener solos el peso de los hechos ocurridos pidiendo que se hiciera justicia. Pero este pensamiento era seguido en el minuto siguiente por un pensamiento opuesto: que el pedido de reivindicación no iba a tener fin y que esa mirada vuelta al pasado se iba a encerrar en el círculo compacto de la repetición. O que era imprescindible ayudar a los adolescentes que se encontraban a conocer su origen histórico siendo imposible que convivieran con los que asesinaron a sus padres. Pero en seguida el pensamiento como una marioneta tomaba otro camino surgiendo la angustiada pregunta: ¿Hay derecho de separarlos de aquellos con los que convivieron tantos años?

Uno de los factores que facilitó que la pasión subsumiera al pensamiento o que este último girara como una marioneta sin tener dónde apoyarse estuvo dado por la construcción de mitos.¹

Ahora bien, los mitos en sí mismos no niegan la realidad. Sí pueden ser usados para develar la verdad o para encubirla. Este uso encubridor lleva a que se haya señalado que ocupan en la cultura actual el lugar que hace cincuenta años ocupaba la ideología. En este sentido considero que siguen teniendo una función iluminadora las palabras de Barthes escritas en su texto *Mitologías* en una época en la que el debate se jugaba entre naturaleza y cultura.

Dice este autor “se ha operado una prestidigitación que trastoca lo real, lo vacía de historia y lo llena de naturaleza, despoja de su sentido humano a las cosas... elimina lo real, provoca estrictamente una hemorragia o, si se prefiere, una evaporación, en síntesis una ausencia sensible”. También afirma “las cosas pierden en el mito el recuerdo de su construcción”. (Barthes 1957/1980)

¿A qué mitos me refiero y qué otras versiones se han dado sobre producción y función de los mitos?

DISTINTAS VERSIONES SOBRE LA PRODUCCIÓN Y FUNCIÓN DE LOS MITOS

Antropólogos, psicoanalistas, semiólogos, filósofos e historiadores nos alcanzaron distintas versiones sobre las funciones y formas de producción de mitos.

Freud afirmó en “Moisés y la religión monoteísta” que el mito tiene por función *deformar la realidad de ciertos hechos por considerarlos inadmisibles* (Freud 1938).

Otras veces se obtenía la misma anulación de la contradicción a partir de otra operación: no se negaba que los padres hubieran sido asesinados y que los que se presentaban como padres hayan sido usurpadores pero se desestimaban las diferencias. Operación bautizada por Barthes como "ninismo". Esta operación consiste en plantear dos contrarios y equiparar el uno con el otro a fin de rechazarlos a ambos. Para desestimar las diferencias existentes entre adoptar un niño o robarlo se utilizó un *operador mítico: el del amor mutuo entre el apoderador y el niño*, operador que funcionaba a partir de un supuesto que consistía en pensar que todo lo que se hace por amor es amoroso, todo lo que resulta del amor es justo. Si dos personas están vinculadas por un vínculo de amor todo lo que hagan está bien. A su vez esta figura mítica se refuerza con otro enunciado en el que estaba presente el "ninismo". Se decía que los extremistas también mataron: allí se plantean como análogos extremismo y gobierno. Desestimándose las diferencias, se desestiman luego los hechos.

Una diferente figura mitológica se creó cuando se unieron los siguientes elementos: a) se sostenía que *función genitora y función parental son dos funciones diferentes*, cosa que es verdad. Lo que no se podía prejuzgar es cómo habría podido ser la función parental de los padres biológicos si no los hubieran asesinado. O que no pudieran coincidir en la misma familia ambas funciones; b) *se ponía el acento en la necesidad de consultar al deseo del niño*. Lo que se omitía es que el deseo es implantado por el adulto; c) se hablaba del *amor mutuo entre el apoderador y el niño*, cosa que puede ser verdad pero se omitía cómo llegó el niño a esa casa y el asesinato de los padres.

Si los mitos a los que me referí hasta acá se construyeron para atenuar las intolerables situaciones que creó el terrorismo de Estado inclinando a la opinión pública a una dirección contraria a la investigación de secuestros ocurridos durante la dictadura y a la restitución de los niños, otros mitos construidos alrededor del *saber* inclinaron la opinión pública a favor de la restitución de los niños encontrados. Pero al mismo tiempo oscurecieron otros elementos. Me refiero al mito que se configuró cuando *se superpuso restitución de la identidad y restitución a sus familiares biológicos*, superposición que se pudo desmontar cuando se advirtió que en algunos casos también los padres adoptantes habían sido engañados, no teniendo ninguna relación con la represión. En este caso operó un mecanismo de condensación.

Pienso que Abuelas de Plaza de Mayo podrían haber construido otro mito del saber, sin embargo no lo han hecho. *Este mito hubiera consistido en creer que se sabe todo del niño al conocer su origen biológico* sin poder aceptar las distintas identificaciones, marcas, inscripciones que la vida en distintos contextos familiares y sociales fue dejando en él.

TRAUMA, MEMORIA E HISTORIZACIÓN: LOS NIÑOS DESAPARECIDOS VÍCTIMAS DE LA DICTADURA MILITAR

Venimos trabajando el tema de los niños desaparecidos víctimas de la dictadura militar desde la instauración de la democracia; lo hacemos desde el psicoanálisis para posibilitar la justicia y el restablecimiento de la verdad: en los más diversos peritajes, como asesores de la Fiscalía de la Nación, como asesores de jueces, y actualmente, por primera vez, como Perito de Parte de Abuelas de Plaza de Mayo contra los militares de la dictadura Nicolaidese, Suárez Mason y otros, por delitos que no prescriben porque siguen aún vigentes.

Creo que trabajar en estos temas es trabajar en la recomposición de la memoria de un tejido social dañado.

Es desde ese doble compromiso: como ciudadana y como profesional que voy a referirme a un tema que compromete mi práctica, mi investigación, mi vida misma.

TRAUMA, MEMORIA E HISTORIZACIÓN

Hablar de un niño en gestación o nacido de madre en cautiverio sometida a tortura, es lisa y llanamente hablar de un niño en cautiverio y torturado. Esta no es una extensión analógica de la situación de la madre a su criatura, sino que dado el estado de dependencia correspondiente al desarrollo pre y postnatal de todo niño, es obvio que necesita insustituiblemente del cuerpo y del psiquismo de la madre para acceder a su desarrollo como persona. Todo lo que acontece en el cuerpo y psiquismo materno tiene literalmente efectos concretos sobre el hijo. Los traumatismos psíquicos y físicos del más diverso tipo sufridos por la madre se trasladan tanto al feto como al recién nacido, repercuten directamente sobre él y devienen agentes patógenos. Esto es así a causa de la estrechísima

músculos y a las glándulas endócrinas. Todas estas hormonas son capaces de atravesar la placenta para llegar al niño alcanzando un nivel lo suficientemente alto como para resultar dañinas.

Una mujer que tiene una época difícil durante el embarazo cuya vida ha estado perturbada por incidentes injuriantes tiene muchas posibilidades de tener un niño difícil, demasiado activo, que tenga dificultades con la alimentación y la eliminación, que lllore más y duerma menos que lo normal.

Hay otro tipo de trastornos, son aquellos que ya no se expresan simplemente sobre la irritabilidad y la hiperquinesia de estos niños, sino también sobre situaciones como el paladar hendido o el labio leporino. Una investigación de L. P. Estrean y L. A. Peer llegó a la conclusión de que tanto la tendencia hereditaria como la tensión emocional, en períodos críticos donde se constituye esta parte del cuerpo del niño, son responsables de estos casos.

Un ser humano no volverá en su vida y en un período tan breve, a crecer tan rápidamente y a desarrollarse en tantas direcciones como lo hace entre la concepción y el nacimiento. Esta velocidad de crecimiento y complejidad de desarrollo son las que le dan al medio ambiente, a través de la madre, una oportunidad muy grande de influir sobre él. Aunque pensamos habitualmente en la primera y segunda infancia como los períodos de la vida en que una persona es más efectivamente moldeada, y de hecho esto es cierto, el período que le precede inmediatamente: *el prenatal, a partir de los últimos descubrimientos que posibilitan las modernas técnicas, adquiere una significación nunca pensada*. En este período es posible la acción de estímulos que cambien a un sujeto antes de nacer y esto dicho literalmente, cambios que pueden no solamente incidir en la longitud de sus huesos o de sus órganos y sus músculos sino también en afectar su equipamiento básico. Nada de lo que le sucede a un niño antes de su nacimiento carece de importancia pues durante este período crítico tanto el desarrollo del cuerpo humano como de la psique exhiben la sincronización más perfecta y la más elaborada correlación que jamás se presente en toda la vida.

No contamos con una experiencia de estas características pero apoyándonos en situaciones conexas diremos:

Existen numerosas experiencias que muestran cómo los ruidos de bombardeos durante la época de guerra se encuentran entre las influencias más graves que sufren los niños antes de nacer. Es difícil separar los efectos del ruido de todos los otros aspectos de la guerra, es una situación compleja. Lester Sontang escribió un trabajo sobre las consecuencias de la guerra en los niños antes de nacer donde sugiere que el sonido de los bombardeos provocaría trastornos neuróticos producidos por una grave perturbación emocional de la madre.

Dentro de los estímulos externos a considerar figuran los shock

parecen serlo desde el día mismo de su nacimiento mostrando que hay reacciones adversas asociadas con un desarrollo físico precoz y aberrante que puede sobrevenir en el último trimestre del embarazo. Esto se corrobora con el síndrome de "aflicción fetal" que se caracteriza por la prematuridad en la succión y defecación del feto como si ya hubiera sido dado a luz. Esto suele ocurrir en respuesta a una perturbación emocional de la madre. Grotstein afirma que la depresión de una madre puede traer como consecuencia un ataque bioquímico al hijo nacido en el "baño amniótico". Stein y Fordham han indicado que las reacciones autistas se asemejan a reacciones autoinmunes de evitación y rechazo de sustancias extrañas nocivas, con lo cual la madre pasaría a constituirse, desde su sufrimiento, en esa tal sustancia extraña nociva para el niño que podría devenir autista.

Lo anteriormente descrito permite remontarse a una situación anterior aun al alumbramiento y sostener que in-útero ocurren desarrollos neuromentales que son perturbados por el proceso del alumbramiento, sobre todo en situaciones traumáticas.

MADRES DESAPARECIDAS, NIÑOS DESAPARECIDOS

En el punto específico de la separación del niño de la madre y su ulterior rapto debemos puntualizar que la violencia impuesta está centrada en la renegación doblemente ejercida del carácter inalienable del espacio corporal y del espacio psíquico del niño. Los raptadores se arrogan el derecho de ser los únicos en decidir sobre estos dos espacios del niño. En el hecho mismo del rapto, se llevan a cabo por lo menos cuatro operaciones de violencia secundaria que se ejercen sobre el niño y su familia:

1. Se separa a la madre de su producto: su descendencia.
2. Para anular toda filiación se hace desaparecer a la madre.
3. Se separa al niño de sus progenitores y del resto de su familia.
4. De resultados de lo anterior se toma posesión del espacio corporal y psíquico del niño.

