

UNA CABEZA SIN MEMORIA ES COMO UNA FORTALEZA SIN GUARNICIÓN. LA MEMORIA Y EL OLVIDO COMO CUESTIÓN POLÍTICA*

Este artículo fue publicado originariamente, en soporte papel, en *Ágora. Revista de Ciencias Sociales*, Nueva época, Nº 7, Valencia, diciembre 2002 pp. 65-87

WALDO ANSALDI**

A las Abuelas de Plaza de Mayo,
por su lucha incansable e inquebrantable.

Hablo por hablar de asuntos
que los años me borraron,
que los años y esta cárcel me borraron.

Marcos Ana, *La vida*.

Prólogo

Preso de la dictadura franquista, el poeta Marcos Ana pasó, por comunista, veintitrés años de su vida en el penal de Burgos. Uno antes de recuperar su libertad escribió *La vida*, poema en el cual comienza a recordar las cosas, aún las más simples y cotidianas, de las que le privó la prisión, tiempo de “olvido de la dimensión de las cosas, su color y aroma”. Aquí, apelo a su poema para emplear la metáfora de las dictaduras como cárceles que pretenden borrar la memoria.

¹ Este artículo es una versión ligeramente ampliada de la ponencia presentada originariamente -con el título “Memoria y olvido como cuestión política”- en las *VIII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, Universidad Nacional de Salta (Argentina), 19 a 22 de septiembre de 2001. La expresión que ahora sirve de título del artículo -“Una cabeza sin memoria es como una fortaleza sin guarnición”- pertenece a Napoleón Bonaparte. Los argumentos aquí sostenidos retoman -a veces repiten, otras, corrigen- los ya expuestos en ocasión de congresos sobre el tema en Porto Alegre (junio 2000) y Córdoba (marzo 2001) y son parte de un proyecto de investigación colectiva que dirijo, *Nación, ciudadanía y derechos humanos en los países del Mercosur* (Programación Científica Universidad de Buenos Aires, 2001-2002, Proyecto S/004), continuación, a su vez, del desarrollado entre 1998 y 2000 (Proyecto TS/02, *Nación y ciudadanía en Argentina y América Latina*). Agradezco los comentarios de Bruno Groppo (de la Université de Paris y el Centre Nationale de la Recherche Scientifique, Francia) y César Tcach (del Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina) a la versión presentada y debatida en Salta..

² Investigador del CONICET con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (Área Sociología Histórica), Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Profesor titular de Historia Social Latinoamericana en la misma Facultad. Investigador del Centro de Investigaciones Socio-Históricas, Universidad Nacional de La Plata. En Internet, URL: www.catedras.fsoc.uba.ar/udishal. Correo electrónico: udishal@latinmail.com

Las dictaduras son la negación de la política, la supresión de la multiplicidad de voces y el intento siempre vano de imponer una única voz, monocorde y autoritaria, correlato de un orden socio-cultural despótico, dedicado con fruición a impedir el funcionamiento de los cerebros.

En el caso de las dictaduras institucionales de las Fuerzas Armadas en el sur latinoamericano -basadas en la Doctrina de la Seguridad Nacional, en sus diferentes versiones-, el silenciamiento de las voces y el afán de convertir a la sociedad en una gigantesca cárcel en la cual se pretende borrar el habla y la memoria, son acompañados por la práctica del crimen elevado a la jerarquía de política de Estado. Así, las torturas, la desaparición física de personas, los asesinatos disfrazados de muertes en enfrenamientos en Argentina, Brasil, Chile, Uruguay durante el período que va, entre sus extremos, de 1964 a 1990, con su paroxismo en la década de 1970. Durante los posteriores procesos de transición a la democracia política, en cada uno de esos países se sigue una política diferente en el tratamiento de tales crímenes. En Argentina se elige, primero, el camino de enjuiciar y castigar a los responsables (juicio a las Juntas militares), aunque luego se retrocede, limitando el alcance del castigo (leyes de "Punto final" y "Obediencia debida" e indultos presidenciales). En Uruguay, se vota por el olvido. En Chile, los condicionamientos impuestos por la dictadura han impedido, incluso saber qué pasó, aunque ahora ha empezado a hacerse alguna luz. Son, todas, situaciones que violentan nuestras conciencias, afectan nuestra historia más reciente. La apelación al olvido aparece, precisamente, como una posibilidad, cuando no como una garantía, de poder reconstruir, en condiciones precarias, un lazo social brutalmente destruido. Empero, las organizaciones que mantienen sus demandas de esclarecimiento, verdad, juicio, castigo y lucha contra el olvido, no hacen otra cosa que mantener la memoria de hechos terribles. A diferencia de la prescripción ateniense de no recordar las desgracias, las madres, las abuelas y los hijos de los "desaparecidos" dicen, gritan: "¡Recordad las desgracias!" No es masoquismo: es un llamado a la verdad, a la justicia y un clamor para impedir la eventual repetición de ese dolor. Pone de relieve, en una situación radicalmente diferente de la de los griegos, esa tensión entre amnesia, amnistía, memoria, olvido, recuerdo de un episodio, de una desgracia que duele, todavía hoy, en las sociedades Argentina, brasileña, chilena y uruguaya.

El control de la temporalidad

En 1984, George Orwell escribe: "Quien controla el pasado, controla el futuro; quien controla el presente, controla el pasado". Esto es, el control del futuro requiere controlar el pasado, pero controlando antes el presente. Esto es familiar para quienes trabajan en el campo de los análisis históricos, en tanto alude a la relación entre los tres componentes de la temporalidad, pero es también una proposición que destaca el carácter *político* que tiene el conocimiento de los procesos sociales -pasados o presentes-, los cuales incluyen una nunca bien definida (y siempre cambiante) proporción de memoria y de olvido.

Milan Kundera relata en el comienzo de *El libro de la risa y el olvido*, un elocuente episodio de la historia de la Checoslovaquia que comenzaba a construirse después de la caída del nazismo. Nos dice que en febrero de 1948 el líder comunista Klement Gottwald pronunció, desde el balcón de un palacio barroco y ante cientos de miles de hombres y mujeres que llenaban la plaza de la bella Ciudad Vieja, en Praga, un discurso de esos que corresponden a "instantes decisivos que ocurren una o dos veces por milenio". En este caso, se trata de la instauración del régimen comunista. En el balcón estaban también otros camaradas de Gottwald, quienes soportaban el frío y la nieve de ese día. Pero Gottwald tenía la cabeza descubierta, razón por la cual el camarada Clementis, que estaba a su lado, se quitó su gorro de piel y se lo colocó, a aquél, en la cabeza.

Kundera dice que la foto se difundió por millares a través de diferentes medios (carteles, manuales escolares, museos). Cuatro años más tarde, Clementis fue acusado de traidor y colgado. Entonces, el departamento de propaganda reemplazó la fotografía original por otra en la cual Gottwald aparece solitario en el balcón. En el sitio que ocupaba Clementis se aprecia, apenas, la pared vacía del palacio. "Lo único que quedó de Clementis fue el gorro de la cabeza de Gottwald". El ejemplo es formidable para comparar la memoria y el olvido y la construcción de una u otro.

Inmediatamente después, Milan Kundera plantea una proposición fuerte: "la lucha del hombre contra el poder es la lucha de la memoria contra el olvido", Se trata de una expresión nada extraña para quienes hacen análisis históricos, pues en las prácticas historiográficas es comúnmente admitido que la memoria, la que trabajan los historiadores, es, efectivamente, la memoria del poder, esa que se guarda en los archivos

históricos oficiales. Los archivos, como buena parte de los museos, no registran -por lo general- otras memorias que no sean las de aquellos que mandan. Tal vez por eso, como dice el autor más adelante, “es en los archivos policiales [donde] está nuestra única inmortalidad”. Mas lo que interesa destacar de la proposición del escritor checo es la referencia a la construcción y reconstrucción de la memoria y del olvido como un campo de confrontación. En efecto, hay en el mundo, en la sociedad, pero también en cada uno de nosotros como individuos, una combinación de memoria y de olvido. Se recordará que en el pensamiento de Sigmund Freud hay una apelación muy fuerte a la combinación de olvido y de memoria en la construcción de la identidad de cada individuo. Tenemos, pues, una relación de determinada naturaleza entre lo que se olvida y lo que se recuerda, como parte constitutiva de nuestra propia identidad. En la teoría freudiana, una parte de lo que se olvida tiende a aparecer por la vía del inconsciente. No se trata, obviamente, de hacer una extrapolación de la psicología individual a la psicología social. En ésta no existe un sujeto -sujeto colectivo de la memoria- capaz de hacerse “cargo (...) del carácter propio de sus recuerdos”, como dice Paul Ricoeur enmendando a Maurice Halbwachs. Simplemente, llamo la atención sobre un hecho muy significativo para la construcción de identidades individuales y sociales.

