

Recordar para vivir El papel de la memoria histórica en la reparación del tejido social

Mauricio Gaborit*

*Hay quienes imaginan el olvido
como un depósito desierto / una
cosecha de la nada y sin embargo
el olvido está lleno de memoria*

Mario Benedetti

Resumen

Los actos oficiales con los que se celebraron los 15 años de la firma de los Acuerdos de Paz estuvieron enmarcados dentro de un discurso oficial que enalteció los supuestos logros de sucesivos gobiernos de la derecha en fundamentar la paz. En contraposición, encontramos el recuerdo de las víctimas, que ofrece una ruta alternativa para entender la violencia que afectó sus vidas y la reconstrucción del tejido social rasgado por la misma violencia y la mentira. La memoria histórica asegura la pervivencia del relato de las víctimas en el imaginario social, su derecho a saber, a la justicia y a obtener reparaciones suficientes. La identidad social de las víctimas y sobrevivientes incorpora la mirada propia y la de los otros.

Palabras clave:

capital social, crímenes de guerra,
dignidad, historia, identidad, imaginario
social, memoria histórica,
psicología social, víctimas,
violencia política.

* Jefe del Departamento de Psicología y Director de la Maestría en Psicología Comunitaria, UCA. Correo electrónico: gaboritm@buho.uca.edu.sv

1. Dos rutas para la memoria

En El Salvador, el 16 de enero de 2007 marcó quince años de la firma de los Acuerdos de Paz. En esa ocasión, instancias oficiales organizaron una conmemoración distinta a los aniversarios anteriores. En ella fue central un discurso que pretendía enaltecer los esfuerzos gubernamentales en el logro de la tan fugaz “paz”, y la presencia de figuras internacionales que acreditaban y legitimaban el oficialismo; un discurso, además, altamente descalificativo de los señalamientos de incumplimiento que hacía la oposición política y algunos grupos organizados de la sociedad civil. Oficialmente se confirmaba el cumplimiento de los Acuerdos de Paz, la democratización, el respeto a los derechos humanos y la reunificación de la sociedad salvadoreña. En contraposición a ese discurso oficial, otras voces señalaban inatenciones, deterioros y regresiones en estructuras de la Policía Nacional Civil, la Procuraduría para la Defensa de los Derechos Humanos, la Fiscalía General de la República, el órgano judicial, la Corte de Cuentas, el Tribunal Supremo Electoral y la Asamblea Legislativa. Mientras las esferas oficiales reafirmaban una nueva institucionalidad democrática, otros cuestionaban la esperada transformación democrática del Estado salvadoreño. Los poderes del Estado afirmaban el cumplimiento de las obligaciones de los Acuerdos de Paz, mientras que el mayor partido político de oposición y no pocos círculos de la sociedad civil organizada ponían en tela de juicio ese cumplimiento y señalaban estancamiento e incluso retroceso de importantes logros de los Acuerdos. Ante esto caben dos preguntas. Primero, ¿por qué a los quince años se monta un despliegue publicitario tan grande y se le imputa a esos aniversarios una importancia que aparentemente no tenían los anteriores? Segundo, ¿qué pretende la historia oficial al reafirmar putativos logros y descalificar las consecuencias del pluralismo político? La respuesta a ambas interrogantes pasa por considerar la psicología social de la memoria colectiva de eventos políticos traumáticos.

Antes, sin embargo, conviene señalar que cuando el pasado se hace presente en el recuerdo, esto puede proceder por dos rutas. La primera de ellas es la del recuerdo no pretendido que irrumpe en la conciencia de manera no intencionada y que con frecuencia adquiere el carácter de obsesión, deviniendo, como apunta Etxeberría (2006), en memoria-pasión. Esta ruta aporta no poco sufrimiento por la falta de control y porque desestructura los equilibrios cognitivos y emocionales que se han logrado para convivir con un pasado irresuelto. La segunda ruta —y la que nos interesa en este ensayo por su pertinencia a la conmemoración de los quince años de la firma de los Acuerdos de Paz— es la de hacer presente de forma voluntaria un recuerdo con la finalidad de que éste brinde elementos explicativos y marcos conceptuales para comprender los cambios que se han producido en instituciones, creencias y valores (Páez y Basabe, 1993; Ibáñez, 1992; Cabrera, *et al.*, 2006). Cuando relacionamos esta doble dinámica a las víctimas podemos afirmar que “la víctima tendrá que afrontar el reto de administrar adecuadamente lo voluntario —llamada a la fidelidad del recuerdo— y lo involuntario —superación de la deriva obsesiva ante el sufrimiento que no nos olvida, ante el pasado que no pasa para nosotros—; mientras que quienes no son víctimas tendrán que luchar contra la tentación del olvido —contra la tentación de olvidar lo que no debe ser olvidado—” (Etxeberría, 2006, p. 226.).

2. Los ciclos de la memoria

Diferentes estudiosos de los procesos socio-psicológicos que acompañan eventos conmemorativos (Frijda, 1997; Lira, 1997; Páez, Basabe y González, 1997) observan que éstos tienen la característica de ciclicidad; es decir, la memoria vuelve reiterativamente a aquellos acontecimientos que marcan hitos importantes en la vida personal y colectiva, de tal manera que se invierten importantes recursos cognitivos y emocionales para reencontrarlos. Las personas y los grupos que le conceden esa base identitaria a las personas

tienen necesidad de estructurar y re-ordenar el flujo del tiempo, que con demasiada frecuencia se presenta de manera amorfa y se mueve de manera irreflexiva. De esta forma marcan su posición en ese devenir, se ubican socialmente, se entienden enraizados en un contexto histórico y se saben llamados a ser actores de su propio destino. En cuanto surge el sentido del tiempo relacionado con el espacio, aparece entonces la necesidad de producir puntos demarcantes en el flujo y la continuidad temporal. Es de gran importancia emocional para las personas y las colectividades ubicarse en el escenario que producen los actos conmemorativos, reconocer y señalar los distintos actores y objetos que le rodean, vislumbrar el tipo de relaciones que se pueden y deben tener con ellos, atisbar las implicaciones éticas que orienten su accionar, y apropiarse así de su futuro (Frijda, 1997; Jodelet, 1993). La inclusión de este imperativo ético o moral en la remembranza concede a las personas un sentido de identidad grupal, y la plataforma para ejercitar esa fidelidad que acompaña a la memoria toda vez que

ésta se reconoce como colectiva. En este sentido, las conmemoraciones alrededor de los quince años de la firma de los Acuerdos de Paz han tenido la intencionalidad de reasentar fronteras ideológicas, demarcar los grupos y, en el caso de las acciones gubernamentales, reclamar para sí la autoría única del significado de lo acaecido. Para ello buscan el concurso de otras personas, no necesariamente actores en el conflicto que se conmemora, pero que desde la óptica de personas aparentemente desinteresadas confirman una versión de los hechos.