Al separarse al niño de su historia, al arrancarle su prehistoria, lo que se produce es una mutilación en esa subjetividad en ciernes. Sólo a partir de la presentación de esta "cosa propia, singular que le evite encontrar en su futuro la imagen de un desconocido, el niño podrá continuar su tarea de humanización y es a partir de la historia de las relaciones con sus primeros objetos de amor como el niño puede constituir la suya. Únicamente así puede preservarse el acceso al movimiento, al cambio, a la búsqueda de otra cosa, que son los caracteres y condiciones esenciales de 'estar vivo'".

En algunos casos el raptor coincide con la persona que realiza luego un secuestro permanente.

En otros, no es la misma persona la que los rapta y la que después

a él y el llenado de ese agujero con contenidos aberrantes provistos por sus raptos (Gilou García Reinoso).

7. El secuestro permanente del niño, que implica el sostenimiento del daño aun en la adolescencia.

La pregunta por sus orígenes lleva al niño a cuestionarse acerca del antes de su propia existencia. Pero esto no lo puede hacer él solo; para fundar su historia se verá necesitado de encontrar "una vía y una voz que le posibiliten ese antes". La necesidad de preservar la memoria de un pasado como garantía de un presente, "no puede ir más allá de las huellas dejadas por representaciones de ideas, pero su cuerpo y sus inscripciones inmediatamente familiarizadas con la voz, el cuerpo y la imagen materna le confirman que lo ha precedido algo ya trabajado, ya investido, ya experimentado" (Piera Aulagnier). En circunstancias habituales la madre le cuenta su propia historia, y de esta manera le devolverá a la vez la prueba de su propia expectativa y de su propio deseo. Y es así que el niño le tomará prestadas las informaciones con las cuales inaugurará su proceso de ser.

Si el adulto, en cambio, lo ha separado del "ya experimentado", "ya investido" cuerpo materno, y como segunda operación le sustrae información clave en torno a sus orígenes, el niño se transformará en un sujeto cuya posición consistirá en padecer la amenaza constante "de descubrir de repente, que el que ha sido desmiente radicalmente al que cree ser". Estos primeros momentos son centrales para la estructuración temprana del pequeño sujeto; sin embargo, "la extraña memoria que posee de ellos se caracteriza por una extraña escritura que es marca de cuerpo, cicatrices, heridas, marcas que llevará a cuestas sin poder dar cuenta en qué tiempos y en qué espacios se han producido".

El niño, durante un lapso de su vida infantil, necesitará conocer por vía del discurso de los padres acerca de esa historia que lo precedió y de ese chiquito que era él. Pero, ¿qué pasara entonces si el adulto no da esa respuesta? ¿Qué ocurrirá con semejante desposesión al inicio de su historia? Desde mi punto de vista, esto puede constituirse en una verdadera trampa ya que el Yo puede "parecer aceptar" que el adulto posea los primeros capítulos de su historia y que esto quede constituido como un verdadero secreto, un agujero en la misma; pero esta aceptación tiene un alto costo, se paga caro, y reviste siempre un carácter ilusorio. El agujero no cae solamente en la historia sino que es agujero en el cuerpo mismo del niño que no la escribe (Micheline Enríquez).

Si un niño no escribe su propia historia, no accederá al conocimiento de sí mismo ni podrá situarse en su genealogía ni en su comunidad. Las enfermedades de la memoria tienen efectos desastrosos para el psiquismo humano. Nuestra práctica analítica nos enfrenta día a día, sobre todo en el campo de las psicosis, con las consecuencias trágicas del olvido del pasado. Una diferenciación

ADOLESCENTES EN CAUTIVERIO

Estos niños de ayer, adolescentes hoy, conviven familiarmente con una situación totalmente *infamiliar*: la de *su propio cautiverio*, conviven con un secreto atroz que los involucra pero del que no podrán sustraerse a través de una captación que también va más allá de toda historización lógica, en la permanencia de esas condiciones tenderá a rechazar lo que esos indicios podrían develar como circunstancias terribles de su vida.

Es por todo esto que, para finalizar, quiero puntualizar mi dolor, mi pesar y mi constante denuncia como ciudadana y profesional argentina por los trescientos *adolescentes en cautiverio*, adolescentes que son un presencia actual y punzante para esta sociedad. Adolescentes que expuestos a esta situación de violencia permanente se ven amenazados por la presión constante de tener que desreconocer el bebé que han sido, por tener que eliminar de la faz de su psiquismo todo vestigio de la historia que les recuerde a los adultos la insuficiencia de su ser. Es que se le ha robado la representación del bebé que fue en el vientre de su madre o en los brazos de ella. Se le ha robado la posibilidad de que se apropie de ese modo relacional produciéndose una desposesión y una mutilación en su pensamiento al impedir que ingrese al mismo los elementos fundamentales que pasarían a formar parte de su caudal memorizable. El riesgo de muerte a que se ven expuestos sostenidamente es el de tener que no ser, para que los adultos que los crían puedan sostenerse.

CIUDADANÍA Y MARGINALIDAD: PARA PENSAR LA CUESTIÓN IDENTITARIA DE LOS EXCLUIDOS A TRAVÉS DE UNA EXPERIENCIA CON MINORIDAD DESAMPARADA E INFRACTORA

La dificultad para centrar el objeto de este texto, es que su naturaleza requiere simultáneamente un posicionamiento político y una competencia académica, ambos aspectos estrecha y solidariamente anudados.

El tema de los márgenes de la sociedad y de la exclusión nos asedia desde siempre en la historia. Más aún, Michel Foucault ve en los procesos de expulsión y ruptura de esa unidad social, siempre anhelada y siempre fallida, un motor concreto de los movimientos y convulsiones de la historia.¹

Exclusión étnica, racial, nacional, religiosa, económica, cultural, como constante insistencia de la historia humana. ¿Cómo situar sus formas o figuras más salientes y pregnantes en el mundo de hoy? No tengo dudas en afirmar que en Latinoamérica, los niños de la calle son una figura paradigmática de los fenómenos de expulsión, de exclusión de un mundo humano.

El dolor insoportable de ser la única especie animal capaz de arrojar sus retoños a la calle es una realidad estridente y repugnante que nos acompaña todos los días, al verlos abandonados, hambrientos, enfermos, drogados, delincuentes, asesinos.

Para esa realidad constatable que colectivamente hemos construido respondemos con actitudes diversas, en un amplio abanico. La diversidad de ropajes o disfraces que adopta esta alternativa de reintegración o supresión del excluido, desafía nuestra comprensión como investigadores y nuestra inventiva como actores políticos.

Las políticas sociales (en el mundo entero y en cualquier concepción de organización societaria), destinan ingentes recursos financieros y teórico-ideológicos, para el problema de los marginales y los parias. Acciones que a veces se enmarcan en proyectos securitarios, a veces en acciones solidarias de beneficencia y/o rehabilitación.

coloquio sobre Hanna Arendt y desde entonces pienso en las consecuencias lógicas de este modelo de posicionamiento. *La verdad, tan simple como aterrador, es que las personas que, en condiciones normales, hubieran podido quizás soñar crímenes sin jamás nutrir la intención de cometerlos, adoptaron en condiciones de tolerancia completa de la ley y la sociedad, un comportamiento escandalosamente criminal.*

Arendt rehusó llamarse politóloga para designarse como fenomenóloga del espacio político. No es un asunto retórico, sino la opción lúcida de la anterioridad o precedencia de una teoría de la acción, donde la ética y el compromiso del proyecto social, son anteriores a un discurso metafísico en busca de la verdad, (que en política permanece como inescrutable o inaccesible). La opción arendtiana de renunciar al saber sistemático y totalizador, sustituyéndolo por el saber parcial que surge del análisis de situaciones singulares en su actualidad candente, produce una mirada encarnada y comprometida. Esto especifica una metodología que M. C. Caloz califica como "un procedimiento por distinción y paradoja".³

La apropiación semiótica de la actualidad del acontecimiento es la brújula de búsqueda que implica que la historia es irrepetible y lleva a cabo la afirmación de Engels de que lo concreto es la síntesis de múltiples determinaciones. El caso particular (singular) de los niños de la calle es tratado en la polaridad de que "los movimientos totalitarios son organizaciones masivas de individuos atomizados y aislados" mientras que la implicación democrática requiere sujetos-actores que necesitan: tener un lugar, vivir con otros humanos y pertenecer al mundo.

Cuando éramos jóvenes, seguramente con más ímpetu e inteligencia que hoy, se nos decía y nos convencíamos:

El hombre es el conjunto de sus relaciones sociales, (emblema del marxismo) o el hombre es el producto de su peripecia pulsional e identificatoria, blasón del psicoanálisis.

Consigna de los paradigmas de aquel entonces: Separar para comprender. Y luego, sumando las partes entenderíamos el todo, consigna iluminista del progreso en la utopía que nos trajo a esta actualidad que nos consume.

Hoy sabemos que "More is different" y los paradigmas de la complejidad, nos enseñan que lo real no se deja atrapar y domesticar tan fácilmente y que las multideterminaciones de la realidad humana y de la naturaleza, escapan a nuestras pretensiones de someterla, que nuestro saber concreto es más humilde y limitado.

El modelo así configurado desde el totalitarismo nazi, converge con las tesis de Michel Foucault, sobre la institución correctiva y disciplinaria, donde el manicomio, el reformatorio y la cárcel, son productos históricos de la mentalidad y discursos del saber de cierta época y por esa mentalidad claudican de su vocación de rehabilitación para producir el horror carcelario del asilo.

El cambio axiológico entre la tesis demoníaca y la *banalidad del mal* como producto del hombre ordinario, arrasa la barrera oposicional entre sanos y perversos y busca la comprensión en el espacio relacional, construido colectivamente, como núcleo de lo político. La renuncia a la explicación en la motivación maligna de los individuos y su centramiento en la responsabilidad de la co-pertenencia, implica que no hay alteridad radical con el mal de cada tiempo y lugar.

Como freudiano entiendo que los aportes de Arendt sobre la *banalidad del mal* contribuyen a superar la aporía entre el sujeto de la intimidad y el sujeto político. La investigación, otrora divergente, busca ahora las articulaciones y convergencias argumentando nuevas figuras del sujeto en la modernidad. Arendt muestra cómo el totalitarismo y otras formas de exclusión de la especie humana destruyen no sólo la esfera pública (jurídico política) sino también el psiquismo (capacidad de pensamiento y simbolización).