No escapa a las relaciones entre olvido y memoria el papel de las expresiones simbólicas, las cuales tienen un peso considerable en las representaciones colectivas o los imaginarios sociales, que remiten también, a su vez, a la construcción de identidades - donde la pregunta es ¿qué y/o quiénes somos?- y a la cuestión del control del pasado como medio de controlar lo que somos. Una asociación inmediata remite a los monumentos. Los monumentos son conmemoraciones, son re-memoraciones. Las historiografías construyen personajes que son con-memorados y personajes que no lo son. Más aún, otros muchos son olvidados. Así, en el *ranking* de la conmemoración hay quienes ocupan un lugar más relevante y hay quienes ocupan un lugar menos relevante, de segundo, de tercero y hasta de cuarto orden. ¿Quiénes deciden qué es lo que se conmemora y en función de qué?

Los contenidos de la memoria son sociales, pero también lo son individuales, pues cada uno de nosotros conoce las formas mediante las cuales memora, conmemora y olvida momentos, situaciones, episodios de nuestra respectiva historia personal.

Decidimos no recordar u olvidar, como parte constitutiva de nuestra propia definición como persona, de nuestra propia identidad. Hay cosas que queremos y podemos olvidar y hay cosas que queremos olvidar y no podemos. Cada uno de nosotros no recuerda solo: recuerda con el aporte o la ayuda de los recuerdos de otros, de modo tal que “nuestros recuerdos se encuentran inscritos en relatos colectivos que, a su vez, son reforzados mediante conmemoraciones y celebraciones públicas de los acontecimientos destacados de los que dependió el curso de la historia de los grupos a los que pertenecemos” (Ricoeur, 1999: 17). Según Halbwachs, la ritualización de esos “recuerdos compartidos” convierte a “cada memoria individual (...) en un punto de vista de la memoria colectiva”.

Campos de memoria

En principio, la memoria es la capacidad de conservar determinada información. Es una definición genérica, poco o nada técnica, si se quiere, pero que permite ver de qué se trata. Si se quiere ser más precisos, en cambio, la memoria, como proceso, se convierte en un tema extremadamente complejo que hace tanto a la biología cuanto a la historia, a la sociología, a la antropología, al psicoanálisis. Justamente por esto, el tema de la construcción social de la memoria y el olvido es un tema interdisciplinario como pocos. Si, por lo demás, se lo trabaja en la dimensión simbólica, en conexión con las representaciones colectivas del imaginario social, es imprescindible alguna vinculación con la filosofía y, en otro registro, con la arquitectura.³

Tomada la memoria en el sentido general de capacidad de conservar determinadas informaciones, encontramos que una de las primeras formas de conservación de memoria es la tradición oral, modo que se prolonga por muchísimo tiempo en la historia de la humanidad, más allá, incluso, de la aparición de la escritura y, con ella, la posibilidad de dejar registro en algunos soportes físicos: desde la piedra hasta el papel (y ahora los electrónicos) hay un largo recorrido.⁴

³ Puede decirse que en la cuestión de los monumentos y edificios y en la de cuánto y cómo una sociedad trata su arquitectura, hay una relación de memoria y olvido del propio pasado de una sociedad.

⁴ En esto de los soportes físicos como sostén de la memoria no es casual que la capacidad de almacenar información de las computadoras se llame, también ella, memoria. Solo que ésta es, obviamente, una memoria que tiene características diferentes a la forma en que funciona la memoria humana, aunque posiblemente por no mucho tiempo. La diferencia fundamental se encuentra en la capacidad de selección de la memoria humana (memoria selectiva).

Desde ese punto de vista, es interesante notar cómo algunas de las primeras civilizaciones empiezan a definir tempranamente (tal como se observa en las de la Mesopotamia, Egipto y Grecia) instituciones que conservan la memoria: los archivos, las bibliotecas. Mucho más tarde, casi recientemente, aparecen los museos. Si recurrimos a la historia de esas tres instituciones claramente preservadoras de la memoria, encontraremos que este proceso se hace muy acentuado a partir del siglo XVII y, sobre todo, del XVIII. En buena medida, por el papel fundamental de la imprenta, un invento que revoluciona la transmisión y la conservación de la memoria.⁵

Pero, aquí, lo que me interesa señalar no es tanto la conservación de la memoria de un saber dentro, o por parte, de un determinado grupo social y su directa utilización por el poder,⁶ cuanto la memoria colectiva. Es posible hacer una primera aproximación conceptual, al estilo de Pierre Nora, y considerar a la memoria colectiva como lo que queda del pasado en lo vivido por grupos o colectivos sociales, cualesquiera ellos sean, o bien lo que estos grupos hacen del pasado. Tenemos allí una primera cuestión, la que sitúa a la memoria colectiva en dos planos diferentes, antagónicos: la memoria colectiva del poder y la memoria colectiva de los dominados. Es decir, hay una confrontación entre memorias colectivas pertenecientes a colectivos sociales diferentes, de los cuales hay una que tiende a imponerse como *la* memoria porque corresponde a aquellos que ejercen o tienden a ejercer el control de la sociedad. Esa memoria se revela en los monumentos de las conmemoraciones, en la construcción de determinados imaginarios sociales.

Todas las sociedades que inician un proceso de transformación estructural significativo, incluso aquellas que experimentan un proceso de fractura tan radical como una revolución social, no dejan de inventar una tradición que da un principio de legitimidad

⁵ La imprenta es, como se sabe, un invento de los chinos de fines del siglo IX d. C. Su importancia a nivel mundial comienza algunos siglos después, en Occidente, a partir de los tipos móviles (en realidad este es el gran invento de Gutenberg, puesto que la imprenta ya estaba inventada), si bien la difusión del impacto de la imprenta tarda algún tiempo en desplegarse.

⁶ Esto comienza a transformarse muy fuertemente con la difusión del uso de la imprenta en Occidente, a partir del siglo XVIII y, sobre todo, del XIX. No es casual que cuando se revisa la historia de la educación y de los procedimientos de enseñanza y aprendizaje, a lo largo del feudalismo europeo e incluso del tránsito a la modernidad, se encuentren tratados que prescriben cómo utilizar la memoria en tanto método eficaz para aprender e incluso reglas para memorizar. Erasmo es uno de los primeros en cuestionar esta concepción.

a la acción de los innovadores, sean o no revolucionarios. Pese a ser acción disruptiva de la legitimidad existente por excelencia, ellos no dejan de buscar raíces en el propio pasado, procurando encontrar contenidos para fundar su acción disruptiva. En América Latina, la Revolución Cubana, con su apelación a las luchas iniciadas por los independentistas del siglo XIX, es una muestra elocuente de ello.

Una variante interesante ocurre con las luchas de los movimientos obreros industriales. En tanto clase nueva, su interpelación al pasado no encuentra eco. No hay en él, nada ni nadie a quién recurrir, salvo cuando se trata de establecer una cierta conexión con formas de resistencia que sí transmiten una especie de continuidad de los que están siempre debajo contra los que están siempre por arriba, como es, emblemáticamente, la referencia a Espartaco, más como luchador contra la dominación y por la libertad que como antecesor de las luchas contra la burguesía. Así, cuando aparecen las primeras luchas proletarias, en general no hay a quién recurrir. Se trata de una historia que recién comienza, de una especie de año cero. Entonces, rápidamente se inventa una tradición que exalta en la memoria de trabajadores combativos que han dado su vida en la lucha. Así surge la jornada de protesta del primero de mayo -conmemoración de la masacre de obreros en Chicago-, resuelta en el congreso de la Internacional de 1889 y ya efectivizada, en buena parte del mundo occidental, desde 1890. Ella remite a un hecho que acaba de producirse, es decir, se inventa una tradición en el sentido más literal de la expresión. Esta sí es una tradición disruptiva que no se ancla en el pasado más remoto.