Pennebaker (1993), un reconocido estudioso de la memoria de los hechos colectivos, afirma que tanto los individuos como las sociedades suelen hacer espontáneamente una

valoración y reconstrucción de su pasado individual o colectivo cada 20-30 años. Esta reconstrucción cíclica tiene la cualidad de identificar hechos significativos que encaminaron el curso de acontecimientos en una dirección determinada y que necesitan ser revistados para encontrar en ellos un trasfondo discursivo que sólo el correr del tiempo va otorgando y clarificando. Así, la función del tiempo en esta recuperación de la memoria histórica tiene la característica de ir eliminando las sedimentaciones irreflejas de significado que los interesados en mantener una versión oficial de los acontecimientos pasados han ido calculada e intencionadamente depositando para calcificar las imágenes evocativas, emocionales y motivacionales que esos hechos puedan tener al ser revividos.

Estos ciclos de memoria estarían impulsados por ciertas condiciones que las posibilitan.

En primer lugar está la distancia psicológica que provee cierto distanciamiento al dolor más inmediato que el hecho colectivo o personal traumático ha causado. Para muchos colectivos y personas, el paso del

tiempo otorga la posibilidad de sanear, y el recuerdo de la experiencia traumática puede disminuir su intensidad negativa. A la vez, el paso del tiempo brinda la oportunidad para que aquello que en primera instancia se recuerda como experiencia traumática personal encuentre aquellos vasos comunicantes que devienen ese recuerdo en memoria colectiva. No hay que olvidar que frente a un acontecimiento traumático (como la tortura, los desplazamientos forzados, las operaciones de tierra arrasada, y las desapariciones), las verdaderas intenciones de aquellas personas que brindan ayudan pueden estar mezcladas con otras motivaciones y, en algunas ocasiones, pueden velar propósitos no necesariamente altruistas. Por otro lado, el tiempo reduce el dolor producido por el recuerdo traumático y

**[...] las conmemoraciones
alrededor de los quince años
de la firma de los Acuerdos
de Paz han tenido la
intencionalidad de reasentar
fronteras ideológicas, demarcar
los grupos y, en el caso de las
acciones gubernamentales,
reclamar para sí la autoría única
del significado de lo acaecido.**

le brinda al sobreviviente algunas herramientas emotivas y cognitivas para tratar de superar el efecto de la memoria dolorida en la vida cotidiana. Además, el tiempo tiene el efecto de clarificar esas motivaciones y de esclarecer las identidades de aquellos que se vieron afectados y la de aquellos que ocasionaron el sufrimiento. Cuando son fructíferas las investigaciones sobre hechos traumáticos, por lo general son más diligentes en identificar los autores materiales del acontecimiento que los autores intelectuales. En el caso del asesinato de los jesuitas en la UCA, por ejemplo, a pesar del aparato de encubrimiento que se puso en marcha inmediatamente después del crimen, las diligencias investigativas lograron individualizar los autores materiales del mismo, pero la justicia se ha mostrado perezosa, cuando no negligente, en querer llegar hasta los autores intelectuales.

En segundo lugar, se precisa tener las acumulaciones de todos aquellos recursos necesarios para poder echar a andar de manera amplia eventos conmemorativos que visibilicen la historia de las víctimas en medio de un clima que reclama el perdón y olvido, e impone la amnesia como requisito indispensable en la reconstrucción del tejido social. Estos recursos implican, entre otras cosas, una presencia articulada de la narrativa de las víctimas en el imaginario social; una organización social posconflicto en la que las necesidades de los sobrevivientes sean atendidas o al menos reclamadas de forma consistente y eficaz; y los apoyos solidarios de personas, instituciones y grupos que acompañan a los sobrevivientes en la hercúlea tarea de reconstrucción física y social, tan necesaria para dignificar la vida de aquéllos. A esto habría que agregar otro recurso importante: una necesaria depuración de nuestro sistema judicial, tan comprometido en avalar un estado de cosas que favoreció la impunidad y que brindó el ropaje argumentativo y legal para ignorar las denuncias de las víctimas, las arbitrariedades, y apuntalar las acusaciones amañadas de los verdugos. En otro lugar (Gaborit, 2006) hemos señalado los efectos benéficos de las conmemoraciones desde la perspectiva de las víctimas. Entre

ellos identificamos el hecho de que las conmemoraciones revisten de dignidad el sufrimiento de los sobrevivientes, otorgan objetividad a sus sentimientos, y propician la solidaridad y la movilización social.

El cúmulo de estos recursos permite que el recuerdo no sea un pasado debilitado por la acción de la fantasía o el ejercicio del poder, ni tampoco sea un pasado memorizado que no tiene huella histórica. Al contrario, en vez de ser una *memoria-hábito* (Bergson, 1977, p. 224; Ricoeur, 2003), es decir, una actualización de lo pretérito, es una *memoria-recuerdo* preñada de significado y que conlleva un reconocimiento del pasado por medio del cual “vemos de nuevo”, entendemos lo que sucedió, comprendemos. Este conocimiento nuevo o fortalecido da una visión, una forma de ordenar los acontecimientos del pasado e identifica procesos reivindicativos por medio de las imágenes que genera. En palabras de Etxeberria (2006, p. 225): “Las imágenes producidas por la memoria [...] ponen a su modo en el presente una realidad anterior, que ha pasado. En este sentido, implican la pretensión cognitiva de responder a la verdad de ese pasado, de expresar un re-conocimiento del mismo. Con mucha frecuencia, esta conexión con la verdad se vivencia además con la tonalidad de la fidelidad [...], resintiéndola esa fidelidad cognitiva como fidelidad personal a los implicados en el recuerdo”.

En tercer lugar, en términos generales, es difícil que el nivel de la represión sociopolítica dure tanto tiempo con la intensidad que le caracterizó al inicio, sobre todo si el evento colectivo que se rememora es un conflicto armado de cobertura amplia. Por lo que se lucha no tiene ya un carácter armado, sino que la pugna es sobre los significados de eventos trascendentales en el conflicto que aún persiste sin ser bélico. Para ello los grupos se valen de recursos semióticos (por ejemplo, monumentos, días conmemorativos, películas, etc.) que como productos culturales transmiten y evocan imágenes, y actúan como referencia social. Aquí conviene señalar que el discurso oficial ha insistido en deslegitimar la

vivencia de las víctimas e insiste en mantener el monopolio de la interpretación fidedigna de acontecimientos controversiales. En este contexto, algunos estudiosos de la memoria como fenómeno eminentemente social (Backhurst, 1990; Pennebaker y Banasik, 1997; Halbwachs, 1968/2004) hablan del fetichismo de la memoria, por el cual entienden procesos y dinámicas de manipulación ejercida por aquellos que detentan el poder para tratar de inhabilitar las narrativas comunitarias de las víctimas, saqueándolas de su derecho a contar lo sucedido. “Se trata de someter la memoria construida en tiempos pretéritos a los caprichos del poder de cognición del presente, para de esta manera invertir, derogar y despreciar aquellas piezas que no resultan armónicas con una lectura contemporánea de la memoria en manos del lector e intérprete oficial. El efecto fantasmático de la fetichización consiste en presentar por natural y objetivo lo que tiene una carga de feroz volición e intensa pretensión manipulativa” (Martínez de Brin-gas, 2006, p. 271). Dicho de otra manera, el efecto pretendido de la historia oficial es la de silenciar el recuerdo colectivo que no se ajusta a los requerimientos de aquellos que se erigen como los nuevos amos de la imagen, tergiversando y aun escondiendo la identidad de las víctimas y los sobrevivientes de la violencia.