Construyéndose en la mediación de los primeros vínculos al Otro, el sujeto humano no sólo socializa su erotismo y su moralidad (como fue el énfasis de los primeros hallazgos freudianos) sino que se construye además por la transmisión interiorizada de la historia y la cultura.

Desde este hallazgo la dicotomía entre lo social, concebido como exterior y lo sexual, paradigma de lo íntimo, se piensa hoy como una polaridad que tensa y ordena la existencia humana. El sujeto se modela en su relación a sí mismo (neurosis) y a los otros (lazo social, espacio político) en una simultaneidad que guía y determina la construcción, aprehensión e inteligibilidad del mundo propio.

Freud y Arendt parten de la disfunción, del malestar y las fracturas que atraviesan la existencia humana. Desde esta perspectiva, realidad social y realidad psíquica no son antinómicas sino que se articulan en las condiciones que fundan la posibilidad de un sujeto humano.

Los traumatismos históricos (guerra, genocidio, dictadura, tortura, desapariciones) son violencias del siglo que no pueden ser capturadas por la taxonomía psiquiátrica y tratados como enfermedad del alma. Este enfoque reductor, victimológico, empobrece la comprensión y la terapéutica. El paria, tan representativo del mundo de hoy, por su número y calidad humana, anuda y amalgama la penuria política y el padecimiento psíquico. La originalidad de su palabra será fecunda para articular las ignorancias de nuestros saberes fragmentarios. Su presencia y su dolor estimulan nuestras competencias y pericias académicas. Sería una traición a la trayec-

Después de estas digresiones, un tanto teóricas o abstractas, sin embargo, necesarias, volvamos a la vida cotidiana.

Desde hace nueve años, con unos veinte colegas trabajamos con minoridad desamparada e infractora, en instituciones del INAME y en ONG en que el Estado –con el actual viento privatizador–, delega esta tarea salvacionista o rehabilitadora.

Lo hacemos desde un lugar académico: la Universidad con su lado de prestigio de saber o de desconfianza en un saber teórico sin temple en el quehacer.

Entre lo mucho que ignoramos hay cosas que sabemos o creemos saber, que son hitos o referencias que nos guían. Nuestra experiencia en el terreno se inserta en (o se nutre de) nuestro encuentro con:

a. La población afectada, o los individuos que la integran.

b. Los agentes (técnicos y funcionarios) que instrumentan y colman la función educativa, o rehabilitadora, o de vigilancia y castigo de los infractores.

c. Las instituciones, abiertas o cerradas, donde se producen las acciones que ligan a tratantes y tratados.

d. Las lógicas de los discursos de saber normativos o implícitos que legislan y ordenan la organización.

Nuestra premisa de trabajo es fácil de formular: Es que estos desposeídos, destituidos de un orden humano, es decir de una pertenencia a una genealogía y una cultura, no están sólo despojados de techo y alimento, sino de una novela familiar que opera como matriz simbólica que los inscriba en la pertenencia a un orden humano, donde linaje y cultura son pilares esenciales del advenimiento y constitución de la humanidad de un sujeto.

¿Cómo se posiciona la sociedad y las instituciones que la representan frente al acto antisocial?

En el montaje actual (Policía, Instituto del Menor y Justicia) toman injerencia en el acto antisocial, que es semiotizado y organizado por el dispositivo ciudadano, para cumplir el mandato social de encierro y exclusión, dispositivo más preocupado por el control social que por la rehabilitación. Los centros de ingreso y la preocupación por un diagnóstico médico-psicológico precisos son el paso inicial. Paso que insume tiempo, recursos humanos y materiales. El engranaje jurídico clama a la ciencia médico-psiquiátrica y forense un diagnóstico y un pronóstico precisos, donde la peligrosidad y su corolario de recuperable o irrecuperable son la arista privilegiada. Se utiliza un saber académico seguro de sí mismo para cristalizar en la estigmatización de su pasado y con el peso de un diagnóstico, silenciando la historia de vida y lo que allí pueda haber de proyecto y de incógnita sobre el futuro. Cuando estamos hablando de niños legalmente inimputables, la sanción de ese diagnóstico es de una impiedad criminal e inútil. No perciben que robar, dañar, huir y jugar con la mente son estrategias de sobrevida. Y por la soberbia de llevar

su panoplia de peritajes psicológicos, a pesar del mandato reglamentario de operar en poco tiempo, son siempre lugares de hacinamiento, de espera interminable. Cuando el menor llega a destino de su lugar de rehabilitación trae consigo no sólo su historia secular de miseria y abyección sino la experiencia concentrada de cómo el sistema los acogió.

En las antípodas, el gesto inaugural debería ser un tiempo de reapropiación subjetiva, sin condiciones previas, cuando en los hechos el tecnicismo taxonomista heredado de la práctica médica exige, con soberbia y con certeza, la formulación de un diagnóstico y un pronóstico certeros para instituir la "terapéutica". Juristas, forenses, psiquiatras, psicólogos se afanan en el despliegue de las técnicas adecuadas para un diagnóstico preciso. Desde el gesto inicial, se despliega el dispositivo panóptico y el proyecto higienista y normalizante. En las antípodas, la institución liberadora, propone la palabra subjetivante como acto inaugural.

Lo que esta compleja, moderna y onerosa maquinaria desconoce, es que el acto antisocial no es la esencia ni el cogollo del sujeto marginado, sino el síntoma o la culminación de una historia de penurias, que en una alta proporción de casos no traduce tendencias aberrantes irreversibles, sino una estrategia inteligente de sobrevida frente a una infancia miserable, donde el otro social, imprescindible para la constitución de la vida psíquica ha sido falente o su presencia ha sido diabólica y perversa. Y donde sí cambian las condiciones del entorno humano y cultural, son de esperar "índices de criminalidad" análogos a los de la población general.

Por eso, antes que la preocupación taxonomista del diagnóstico individual, debemos orientar nuestra preocupación y nuestro esfuerzo en concebir espacios humanos de resocialización, debemos pensar y organizar la institución rehabilitadora antes de perfeccionar el diagnóstico individual de personalidad o vulnerabilidad. La desmedicalización o depsiquiatrización del encuentro del afectado con la institución es un paso crucial para impedir que la alineación social se haga alienación iatrogénica.

* * *

Para hacer un individuo, se necesita una matriz grupal. El nosotros precede al yo y la trama lingüística, afectiva, identificatoria, condiciona las conductas individuales y las modela en situación.

Esta prioridad es absoluta: crear una institución-"madre suficientemente buena",⁶ que posibilite transformar al bicho acorralado que acogemos, en un humano capaz de aprender, de auto-organizarse, de hacerse maleable a nuevos procesos identificatorios.

En todo caso, en nombre de la cientificidad del dispositivo médico-

del paradigma de la neurosis –trauma precoz-defensa-latencia-estallido del síntoma– retorno parcial de lo reprimido, la repetición cotidiana, y sostenida de ese trauma que deja de ser experiencia inaugural, que abre a una resignificación posible para transformarse en huella, que insiste ante cada nuevo traumatismo para consolidarse en un daño precoz del yo [...]” “Esta perspectiva no implica necesariamente acontecimientos materiales de gran violencia, sino acontecimientos que adquieren un valor traumático interno al ser vividos y acogidos como agujeros o como fenómenos disruptivos en una historia marcada desde el inicio por la acumulación de fallas en el apuntalamiento de la experiencia de desamparo.” “Llegamos aquí al meollo de problemas teóricos de complejo desarrollo, que tienen que ver con los límites del yo, con la diferenciación de los procesos conscientes y del inconsciente, con la construcción del deseo, con los destinos de las pulsiones y el lugar del otro fundante del psiquismo. Lugar del otro mítico, pero también, y de modo determinante *el otro de los padres reales, y el otro social que los determina.*”⁷

Uno de los hallazgos más valiosos y contundentes de la teoría psicoanalítica, ha sido discernir las enormes consecuencias en la constitución de la personalidad y el funcionamiento psíquico, de la prematuridad al nacimiento.

La humana es la única especie animal que nace tan frágil y desvalida para atender sus necesidades más elementales, que por ello necesita para sobrevivir de la ayuda y socorro de Otro(s) humanos por un tiempo prolongado.

Freud sostiene lúcidamente, que la dependencia extrema de esta fetalización extrauterina (no puede moverse, ve mal, no habla) nos constituye en la angustia fundadora de la dependencia a otros humanos, que nos acompaña toda la vida.

Matriz original que denuncia la falacia del individuo asilado, los humanos no sólo viven en sociedad, sino que necesitan fabricarla para vivir.

Como señala François Villa,⁸ este desamparo que nos constituye en el comienzo, transforma la ineptitud individual para vivir en predisposición para vivir en comunidad. La gesticulación del grito de dolor se hace llamado al otro protector y comienzo del habla y el pensamiento, que hace que los humanos sean humanos.

Paradoja u oxímoron definitivo de la especie, la fragilidad e indefensión del ser aislado es el motor que lo predispone al proceso civilizatorio, de las identificaciones constituyentes de la cultura.

En el ser humano la autarquía que lo constituye como ser individual es siempre tardía y defectuosa.

La disyuntiva entre vida o aniquilación que supone la presencia de otro humano protector, es la condición necesaria para la supervivencia física y psíquica y es este proceso de humanización imprescindible el que está perturbado o vulnerado en el marginado, acorralado en estrategias de supervivencia donde los códigos de legalidad y delito

QUE OUTRO É ESTE?¹

Este trabalho consiste em teorização a partir da escuta psicanalítica de menores de rua e de seus pais, que fazem parte de uma população que é formada, em sua maioria, por migrantes fugindo da miséria e buscando vida melhor. Para isso abandonam sua terra, familiares, amigos e cultura. Vêm sem quase nada: sem instrução, sem profissão, sem amigos ou sem dinheiro. Vêm em paus-de-arara para habitar o cinturão da pobreza das metrópoles industrializadas. Movidos pela esperança de um futuro, mudam até o próprio nome e encontram, via de regra, a repetição obrigatória da miséria com o avizinhamento constante da morte.

Sujeitos, como todo sujeito, a uma ordem de natureza simbólica que os antecede e que é preestabelecida. É essa sujeição no simbólico e na sua lei que os produz humanos, ou seja, capazes de linguagem. É através dessa inserção, nessa ordem preestabelecida, nesse simbólico, que a subjetivação se dá e que o psiquismo se constitui.

O psíquico se estrutura em função dessa inserção na rede simbólica, que, no caso dessa população, trata-se de uma inclusão precária e/ou de uma inclusão no precário. Essa inserção, seja ela como for, precária ou não, para todo sujeito constitui um lugar. E é desde esse lugar que interpelará a si próprio, ao outro e ao conjunto de redes significantes no qual se encontra imerso, sustentando-se nele enquanto ser humano, ser de linguagem. Isso porque é nesse lugar que ele é desejado e onde lhe dirigem a palavra e o iniciam na linguagem. É desde aí, também, que escutará as réplicas do Outro, que será reconhecido por este, e se reconhecerá. Este é também o lugar² onde o sujeito terá acesso às suas identificações estruturantes que constituirão o inconsciente, a fantasia, o eu, o desejo, etcetera.