En algunos casos se recurre a ciertas formas de sincretismo, como ocurre con la Virgen de Guadalupe, la virgen morena, en la primera revolución mexicana, la de independencia, en la década de 1810. Aquí se encuentra una apelación a elementos que se nutren en un doble pasado, el de los campesinos indígenas y el de los colonizadores. Los adalides del primer movimiento revolucionario -Morelos e Hidalgo- son sacerdotes, pero no dejan de ser partícipes de una tradición donde aparece una virgen morena en una sociedad dominada por blancos.

¿Por qué esto es importante? Porque la memoria es un componente esencial de la identidad, individual y colectiva. La construcción de la identidad individual es un proceso

por el cual cada uno de nosotros, consciente o inconscientemente, recorta memoria y olvido. La construcción de la identidad social no tiene exactamente las mismas características: en ella hay un juego de poder, en el cual optar por ciertos elementos de la memoria y dejar otros en el olvido tiene una lógica y una racionalidad claramente orientadas en una sola y única dirección. En este sentido, entonces, es posible decir que la memoria colectiva no es sólo una conquista sino también un instrumento de lucha. Es lucha, incluso, dentro de un mismo campo de fuerzas. El común denominador de pertenencia a un común colectivo social no se traduce en una única propuesta de memoria. Aparece en su interior un conflicto por la definición de los símbolos que lo identifican. Volviendo al caso del movimiento obrero, la fuerte lucha ideológica entre anarquistas, socialistas, anarco-sindicalistas, católicos -y más tarde, comunistas- lo es también por la definición, cuando no la apropiación, de los símbolos. No es lo mismo, obviamente, un grupo obrero que defiende sus posiciones invocando a San José, patrono del trabajo, o a San Cayetano, dador de trabajo, que otro que considera a la religión como opio de los pueblos. También allí existe una lucha de poder, una lucha por representaciones simbólicas claramente antagónicas, cuando no excluyentes.⁷

Dos vertientes, dos mandatos, dos prohibiciones

La memoria (*mnemne*) alude, entonces, a aquello que permanece esencialmente ininterrumpido o continuo y se diferencia no sólo del olvido sino también de la *anamnesis* o reminiscencia de lo que se olvidó. La reminiscencia no es la memoria, pero tampoco es el olvido. Es una especie de recuerdo de algo que, en lo sustantivo, se olvidó, un punto intermedio interesante.

Los fundamentos iniciales de lo que será -en la historia de la humanidad y, específicamente, en la tradición en la que estamos insertos, la occidental- el conjunto de representaciones y de prácticas que aluden a la memoria y al olvido, se encuentran en los antiguos mundos judío y griego. En la tradición judía -argumenta Yosef Hayim Yerushalmi- los mandamientos de “recordar” y “no olvidar” logran ser efectivos al convertir a los relatos históricos en canon de la Torá (*torah* significa, literalmente, “enseñanza” en el sentido más amplio). En ella, la preocupación y la angustia de los Sabios no es el olvido

⁷ En el caso argentino, no es por azar que el peronismo prácticamente haya borrado de la memoria colectiva de la clase obrera las luchas y los nombres de los luchadores anteriores a su aparición como movimiento político y social.

de la historia sino la *halakhah*, la Ley. La Ley es, pues, lo primero, lo prioritario. Así, lo único que la memoria retiene es aquella historia que puede integrarse en el sistema de valores de la Ley, al tiempo que todo lo demás es ignorado, “olvidado”.⁸

Hay allí la visión teleológica de un pueblo que camina en busca de su Mesías, que llegó en la tradición cristiana y no llegó aún en la judía. Pero es también el otro mesías, el mesías laico del proletariado en la concepción marxista, también ella tributaria de la tradición judeocristiana que pone la edad de oro de la humanidad, en el futuro no en el pasado. También en esta tradición laica encontramos una ley, un camino, una vía, una historia teleológica.

En la tradición de la Torá, entonces, lo que se trasmite del pasado es sólo aquello que se considera ejemplar y especialmente aquello que afirma la ley. En ese sentido, mirado desde esta perspectiva, en la Biblia judía hay una notable exaltación del terror al olvido, el cual es siempre negativo, un pecado cardinal. Así, por ejemplo, el libro VIII del Deuteronomio contiene varios versículos que ordenan no olvidar a Yahvé y amenazan con duros castigos, que llegan hasta la propia destrucción, a quienes violen el mandato imperativo.⁹

En la tradición griega, la construcción es diferente. Un momento relevante es el siglo V a.C., conocido como el siglo de Pericles. Durante él se producen dos episodios que son sendas prohibiciones para recordar. Cada uno de ellos ocurrió a comienzo y a final de dicha centuria e implican una restricción y un juramento. La prohibición es la de no recordar las desgracias (y desgracia no debe ser entendida en el sentido literal sino como

⁸ “Cada grupo, cada pueblo tiene su *halakhah*, pues la *kalakhah* no es la ley, *nomos* en el sentido alejandrino y después paulínico. La palabra hebrea viene *halakh*, que significa marchar; *halakhah* es, por lo tanto, el camino por el que se marcha, el Camino, la Vía, el Tao, ese conjunto de ritos y de creencias que da a un pueblo el sentido de identidad y de su destino”. Del pasado sólo se transmiten los episodios que se juzgan ejemplares o edificantes para la *halakhah* de un pueblo tal como se la vive en el presente. El resto de la ‘historia’ -arriesguemos la imagen- va a dar a la zanja”. Yosef Hayim Yerushlami (1989: 22).

⁹ Por ejemplo, los versículos 11 a 14 y 19. “11. *Cuidate de no olvidarte de Jehová [es decir, Yahvé], tu Dios, para cumplir sus mandamientos, sus decretos y sus estatutos que yo te ordeno hoy; 12. no suceda que comas y te sacies, y edifiques buenas casas en que habites, 13. y te sacies y tus ovejas se aumenten y la plata y el oro se te multipliquen, y todo lo que tuvieres se aumente, 14. y se enorgullezca tu corazón, y te olvides de Jehová [Yahvé], tu Dios que te sacó de tierra de Egipto, de casa de servidumbre (...). 19. Mas si llegaras olvidar de Jehová [Yahvé] tu Dios y anduvieres en pos de*

acontecimiento). El juramento es no recordar la desgracia. Hay una prescripción de no recordar y hay un juramento que refuerza el decreto de no recordar las desgracias. De algún modo, esto implica la idea de expurgación del conflicto, de lo que divide, de lo que causa dolor. No es casual que los griegos hayan inventado, para ellos, una institución y una palabra que tendrá larga vida en occidente: *amnistía*. La amnistía es una forma de olvido y su raíz etimológica es la misma que la de *amnesia*.

Según Herodoto de Halicarnaso, después del alzamiento de Jonia, en 494 a.C. y su derrota ante los persas, quienes se apoderaron de Mileto, ciudad a la que despoblaron y le quemaron los santuarios, los atenienses se mostraron muy apenados por este acontecimiento. Entre ellos se encontraba Frídico, quien escribió e hizo representar una tragedia, *La toma de Mileto*. Al cabo de la representación, el teatro entero prorrumpió en lágrimas. De resultas de ello, la asamblea del pueblo le multó fuertemente por haberles recordado a los atenienses desgracias que les concernían sólo a ellos y ordenó que, en lo sucesivo, nadie volviera a hacer uso de esta tragedia.¹⁰

La prescripción de olvidar la desgracia perseguía la intención de evitar el recuerdo, la memoria de un acontecimiento que era fuente de dolor, de duelo para la ciudad. Así, como bien dice Nicole Loraux, al comenzar el siglo V a.C., “Atenas se embarcó en una práctica muy vigilada de la memoria colectiva”.