Esta fetichización, que Arendt (2001) identifica como la banalización del mal y Todorov (2002) la describe como la banalización de la memoria, se logra mediante la desconexión del presente de sus antecedentes socio-históricos, trivializando la interpretación del presente y adosándolo a un pasado hipostasiado. En otro lugar (Gaborit, 2002) señalamos que para poder afinar su versión de los hechos, la historia oficial intenta desarticular y desvanecer el nexo entre eventos efectivamente vinculados, y de esta manera alimenta

el fetichismo de la memoria. No olvidemos, por ejemplo, que por mucho tiempo la visión oficial de la masacre de El Mozote (en diciembre de 1981, el Batallón Atlacatl asesinó a 999 personas, 121 de ellas menores de 12 años) era que ésta era mera ficción y ardid de la insurgencia con la única intención de minar la credibilidad de las Fuerzas Armadas de El Salvador y movilizar la opinión pública internacional en su contra. Así, en testimonio ante el mismo Senado de Estados Unidos, el subsecretario de Estado de los EE. UU., Elliott Abrams, declaraba que los reportes de esta masacre no eran creíbles y que eran utilizados por las fuerzas insurgentes como propaganda. El entonces presidente Cristiani aseguró en su

momento que no existía ningún registro que indicara operativos militares en esos días en el departamento de Morazán. Distintas exhumaciones, comenzando con las efectuadas por antropólogos forenses en 1992, han logrado documentar la masacre perpetrada por el ejército salvadoreño en El Mozote y desvelar la mentira oficial.

El fetichismo socava por medio de un lenguaje místico y luminoso que acosa y derriba, dos intencionalidades que hemos identificado en los procesos de la memoria histórica y en las acciones conmemorativas: fidelidad para con el pasado y con las víctimas que no sobrevivieron la violencia, y la fuerza configurante del pasado en el presente de tal manera que mantengan su relación dialéctica. En definitiva, el fetichismo de la memoria pretende la desaparición discursiva de las víctimas para poner en su lugar lo banal, utilizando la intimidación psicológica y moral bajo el formato de una historia oficial. El argumento es perverso, pues aduce consideraciones éticas para demandar a las víctimas su inmolación al inobjetable proceso de reconstrucción de una sociedad quebrada, precisamente convirtiéndose en víctimas am-

[...] el efecto pretendido de la historia oficial es la de silenciar el recuerdo colectivo que no se ajusta a los requerimientos de aquellos que se erigen como los nuevos amos de la imagen, tergiversando y aun escondiendo la identidad de las víctimas y los sobrevivientes de la violencia.

nésicas. No afiliarse a esta historia oficial se interpretaría como deslealtad a los principios que fundamentan un nuevo orden de cosas, al que se habría arribado por medio de costos muy altos y sufrimientos muy profundos. Los actos conmemorativos arropados de patriotismo y sentimiento cívico desmedido, y el pronunciamiento de discursos egocéntricos y autocomplacientes cumplen así la función de crear el espejismo de haber llegado a una meta trascendental. En este avieso ejercicio de prestidigitación desaparece el derecho a la memoria histórica con vocación transformadora que le es propio a las víctimas, el derecho a saber, el derecho a la justicia, y el derecho a obtener las reparaciones suficientes y las garantías necesarias. La manipulación del pasado por los que detentan el poder manufactura un presente injusto que demanda la identificación con los verdugos (Martínez de Bringas, 2006) y orquesta un macabro guión social en el que quedan homenajeados y enaltecidos los victimarios.

3. El perdón y el olvido

Difícilmente se repara el tejido social rasgado por la violencia sin que se haga presente el perdón. Muchos equiparan el perdón al olvido, es decir, al ejercicio de reconciliación proveniente de una memoria que, en aras de un putativo bien común, actúa al margen de lo que le es propio: recordar e hilvanar explicaciones en base a lo que sabe es cierto. Hasta cierto punto, el perdón sería equivalente a la desmemoria del pasado, al cual se le sustrae su capacidad de implicarse con la realidad y con los problemas del presente. Es como si la memoria se agotara en el mero recuerdo, del cual se puede dispensar sin mayores complicaciones. De esta manera, el perdón equivaldría a romper los lazos cognitivos y afectivos que unen a las personas con su propia identidad —algo que retomaremos más adelante—, a desvincular a los colectivos de su imprescindible historia, en definitiva, a secuestrar el pasado en aras del suturante efecto del olvido. Todo ello, se supone, llevaría a la reconciliación nacional.

En el caso de una sociedad que se reconstituye después de un conflicto armado interno, los actos conmemorativos organizados desde el poder alrededor de un aniversario significativo (los 15 años desde la firma de los Acuerdos de Paz, por ejemplo) con frecuencia actúan como plataforma para promocionar una agenda política que tiene dos características esenciales. La primera de ellas es argumentar que no es benéfico para la sociedad seguir rememorando hechos pasados cuyo esclarecimiento supuestamente ya se dio, y que dicha remembranza cumpliría únicamente la función de alimentar rencores mezquinos. Así, la principal tarea sería la de avocarse a la construcción de un futuro que, por otro lado, se pinta como proyecto político enarbolado por los mejores ciudadanos, aquellos que encaminan sus esfuerzos a la construcción de una sociedad que coincide con los presupuestos ideológicos de los que detentan el poder. No aunarse a estos esfuerzos representaría, en el mejor de los casos, torpeza y, en el peor de ellos, mala intención. El recordar, pues, los acontecimientos del pasado y a aquellos cuyo sufrimiento quedó orillado debilitaría un proyecto común tan noble como impostergable. Es como si todo sucediese en el presente y aquí; el pasado importaría sólo en cuanto, selectivamente, aporte imágenes vaciadas de evocación. El querer esclarecer responsabilidades en hechos horribles del pasado, por ejemplo, sería imposible porque el paso del tiempo inexorablemente habría prescrito dichas cargas.

Estas pretensiones, sin embargo, desconocen algo fundamental en lo que concierne a la acción de la memoria compartida, y que Margalit (2002) señala acertadamente: existe una relación intrínseca entre ética, interés por alguien y recuerdo. El recordar la violencia sufrida conlleva cierto deber ético que el olvidar emascula. Este deber se centra alrededor de la dignificación de la vida de las víctimas, una fidelidad que ya antes hemos señalado (Gaborit, 2006). Por otro lado, la memoria histórica tiene una doble intencionalidad. La primera es la intencionalidad veritativa, por me-

dio de la cual se busca un esclarecimiento de los hechos, identificando los actores y revelando sus propósitos para poder así llegar a una interpretación ajustada a la realidad y ahuyentar los fantasmas de la fijación, y sustraerse a la manipulación. La segunda es una intención de bondad: recordar es necesario para producir bien tanto en el campo moral y político, como en el de las relaciones interpersonales e intergrupales; es decir, la finalidad de la memoria es generar bienestar social (Todorov, 2002).