O simbólico configura-se, como tal, enlaçado ao imaginário e ao real de forma que contém, como possibilidade, grande multiplicidade.

De um narcisismo resulta outro, sem deixar de existir. O narcisismo primário é condição para o narcisismo secundário e o narcisismo dos pais é condição para o dos filhos. Nesse sentido, o narcisismo primário está situado no interstício que une, como também separa, o filho de seus progenitores.

É necessário esclarecer, entretanto, que o espaço do qual se trata é um espaço inobservável em si mesmo, mas que tem por efeito produção de materialidade, uma vez que o desejo, energia que investe representações simbólicas, é o que produz o relacionamento humano que tem como consequência, como efeito, a criação de espaços e situações concretas. Os pais, com seu projeto fantasioso e ideal, tentam materializá-lo por todos os meios e métodos que possuírem. Isso pode ser observado na escolha do nome, das roupas, do espaço físico que a criança ocupa na casa, escolha da escola, alimentação etcetera. E é a partir do próprio narcisismo que os pais trabalham ativamente na constituição do que designam ao filho.

O eu do sujeito se organiza nesse lugar, sendo ele matriz suporte de todas as identificações posteriores.

A história de Dona França,³ negra, praticamente analfabeta, nascida no norte de Minas Gerais, conta que seus pais eram da roça e muito pobres. Criaram nove filhos; dos quinze nascidos, seis morreram antes de completar 12 anos. Moravam e plantavam na terra dos patrões e tinham uma roça onde produziam para si. Sendo a sobrevivência da família muito difícil, mandaram-na trabalhar na casa dos patrões em Belo Horizonte —em troca de comida, moradia e vestimentas— quando completou 10 anos. Aos 17 anos, briga com essa família e vai reencontrar os pais que haviam se mudado para Curitiba.

Lá realiza seu primeiro casamento. Une-se a um homem que, por ser muito violento, matou, a pontapés, sua primeira gravidez, uma gravidez de gêmeos.

Mais tarde, encontrou seu segundo marido. Com ele teve dois filhos, uma menina e um menino, dos quais Dona França conta:

— No dia que fui registrar esta menina, o juiz me perguntou por que eu não ia pôr o nome do pai na criança. Então, mostrei pra ele o pai dela jogado na sarjeta, bêbado que não parava de pé. Aí então, ele registrou a menina só no nome da mãe. E o outro filho que veio depois, eu arrumei em Osasco.

Falou de tal forma que parecia um filho de pai desconhecido, mas, quando indagada, respondeu:

— São tudo filho daquele pau d'água, que não prestou pra nada. Criei eles sozinha. Trabalhava e pagava pra olhá. Se não deu gente é porque não quiseram. Ontem cheguei em casa e Amália batia na nenê. Tinha tomado pílula e misturou com álcool. Tava com o coisa ruim no corpo. Xingava e batia na nenê dizendo que ia matar. Fui defender a nenê e ela pulou pra cima de mim, dizendo que ia me matar primeiro. Peguei a nenê e saí gritando socorro.

associados à fantasia, ou até mesmo delírios de que não existe limite ao gozo e que o outro não passa, naquele momento, de mero objeto de gozo sem direito à vida própria. Sentem-se no direito de espancar, matar, ao mesmo tempo que se tornam vítimas dessa pretensão. Agem como se não existisse lei, ou, então, quando a consideram, freqüentemente a desacatam como sendo arbitrária ou desqualificada. Assim como se sentem pouco considerados por ela, ignoram-na também com facilidade. Isso, obviamente, tem conseqüências tanto nos comportamentos impotentes, quanto nos onipotentes, porque ambos têm a mesma raiz: o esvanecimento da lei. A lei de que trato aqui não é a lei do código civil, e sim a da proibição ao incesto: a proibição a que a prole seja tomada, arbitrariamente ou sem limite, como objeto de gozo, tal como ocorre na história de Dona França, e na de outros que gozam na morte de seus filhos ou na sua possibilidade.

Wellington, filho de Dona França, tem vivido como menino de rua. Passa meses fora de casa e retorna provisoriamente quando se encontra muito ameaçado pela polícia, pelos esquadrões da morte, ou por elementos do crime organizado. Nessas ocasiões, por pressão da mãe, arruma algum emprego que não consegue manter em função de seus sintomas. Entretanto, o que é relevante observar é que nas épocas em que ficou empregado por pouco tempo, melhorou visivelmente de seu estado subnutrido e dos demais sintomas: experiência do corpo como fragmentado, impulsividade, drogadição, fantasias de violência generalizada, comportamentos sadomasoquistas, atos autodestrutivos ou destrutivos de objetos amados, surtos alucinatórios e delirantes, precariedade dos processos secundários com falta de organização de pensamento e noção de tempo e espaço, alta freqüência de pesadelos terroríficos etcetera. No entanto, sua melhora não chegava a ser suficiente para manter o emprego.

Wellington não pára muito tempo no emprego, nem em casa da mãe, como também nas instituições para menores. Assim, leva uma vida como milhares de outros meninos de rua. Estima-se, atualmente, que 7,5 milhões de crianças sem casa que, somados às que a têm, totalizam mais de 10 milhões (Unicef, 1992), vivem de bicos como: catar papel, engraxar sapatos, vigiar carros, carregar sacolas etcetera. Vivem em grupos fugindo do fiscal, brincando, roubando, buscando como dormir, participando do crime organizado, fugindo da polícia. Discriminados pelo preconceito, evitados pelos precavidos, acolhidos pela caridade, presos e torturados pelos esquadrões da morte de várias origens, ou até mesmo sujeitos à tortura organizada pelo comércio local, os da rua repetem o que lhes passava na família. Na rua, expressa-se também o que se expressa nessas famílias: um projeto filicida, um projeto genocida.

Alguns deles perderam a família por abandono ou morte dos pais. Outros, como Wellington, preferem a rua à família. Depositam sua

deixando de lado a mãe como representante da realidade. É igualmente absurdo o outro extremo: não considerar a fantasia da criança e postular que essa é uma resposta passiva ao desejo inconsciente materno e paterno ou ao desejo do Outro. Entretanto, certas circunstâncias vividas impõem à psique fantasição obrigatória, como também certos encontros no campo objetual e social podem perturbar o trabalho de elaboração fantasística, de identificações, dificultando ou impossibilitando ao eu processo de metabolização e de historicização. Sem propor uma sociogênese da vida psíquica e do seu funcionamento, nem outorgar exclusividade ao registro da causalidade da problemática interna do sujeito, esse pensamento viabilizou alguma inteligência para circunstâncias tão insólitas como essa da legião de meninos submetidos às questões da sobrevivência, das dificuldades e possibilidades da rua, vivendo no imediatismo da luta para não morrerem até o dia seguinte. Diferentemente de outras crianças que postergam a satisfação, estas postergam constantemente a morte.

Vida e morte, seres humanos vivos ou mortos é uma questão de certa sutileza; não se refere apenas à questão biológica. Um ser humano vivo é aquele que é capaz de ir se apropriando dos significados atribuídos pelos que o concebem e pelos que o cercam e ir elaborando os seus próprios. Para tanto, é necessário que um eu se desenvolva, é necessário um projeto identificatório que é uma autoconstrução contínua do eu pelo eu, fundamental para que essa instância possa se projetar num movimento temporal do qual depende sua própria existência. O acesso à temporalidade e a uma historicidade são inseparáveis na entrada em cena e na estruturação do eu.

Esses meninos, vindos de um passado a ser deixado, têm uma relação com a temporalidade marcada pela desintegração do tempo futuro. No presente, vivem uma mesmice ameaçadora, ou por vezes terrorífica, que condena o eu a uma experiência de si em que o saber sobre o futuro do eu é aterrador.

Nessas cidades, praticamente todos têm incluído no seu dia-a-dia —das mais diversas maneiras— esses menores. Entretanto, o menor de rua se evidencia como problema social por sua presença numerosa, por estar associado à miséria, à criminalidade. Por ser perseguido ou protegido, transforma-se em sintoma social de grande vulto.

No âmbito do sintoma social, o menor de rua tem como sinônimo: menor infrator, menino de rua, trombadinha, menor abandonado etcetera. Por ser problema de grande vulto, está freqüentemente nas notícias da grande imprensa nacional e internacional envolvido ou submetido a pequenos delitos ou até mesmo a crimes hediondos. Em algumas delas é praticante de crimes, assaltos, furtos, latrocínio, tráfico de drogas e drogadição. Em outras, é vítima de grupos de extermínio organizados, de várias origens, ou de ações violentas isoladas, mas freqüentes, de elementos da população ou de instituições.

NOTAS

1. Esta é a segunda versão do artigo "Rencontres avec Piera Aulagnier", en *Topique, Revue Freudienne*, nº 47, Paris, Dunod/Gauthier, Villors, 1991, pp.121-126.
2. Cf. Maria Cristina Rios Magalhães, "Narcisismo primário e o desejo".
3. Nascida e registrada com o nome de Francelina, nomeou-se França ao chegar a Curitiba.

BIBLIOGRAFIA

- Aulagnier, P., *A violência da interpretação*, Rio de Janeiro, Imago, 1979.
- Aulagnier, P., *O aprendiz de historiador e o mestre feiticeiro*, São Paulo, Escuta, 1989.
- Aulagnier, P., *Um intérprete em busca de sentido*, T. I y II, São Paulo, Escuta, 1990.
- Freud, S., "Três ensaios sobre a teoria da sexualidade", vol. VII, Edição Standard Brasileira, Rio de Janeiro, Imago, 1972.
- Freud, S., "Totem e tabu", vol. XIII, Edição Standard Brasileira, Rio de Janeiro, Imago, 1972.
- Freud, S., "Sobre o narcisismo: uma introdução", vol. XIV, Edição Standard Brasileira, Rio de Janeiro, Imago, 1972.
- Freud, S., "Luto e melancolia", vol. XIV, Edição Standard Brasileira, Rio de Janeiro, Imago, 1972.
- Freud, S., "Psicologia de grupo e a análise do ego", vol. XVIII, Edição Standard Brasileira, Rio de Janeiro, Imago, 1972.
- Freud, S., "O id e o ego", vol. XIX, Edição Standard Brasileira, Rio de Janeiro, Imago, 1972.
- Lacan, J., *Escritos I*, México, Siglo Veintiuno, 1977.
- Lacan, J., *O seminário- livro 1- Os escritos técnicos de Freud*, Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- Lacan, J., *O seminário- livro 2- O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, Rio de Janeiro, Zahar, 1985.
- Leclaire, S., *O corpo erógeno. Uma introdução à teoria do complexo de Édipo*, 2ª edição, São Paulo, Escuta, 1992.
- Rios Magalhães, M. C., "Narcisismo primário e o desejo" en *O desejo na psicanálise*, Manoel Tosta Berlinck (org.), Campinas, Papirus, 1985.