La segunda prohibición ateniense es de fines del mismo siglo. En el año 403 a.C., después de la derrota militar de la ciudad y del gobierno oligárquico y sanguinario de los Treinta, los demócratas volvieron al gobierno y proclamaron la reconciliación general, mediante un decreto y la prestación de un juramento. El decreto prohíbe “recordar las desgracias”, mientras el juramento obliga a todos los atenienses que permanecieron en la ciudad durante la dictadura -cualquiera haya sido su posición política- a jurar, individualmente “no recordaré las desgracias”.

dioses ajenos, y les sirvieres a ellos y a ellos te inclinares, yo lo afirmo hoy contra vosotros, que de cierto pereceréis” (las itálicas son mías).

¹⁰ Herodoto, *Los nueve libros de la Historia*, Libro sexto, cap. XXI. En la versión traducida al castellano por Bartolomé Pou I.S, México DF, Editorial Porrúa, 1997), puede verse el relato en pág. 264.

Empero -cabe acotar-, la *amnestia* de Trasibulo en 403, después de la victoria de los demócratas sobre los Treinta Tiranos, no es sólo prohibición de evocar el pasado. Jenofonte, en su relato de la victoria de los demócratas, recuerda que Cleocrito, uno de los demócratas, pronunció un discurso, dirigido a los oligarcas derrotados, en el cual inquiría: “Ciudadanos, ¿por qué nos rechazáis? ¿Por qué queréis matarnos? No les hicimos nunca nada malo (...). En nombre de los dioses paternos y maternos, de nuestro parentesco de sangre y de nuestra afinidad de matrimonio, de nuestra *hetairia* -porque muchos de ustedes y de nosotros tenemos en común estas relaciones-, en nombre del respeto que debemos manifestar a los dioses y a los hombres, ¡cesad de perjudicar a la patria!” (Jenofonte, *Helénicas*, 4, 20-21). Es claro que se trata de una apelación a una memoria compartida, no al olvido. Al respecto, Maurizio Bettini señala: “la *amnestia* de Trasibulo no se basa sólo sobre el olvido, sino, al mismo tiempo, sobre la activación de la memoria. La reconciliación se efectúa, por un lado, olvidando los crímenes provocados por la división; por otro lado, recordando todos los vínculos que unen a los atenienses entre ellos en cuanto conciudadanos. (...) La reconciliación impulsada por Trasibulo se realiza seleccionando, a través de la memoria de la ciudad, las conexiones identitarias que favorecían la unidad entre los atenienses, y borrando, al contrario, a través del olvido, las conexiones identitarias que habrían perpetuado la división”.¹¹

En la misma tradición griega, *La Odisea* y el poema de Alceo marcan que todo comienza por llamados al olvido. No se trata tan sólo de olvidar las maldades de los otros sino también las propias cólera y rencor. “La política [dice Nicole Loraux] comenzaría, pues, donde cesa la venganza”. Sin ese olvido no podrá restablecerse el lazo de la vida en la ciudad. Puesto en términos sociológicos, la tradición de Émile Durkheim y Marcel Mauss diría que hay ahí una apelación al olvido como un mecanismo de restauración del lazo social en el interior de un espacio urbano.

¹¹ Maurizio Bettini, “Sul perdono storico. Dono, identità, memoria e oblio”, en Marcello Flores (comp.), *Storia, verità, giustizia. I crimini del XX secolo*, Milano, Bruno Mondadori, 2001, p. 41. Agradezco a Bruno Groppo haberme llamado la atención sobre el particular y facilitarme la cita de Bettini. A juicio de Groppo, que comparto, “este elemento es interesante para una reflexión sobre el tema de la *amnestia*. En ciertas condiciones, la amnistía puede ser una especie de terapia para el conjunto de la sociedad. En otras, cuando se está confrontado a lo que Vladimir Jankelevitch llama “lo imprescriptible”, la *amnestia* es simplemente impensable, obscena, inaceptable. Este último es el caso de Argentina”. (Cito de su comentario a mi ponencia presentada en Salta).

En las tragedias de Sófocles se aprecia muy claramente dicha tensión. Por ejemplo, en *Electra* o en *Edipo rey*, donde aparece como tensión entre el dolor y la necesidad de olvidarlo. Pero, al mismo tiempo, la necesidad de no olvidar en Antígona.

En *Edipo rey* puede leerse el desgarrar: "Recuerdo cómo se ha elaborado en mí, a la vez, la desgarradura de estos agujones y la memoria de los males". Los agujones aluden a la memoria en carne viva, a esa memoria desgarrante que hace que se convierta, precisamente, en una situación que destruye a quien es portador de ella.

La tradición de olvidar para no sentir el dolor es una continua apelación a no recordar ciertas desgracias, es decir, ciertos acontecimientos. De algún modo, está ligada a la idea de la política como un espacio en el cual el rencor y el odio ceden lugar a algún tipo de negociaciones, sobre la base que supone considerar que ciertas cosas no ocurrieron, porque continuar recordándolas es mantener el agujón en carne viva. Una memoria lacerante que, en definitiva, conspira contra el lazo social. En una dirección, tal lectura justifica la idea de amnistía. Pero no es esa, necesariamente, la única lectura que puede hacerse. También podemos decir, *contrario sensu*, que olvidar las desgracias lleva conexas la terrible posibilidad de su repetición. Es usual, al respecto, recordar la proposición de George Santayana, expuesta en *La vida de la razón*, un texto escrito hacia 1905: "Aquellos que no recuerdan el pasado están condenados a repetirlo".

Veinticinco siglos después, las raíces griegas se tornan rigurosamente actuales. Las ponen al desnudo los genocidios -de judíos, gitanos, armenios, rusos, indonesios, camboyanos, tutsis, hutus, mayas-, las prácticas genocidas y los crímenes de lesa humanidad. Las dictaduras institucionales de las fuerzas armadas, en América Latina y su terrorífico *Plan Cóndor* (*iceberg* cuya punta recién empezamos a descubrir), son parte de ese desnudamiento. No extraña que quienes fueron responsables de esos horrores -o los compartieron- quieran hacerlos olvidar o, cuando ello no es posible, aligerar el peso de la tragedia.

A propósito del listado anterior: es bien significativo que los genocidios sean una aberrante práctica política del siglo XX, tan brutal que hubo que inventar, en 1944, una

palabra para definirla.¹² Como dice Eric Hobsbawm, el siglo XX muestra un aterrador retorno de la barbarie. También podríamos decir, de acuerdo con Enrique Santos Discépolo, que durante el mismo la maldad ha sido insolente.

Memoria y olvido como cuestión política

Permítaseme, aquí una rápida referencia a cuatro *recuerdos de la dictadura en la democracia*:

1) No son pocos las personas, incluso científicos sociales, que siguen llamando “Proceso” a la dictadura militar argentina de los años 1976 a 1983. “Proceso de Reorganización Nacional” es el nombre que autoasignaron los dictadores a su usurpación del poder. Asumirlo, es convalidar un eufemismo, un ocultamiento, es renunciar llamar a las cosas por su nombre.

2) Una plaza en la Costanera Norte, en la ciudad de Buenos Aires -donde antes se levantaba un restaurante del matrimonio Fassi Lavalle, uno de los símbolos de la corrupción menemista-, se llama, desde la gestión comunal de Fernando De la Rúa, “Puerto Argentino”, el nombre que la dictadura argentina impusiera, en 1980, a Port Stanley cuando la ocupación de Malvinas.¹³

3) Desde el año 2001, bajo la gestión presidencial de Fernando De la Rúa, el 2 de abril es un feriado dedicado al “Día del veterano de guerra”. La fecha es la de un acto de la dictadura: el desembarco de tropas argentinas en las Islas Malvinas, en 1980. Reemplaza a la anterior conmemoración del 10 de junio, establecida para recordar el

¹² En principio, para dar cuenta de las prácticas de la Alemania nazi, tal como lo indica el “inventor” del término, Raphael Lemkin, profesor de Derecho Internacional de la Universidad de Yale, en su libro *Axis Rule in Occupied Europe*, Carnegie Endowment for World, Washington DC, 1944. La expresión aparece en el capítulo IX, titulado, precisamente, “Genocide”. Por el mismo tiempo, otros juristas proponen -para las mismas prácticas- la denominación *crímenes contra la humanidad*, que será la adoptada por el Tribunal de Núremberg. Según Temon (1995: 37), la palabra *genocidio* aparece por primera vez en un documento oficial el 18 de octubre de 1945, en el acta de acusación del Tribunal Militar Internacional. Desde el punto de vista etimológico, la palabra es un híbrido de dos raíces, una griega (*genos*, es decir, origen, especie) y otra latina (del verbo *caedere*, matar).