Ya Ignatieff (1999) explica que en el campo de los relatos asociados a la violencia hay dos planos de conocimiento: uno fáctico, que tiene relación con el conocer la verdad de lo ocurrido; y otro moral, que conlleva identificar la relación que cada persona o grupo tiene en ese relato y asociar esa relación a unas responsabilidades primigenias, ya que no hay víctimas sin verdugos, empobrecidos sin enriquecidos. Estos dos planos mutuamente implicantes remiten, forzosamente, a que las personas y los grupos a los que pertenecen se ubiquen socio-históricamente. A la práctica de la verdad le debe acompañar la práctica ética, es decir, prácticas de compromiso (Bellah *et al*, 1989; Margalit, 2002). Por otro lado, el convocar públicamente a la memoria obliga a sentirse en relación con otros, otros con los cuales unen unos lazos ineludibles. Para quienes no son víctimas, participar de la memoria de ellas les acerca al deber de no olvidarlas, pues su olvido hace posible la injusticia. Existe una dimensión política de la compasión. Señala Etxeberria (2006, p. 245): “El deber de memoria tiene además un segundo aspecto: junto a la mirada hacia las víctimas que ya han sido, tiene que plantearse la mirada hacia las víctimas que podrían ser. Esto es, tiene que tratarse de un recuerdo de tal naturaleza que motive iniciativas de todo tipo para que

la victimización que se recuerda no se vuelva a repetir”.

Es aquí donde más correctamente podemos entender el perdón y su papel en las relaciones intergrupales de reconstrucción social posconflicto. La única forma en que el perdón efectivamente sirva como elemento constructor de nuevas formas no-violentas de entenderse y relacionarse, de aportar a la reconciliación y la unidad nacional, es cuando surge como algo que se otorga en respuesta a una petición de arrepentimiento, es decir, cuando transita por la verdad. La Comisión de la Verdad y Reconciliación de Sudáfrica reconoció esto. Concedió perdón sólo a aquellos que, reconociendo su responsabilidad en crímenes de lesa humanidad, pedían perdón a sus víctimas¹. Y con mayor propiedad las víctimas perdonaban. Así, la doble dinámica mutuamente implicante del perdón se hace necesaria para reparar el tejido social: *pedir* perdón y *otorgar* perdón. Perdonar implica, inexorablemente, recordar. En cualquier caso, el denominado perdón legal de los victimarios en ningún momento debe obliterar el protagonismo al que las víctimas tienen derecho. El perdón no se arranca, se concede. El problema surge cuando las instancias oficiales lo demandan sin al mismo tiempo demandar el esclarecimiento de los acontecimientos que tanto dolor y pena causaron a personas y comunidades. Estas exigencias tienen muchas expresiones retóricas (“darle vuelta a la página”, “no reabrir heridas”, “borrón y cuenta nueva”), pero todas están encaminadas a buscar el avasallamiento de las víctimas a la voluntad del poder y a garantizar la impunidad. El aniquilamiento de las víctimas y su relato se exige en aras de un bien común, por demás elusivo y difícilmente compartido, y además para legitimar la amnistía (Lefranc, 2004, 2005). En este contexto, observa Mar-

1. La controversial amnistía fue concedida a un 10% de las más de 7,000 demandas presentadas. Las grandes violaciones a los derechos humanos en el contexto del *apartheid* fueron amnistiadas a cambio de una explicación cabal y pública de parte de los perpetradores de tales monstruosidades. La Comisión de la Verdad y la Reconciliación, presidida por el arzobispo Desmond Tutu, recogía aquellas solicitudes de amnistía de autoridades y funcionarios del antiguo régimen que estuvieran acompañadas de claras e inequívocas admisiones de responsabilidad. El hecho de si el conocimiento de estas verdades políticas asegura la reconciliación nacional es un tema altamente discutido (ver también Picker, 2006).

tínez de Bringas (2006, p. 275): “Aunque la naturaleza del perdón sea ajena a la política, la utilización de la retórica del mismo es manejada por la esfera política como imperativo para lograr la pacificación y el consenso social en sociedades convulsas y fracturadas, lo que supone, definitivamente, el entierro de la moralidad”.

La segunda característica de la agenda política es el requerimiento implícito de que las objetivaciones de la memoria de las víctimas deben de permanecer en el ámbito de lo privado. Deben permanecer como rememoraciones individuales contenidas en aquel discurso con el cual las personas buscan una explicación a lo sucedido “en el interior de su corazón” y en el cual sostienen vínculos afectivos profundos con los que han desaparecido. Éstos ya no están en las coordenadas de tiempo y espacio donde se da la rememoración, pero sí existen y habitan en el sueño, las añoranzas, las fantasías y los pesares de los que traen a colación su vida. Dicho de otra manera, lo que demanda la historia oficial tutelada desde las esferas del poder es que si hay que recordar, esta acción debería colocarse en lo recóndito de las personas, donde es más fácil la cosificación y la manipulación, territorio en el que desmedidamente deambulan la culpa, la vergüenza, la soledad y la autorecriminación. Más aún, es en el ámbito de lo privado donde surge con cierta frecuencia el deseo de algún tipo de olvido para que el trauma no invada lo cotidiano y se pueda funcionar con un mínimo de cordura.

Pero igualmente las objetivaciones de la memoria pueden darse en el ámbito público y, consecuentemente, su impacto es público. Esto interesa más a las víctimas que a los verdugos. La memoria colectiva une a los que comparten una misma historia. En el caso de las víctimas de la violencia institucionalizada, esta historia es la de persecuciones, desapariciones, desplazamientos masivos, tortura, asesinatos, destrucción de su hábitat y comunidad, etc. Este lazo común, esta conciencia colectiva ayuda a que la impunidad se afine y sea ésta ahora la nueva violencia que se ejerce no por la vía armada, sino por la vía de la desmemoria. “Normalmente, al convocar

públicamente a la memoria pretendemos que ésta: sirva a la identidad colectiva por la que apostamos; sea fundamento de la justicia que reclamamos; nos proporcione determinadas ventajas que anhelamos” (Etxeberria, 2006, p. 244). Al colocar la memoria en el ámbito de lo público todos, victimarios y víctimas, se entienden llamados a procurar justicia y desafiados a actuar ética y moralmente.

4. El imaginario social

En general, pues, creemos necesario que la historia de las víctimas, sus sufrimientos y pérdidas personales y sociales vengan a integrar el imaginario social sobre el cual construimos nuestra sociedad —sobre todo después de un conflicto armado— para que se dé la reconciliación. Detengámonos un momento sobre el imaginario social para encontrar algunas claves de lo que “hacemos y de aquello que dejamos o no podemos hacer” (Beriain, 1990), es decir, sobre cómo se produce y reproduce la sociedad, y ahí encontrar el papel que deberían jugar estos cientos de miles de víctimas y sus historias.