La autora es:

Psicoanalista, autora de diversos artículos, directora de Livraria Pulsional e Editora Escuta, São Paulo.

político en términos de espacio común y de libertad, y a otro régimen de "desconfianza".

2. El ser humano es automáticamente sensible a la desconfianza y a la confianza que lo acogen desde su llegada al mundo y esas relaciones que lo instituyen en lo humano marcan su propia capacidad relacional futura. De estas ideas resulta el nexo de las reflexiones que siguen con la educación.

TRANSMITIR

Se trataría aquí de transmitir una memoria. Tenemos que mencionar en seguida una paradoja de la transmisión: esta puede ser el acto consciente de una última voluntad o una inadvertida impregnación, en la ignorancia de los secretos. La transmisión puede ser solemne o clandestina. Objeto de autoridad, escapa a toda influencia y no puede pararse. La racionalidad tiene en ella menos asidero que la dimensión simbólica.

Que algunos quieran transmitir "de todas maneras" y que otros no lo logren de ningún modo, he aquí lo que puede interpelar sobre el objeto a transmitir. Que los "receptores" de la transmisión parezcan no recibir, no querer o aun que deformen lo que han recibido, he ahí algo que puede conducir a cuestionar (acusar), a los sujetos que transmiten y a los que reciben.

Pero es ahí que esta breve idea y las palabras mismas de la transmisión, nos confunden. Sólo "vemos" el objeto pasando a las manos de los intermediarios, algunas veces negado, otras consagrado guardianes del templo. Ahora bien, el objeto oculta aquí el "desarrollo" de su comunicación, que es más oscuro de lo que creemos: pasando *a través de* sus *agentes*, la transmisión, lejos de abolirlos (o de fijarlos como estatuas) necesita de su voz particular y viviente, de sus interpretaciones y de la capacidad de relación que despliegan. El objeto en sí mismo no es posible aislarlo de una relación entre sujetos. Y la transmisión no puede ser otra cosa que la acción de la palabra y el reconocimiento que se busca entre las generaciones. El tesoro de la transmisión no es ajeno al gesto y en él reside una cierta forma de instaurar un modo de relacionarse con el otro que hace existir bienes compartibles, en un espacio común.

Es ahí que la democracia requiere según nosotros un cambio en la efectuación del vínculo social, en la relación con el otro, sensible al transmitir: comunicación de un vínculo y de una transmisión que apunta a conformar las nuevas generaciones en la "sustancia" de la tradición, hacia una relación que responda del pasado y del presente del mundo, pero también de la promesa de novedad de los "recién llegados", como dice Hanna Arendt. Pero esto conduce no sólo a un redescubrimiento del pasado, sino a una nueva relación hacia el otro, con el desconocido.

Primero. Decir que la confianza es decisiva choca por lo tanto con la objeción de la desconfianza: la desconfianza es un tipo de relación interhumana, es un sentimiento tangible, susceptible de propagarse con una fuerza formidable, de tal forma que los partidarios de la desconfianza tienen siempre con ellos todos los argumentos verosímiles del realismo. La desconfianza sería justificada por la maldad original del hombre o por la imposibilidad de desarraigarla.

Esto se comprueba particularmente en dos campos: en la educación y en la política. En el plano político, las hipótesis según las cuales "el hombre es un lobo para el hombre", justifican el establecimiento de un Estado fuerte para el necesario encauzamiento de la violencia original. Si tal es la naturaleza humana, entonces la educación se justifica también como una disciplina en donde precisamente no se debe hacer confianza al niño, que es pensado como "debiendo ser educado" porque es salvaje o también malvado.

Es contra esta doble afirmación que Rousseau escribió *El contrato social* y *Emilio*: por una parte para justificar, contra el *Leviatán* de Hobbes, un Estado que aspira primero a la libertad más que solamente a la seguridad. Por otra parte para decir lo que podría ser la educación, si hiciéramos la hipótesis de la bondad del hombre. Pero una educación "natural" parece imposible en el estado de sociedad. Además, sacada de su carácter hipotético, la teoría de la bondad del hombre aparece susceptible de ingenuidad.

Sin embargo, una teoría y una práctica de la confianza no se reduce a una presunción de la bondad "sustancial" del hombre: la confianza es en efecto, como la desconfianza *una relación*, y al revés del razonamiento que los presupone nacidos de individuos categorizados como buenos o malos, hay que considerar que *estas relaciones son determinantes en el proceso de subjetivación*, de institución y de reconocimiento del sujeto humano.

Segundo. La otra objeción se apoya en las exigencias de la racionalidad: la objetividad científica rechazará ese reino de lo subjetivo, transgresión al método de la duda de la verificación experimental.

El *establecimiento* de la confianza parece en efecto oponerse radicalmente a la circunspecta elaboración de lo verdadero: *sin razón*, la confianza es como tributaria de un deseo mágico y cometería la falta lógica del círculo vicioso: somos confiados... porque hacemos confianza, a pesar de que podemos encontrar y confirmar *todas las razones para ser desconfiado*. La confianza además de ilógica es también irracional: *total, entera, absoluta*, es la imprudencia misma. Irracional al fin: apuesta arriesgada, la confianza comporta un riesgo tanto más aleatorio ya que dependemos del otro, inaccesible. Creyendo asegurarse, la confianza se entrega a la voluntad de ese otro: absurda abdicación.

Efectivamente, nada tiene que ver con el cálculo, la confianza

decir en qué, ese riesgo es precisamente lo que define su carácter ético-político, hay que definir esta eficiencia.

Estamos frente a un fenómeno en el cual una causalidad "lineal" no es adecuada. Esta circularidad manifiesta una interacción,⁵ que enlaza a sí mismo y al otro en la posibilidad de una historia: en función del éxito de una primera cooperación limitada, la confianza se asegura y se arriesga nuevamente. Cada uno tendrá razones para hacer confianza, gradualmente, mismo si al principio es una confianza limitada a ciertas situaciones:

"La confianza se revela entonces como una energía potencial de donde podemos sacar fuerzas para sobrellevar las dificultades inherentes a todas las relaciones interpersonales y se retroalimenta a través del éxito que ella misma hizo posible, como un fenómeno auto catalítico. La desconfianza aparece por el contrario como una barrera de potencial que se refuerza por los fracasos".⁶

Así, la confianza, hecha necesaria por lo desconocido del otro y la perspectiva de actuar en función de él, crea una interacción que se "autoalimenta". La confianza puede tener un inicio limitado, pero puede reforzarse y de esa forma permitir que una historia se desarrolle. Podemos retomar y dejar caer la objeción de la irracionalidad: si la confianza engendra en ella misma las razones para hacer confianza, no es ilógica, *depende de otra lógica*. Está en un círculo que no es vicioso sino creador: se autoproduce en la decisión de haber hecho un acto de confianza. La confianza origina una historia común. Menos inocente de lo que parece a primera vista, puede también ser signo de una decisión, a la vez decidida y determinante, a actuar en cooperación con el semejante.

Obra de un sujeto que arriesga, la confianza permite a otro sujeto actuar. Según el principio de circularidad o de interacción, la relación implicada por este acto va a repercutir sobre cada uno: tal es la hipótesis que permite superar la oposición de las teorías de la bondad o de la maldad naturales al hombre.

La desconfianza y la confianza son *modalidades de relacionamiento*, que tienen consecuencias sobre los sujetos y dan forma al vínculo social.

No es necesario un largo análisis para darse cuenta que la desconfianza es también autoproductora de sí misma, podríamos decir que es "contagiosa". Pero se autoproduce en la repetición de lo mismo, mientras que la confianza abierta al otro, inicia el tiempo de una historia. Desde la raíz las dos se hallan en lógicas diferentes. Los hechos y las consecuencias de cada una existen y no pueden nacer una de la otra. Otra forma de presentar el problema sería de no presuponer seres buenos o malos por naturaleza, sino *modalidades de relacionamiento*. La confianza y la desconfianza no son propias de los individuos según su esencia o sus calidades o defectos: *se produce entre los seres* y es este entre-dos que produce la bondad o la maldad.

Es la desconfianza *recibida* que vuelve desconfiado, la confianza

la confianza se *refuerza*: la confianza se juega de a dos, y permite la apertura de una historia. No es por lo tanto un asunto individual, sino relacional. Esta relación efectúa un reconocimiento del otro, que lo hace existir como sujeto. Y esta relación de reconocimiento tiene un efecto de individuación, de subjetivación, puesto que la confianza conduce al otro a actuar, a hablar por sí mismo.

La confianza es una manera de "elaborar (hacer con)" la cuestión del poder: es un renunciamiento del poder o la fuerza sobre el otro. Esto es lo que muestra el análisis de la confianza en la relación entre el niño y el adulto.

LA CONFIANZA INFANTIL Y LA RESPONSABILIDAD EDUCATIVA

Si el objetivo de una conquista de la libertad da un sentido de emancipación a la finalidad educativa, el examen de la condición de la infancia, característica de la humanidad, permite afinar una definición de la confianza.

El niño está atado a la confianza que él deposita en el adulto, por necesidad, por impotencia. El niño es el ser humano al que es más fácil de *defraudar*. *Es de la condición infantil que deriva la posibilidad de la confianza general*, pero ello sucede por el retorno que tiene.

La confianza es una experiencia inicial determinante para el ser parlante y deseoso, por la simple razón que no puede elegir: la impericia natural que lo entrega a los cuidados y a la atención de su semejante, el niño no tiene otro camino para su supervivencia que la confianza en el otro.

No hay otro camino de humanización: el ser humano nace en una incertidumbre que lo vuelve necesariamente "relativo" a las palabras que lo acogen, a las relaciones que preparan el futuro de sus relaciones. El niño sólo puede fiarse al adulto tanto a su confianza como a su desconfianza. "El niño aprende creyéndole al adulto",⁹ que se trate de él mismo o del mundo, únicamente puede creer en el adulto.

El niño por su impericia, sólo puede *dirigir (depositar) su confianza*, está en poder del otro. Pero el rol (el deber) del adulto es de no reducirlo a esa impotencia, se trata entonces de *responder a su confianza dirigida (depositada), dando confianza*. El no-poder del niño es la causa de su confianza, (y producto de la acción educadora para hacer crecer su poder y su razón), pero el don de la confianza del adulto es a su vez causa de una confianza del niño en sus propias capacidades, testimonio de su desarrollo.