¹³ Si la intención era afirmar los derechos argentinos sobre las islas, podría haberse optado por la denominación Puerto Soledad, el nombre de la capital de Malvinas durante la ocupación española y la posterior argentina. Hubiese sido un acto de recuperación de la memoria histórica nacional mucho más legítimo que el de recuperación de la memoria de la dictadura.

nombramiento, por el gobierno de Buenos Aires, del primer comandante político y militar de las islas, Luis Vernet, acaecida ese día en 1829.

4) En setiembre de 1995, el ex dictador Augusto Pinochet Ugarte declara: “La única solución que existe para el problema de los derechos humanos es el olvido”.

Los cuatro datos tienen, desde la perspectiva que me interesa aquí y ahora, un hilo conductor: muestran, una vez más, la relación entre memoria, olvido y poder. Los cuatro datos son heridas abiertas. Tiene razón Tomás Eloy Martínez cuando escribe: “Cerrar para siempre el libro del pasado es condenarse a abrirlo de nuevo, todos los días”.

El problema, pues, no es una mera cuestión académica. Es, por sobre todo, una cuestión *política*. El carácter político de la cuestión está dado por el *contenido* de la memoria. Porque no basta afirmar que luchamos por mantener viva la memoria de los desaparecidos, de los horrores de las dictaduras institucionales de las Fuerzas Armadas, etc. Como tampoco creer -con ingenuidad o buena fe- que los partidarios de éstas militan por el olvido. Se trata de una confrontación por definir el contenido de lo que se ha de recordar y, por extensión, lo que se ha de olvidar. O, puesto en otros términos, existe un conflicto de memorias -o memorias en conflicto- pues, como bien ha señalado M. Pollak, “no existe una memoria, siempre hay muchas memorias de un mismo suceso” o, si se prefiere, hay pluralidad de memorias.¹⁴

Así las cosas, ¿cómo considerar la amnesia, el olvido, la memoria en este contexto? No hay una respuesta fácil para esta pregunta. En todo caso, remite a un problema extremadamente más complejo. Las sociedades, los hombres y las mujeres que sobrevivieron a, y/o escaparon de, las prácticas genocidas y los crímenes de lesa humanidad por parte de Estados terroristas se encuentran, con las obvias diferencias históricas, con el mismo problema de los griegos de hace veinticinco siglos. En ambos momentos, la amnistía, como amnesia, como olvido, nos pone precisamente en ese punto límite de tensión entre la memoria y el olvido. Se trata de cuánto y qué retenemos de una

¹⁴ M. Pollak, “Compte rendu”, en *Annales. E.S.C.*, Paris, 1990, n° 5, p. 1264, citado por Milos (2000: 49). Allí, Pollak comenta el libro de Alfred Grosser, *Le crime et la mémoire*, Paris, Flammarion, 1989.

y de otro, de qué condenamos al olvido y de qué condenamos a la memoria, de qué retenemos de las desgracias y qué olvidamos de ellas. Se trata, también, de explorar y emplear el potencial de la memoria en la confrontación con las políticas que inducen al olvido. Para nosotros, además, del deber de no dejar que el horror de las violaciones de los derechos humanos por parte de las dictaduras caiga siquiera en la reminiscencia.

Según Todorov (2000: 15-16), “la memoria no se opone en absoluto al olvido”. El contraste es entre “la *supresión* (el olvido) y la *conservación*”, siendo la memoria, necesaria y continuamente, “una interacción de ambos”. La memoria es, por cierto, una selección. Ésta implica elegir entre los diversos rasgos o componentes de un suceso determinado, algunos de los cuales serán conservados y otros, marginados y, en el límite, efectivamente olvidados.

El pasado es lo que *fue*, lo que ya *no es*, pero también lo que *ha sido* (Ricoeur, 1999: 55-56, siguiendo a Heidegger), es decir, respectivamente, lo desaparecido y/o ausente y “su completa anterioridad respecto a todo acontecimiento fechado, recordado u olvidado. (...) El «carácter de sido» convierte al olvido en el recurso inmemorial del trabajo del recuerdo”. Según Ricoeur, en el olvido deben distinguirse dos niveles de profundidad: uno, el más profundo, donde el olvido “se refiere a la memoria como inscripción, retención o conservación del recuerdo”; el otro, el manifiesto, alude “a la memoria como función de la evocación o de la rememoración”. En el nivel profundo, a su vez, es posible distinguir entre el *olvido inexorable*, aquel que va más allá de impedir o reducir la evocación de los recuerdos y hasta de *borrar* la huella de lo aprendido o vivido, y el *olvido de lo inmemorial*, es decir, ese “olvido de las fundaciones, de su donación originaria, las cuales nunca fueron «acontecimientos» de los que podamos acordarnos” (Ricoeur, 1999: 53-54).

En el plano de lo social, los mecanismos por los cuales la memoria colectiva o la memoria social es estatuida, es constituida y junto a ella, *pari passu*, es construido el olvido, tienen que ver, para decirlo otra vez, con el contexto y la forma en la que se desencadena y desarrolla una de las formas de la lucha por el poder. La memoria se objetiva, muchas veces, en artefactos, en elementos materiales que van de un simple papel (un documento) a los grandes monumentos arquitectónicos. Son los llamados, por y desde Pierre Nora, los *lugares de la memoria*. Entre unos y otros hay una gama

amplísima de artefactos, muchos de los cuales son objetos creados especialmente para ayudarnos a recordar. De allí que se ubiquen en determinados lugares y que, a veces, incluso vayan acompañados de un texto que alude explícitamente a aquello que ese objeto memora. Estos objetos, estos artefactos, entonces, se instalan para que algo o alguien sea memorado, recordado. O conmemorado en el futuro. Por eso, también ellos son objeto de confrontación. No es casual que los *asesinos de la memoria* propongan demoler el edificio de la ESMA, en Buenos Aires, o hayan convertido en un *shopping* al antiguo penal de Punta Carretas -sádicamente llamado Libertad-, en Montevideo.

Recordemos, a propósito, que en las ciencias sociales -que son una construcción relativamente reciente, digamos desde fines del siglo XVIII en adelante- aparecen muy temprano la memoria y el olvido, sobre todo en la sociología. Ya Émile Durkheim indica el problema de las representaciones colectivas. Y Marcel Mauss, su yerno y continuador, retoma también una parte de estos elementos como una cuestión co-constitutiva del lazo social. Más tarde, otro francés, Maurice Halbwachs plantea el concepto memoria colectiva y la analiza, con fundamentos empíricos, en la específica construcción de la memoria de los trabajadores franceses.¹⁵ Más recientemente, las ideas de representaciones colectivas, memoria y olvido aparecen vinculadas a la cuestión de los imaginarios sociales. El concepto de memoria colectiva o de memoria social es, además, potencialmente importante para el estudio de las ideologías. No se trata, tampoco aquí, de una relación causal directa, de una única dirección que va de la memoria social a la ideología o de la ideología a la memoria social. En todo caso, podríamos aproximarnos al problema señalando que la ideología es una forma de memoria colectiva, o social, en tanto constituye lo que se recuerda colectivamente y lo que se olvida. Da cuenta de la medida en que ciertos aspectos de la historia de una sociedad se continúan conmemorando y cuáles no se continúan conmemorando o no son conmemorados jamás, es decir, son olvidados. La memoria es así, vista desde este observatorio, una parte de

¹⁵ Maurice Halbwachs (1877-1945) es, sin duda, el verdadero iniciador y primer teórico de la sociología de la memoria. Su primer trabajo al respecto es *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925) y el último, editado póstumamente, *La mémoire collective* (1949). Pese al largo tiempo transcurrido y a la importancia, ahora renovada, de estos libros, ellos permanecen aún sin editar en castellano (aunque parece que esta omisión será corregida en breve por una editorial argentina, lo que será para celebrar). En francés pueden consultarse las reediciones realizadas por Albin Michel, en París, en 1994 y 1997, respectivamente, a cargo de Gérard Namer, autor, por lo demás, de un extenso "Postfácio" al primero de dichos libros.

las ideologías y un proceso mediante el cual las ideologías y las relaciones de poder se reproducen.