Toda colectividad posee una interpretación de lo que es y erige sus propios imaginarios: creencias, instituciones, tradiciones, leyes y comportamientos que le orientan en el espacio, le confieren identidad y aseguran la convivencia social. Es decir, las significaciones imaginarias crean un orden social, lo mantienen y lo justifican. “Es lo que se conoce como los problemas de legitimación, integración y consenso de una sociedad” (Cabrera, s/f, p. 3). De esta manera, toda sociedad crea su imaginario social que deviene en clave esencial para desentrañar el pasado y articular metas y horizontes teleológicos. Estas formas esenciales de entenderse y pensarse constituyen lo que Castoriadis (1996) considera el imaginario radical de una sociedad, que es el “estructurante originario” y “significado/significante central” de todo grupo humano. En palabras del mismo Castoriadis, una sociedad existe “en tanto planea la exigencia de la significación como universal y total, y en tanto postula su mundo de las significaciones como aquello que permite satisfacer esa exigencia

(Castoriadis, 1975/1993). Como tal, dicho imaginario es fuente de lo que se da como indiscutido e indiscutible, y soporte de las argumentaciones que distingue entre aquello que es importante y aquello que no lo es (Cabrera, s/f). A lo primero, lo importante, lo dota de poder instituyente, es decir, produce significaciones imaginarias centrales o primeras. Y así se consolidan los “lazos (metafóricos, simbólicos, ideológicos y sociales) que se anudan entre los hechos del pasado y el presente” (Punto de Vista, 1989). A lo segundo, lo que no es importante, lo banaliza, le sustrae poder generativo y evocativo, lo rotula como efímero, y el paso del tiempo y la inatención van desdibujando su presencia e influencia.

Desde ese imaginario las personas acceden al pasado colectivo para encontrar y reconstruir ahí aquellas dinámicas que les ayuden a entenderse, a explicarse, a situarse en el tiempo presente. Escudriñan desde él lo pretérito para privilegiar algunas cosas como memorables y colocar otras en la insignificancia. Es decir, los elementos identitarios se seleccionan y se les dota de una obligatoriedad social garante de la convivencia armónica al interior de las personas y en las relaciones interpersonales e intergrupales. Así, lo deseable, lo imaginable y lo pensable encuentran expresión en la identidad colectiva que selecciona algunas creencias y eventos históricos a los cuales confiere esa característica fundante y esencial. De igual manera, es ese imaginario social el que guía las expectativas de lo que es posible y deseable en el futuro, de tal manera que el germen de la actualidad sustente aquellos horizontes que reclaman esfuerzo y dotación significativa de energías para llegar a ellos. Al estar afincadas en ese imaginario social, las metas y aspiraciones futuras —ya sean estas personales o colectivas— pueden en su momento articular los proyectos utópi-

cos: aquello que enraizado en unas coordenadas socio-históricas augura una configuración nueva, que en lo social se traduce en un nuevo orden histórico-social.

Bronislaw Baczko señala “que es por medio del imaginario que se pueden alcanzar las aspiraciones, los miedos y las esperanzas de un pueblo. En él las sociedades esbozan sus identidades y objetivos, detectan sus enemigos y, aun, organizan su pasado, presente y futuro. Se trata de un lugar estratégico en que se expresan conflictos sociales y mecanismos de control de la vida colectiva” (en De Moraes, 2004, p. 1). Es precisamente esta idiosincrasia del imaginario social lo que hace imperativo que la narración de las víctimas, sus pér-

didas y sus experiencias del horror y la crueldad de la que es capaz la humanidad, se presente como contrapunto a la historia oficial. Sin embargo, conviene tener en cuenta la resistencia que demuestran los Estados a esta obligación de reparación social de las víctimas, y las acciones planificadas con las que éstos, desde la impunidad, pretenden

dotar de moralidad a la inmoralidad y hacer aceptable lo inaceptable. Frente al elemento utópico con frecuencia encontramos el ideológico.

La colocación de la narrativa de las víctimas en el imaginario social se logra por medio de dos procesos íntimamente ligados y de los cuales nos habla Rimé y Christophe (1997). El primero de ellos es el *compartimiento social de las emociones*, es decir, la participación de las otras personas en la narración de las experiencias traumáticas de los afectados. Implica, entre otras cosas, conversaciones de los afectados con sus allegados, amigos y familiares sobre los sentimientos desatados por la experiencia traumática, sobre los acontecimientos mismos, y en un lenguaje socialmente compartido. Durante el período de la

[...] conviene tener en cuenta la resistencia que demuestran los Estados a esta obligación de reparación social de las víctimas, y las acciones planificadas con las que éstos, desde la impunidad, pretenden dotar de moralidad a la inmoralidad y hacer aceptable lo inaceptable. Frente al elemento utópico con frecuencia encontramos el ideológico.

violencia, este proceso no habría sido posible por razones de seguridad y porque a menudo los allegados y familiares estarían dispersos. Comienza, sin embargo, a tener posibilidades una vez que ha pasado algún tiempo después de la finalización del conflicto armado. Rimé y sus colaboradores (Rimé *et al*, 1991, 1995) han documentado el proceso con distintas experiencias, algunas de ellas asociadas a la violencia política, y en distintos contextos. Este proceso descansa en el principio sencillo de que cuando las personas experimentan alguna emoción fuerte, buscan narrarla en repetidas ocasiones y compartirla socialmente con los que se encuentran en los círculos más cercanos a ellas. Compartir esa experiencia suele provocar sentimientos similares y de igual intensidad en los que escuchan la narración (véase también Lazarus *et al*, 1965; Strack y Coyne, 1983) y estimular otros sentimientos—esta vez más positivos—de apoyo, compasión y solidaridad.

Todo lo anterior da paso al segundo proceso, que es el *compartimiento social secundario de las emociones*. Por medio de este proceso, los que se sienten impresionados y conmovidos por lo que han escuchado, a su vez, sienten la necesidad de compartirlo con otras personas. Si bien es cierto que la confidencialidad suele ser importante en este tipo de procesos—y sobre todo cuando lo que puede estar en juego es la seguridad o la vida misma de las personas—, lo cierto es que una vez “asegurada” esta segunda confidencia, la narrativa primera vuelve a contarse². En este caso, los que escuchan la narrativa—de segunda voz, por decirlo de alguna manera—suelen ser las personas más allegadas (familiares, esposos/esposas, amigos íntimos). Ya Bartlett (1932/1995) llama la atención a lo que él denomina la *reproducción serial*, por medio de la cual se reproduce la información por enlaces sociales vinculados serialmente, donde la dinámica de la reconstrucción social

de lo contado juega un papel importante. La reproducción se da, así, por medio del filtro de las emociones de los que escuchan la narrativa. Por medio de este proceso secundario de participación, la narrativa de las víctimas y de los afectados comienza a ser depositado en el imaginario social y a ser parte de esa memoria colectiva que se va consolidando en contraposición a la historia oficial. Christophe y Rimé (1997) han demostrado que cuanto mayor sea el impacto emocional al escuchar la narrativa de las experiencias traumáticas de los directamente afectados, mayor es este compartimiento secundario y mayor el número de personas con las que se realiza³.

Estos dos procesos interrelacionados van creando una comunidad social que posee una memoria colectiva de acontecimientos traumáticos, y que conoce y ha experimentado los sentimientos negativos asociados a esas pérdidas y esa violencia. Esta memoria colectiva sienta las bases para que las personas tengan cierta identidad tanto a nivel personal como social. Por ello, es necesario decir algo sobre la identidad, sus procesos, y sobre cómo la violencia institucionalizada la impacta. Dicho de otra manera, la construcción del imaginario social ineludiblemente nos remite a la cuestión de las identidades. Como tempranamente observó Halbwachs (1968/2004), el acto de recordar y compartir socialmente ese recuerdo tiene un impacto no sólo en las actitudes que las personas tienen respecto a los acontecimientos en cuestión, sino que moldea la actitud que se tiene sobre la sociedad en la que vive, va abriendo caminos para crear un esquema donde se irán integrando nuevos elementos vistos desde este prisma interpretativo, revalora la historia, y reacomoda elementos identitarios importantes. No hay que olvidar que los estudios de Aldwin (1994) y Tedeschi y colaboradores (1995, 1998) han validado el hecho de que no pocas personas son capaces de transformar el impacto de

2. Los estudios de Rimé y Christophe demuestran que la confidencialidad, en vez de ser la norma en este aspecto social de compartir la experiencia, es más bien la excepción.
3. Algunos sostienen que esa necesidad del sujeto de comunicar lo escuchado cuando esto le ha conmovido se debe no sólo a una necesidad personal del que reproduce la narrativa, sino también a la necesidad interpersonal de ser fuente de noticias importantes.

los eventos traumáticos en experiencias de crecimiento personal y de hondo significado social.