Podemos entonces hacer una distinción entre dos tipos de confianza: la confianza dirigida (depositada) y la confianza dada. La confianza del niño es inicialmente absoluta, ella está dirigida a alguien más fuerte que él, y el futuro de ese sentimiento depende del uso que éste

Dificultad suplementaria: la afirmación explícita "te hago confianza", puede en algunas ocasiones ser desmentida por el sentimiento exacto de que la confianza, conscientemente o no, no es efectiva. No se puede *exigir* tampoco de los niños que les hagan confianza a los adultos. Esto ocurre o no. No se puede ni forzar, ni forzarse a hacer confianza y para complicar todo, el rechazo o la imposibilidad de hacer confianza en el otro remite a sí mismo. Las palabras de la confianza no tienen modelo, ni fórmula. La confianza sólo puede venir de un sujeto que invente la forma, y entonces las palabras pueden ser verdaderas y ellas serán entendidas. O aun, la confianza es "insustituible", porque ella es una libertad que arriesga inventando una relación. Esto es inmediatamente percibido por el otro: hay una evidencia de la confianza que, sin embargo, no es nada macizo, explícito ni voluntarista.

La confianza como un don de la libertad, como un acto de un sujeto haciendo confianza a otro, libera al primero de una tarea para confiarle la responsabilidad a otro. Ella multiplica los espacios de acción y sustituye el control por la *cooperación*.

Por eso mismo, la confianza es un acto de reconocimiento *diferente*, que decide no considerar al otro como una amenaza y desactiva de esta forma el engranaje de la rivalidad, y establece *desde un principio otro modo* de relaciones, en la aceptación de su aventura y de su libertad así *liberada*. Luego, el conocimiento recíproco ligado a una historia común, sustituirá la necesidad de influir en el otro.

Hay para con los "recién llegados", un deber de verdad, de institución y de hospitalidad: de memoria, porque son niños en la situación de no tener otra elección que depositar su confianza en los adultos. Afirmar y mantener esa confianza dando confianza, es darle a los "recién llegados" la posibilidad de realizar en sus tiempos la fortuna de su novedad.

Confianza, verdad, hospitalidad, debidas a la memoria y por el futuro. La transmisión sucede sólo si se la protege de la tentación de la total autoridad. Tiene que ver con los lugares. No con los lugares a tomar, sino con los lugares donde se llega a su vez, por casualidad y por poco tiempo. Palabra presente y relato justo de lo que fue, rodeado de luces y sombras, atentos del silencio, toda transmisión supone en primer lugar admitir como una ley común, en soledad y solidaridad, su propia finitud.

CIUDAD Y MEMORIA

Para un observador atento, toda la ciudad es un registro material, minucioso y preciso, de su desarrollo histórico: una peripecia más o menos accidentada, más o menos dilatada de acuerdo con el "espesor histórico" y las características culturales y antropológicas de la comunidad que la habita: memoria materializada en capas arqueológicas, continuidades y discontinuidades, sustratos, trazas, indicios, señales.

La ciudad, toda ella, es producto histórico, artefacto (hecho con arte), manufactura. La ciudad, toda ella, es escenario de la vida social: de su tragedia y su drama cotidiano, de las gestas épicas y de las miserias y mezquindades. De sus espantos y sus ternuras, de sus horrores y de sus esperanzas. De su memoria colectiva.

La ciudad, toda ella, es creación colectiva. Quizás la mayor creación humana, acumulada en capas y elaborada a lo largo de generaciones; creación a la que aportaron y continúan aportando miles de millones de seres. Cada día, todos y cada uno de los días.

La ciudad es, por esencia, escenario de la diversidad. Nos ha resultado dificultoso, como generación, aprender a reconocer este carácter. En alguna medida, el proyecto moderno fue y sigue siendo un proyecto homogeneizador, negador de lo diverso. Optimista y creativo, pero a la vez reductivo, simplificador, los grandes arquitectos modernos, los grandes creadores, los grandes propagandistas de la arquitectura de vanguardia fueron, en gran medida, grandes simplificadores, creadores de eslóganes, de consignas: "la casa máquina de habitar", por ejemplo.

En la actualidad hemos aprendido a valorar los matices y las diferencias tanto o más que las grandes consignas unificadoras. Hemos saboreado el valor de lo único, de lo variado.

mismo en una suerte de ejercitación de la "justicia histórica" con sentido retrospectivo, actitud que no sólo entendemos inadecuada sino también profundamente irrespetuosa del derecho de la gente común a identificarse con un espacio y con una forma de vida. Pero no sólo en el nomenclátor se evidencian estas preocupaciones. Con frecuencia, las ciudades se han ocupado de señalar hitos, generar espacios donde la memoria pueda ejercitarse y se convoque a la reflexión. Ello puede traducirse en referencias más o menos explícitas a las barbaries del pasado, a ausencias entrañables, a sensaciones de pérdidas o de fragmentación. Referencias más o menos explícitas a episodios dramáticos de la historia reciente, de nuestra peripecia colectiva, recordaciones más o menos potentes, más o menos veladas, más o menos sutiles, en mayor o menor medida visibles.

Algunas anécdotas quizás nos ayuden a ilustrar acerca de cómo estos actos contribuyen a reforzar un sentido democrático en el presente:

En una esquina romana, cerca del Tíber, una pequeña placa de bronce sobre un muro descascarado recuerda la muerte de un patriota: "caído bajo las balas fascistas" reza la leyenda, con cierto dramatismo no exento de sentido poético. Sólo un caminante distraído, o un transeúnte que quizás se detenga para atarse el cordón de un zapato repare en la leyenda. No importa: el mensaje ha cumplido el cometido para el que fuera creado.

En la ciudad de Washington la gente que visita el memorial que recuerda a la guerra de Vietnam se entretiene buscando, entre los miles de nombres, el apellido de un vecino, o el suyo propio.

En la misma ciudad, una magnífica obra de arquitectura, como lo es el Museo Memorial del Holocausto del pueblo judío, alberga en su interior un escalofriante registro de horrores. Entre ellos, impresiona por demás una pequeña habitación, iluminada cenitalmente, totalmente recubierta de fotografías antiguas, pertenecen al baúl del fotógrafo de una pequeña comunidad judía, de Lituania. Centenares de fotografías con registro casual y detallado de la vida cotidiana. Ninguna de esas personas sobrevivió, aunque sí sobrevivieron sus imágenes: casamientos y nacimientos, escenas de trabajo, recreos, festividades. Visitarlo sobrecoge.

En nuestra ciudad, algunas comunidades se han preocupado de generar ámbitos apropiados para la recordación: los armenios tienen el suyo, muy próximo al Puerto del Buceo, así como también sobre la costa montevideana tenemos esa magnífica obra que equilibra arquitectura y paisaje que es el Memorial del Holocausto, de inusual fuerza evocadora, que ha recogido merecidos reconocimientos a nivel nacional e internacional.

Desde la Intendencia Municipal hemos entendido necesario apoyar esa tenaz persistencia de la memoria en el espacio urbano, aportando al ejercicio activo de la misma. En 1998, a través de los

EL MUSEO: UN ESPACIO PARA LA MEMORIA CRÍTICA

Quisiera plantear algunas reflexiones generales en torno al problema de la memoria social en los países de la región y su relación con la institución museo en tanto espacio público presuntamente habilitado para poner en discusión –según parámetros específicos– esa o esas memorias.

En nuestros países se registra, actualmente, una doble presión sobre sus procesos de permanente reconstrucción de las identidades nacionales: por un lado la presión que podríamos denominar “externa”, vinculada al acelerado proceso de globalización de los mercados y de homologación cultural promovidas por el capital trasnacional; por otro lado, la presión resultante de problemas internos no resueltos, es decir, resultante de la doctrina del “enemigo interno” que institucionalizó una manera oficial de interpretar los conflictos sociales en los años setenta, y que hasta el día de hoy se traduce en traumas, discontinuidades y mutilaciones de la memoria colectiva.

La perversidad de esta situación consiste en que, siendo países obligados a una acelerada reestructuración y flexibilización de nuestros respectivos imaginarios como forma de responder a las exigencias de un mundo tecno-globalizado, somos, al mismo tiempo, países que buscan superar dificultades para saldar una “deuda interna” que no consiste, solamente, en la mejor distribución económica de los ingresos, sino que consiste, además, en la reconstrucción del tejido social y cultural sobre la base de una continuidad activa de las memorias grupales y de la memoria histórica del cuerpo colectivo como tal.

No hay inserción posible en el mundo global mientras, “hacia afuera”, el país tenga como único vínculo significativo con ese sistema de la economía global una deuda externa galopante; y, “hacia adentro”, el Estado no asuma la responsabilidad de viabilizar la socialización de las memorias locales, es decir, de viabilizar la autocrítica de la memoria desde un proyecto nacional actual.

ponde a la tradición taxonómica de la museografía-, de modo que los datos etnográficos y arqueológicos de culturas nativas pasaron a formar parte de la historia natural, cuyo museo podía reunir, indistintamente, una colección de moluscos y una colección de piezas indígenas de la región.

Lo que me interesa poner de relieve aquí, es que esta "museopatria" (como la llama el historiador mexicano Gerardo Morales) en el siglo pasado, constituyó una explícita manipulación de la memoria como manera de definir provocativamente el presente. En ella se expresa una necesidad de construir el espacio de lo nacional (a veces al precio del otricidio) antes que una mera necesidad de preservar determinados objetos. No la mueve tanto el propósito de "preservar" un testimonio pasivo a punto de ser destruido por la mecánica sustitutiva del progreso, sino la necesidad de construir un sujeto imaginario activo en el promisorio acontecer de las nuevas nacionalidades.

La museología del siglo XIX, en nuestros países, operó con un tiempo histórico integrado, en el cual el pasado imaginado y el futuro proyectado constituían dos dimensiones temporales actuantes en ese presente fundacional.

La crisis de ese tiempo histórico integrado constituye uno de los nodos principales que definen hoy día la relación traumática entre memoria social y museo.

Hace poco más de diez años, el arquitecto y culturólogo argentino Jorge Hardoy, expresaba su preocupación en este sentido: "si la visita a un museo del pasado me llena de dudas, qué decir cuando recorro a uno de los muy pocos museos que intentan mostrar algún aspecto seleccionado de las sociedades actuales [...] Es como si los museólogos, al concentrarse en el rescate de las piezas del pasado, tuviesen miedo de ampliar, e incluso procurasen eludir, las complejidades de las sociedades contemporáneas".¹

El museo tradicional (principalmente aquel que engloba instituciones de carácter histórico y etnográfico) se basó en una doble mirada estática: por un lado la que construía el pasado desde un presente inmóvil, es decir, un presente "moderno" concebido como punto de llegada, como estadio culminatorio de las etapas precedentes; y, por otro lado, la que pretendía iluminar el presente desde un pasado fundacional también inmóvil, considerado origen indiscutible del corpus cultural nacional. Este modelo se ha mostrado incapaz de extender su operatoria hacia un tiempo social conflictivo, en el que la historia y la antropología deberían rendir cuentas del impacto que la integración social de la modernidad (y, posteriormente, las profundas rupturas sociales previas al actual proceso de globalización) tuvieron tanto en los imaginarios nacionales como en los renovados imaginarios grupales de nuestros países latinoamericanos.