Hay dos grandes enfoques analíticos sobre el tema de la memoria colectiva o social. Uno de ellos sostiene que el pasado es una construcción social determinada por los intereses del presente. Esa es la posición de Halbwachs y, más recientemente, la de George Herbert Mead, o la de David Lowenthal. El otro enfoque afirma que si las creencias sobre el pasado no logran sobrevivir a los cambios sociales, la unidad y la continuidad de una sociedad se reduce. Esta postura fue inicialmente formulada por Émile Durkheim y continuada, posteriormente, por algunos otros autores, entre los más recientes, Edward Shils. Para Durkheim, los lazos con el pasado se cultivan mediante ritos periódicos de conmemoración. Es decir, la idea de que hay una frecuencia una reiteración regular de ciertos ritos, de ciertos actos que son, precisamente, los que conmemoran estos hechos del pasado. La función de esos ritos, dice Durkheim, no es la de transformar el pasado para someterlo al servicio del presente sino para reproducirlo, para hacerlo revivir tal como fue; es una especie de congelamiento de los hechos del pasado que permanecen a lo largo del tiempo.

Estos dos enfoques son opuestos en buena medida. La oposición entre ambos implica la cuestión de cómo la necesidad de continuidad y cambio, o de revisión cultural, las reconcilia entre sí y con la sociedad. En ese sentido, siguiendo a Alfred North Whitehead, puede decirse que “el arte de la sociedad libre consiste en mantener el código simbólico y, en segundo lugar, en no temer a su revisión, para asegurarse de que el código cumple aquellos propósitos que satisfacen a la razón ilustrada”.

Nadie puede retener la totalidad de la memoria, ni cada uno de nosotros, ni cada una de las sociedades. Hay mecanismos selectivos. Hay mecanismos de manipulación. Hay diferentes formas de producción de recorte. Pero, así como nadie puede vivir con el peso de toda la memoria (como el memorioso Irineo Funes de Jorge Luis Borges), nadie puede vivir tampoco con una brutal amputación de la memoria. Friedrich Nietzsche dice que “es absolutamente imposible *vivir* sin olvidar”, acotando que “se trata de saber olvidar adrede, así como sabe uno acordarse adrede; es preciso que un instinto vigoroso nos advierta cuándo es necesario ver las cosas históricamente y cuándo es necesario verlas

no históricamente. Y he aquí el principio sobre el que el lector está invitado a reflexionar: *el sentido no histórico y el sentido histórico son igualmente necesarios para la salud de un individuo, de una nación, de una civilización*".¹⁶ Pero no legitima a los asesinos de la memoria (para usar una vez más la precisa expresión de Pierre Vidal-Naquet).

Esto nos pone ante a un problema que, para sociedades como las nuestras - pienso, sobre todo, en Argentina, Chile, Uruguay, Guatemala-, nos posiciona frente a episodios relativamente recientes que se asemejan a las desgracias de la que hablaban los antiguos griegos: entre ciertas necesidades del poder de olvidar y societal de recordar, no sólo para recordar cómo fuimos y saber cómo somos, sino también para imaginar cómo podemos ser. Bruno Groppo lo ha dicho con precisas palabras, que hago mías: "Las guerras de la memoria tienen por apuesta real el futuro, es decir, la definición del tipo de sociedad que se desea construir. En los países del Cono Sur se enfrentan memorias antagónicas. En este combate, la memoria de las víctimas tiene una importancia muy particular, porque es la única realmente interesada en el establecimiento de la verdad; ella constituye el elemento dinámico que impulsa a la sociedad en su conjunto a mirar el pasado de frente. Por el contrario, los sectores de la sociedad que apoyaron la dictadura tienen interés en imponer el olvido o en falsificar deliberadamente el pasado" (Groppo, 2001: 39-40). De allí, por mi parte, la insistencia en llamar a las dictaduras por su nombre, no por el que se autoasignaron.

En este sentido, es necesario denunciar el formidable déficit de la historiografía argentina. Veinticinco años después de la instauración de la dictadura y diecisiete después de su caída, es sorprendente el raquitismo de investigación historiográfica sobre la misma. Es verdad que existen algunos trabajos -incluso muy buenos-, abordando aspectos globales o parciales de la dictadura, pero los huecos existentes son escandalosos, son verdaderos silencios que se parecen demasiado a formas de complicidad con las posiciones del poder, según las cuales "tan malos fueron los unos como los otros", soslayando todo análisis de la complejidad de una situación que, en buena medida, comienza a gestarse con el golpe de 1955, sus decisiones y proyecciones, y concluye en 1976 con el alzamiento contra la legalidad y el asalto al poder por parte de

¹⁶ Citado por Yerushalmi (1989: 15-16).

quienes, constitucionalmente, son parte del Estado con la función de defender la misma frente a las pretensiones de terceros Estados, no de sus propios ciudadanos, a quienes terminan imponiendo el peso lapidario de un Estado totalitario y terrorista. El reproche vale para ese otro hecho traumático cuya memoria también se quiere asesinar, la absurda guerra de Malvinas, otra forma de enviar a una muerte sin sentido a jóvenes.

Frente a tanto horror y barbarie no es posible escudarse en pseudo argumentos de la historiografía clásica, tales como la ausencia de documentos y la proximidad temporal de los hechos. Frente al crimen no hay argumento válido para no investigarlo. Por lo demás, documentos hay, como bien lo demuestran los informes de las denominadas Comisiones de Verdad -*Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*, en Argentina; *Comisión de la Verdad y la Reconciliación*, en Chile; *Comisión Uruguaya de Derechos Humanos*; *Comisión de Verdad*, en El Salvador; *Comisión de Establecimiento Histórico*, en Guatemala-, los de la *Operación Cóndor*, los desclasificados del Departamento de Estado norteamericano, entre otros. En un agudo artículo reciente, Patricia Funes (2001) muestra el potencial analítico de los informes de las citadas Comisiones.

El pasado puede ser una cárcel de larga duración -para decirlo parafraseando a Fernand Braudel-, pero no tenemos por qué ser siempre prisioneros de él. Una buena forma de liberarse -sin condenarlo al olvido inexorable- es asumirlo, recuperarlo sin utilizarlo instrumentalmente y ponerlo “al servicio del presente como la memoria -y el olvido- se han de poner al servicio de la justicia” (Todorov, 2000: 59).

La vida de los muertos está en la memoria de los vivos¹⁷

Esa expresión de Cicerón y esta otra que también le pertenece, “La memoria disminuye si no se ejercita”, permiten una mirada a los sucesos argentinos de diciembre de 2001 y enero-febrero de 2002, desde la óptica de la memoria y el olvido como cuestión política y de la recién señalada puesta del pasado al servicio del presente y de la justicia.