5. Identidad e historia oficial

Como hemos apuntado, un efecto importante de la historia oficial en la vida de las personas y los colectivos es que va moldeando la identidad de las víctimas. Sabemos que en situaciones de violencia política y violencia organizada se dan dos procesos interrelacionados y mutuamente implicantes. Por un lado, aun teniendo en cuenta los procesos del compartimiento social de lo que hemos hecho mención, los sentimientos de pérdida experimentados por las víctimas con frecuencia tienen que relegarse a lo privado, a la clandestinidad y al silencio, aunque no necesariamente al olvido. Por otro lado, los que detentan el poder y son los artífices de la historia oficial, de manera directa y expresa señalan esos sentimientos como fraudulentos y atentatorios contra la reconciliación nacional, porque estarían basados en el afán de una revancha indigna, la confusión mental o la mentira. Al descalificar, invisibilizar o denigrar las experiencias de pérdida y dolor de las víctimas, la historia oficial busca el control del imaginario social —esencial para la reconciliación después de un conflicto armado donde se han perdido múltiples vidas humanas y quedan no pocos sobrevivientes de la barbarie— y moldear a su conveniencia la identidad de las víctimas.

No olvidemos que en la construcción de la identidad los contextos colectivos culturalmente determinados juegan un papel importante. Y como ya Mead (1934/1982) observó certeramente, la identidad socialmente construida de las personas es fruto de la relaciones sociales que éstas mantienen. Más aún, la identidad supone no solo “una respuesta a la pregunta ¿quién soy yo? o ¿qué quisiera ser? como a la pregunta ¿quién soy yo a los ojos de los otros?” (De Levita, 1965; Larrain, 2001). En este sentido, y como Honneth (1995) puntualiza, la identidad toma tres formas: la autoconfianza, el autorespeto y la autoestima, las

cuales dependen fundamentalmente de haber experimentado el reconocimiento de los otros, incluyendo el respeto que esos otros dan a la dignidad humana de los demás. La violencia organizada atenta directamente contra estos tres aspectos de la identidad. Más aún, como señala Straub (2005), los que perpetran violencia en contra de otros descalifican y desvaloran a las víctimas, y así pueden sustentar cognitivamente y afectivamente los actos más horribles, ya que las consideraciones normales que se le extienden a cualquier ser humano encuentran en las víctimas una excepción (ver también Castano y Giner-Sorolla, 2006).

Los que detentan el poder y desean invisibilizar la historia de las víctimas buscan trastornar ese fundamento identitario, pues, de lograrlo, se aseguran el apocamiento personal y social de ellas, y el silencio. Lira (2004) sostiene que uno de los objetivos de la aplicación sistemática de la tortura en Chile no era tanto la obtención de información, sino la destrucción de la identidad política y psicológica de las personas. Así, la violencia política y los instrumentos por medio de los cuales persigue sus objetivos y metas identifican como “objetivo de guerra” la identidad personal y colectiva de aquellos que considera sus enemigos. Esta destrucción no se da por casualidad y no es un efecto secundario, sino que constituye una meta principal, la que continúa persiguiendo aun después de terminado el conflicto armado. Si durante el conflicto bélico esto se lograba por la comisión de atrocidades colectivas y personales, en la posguerra se logra asegurando que la narrativa de las víctimas quede en el olvido forzado o en la sospecha.

Así como muchos niños y niñas violentadas en la familia interiorizan las descalificaciones a los que son sometidos y asumen, sin más, que su identidad está resumida en la fealdad, la ingratitud, la estulticia o el poco valor que, supuestamente, poseen como personas, lo mismo pueden experimentar los sobrevivientes de la violencia política. Asumen como propio lo que el guión de víctima o sobreviviente amnésico les suministra: mezquindad; egoísmo

personal y colectivo que impide la restauración del tejido social; revanchismo indigno y barato; fijación expresada en el constante “lamerse las heridas” y obcecamiento en la mentira. Echar una mirada a la biografía personal y colectiva con los ojos de los que escriben la historia oficial termina, en última instancia, en hacerla comprensible no para uno mismo, sino para aquellos que la comercializan y la utilizan para sus propósitos. Visto de esta manera, podemos colegir rápidamente que la descalificación de la historia de las víctimas que hace la historia oficial encuentra puertas de entrada en la subjetividad de aquéllas, y las víctimas comienzan a verse con los ojos de los violentadores.

Ligado al concepto de la identidad social se encuentra otro íntimamente asociado a la disminución de la violencia: el capital social. El capital social se refiere a aquellas características del entramado social que confieren a los grupos y personas una plataforma para la acción colectiva, bienestar evidenciado por una red organizativa altamente estructurada y, sobre todo, caracterizada por la confianza mutua (Putnam, 1993; Lochner, Kawashi y Kennedy, 1999). El capital social es una dimensión colectiva que permite a las personas y comunidades ser proactivas en la búsqueda de soluciones a problemas que le son propios, y obtener metas grupales e individuales. Bajos niveles de capital social están típicamente asociados a la violencia (Colletta y Cullen, 2000; McIlwaine y Moser, 2001). Aumentar el capital social puede tener el efecto inmediato de consolidar la identidad social de las víctimas de la violencia política y visibilizar campos de actuación en la procuración de la justicia, la verdad y la reconciliación. Una identidad social más saludable, mejor articulada y más central de las víctimas posibilitaría un mejor compartimiento de sus experiencias y abriría rutas importantes de recuerdo colectivo. Se puede decir que una estrategia importante en

la recuperación de la memoria histórica es fortalecer y aumentar el capital social de las comunidades que se han visto afectadas por la violencia política. No es ocioso recalcar que la historia oficial buscaría disminuir ese capital social o, al menos, debilitarlo.

6. Conclusión

La violencia organizada del conflicto bélico y aquella que se establece una vez que el enfrentamiento armado ha terminado, tienen el efecto de socavar el sentido de identidad personal y social de las personas. Este asedio en contra de ese núcleo explicativo de lo que es y puede ser la persona, y lo que son y pueden hacer los grupos primarios a los que pertenece, transparenta una intencionalidad. El poder busca que desaparezca o quede debilitado en las víctimas aquel “yo posible” basado en valoraciones positivas y que permitiría esbozar formas distintas de intercambio social. De lograrlo, se afincaría con mayor contundencia el “yo indeseable” (Ogilvie, 1987), lo que conviene a los intereses del poder. Por lo tanto, así como lo que se repite con insistencia va adquiriendo ese carácter de centralidad y de importancia, la narración continuada de las experiencias traumáticas desde la perspectiva de las víctimas puede ayudar a rescatar un núcleo de esperanza de la historia social de las comunidades. Se podría, de esta manera, afincar una nueva identidad personal y social, poblada de dignidad y verdad, y no ya de silencio, vergüenza y culpa. Paradójicamente, es en el contar y recontar que lo vivido pierde ese carácter obsesivo y deja de estar preñado de esa conciencia ajena que tiende a naturalizar lo injustificable.