Si bien el discurso predominante suele mantener interrelacionados los conceptos de *museo*, *memoria social* y *patrimonio*, el problema

ce a confiar cada vez más en que el aura de privilegio y prestigio social con que el marketing posmoderno reviste a los objetos artísticos y patrimoniales "antiguos", les permitirá a estos últimos sobrevivir a pesar de la impotencia de la sociedad civil o a la indiferencia del Estado. Ya es un hecho que el capital financiero transnacional busca en muchos casos identificarse publicitariamente con el patrimonio histórico urbanístico de importantes ciudades latinoamericanas.

No se trata, tampoco, de demonizar los efectos simbólicos del mercado (esé conductor sordo y ciego de la globalización económica neoliberal que, hoy por hoy, vehiculiza todas las transacciones económicas y culturales del planeta). Se trata, sí, de distinguir dos procesos conceptualmente diferentes: por un lado el acto de construir colectivamente una epistemología plural del objeto patrimonial, y, por otro lado, el acto social por el cual ese objeto es ofertado y consumido a través de las diversas estrategias del mercado. La apropiación social del patrimonio es un acto de comprensión, de identificación cultural -afectivo y reflexivo a la vez- que trasciende la instancia fetichista del consumo.

Con el objeto patrimonial, no cabe tener una relación puramente fetichista, sino de convivencia y de reuso simbólico, donde la distancia "correcta" del usuario-observador es la distancia que propicia la asimilación crítica del pasado.

Sin embargo, uno de los componentes principales del modelo museográfico "mainstream", es decir, del modelo museográfico "global", es el ascetismo tecnológico de la representación: el espacio hipostasiado y la fetichización escénica de los objetos. Este modelo sacraliza una determinada distancia ritual entre el observador y el objeto: una distancia estética que desplaza a la distancia crítica.

Ya se trate de museos de arte, de historia o de etnografía, esta operación estetizante del modelo "mainstream" desdibuja la real manipulación ideológica de los objetos y los desdramatiza, aproximando el museo y el shopping como espacios rituales de fetichización.

En este marco, un museo concebido como instrumento crítico de la memoria colectiva debería ensayar alternativas ideológicas al lenguaje y los métodos del "museo global". Por lo pronto, no podría entenderse como un mero relicario de los fragmentos desprendidos del cuerpo social, sino que debería constituirse en un espacio de reciclaje, un espacio discursivo donde construir socialmente el sentido de las pérdidas.

El camino hacia la recuperación de aquella memoria crítica, tanto más urgente en nuestros países exigidos por los apremios incontables de la globalización, encierra, sin embargo, algunos equívocos previsibles a nivel regional. En efecto, el proceso globalizador, generalmente interpretado como enemigo de los valores identitarios locales, lleva en muchos casos a refugiarse en un tradicionalismo patrimonialista de elites y a consolidar políticas de la memoria profundamente conservadoras.

MEMORIA Y ESPACIO URBANO: LAS ARTES VISUALES URUGUAYAS CONTEMPORÁNEAS EN PROCESO DE ANAMNESIS Y RECUPERACIÓN¹

LA TRAMA URBANA Y SUS PROYECCIONES

Protagonista de la aventura humana, la ciudad es el espacio donde se conjugan historia, cultura y estados del alma. Lo es desde la revolución industrial habiéndose transformado en un lugar esencial de la civilización contemporánea (Alain Ghesbreux).² La ciudad no es solamente un objeto o un instrumento, el medio de cumplir con ciertas funciones vitales sino que es un lugar de relaciones interconscientes y de una actividad que consume un sistema de signos complejos como señala Françoise Choay.³ Es personaje y heroína cultural y uno de los mayores temas de expresión cultural y artística porque es sede de la organización y de la significación de una comunidad.⁴

Escena privilegiada, la trama urbana es clave para la formación de la identidad y la construcción de imaginarios. A la vez suscita el desarrollo del imaginario artístico como lo documenta la literatura, las artes visuales, la fotografía y el cine, que le agregan una dimensión mítica a la ciudad, recuperan dimensiones que la propia ciudad ha perdido o completan las que no tiene,⁵ y le dan otras facetas (Günther Metken).⁶

Arte y ciudad, a su vez, están unidos por lazos muy fuertes,⁷ sostiene Giovanni Lista. La ciudad, como lo apunta Lista⁸ es modelo lingüístico para el arte moderno y contemporáneo. Asimismo el arte se nutre de las características del urbanismo ya sea para alabarlo, criticarlo, reflejarlo o para huir de él.

Los artistas tienen un papel esencial en la invención de la cultura moderna y contemporánea de las ciudades. De esa estrecha relación entre arte y ciudad queda un gran capital iconográfico, toda una geografía artística de la urbe. La mirada de los artistas, sus ojos y sus

Es particularmente interesante la visión de Montevideo de los artistas contemporáneos. En el ámbito artístico ya desde fines del sesenta y en los años setenta hay una conciencia del deterioro urbano y una necesidad de rescate del pasado de la ciudad. Diversos creadores buscaron plasmar la esencia ciudadana para fijar el Montevideo que desaparecía ante sus ojos.

Durante la dictadura fue clara la conciencia de la necesidad de salvar el patrimonio urbanístico del Montevideo ante tantos desmanes del boom inmobiliario y la errónea política oficial de entonces. Algunos artistas transmitieron nostalgia por el Montevideo de otrora, el de la "época feliz". Abordaron de múltiples maneras los temas del sufrimiento y del desencanto.

Las obras de los creadores visuales de la postdictadura son una respuesta a la crisis global uruguaya y a lo que se refleja en la estructura urbana de Montevideo. Resulta fundamental el tema de la recuperación de un espacio vivenciado y de memoria. Estos creadores "repiensan" a Montevideo y exponen a través del tema urbano aristas conflictivas de la identidad nacional y urbana, denotan un mundo de impugnaciones, discrepancias, indeterminaciones, dudas, incertidumbres, reflexiones y debates. Se vive una reanimación de la memoria colectiva, se trata de hacer desaparecer la amnesia o la ocultación de realidades. Hay un gran peso de la nostalgia pero a la vez una crítica a la parálisis provocada por la nostalgia. Se intenta rescatar el pasado, se medita sobre su excesivo peso, se abordan los encierros de la desmesurada evocación y se analizan las barreras contra la capacidad de cambio. A la vez se realiza un verdadero esfuerzo identitario luego de "la fractura de la memoria"¹¹ de la dictadura y del exilio y de los atentados contra el patrimonio edilicio y urbano.

A través de una serie de artistas y de propuestas que se eligen a modo de ejemplo (y no pretenden abarcar todas las manifestaciones referidas a la ciudad), se puede analizar, las diversas maneras en que Montevideo es vivenciada por creadores desde fines de la década del sesenta hasta hoy en día.

En 1964 las señales del deterioro social y urbano aparecen en la obra *Cantegril con ametralladora* de Germán Cabrera. Se trata de una escultura integrante de su serie de máquinas fantasiosas. Construida con múltiples metales (aunque básicamente se destaca la presencia del hierro), caños retorcidos, tanques, alambres, elementos que han sido descartados, *objet trouvé*, basura industrial y láminas nuevas de hierro modeladas a martillo y unidas con soldadura autógena, la obra contiene una crítica social que tiene que ver con la marginación social de los barrios periféricos llamados irónicamente *cantegriles*, una de las heridas lacerantes de Montevideo.

Evocaciones melancólicas, estos colages denotan a la vez la fuerza y la fragilidad de la memoria. Las imágenes tienden simultáneamente a permanecer y a desvanecerse. El propio papel, material frágil, es una alusión constante a la vulnerabilidad de los seres humanos y a la quebradiza, delicada y tenue capacidad de evocación y alude a olvidos y pérdidas de la cultura montevideana en épocas de fracturas obligadas y de crisis profunda.

Uno de los primeros artistas que expresó el dolor de la destrucción patrimonial de los años ochenta fue Nelson Ramos. En las serie *Pandorgas, Claraboyas y Tarascas* (1982-1988), la caja es un relicario del pasado. Nostálgico, Ramos sale a la "búsqueda del tiempo perdido". Libres recreaciones de portales del entrañable Barrio Reus al Sur de Montevideo trágicamente demolido, sus cajas revelan su intención de rescatar esas formas del paisaje urbano. A la vez evocan las claraboyas de las típicas casas uruguayas de antaño que aún pueden apreciarse en los numerosos núcleos barriales. Hay en estas obras ecos a la "casa estándar" con su característico patio con claraboya que se construyó en Montevideo entre 1850 y 1920 y que se expandió con gran éxito en el área central de la ciudad. Ramos denuncia la desvalorización que han sufrido estas casas en las dos últimas décadas mientras les rinde un sensible homenaje. Los mensajes de todas maneras son oblicuos y están lejos de toda recreación temática.

Mario Sagradini, aborda el tema de la ciudad desde los inicios de su trayectoria. Más adelante durante su exilio florentino (1979-1985) trabajó sobre el tema de la memoria y el desvanecimiento de los mitos en plena crisis uruguaya. Con fotograbados trabajados, fotocopias transferidas y con pintura de aerógrafo creó series sobre mitos ciudadanos y en particular sobre las figuras del fútbol, el radioteatro, el tango y el mundo gardeliano. El efecto de desdibujamiento del pasado es en esas obras intenso aludiéndose así metafóricamente a daños, perecimientos y desapariciones.

De vuelta en Montevideo realizó diversas obras y proyectos relativos a la ciudad. *Pasaje Hotel Carrasco* (1986) es un proyecto de travesía ciudadana que une la bahía, el suntuoso hotel y el Palacio Municipal con diversos sitios fundamentales de la ciudad como el Frigorífico Nacional, el Parque Capurro, el Salón de Baile del primer piso del Palacio Salvo, la Compañía del Gas y la Casona del Prado. A lo largo del trayecto alguien (en general personalidades del quehacer futbolístico y artístico de la ciudad) comentaría sus memorias de manera coloquial gracias a lo cual se tendría un mapa afectivo de la ciudad. Para recordar esplendores pasados y mitos ciudadanos, en el Hotel Carrasco esperaría una orquesta que interpretaría música de famosas orquestas como los Lecuona Cuban Boys, Xavier Cugat, Pérez Prado y Glenn Miller. A la vez se escucharían poemas de ocupantes famosos del hotel en la era de su pasado esplendor y

La mirada de Patrone y su punto de vista es el del peatón. Observa a los edificios desde la calle, desde una postura que dirige los ojos hacia arriba en una actitud de igualdad y no de omnipotencia o control sobre la realidad como tendría la perspectiva desde arriba. El sujeto omitido está en esa perspectiva. Esa postura, que la lleva a mirar más arriba de las marquesinas, la libera de lo contingente de lo cotidiano y la predispone a recuperar un pasado. No hay registro de la actividad a nivel de la vereda, no hay peatones ni tránsito del presente, agresiones de la contaminación visual de marquesinas y letreros de mal gusto ni de las luces de neón de los comercios sino búsqueda del esplendor perdido que se encuentra por arriba de ese nivel, en los pisos altos de viejos hoteles lujosos y antiguos caserones. Patrone elige precisamente los edificios más altos porque allí está lo que no se alteró, lo intocado. Su mirada evita la contaminación visual, el deterioro, el presente, y se evade hacia un pasado revitalizado y hacia el vuelo imaginativo que pueda salvarla de lo cotidiano gris, anodino o decadente.