¹⁷ Esta sección, obviamente, no formaba parte de la ponencia original. Fue escrita en la primera semana de abril de 2002. Analizo la nueva situación, más detenidamente, en “Los naufragos no eligen puerto”, ponencia preparada para el *Primer Coloquio: Historia y Memoria: Perspectivas para el abordaje del pasado reciente*, organizado por el Centro de

Algunos meses antes, cuando ya la situación comenzaba a complicarse, confundido entre el *pandemónium* de las medidas anunciadas, en marzo de 2001, por el efímero ministro de Economía del gobierno de Fernando De la Rúa, Ricardo López Murphy, un breve suelto periodístico daba cuenta de una reunión entre dirigentes de la Confederación General del Trabajo (CGT) disidente (Moyano) y altos oficiales del Ejército, para considerar la situación social del país, una reunión que, en un Estado de Derecho y efectiva vigencia de la institucionalidad político-jurídica democrática, no debió haberse producido. En ese momento, el encuentro pasó desapercibido. Mas, habiéndose producido, los protagonistas debieron haber recibido sanciones: disciplinarias, por parte del ministro de Defensa y/o el presidente de la república (constitucionalmente, comandante en jefe de las fuerzas armadas), los segundos; de condena ética y social, los primeros. Empero, nadie hizo ni dijo nada. No es un hecho trivial, menos en un país con una historia como la nuestra: el *pacto militar-sindical* ha sido responsable de buena parte de los golpes de Estado, de la instauración de dictaduras, de las componendas para el mantenimiento de la explotación económica y la dominación político-social. Silencio, es decir, olvido, del poder. Pero también, tanto más grave, de la sociedad civil. En ese momento, tal hecho parecía darle la razón a Hegel, cuando afirmaba que ni los pueblos ni los gobiernos aprenden algo de la historia.

Nueve-diez meses después, en cambio, nuevos hechos parecían refutar la afirmación del filósofo de Jena. En efecto, varios episodios acaecidos desde el 19 de diciembre de 2001 generaron explícitas expresiones de repudio a las salidas de las crisis políticas apelando a los militares -solos o aliados a sectores civiles-, pero también a la acción represiva criminal que fue característica de la última dictadura. En este sentido, las opiniones vertidas por los vecinos del barrio de Floresta, en la ciudad de Buenos Aires, en contra del policía que asesinó a tres jóvenes en un bar, asociaron inequívocamente su accionar con el empleado entre 1976 y 1982. Expresiones similares se han escuchado y escuchan en las asambleas barriales, esa nueva forma de expresión ciudadana urbana aparecida en la capital de la república. Para muchas mujeres, para muchos hombres -ancianos, mayores y jóvenes-, las deficiencias de gestión de gobiernos democráticamente

elegidos no ameritan su reemplazo por dictadores ni, mucho menos, la apelación a las formas terroristas de Estado empleadas décadas atrás. Es un aprendizaje claro del pasado reciente y, en medida considerable, un dato nuevo de la cultura política argentina. Por lo demás, no se trata de un dato aislado. Su suma al alto rango de consideración ciudadana que tienen las Madres de Plaza de Mayo (especialmente las de la Línea Fundadora) y, más aún, las Abuelas de Plaza de Mayo. Unas y otras traen a la memoria de los vivos de hoy, la vida de los muertos, de los desaparecidos, los vivos de ayer.

Ahí sí pareciera haber cuajado en el imaginario social el fragmento del cierre de la acusación de los fiscales Julio César Strassera y Luis María Ocampo a los ex comandantes de la última dictadura militar, un párrafo que debería estar acuñado por doquier:

Los argentinos hemos tratado de obtener la paz fundándola en el olvido y fracasamos; ya hemos hablado de pasadas y frustradas amnistías. Hemos tratado de buscar la paz por medio de la violencia y el exterminio del adversario y fracasamos (...). A partir de este juicio y la condena que propugno nos cabe la responsabilidad de fundar una paz basada no en el olvido sino en la memoria, no en la violencia, sino en la justicia (...). Señores jueces, quiero renunciar expresamente a toda expresión de originalidad para cerrar esta requisitoria. Quiero utilizar una frase que no me pertenece, porque pertenece ya a todo el pueblo argentino. Señores jueces: **Nunca Más.**

En otros casos, por el contrario, la tendencia al olvido pareciera imponerse o, al menos, desplazar, a la tendencia a la memoria. La misma dictadura militar de 1976-1983 ejemplifica la tensión entre uno y otra. En marzo de 2001, el vigésimo quinto aniversario del golpe de Estado que instauró el terror fue objeto de multitudinarias manifestaciones de repudio. Hasta la Asociación del Fútbol Argentino (AFA) se vio obligada, por la presión de los medios y los organismos defensores de los derechos humanos, a decidir la observancia de un minuto de silencio antes de comenzar cada partido jugado entonces.¹⁸ Un año después, en contrapartida, no hubo decisión alguna de la AFA e, incluso, los partidos correspondientes a la fecha del domingo 24 se jugaron simultáneamente con la realización de las marchas de repudio al golpe. En las tribunas, sólo en pocos casos hubo

¹⁸ Significativamente, un único árbitro no acató la disposición. Se explica: su otra actividad profesional es militar. La AFA, cuyo presidente ejerce sus funciones desde los años de la dictadura, no le aplicó sanción ni apercibimiento alguno.

pancartas y carteles alusivos, en particular los desplegados por hinchas de los dos clubes con mayor cantidad de seguidores, Boca Juniors y River Plate.

Si la memoria de la dictadura y su brutal violación de los derechos humanos está relativamente presente en la memoria colectiva, no ocurre lo mismo con el otro proceso desgarrador vivido por la sociedad argentina -también él vinculado estrechamente con la dictadura, de la cual terminó siendo sepulturero-, el de la guerra de Malvinas. Este hecho traumático ha sido, hasta hoy, mucho menos procesado que el de la dictadura. La desaprensión del Estado y de buena parte de la sociedad por la suerte corrida por los jóvenes soldados de entonces -soldados conscriptos, no profesionales- que sobrevivieron a la contienda, es otro buen indicador de la tensión entre la memoria y el olvido. Abandonados a su suerte, y pese a las promesas e incluso decisiones formales del poder político, muchos de ellos se encuentran hoy en estado de indefensión, sin empleo ni ayuda alguna. Cuando buscan trabajo, si dicen que son veteranos de guerra, se les niega el mismo. Si ocultan la condición y lo consiguen, cuando ella llega a ser conocida, los despiden. En cierta medida, también ellos son un aguijón en la carne viva de la sociedad. Tal vez, ésta -o parte harto considerable de ella- encuentre en los *soldaditos* de 1982 el recuerdo del apoyo que brindara a los dictadores en ocasión de la ocupación militar de las islas, recuerdo que prefiere olvidar. Posiblemente, también quiera olvidarse la derrota. La reivindicación de la soberanía argentina sobre Malvinas -parte sustantiva del imaginario social- se entremezcla con un acto repudiable -más por la forma en que se gestó y desarrolló la guerra y las mentiras transmitidas por los dictadores al pueblo y, sin duda, por la derrota- que se asocia con los crímenes del Estado terrorista. Paradójicamente, al mismo tiempo, ese mismo hecho resultó decisivo para la conclusión de la propia dictadura, cuyos responsables quedaron privados de imponer condición alguna en el proceso de transición a la democracia política, un dato original de la experiencia argentina, al menos *vis-à-vis* las de los países vecinos, a despecho, incluso, de las leyes de Obediencia Debida y Punto Final votadas durante el gobierno de Raúl Alfonsín y de los indultos dispuestos por su sucesor Carlos Menem, en 1989. Sin la derrota militar y política en la guerra de Malvinas, la historia de la dictadura y de la democracia hubiese sido bien diferente.