La historia, decíamos, se construye con referencia a un imaginario que se va tejiendo como horizonte y trasfondo social. En ese imaginario social compiten imágenes, símbolos, significados, mitos, alegorías y eventos

que son dotados de significación configurante y que, como tales, son necesarios traer a la memoria colectiva, ya que determinan identidades, utopías, autorías, responsabilidades y campos de acción. Lo significativo se rememora y se conmemora mientras que lo insignificante se relega al olvido, y el paso del tiempo se encargará de desdibujarlo de ese imaginario. “No se trata de un olvido incomprendible, sino de un olvido esencial y constitutivo” (Erreguerena, 2002). El imaginario social es, por lo tanto, un punto estratégico desde donde organizar el entendimiento que todo colectivo tiene sobre su pasado, presente y futuro. Allí quedan plasmadas visiones del mundo que claramente distribuyen papeles y posiciones, y que otorgan importancia a lo que dicen y son ciertos grupos. Las significaciones sociales que se derivan de esta representación que las comunidades tienen de sí mismas despiertan, entonces, referencias simbólicas que definen el valor y la autenticidad esencial de las narraciones vitales de las personas.

Al finalizar un conflicto armado se impone la tarea necesaria de reparar el tejido social rasgado por la violencia. Aparecen entonces dos fuerzas —llamémoslas gravitacionales— que colocan el peso de sus experiencias para trazar ese camino de reconciliación: la historia oficial y la historia de las víctimas. La primera busca ocultar, desvirtuar, descalificar y cargar de sospecha primigenia al dolor de las víctimas y a la brutalidad del terror organizado. Busca asegurarse que en el imaginario social se coloque una única versión de lo acaecido para, desde ese imperativo compacto, proteger los expolios sociales, continuar con los privilegios que garantiza el ejercicio del poder y mantener la impunidad. La desconfianza sobre la intención de las víctimas en recordar lo acontecido, y el concomitante debilitamiento de lo evocativo de sus vidas son los mecanismos por los cuales la historia oficial persigue un olvido forzado. Por otro lado se encuentran las víctimas y su historia. Es una historia en la cual el horror, la intimidación y la humillación les han obligado a guardar silencio y, en no pocas ocasiones, a asumir

ese olvido forzado. Sin embargo, el recuperar su historia y colocarla en el imaginario social, en contraposición a la historia oficial, tiene el valor de dignificar sus vidas, validar socialmente sus experiencias e identificar caminos importantes para una reconciliación profunda que esté basada en la justicia y la verdad. Esta segunda fuerza actúa como dinámica correctora del poder. En contraposición al silencio, lo suyo es decir palabra, reclamar el derecho a la memoria que le es inherente, imaginar una resistencia.

Es imaginando como las personas y la conciencia incautan la vida y la elaboran. Como nos recuerda Ernt Bloch, imaginando el mundo de otra manera, pierde éste su compulsión de ser tal cual para abrirse, por medio del accionar humano, a lo utópico y a todo su potencial de liberación. Podemos, entonces, movilizarnos contra la opresión y desencadenar expectativas de liberación. De esta forma, el mundo social deja de ser inescrutable: “Muy a menudo se presenta algo de tal manera que puede ser. O incluso que puede ser de otra manera de lo que ha sido hasta el momento, por cuya razón algo se puede hacer en él. Aquí se extiende un amplio campo sobre el que hay que preguntarse más que nunca. El hecho ya de que un puede-ser pueda ser dicho y pensado no es, de ninguna manera, evidente. Aquí se da algo abierto todavía, algo que puede ser entendido de modo distinto a lo que lo ha sido hasta el momento, que puede ser modificado en su medida, que puede ser combinado de otro modo, que puede ser cambiado” (Bloch, 1959/1977, p. 217).

Dussel (1988) y Montero (2002) señalan que el aceptar al otro en su otredad, produce una dinámica de liberación, y así podemos afirmar que la recuperación de la memoria histórica inaugura momentos de tránsito de sentidos opresores a sentidos de liberación. Como advierte Mate (1991, p. 163), “sólo puede darse reflexión liberadora allí donde se descubre la opresión”; y en otro momento afirma que no hay nada como “el futuro para deshacer la prepotencia del presente” (p. 203). Es necesario, pues, interrumpir la historia de la violencia —en el sentido que nos legó

Walter Benjamin (1955/1999)—, quebrar el pasado⁴, y por eso colocar la narrativa de la víctimas en el imaginario social es de importancia trascendente. Frente al concepto de “obediencia debida”, a la doctrina de la “seguridad nacional” y a los reclamos de “punto final”, “borrón y cuenta nueva” y olvido forzado que son tan centrales a la historia oficial, se anteponen ahora, desde la perspectiva de las víctimas, el respeto irrestricto de los derechos humanos, la memoria histórica, la reconciliación, el elemento utópico y el “Nunca más”.

Referencias bibliográficas

- Aldwin, C. (1994). *Stress, coping and development: An integrative perspective*. Nueva York: Guilford.
- Arendt, H. (2001). *Eichman en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- Backhurst, D. (1990). Social memory in Soviet thought. En Middleton, D. y Edwards, D. (eds.). *Collective remembering*. Londres: Sage.
- Bartlett, F. C. (1932/1995). *Recordar: estudio de psicología experimental y social. [Remembering. A study in experimental and social psychology]*. Madrid: Alianza. (Obra original publicada en 1932.)
- Bellah, R. N. et al. (1989). *Hábitos del corazón*. Madrid: Alianza.
- Benjamin, W. (1955/1999). *Para una crítica de la violencia*. Madrid: Taurus.
- Bergson, H. (1977). *Memoria y olvido*. Madrid: Alianza.
- Beriain, J. (1990). *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Bloch, E. (1959/1977). *El principio esperanza*. Tomo 1. Madrid: Aguilar.
- Cabrera, D. H. (s/f). *Imaginario social, comunicación e identidad colectiva*.
- Cabrera, M. L., Martín Beristain, C., Jiménez, A. y Páez, D. (2006). Violencia sociopolítica y cuestionamiento de creencias básicas sociales. *Psicología Política*, 32, pp. 107-130.
- Castano, E. y Giner-Sorolla, R. (2006). Not quite human: infrahumanization in response to collective responsibility to intergroup killing. *Journal of Personality and Social Psychology*, 90, pp. 804-818.
- Castoriadis, C. (1975/1993). *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol. 2. Buenos Aires: Tusquets.
- Christophe, V. y Rimé, B. (1997). Exposure to the social sharing of emotion: Emotional impact, listener, responses and the secondary social sharing. *European Journal of Social Psychology*, 27, pp. 37-54.
- Colletta, N. J. y Cullen, M. L. (2000). *Violent conflict and transformation of social capital: Lesson from Cambodia, Rwanda, Guatemala and Somalia*. Washington DC: World Bank.
- De Levita, D. J. (1965). *The concept of identity*. Paris: Mouton & Co.
- De Moraes, D. (23 febrero 2004). Imaginario social y hegemonía cultural en la era de la información. *La Insignia*, Brasil, pp. 1-4.
- Dussel, E. (1988). *Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana*. Bogotá: Nueva América.
- Erreguerena, J. (2002). Imaginario social y los atentados del 11 de septiembre. *Razón y Palabra* (revista electrónica), 25, pp. 1-16.
- Etxeberria, X. (2006). Memoria y víctimas: una perspectiva ético-filosófica. En Gómez