A través de su paleta exaltada en la que vibran intensos violetas, lilas, azules, celestes, amarillos y rojos ardientes hechos a base de una química de bermellones, escarlatas y carmines, Patrone le otorga a la vez una nueva vida a la bella arquitectura deteriorada y desafía la grisura montevidéana.

Montevideo es abordada de manera peculiar por Fidel Sclavo en sus diferentes propuestas muy vinculadas al arte conceptual. Siempre invoca una mirada que supere las condiciones de estatismo, claustrofobia, inmovilidad, desgaste, agobio de intramuros, provincianismo y falta de cosmopolitismo. Su obra es una crítica a mundos excesivamente compartimentados, se yergue contra la rutina y hace reflexionar sobre las miradas anestesiadas. Su visión es sutilmente crítica, siempre dicha en voz baja, con la discreción que caracteriza su discurso estético. Desde lo escueto invita a pensar con sutileza, fino humor e ironía casi imperceptible.

Canchas de fútbol (1982), *Obra discreta* (1984) *Historias de agua* (1988) son algunas de sus propuestas dedicadas al paisaje urbano que también aborda en peculiares intervenciones. Al proponer intervenciones urbanas de monumentos, una de sus apuestas más interesantes, Fidel Sclavo se plantea, tanto en *Breves alteraciones de los monumentos públicos* como en *Siete veces siete*, actuar en el entorno y entonces deviene como muchos intervencionistas un actor en la trama urbana. Propone una especie de urbanismo de alternativa. Sclavo elige monumentos, sitios de carga simbólica y estimula el pensamiento que ayude a romper la rutina y abra circunstancias propicias al cambio. Por eso la alteración nunca es rotunda, es mínima y sutil, casi homeopática como dice el propio artista, para que el espectador no se sienta agobiado y pueda crear sus propios marcos de reflexión. En *Breves alteraciones de los monumentos públicos*

numerosas cabezas asociadas a mapas, héroes, próceres y urbes. Los temas de la memoria, de la identidad, de las vinculaciones con lugares clave, de las raíces, son muy importantes. Un elemento iconográfico recurrente es el mapa que, en el campo simbólico, es revelador de concepciones y de imágenes sobre la Tierra. Puede ser usado en el juego de desvelamiento y ocultación de realidades; alude a todo lo subjetivo que se proyecta sobre lo geográfico, desnuda el "mito de la realidad", y apunta a la elusividad de la verdad.

Los mapas dividen de manera arbitraria a los países, transforman lo tridimensional en plano, reducen la riqueza sensorial y perceptiva. Lo simbólico domina lo real, y países, naciones y habitantes se leen, escriben y reescriben. Hay una economía escópica y una economía cartográfica, que es reduccionista. La cartografía real definitiva es imposible, hay zonas llenas de misterios, nuevos mundos que esperan ser descubiertos, realidades superpuestas, fronteras móviles, situaciones cambiantes. Seveso explora estas alusiones de manera singular.

En el mapa se vuelca la imaginación, hay desplazamientos, elusiones, olvidos, distorsiones, reducciones a una representación codificada y ficticia, e incluso leer un mapa depende de límites internos. Siempre ha habido, en los mapas, un elemento proyectivo y subjetivo. Hay una reducción del mundo a un modelo de consumo del espectador. Por ello, Seveso une el mapa a lo subjetivo, a su rostro, al rostro humano, a la proyección antropomórfica del yo, a la hominización del mundo. El mapa, como lo anuncia Seveso, puede consistir en realizar lecturas de nuestra propia imagen. La subjetividad es esencial, y ella y la ambigüedad ya están implícitas en la frase: leer un mapa. Como el mapa crea un orden ficticio, es un código, adentro tenemos un territorio imaginario personal que no obedece a él, poseemos nuestros propios mapas interiores de lugares, objetos y gente, que incluyen los afectos, y por ello hay algunos mapas que son invisibles.

El rostro humano es también un mapa del ser humano, y muchas veces ha sido asociado metafóricamente con una geografía física. A la vez, desde el punto de vista metafórico se habla de una cartografía del deseo, de una cartografía del miedo; actualmente, del mapa genético: otra razón más por la que Seveso asocia esa imagen del mapa, al propio cuerpo.

Un elemento fundamental a tener en cuenta en esta obra es el palimpsesto, porque se escribe arriba de otra cosa, hay trazas de realidades previas, hay borramientos y escrituras sobre elementos anteriores, existen capas de nombres del pasado y del presente, de muchas realidades. Y Seveso lo recuerda una y otra vez.

Así, la superficie parece, a veces, la de muros descascarados. En la vida hay pasados sobre los que se escriben nuevas páginas, a veces tratando de olvidar, de inundar los recuerdos. Hay, a la vez, inscripciones en el texto de la cultura que viene de atrás, que no deben dejarse de lado; y se debe recordar que en toda experiencia cultural

1. Esta es una versión de un texto mucho más amplio publicado en el catálogo *Montevideo y la Plástica*, Intendencia Municipal de Montevideo, noviembre 1996.
2. Véase por ejemplo entre las publicaciones recientes "Ciudades, Habitat II, Estambul, Cumbre sobre la ciudad", junio 1996, París, *Le courrier du CNRS*, No. 82, 1996.
3. F. Choay, *L'urbanisme, utopies et réalités, une anthologie*, París, Editions du Seuil, 1965.
4. Véase por ejemplo J. Dethier, Th. Grillet, A. Guiheux et al., *La Ville, art et architecture en Europe 1870-1993*, París, Centre George Pompidou, 1994; E. Sussman, J. G. Hanhardt y C. Keller, *City of Ambition, artists and New York, 1900-1960*, Nueva York, Whitney Museum, Flammarion, 1996; *Manhattan city of ambition*, L. Grenier et al. *Cités-Cines*, París, Editions Ramsay, 1987; E. Salles y W. Dias Pino *Cidade Imaginada*, Brasilia, Fundação Athos Bulcao, Goethe Institute, 1994.
5. Ver entre otras cosas sobre el imaginario urbano en la pintura y en el cine los catálogos *Cités-Cinés* ob. cit y *La Ville* ob. cit.
6. G. Metkden, "Les acteurs de la Théatralité urbaine, une galerie de portraits" en *La Ville*, ob cit., p. 238.
7. G. Lista "La ville comme oeuvre d'art totale", París, *Magazine du Centre National d'art et Culture George Pompidou*, No. 79, 15 janvier-15 mars 1994, p. 8.
8. Idem, p. 9.
9. Citado por R. Iglesia "Lejos y cerca: leyendo lugares y edificios", ponencia presentada en el coloquio internacional "Buenos Aires 1910: el imaginario para una gran capital", Universidad de Buenos Aires, Mapfre, IIED, The Getty Center for the History of Art and the Humanities. Buenos Aires 28 y 29 de noviembre de 1995, p. 13.
10. Th. Reese, "Regimes of representation and the construction of identity in early Twentieth Century" ponencia presentada en el coloquio Internacional "Buenos Aires 1910: el imaginario para una gran capital", Universidad de Buenos Aires, Mapfre, IIED, The Getty Center for the History of Art and the Humanities. Buenos Aires 28 y 29 de noviembre de 1995.
11. Para tomar una expresión de M. Ulriksen y M. Viñar, véase su obra *Fracturas de memoria. Crónicas para una memoria por venir*, Montevideo, Ediciones Trilce, 1993.
12. Como lo estudian A. Prost y G. Vincent en *Historia de la vida privada en el siglo XX*, Madrid, Taurus, 1989.

La autora es:

Historiadora de arte, crítica de arte y curadora. Egresada del Instituto de Profesores Artigas, estudió en la Universidad de Illinois en Urbana-Champaign. Directora del MUVA, Museo Virtual de Artes El País de Montevideo.

En el Cono Sur de América Latina, los ininterrumpibles procesos de construcción de la memoria social se vieron convulsionados y desgarrados por los procesos dictatoriales que mediante la prisión arbitraria, la tortura sistemática e institucionalizada desde el Estado y las desapariciones de personas, gobernaron arbitrariamente mediante la intimidación y la parálisis de las fuerzas vivas de la sociedad.

Negar la memoria del horror, no reconocer un acontecimiento de esta magnitud, no logra el olvido. Construye un vacío, un agujero, donde se inscribe y se transmite, (como marca a fuego), la inanidad del crimen y el fracaso de la marca civilizadora. Este será el legado intergeneracional que transmitimos, si no asumimos colectivamente la elaboración del crimen. Allí donde claudica el trabajo de memoria, aparece el síntoma, deformado en la reminiscencia o la alucinación. Y esta responsabilidad en la convivencia, es asunto de todos.

La identidad, singular y colectiva, anclada en la memoria social, es una construcción humana, una creación discursiva compleja y contradictoria, que se hace y deshace cada día, destinada a representar un origen, un sentido y un valor de la existencia. El sujeto colectivo que la escribe, la constituye y la formula es un sujeto plural, heterogéneo y cambiante. La doble cualidad del fenómeno de la memoria social, su carácter de estabilidad y permanencia, y su necesidad vital de reformularse de modo constante en un movimiento metafórico permanente, inscribe conflictualmente permanencia y cambios.

En momentos en que las sociedades contemporáneas viven transformaciones importantes, el relacionamiento que ellas entablan con su pasado también sufre metamorfosis. Las comunidades elaboran su memoria a través de una combinación incesante de recuerdos y olvidos. La indagación sobre los procesos de esa construcción nos permite también acercarnos al presente y entender la visión que se forja del futuro. En este sentido, en los últimos años los procesos de configuración de la memoria social han concitado la atención de diversas disciplinas, creándose aportes interesantes en varios planos. En esta obra diversas miradas confluyen hacia ese problema realizando aportes originales, variados, fermentales.

Este libro recoge el desafío de no desmayar ante un largo y trabajoso proceso, que, a partir del reconocimiento de los agujeros y los silencios en la elaboración del pasado, trabaje los restos presentes, logre incorporar a la lengua la memoria del terror, para con ella y desde ella, incidir en la construcción de un mundo que cuide ante todo la vida humana.