Ya he señalado antes que el gobierno del ex presidente De la Rúa cambió, en 2001, la fecha recordatoria de los derechos argentinos sobre las islas, transfiriéndola del 10 de junio al 2 de abril, manteniendo el carácter de día feriado. La medida fue impulsada por el entonces ministro de Defensa, Ricardo López Murphy, un economista neoliberal que luego se desempeñó efímeramente, según he indicado, como ministro del mismo gobierno y cuyo nombre aparece hoy vinculado a supuestos proyectos golpistas cívico-militares de mayor orientación derechista que la soportada por la sociedad argentina desde 1989 hasta hoy. Como otros feriados, su observancia es transferida al día lunes inmediatamente anterior, si la fecha resulta ser martes o miércoles. Un año después, el gobierno del presidente Eduardo Duhalde decidió, inicialmente, que la celebración se realizaría -“por esta única vez” y por razón del vigésimo aniversario- el mismo día, que en 2002 fue martes. Por otra parte, los feriados de Jueves y Viernes Santos correspondieron a los días 28 y 29 de marzo, de modo tal que se formó una secuencia de cinco días feriados consecutivos -jueves 28, viernes 29, sábado 30, domingo 31 y lunes 1-, rápidamente promovidos por las agencias turísticas. Transferir el feriado del lunes 1 al martes 2, implicaba cortar esa secuencia. Para entonces, los operadores del turismo habían vendido una parte bien considerable de sus “paquetes”. Presionaron, entonces, sobre el gobierno y le obligaron a revocar su decisión, manteniendo el feriado el día lunes 1. Los cinco días fueron un suceso turístico, con capacidades hoteleras cubiertas en altísimos porcentajes -en buena medida por un alto número de turistas extranjeros, aunque éstos fueron menos que los nacionales- y pingües beneficios económicos. El dios Mercado mostró, una vez más y como si hiciera falta, quién manda en Argentina, hoy. La prensa escrita del martes 2 parecía la crónica de una esquizofrenia: el recuerdo de los héroes y los muertos de 1982 y los buenos negocios de 2002. Así, en Argentina, la vida de los muertos no siempre está en la memoria de los vivos.

Por otra parte, desde el 19 de diciembre de 2001, la protesta social mediante manifestantes que golpean cacerolas -los *cacero/azos*- se ha convertido en una forma reiterada, virtualmente ininterrumpida. Aunque en la situación actual ellos se han convertido en una especie de marca distintiva de la protesta de sectores de clase media urbana, especialmente porteña, no se trata de una forma nueva. En Argentina ya había aparecido en 1996, impulsada por Carlos *Chacho* Álvarez, quien fuera vicepresidente de Fernando De la Rúa hasta su renuncia el 5 de octubre de 2000, como forma de oposición

de esa misma clase a la política del entonces presidente Carlos Menem. Ahora bien, como se sabe, el *cacero/azo* fue distintivo de la protesta de las mujeres de la burguesía y la alta clase media chilenas contra el gobierno de la Unidad Popular del presidente Salvador Allende, en 1973, protesta inequívocamente vinculado a otra sangrienta dictadura institucional de las Fuerzas Armadas, la encabezada por el general Pinochet. Por esa razón, el sociólogo Juan José Sebrelli califica a los *cacero/azos* argentinos de 2001-2002 como expresiones de derecha. Si bien es cierto que el origen ideológico de esta forma de protesta es tal, es dable observar, en el caso argentino, una resignificación tal que no la hace necesariamente asimilable a este signo, sin olvidar que hay casos de manifestantes que tienen motivaciones pasibles de caracterizar como de derecha. Adicionalmente, la multiplicidad y fragmentación de la protesta social -o, tal vez mejor, protestas sociales- que experimenta hoy la sociedad argentina, torna dificultoso el etiquetamiento general. El hecho pareciera darle la razón a Alphonse Karr: "Solo se inventa mediante el recuerdo". Pero si esta proposición es verificable en el caso de los *cacero/azos*, lo es mucho más en el accionar de los piqueteros. Quienquiera que conozca medianamente la historia del movimiento obrero argentino encuentra en esta otra forma de protesta en la Argentina de hoy, señales evidentes del pasado proletario y/o trabajador de sus integrantes, especialmente en los mecanismos de organización y, llegado el caso, negociación con el poder y/o con políticos. Hombres y mujeres de los piquetes, entrevistados por periodistas de la televisión, dejan clara constancia de su pasado sindical.

Colofón

No deja de ser paradójico, para concluir, que los dictadores y buena parte de sus secuaces y esbirros -con su totalitaria pretensión de convertir a sus sociedades en gigantescas cárceles silenciosas y de borrar en ellas la memoria de una agenda de asuntos- hayan terminado, en significativa (pero no total) cantidad de casos, impedidos de salir de sus respectivos países, so pena de ser encarcelados, enjuiciados y condenados por algún tribunal penal celoso de no dejar impune los crímenes de lesa humanidad que han cometido. El repudio social les impide, incluso, circular libremente por su propio país. Así, las sociedades que han querido encarcelar, se han convertido en una cárcel para ellos. No es justicia plena. Pero no deja de ser un castigo. Tal vez algún día, las cosas estén en su lugar y podamos verlos enrejados. Sabrán los asesinos entonces cómo es y

cómo duele olvidar la dimensión de las cosas, su color y aroma. Y podremos nosotros corregir al poeta y decir

Hablo por hablar de asuntos
que los años NO me borraron,
que los años y aquella cárcel NO me borraron.

Y eso, porque, parafraseando a Héctor Schmucler, hay olvidos que -como ciertas reconciliaciones- son indeseables, imposibles e inconvenientes. Y porque no puede ni debe haber piedad alguna para con los asesinos de la memoria de tanta crueldad, de tanta maldad insolente.

Bibliografía

Bergero, Adriana J. y Reati, Fernando (compiladores) (1997): *Memoria colectiva y políticas de olvido. Argentina y Uruguay, 1970-1990*, Beatriz Viterbo Editora, Rosario.

Catela, Ludmila da Silva (2001): *No habrá flores en la tumba del pasado. La experiencia de reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos*, Ediciones Al Margen, La Plata.

Funes, Patricia (2001): "Nunca más. Memorias de las dictaduras en América Latina. Acerca de las Comisiones de Verdad en el Cono Sur", en Bruno Groppo y Patricia Flier (compiladores), *La imposibilidad del olvido. Recorridos de la memoria en Argentina, Chile y Uruguay*, Ediciones Al Margen, La Plata, pp. 43-61.

Garcés, Mario, Milos, Pedro, Olguín, Myriam, Pinto, Julio, Rojas, María Teresa y Urrutia, Miguel (Compiladores) (2000): *Memoria para un nuevo siglo. Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX*, LOM Ediciones, Santiago de Chile.

Groppo, Bruno (2001): "Traumatismos de la memoria e imposibilidad de olvido en los países del Cono Sur", en Bruno Groppo y Patricia Flier (compiladores), *La imposibilidad del olvido. Recorridos de la memoria en Argentina, Chile y Uruguay*, Ediciones Al Margen, La Plata, pp.19-42.

Groppo, Bruno y Flier, Patricia (compiladores) (2001): *La imposibilidad del olvido. Recorridos de la memoria en Argentina, Chile y Uruguay*, Ediciones Al Margen, La Plata.

Kundera, Milan (1982): *El libro de la risa y el olvido*, Seix Barral, Barcelona.

Le Goff, Jacques (1991): *El orden de la memoria*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México.

Loraux, Nicole (1989): "De la amnistía y su contrario", en Yosef H. Yerushalmi y otros, *Usos del olvido. Comunicaciones al Coloquio de Royaumont*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

Middleton, David y Edwards, Derek, compiladores (1992): *Memoria compartida. La naturaleza social del recuerdo y del olvido*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México.

Milner, Jean-Claude (1989): "El material del olvido", en Yosef H. Yerushalmi y otros, *Usos del olvido. Comunicaciones al Coloquio de Royaumont*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

Milos, Pedro (2000): "Memoria colectiva: entre la vivencia histórica y la significación", en Mario Garcés, Pedro Milos, Myriam Olguín, Julio Pinto, María Teresa Rojas y Miguel Urrutia (compiladores), *Memoria para un nuevo siglo. Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX*, LOM Ediciones, Santiago de Chile, pp. 43-60.

Ricoeur, Paul (1999): *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Arrecife, Madrid.

Todorov, Tzvetan (2000): *Los abusos de la memoria*, Editorial Paidós, Barcelona.

Waldo Ansaldi. Una cabeza sin memoria e como una fortaleza sin guarnición. La memoria y el olvido como cuestión política.

Yerushalmi, Yosef Hayim (1989) "Reflexiones sobre el olvido", en Yosef H. Yerushalmi y otros, *Usos del olvido. Comunicaciones al Coloquio de Royaumont*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.