4. Benjamin distingue entre dos formas de acercarse a la historia, dos filosofías de la historia. A la primera le llama “historicismo” y está definida por la continuidad, donde los hechos y sus interpretaciones van evolucionando y el sentido del tiempo es holgado. La segunda forma es monádica e implica un rompimiento en esa continuidad, caracterizado por un sentido de urgencia ya que el tiempo está emplazado. La primera representa un modelo conservador, mientras que la segunda forma representa un modelo crítico. La memoria histórica proveería esa ruptura del continuum. Para nuestro propósito, lo que se sugiere al romper el círculo cerrado de la violencia es que se dé un tránsito de considerar la historia de la violencia y pasar a escudriñar la violencia de la historia. Mate (1991, pp. 209-210) sugiere que “no hay más camino que el recuerdo; la memoria va a ser la piedra angular de la crítica de la razón moderna, argumentativa de ella, y de su alternativa como razón anamnética. Sólo si se pasa de la concepción de la historia como ciencia a otra de la historia como recuerdo, sólo entonces se puede salvar del olvido el pasado”.

- Isa, F. (dir.). *El derecho a la memoria* (pp. 223-249). Bilbao: Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe-Diputación de Guipúzcoa, Alberdania, Zarautz.
- Frijda, N. (1997). Commemorating. En Pennebaker, J. W., Páez, D. y Rimé, B. (eds.). *Collective memory of political events* (pp. 103-127). Mahwah, NJ: Earlbaum.
- Gaborit, M. (2002). Memoria histórica: relato desde las víctimas. *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 649-650, pp. 1021-1032.
- Gaborit, M. (2006). Memoria histórica: revertir la historia desde las víctimas. *Estudios Centroamericanos (ECA)*, 693-694, pp. 663-684.
- Halbwachs, M. (1968/2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza. (Obra original publicada en 1950.)
- Honneth, A. (1995). *The struggle for recognition. The moral grammar of social conflicts*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Ibáñez, T. (1992). Some critical comments about the theory of social representations. *Ongoing Production on Social Representations*, 1, pp. 21-26.
- Ignatieff, M. (1999). *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*. Madrid: Taurus.
- Jodelet, D. (1993). El lado moral y afectivo de la historia. *Psicología Política*, 6, pp. 53-72.
- Larrain, J. (2001). *Identidad chilena*. Santiago de Chile: LOM.
- Lazarus, R. S., Opton, E. M., Monikos, M. S. y Rankin, N. O. (1965). The principle of short circuiting of threat: Further evidence. *Journal of Personality*, 33, pp. 307-316.
- Lefranc, S. (2004). *Políticas del perdón*. Madrid: Cátedra.
- Lefranc, S. (2005). Las políticas del perdón y de la reconciliación. Los gobiernos democráticos y el ajuste de cuentas con el legado del autoritarismo. *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales*, 45, pp. 163-186.
- Lira, E. (2004). Consecuencias psicosociales de la represión política en América Latina. En De la Corte, L., Blanco, A. y Sabucedo, J. M. (eds.). *Psicología y derechos humanos* (pp. 221-246). Barcelona: Icaria.
- Lochner, K., Kawashi, I. y Kennedy, B. P. (1999). Social capital: a guide to its measurement. *Health and Place*, 5, pp. 259-270.
- Margalit, A. (2002). *Ética del recuerdo*. Barcelona: Herder.
- Martínez de Bringas, A. (2006). De la ausencia de recuerdos y otros olvidos intencionales. Una lectura política de los secuestros de la memoria. En F. Gómez Isa (dir.). *El derecho a la memoria* (pp. 267-294). Bilbao: Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe-Diputación de Guipúzcoa, Alberdania, Zarautz.
- McIlwaine, C. y Moser, C. O. N. (2001). Violence and social capital in urban poor communities: perspectives from Colombia and Guatemala. *Journal of International Development*, 13, pp. 965-984.
- Mead, G. H. (1934/1982). *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires: Paidós.
- Montero, M. (2002). Construcción del otro, liberación de sí mismo. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16, pp. 41-51.
- Ogilvie, D. M. (1987). The undesired self: a neglected variable in personality research. *Journal of Personality and Social Psychology*, 52, pp. 379-385.
- Paez, D. y Basabe, N. (1993). Trauma político y memoria colectiva: Freud, Habwachs y la psicología contemporánea. *Psicología Política*, 6, pp. 7-34.
- Pennebaker, J. W. y Banasik, B. L. (1997). On the creation and maintenance of collective memories: History as social psychology. En Pennebaker, J. W., Páez, D. y Rimé, B. (eds.). *Collective memory of political events* (pp. 3-19). Mahwah, NJ: Earlbaum.
- Picker, R. (2006). Las sesiones de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica: perspectivas desde las víctimas. En Gómez Isa, F. (dir.). *El derecho a la memoria* (pp. 113-137). Bilbao: Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe-Diputación de Guipúzcoa, Alberdania, Zarautz.

- Putnam, R. (1993). *Making democracy work: Civic traditions in Modern Italy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Reyes Mate, M. (1991). *La razón de los vencidos*. Barcelona: Anthropos.
- Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.
- Rimé, B. (1995). The social sharing of emotional experience as a source for social knowledge of emotion. En Russell, J. A., Fernández-Dols, J. M., Manstead, A. S. R. y Wellenkamp, J. C. (eds.). *Everyday conceptions of emotions: An introduction to the psychology, anthropology and linguistics of emotions* (pp. 475-489). Dordrecht, Holanda: Kluwer.
- Rimé, B., Mesquita, B., Phillipot, P. y Boca, S. (1991). Beyond the emotional event: six studies on social sharing of emotion. *Cognition and Emotion*, 5, pp. 435-465
- Rimé, B. y Christophe, V. (1997). How individual emotional episodes feed collective memory. En Pennebaker, J. W., Páez, D. y Rimé, B. (eds.). *Collective memory of political events* (pp. 131-146). Mahwah, NJ: Earlbaum.
- Strack, S. y Coyne, J. C. (1983). Shared and private reactions to depression. *Journal of Personality and Social Psychology*, 44, pp. 798-806.
- Straub, E. (2005). The origins and evolution of hate, with notes on prevention. En Sternberg, R. J. (ed.). *The psychology of hate* (pp. 51-66). Washington DC: APA.
- Tedeschi, R. G., Park, C. L. y Calhoun, L. G. (1998). *Postrumatic growth: Positive changes in the aftermath of crisis*. Mahway, NJ: Earlbaum.
- Todorov, T. (2002). *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*. Barcelona: Península.