

LA MEMORIA COMO FENÓMENO SOCIAL: LOS PASADOS TRAUMÁTICOS

Pablo Darío Dema

Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina
pablodema@yahoo.com.ar

Luis Emilio Abraham

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina
luisemilioabraham@gmail.com

Inicio evaluación: 15/09/2016. Aceptación: 31/11/2016.

Resumen

La facultad de memoria, una de las cuestiones más estudiadas desde las últimas décadas del siglo XX por diferentes campos del saber, es un fenómeno que involucra múltiples aspectos de la vida individual y social. Este trabajo se propone exponer didácticamente algunos núcleos temáticos relativos al problema de la memoria de pasados traumáticos haciendo pie en las ciencias humanas y sociales. Con este objetivo, se desarrollan sucintamente tres asuntos: la relación entre la memoria individual y la memoria colectiva, los rasgos de la cultura global de la memoria como horizonte que define buena parte de la contemporaneidad, y los procesos de memoria social en la Argentina de posdictadura.

Palabras clave: Memoria - Pasados traumáticos - Cultura global - Posdictadura argentina

MEMORY AS SOCIAL PHENOMENON: THE TRAUMATIC PASTS

Abstract

The faculty of memory, one of the central objects of study of different fields of knowledge since the last decades of the twentieth century, is a phenomenon that involves multiple angles of individual and social life. This paper presents a didactic exposition of some of the main topics related to memory of traumatic pasts from the point of view of human and social sciences. Following this aim, we briefly develop three subjects: the relationship between individual and collective memories, the features of global culture of memory as a horizon that partially defines the contemporary world, and the processes of social memory in Argentinian Postdictatorship.

Keywords: Memory - Traumatic Past - Global Culture - Argentinian Postdictatorship

El fenómeno de la memoria es complejo porque afecta a múltiples facetas de la vida individual y social, a menudo muy entrelazadas. Por esa razón, ha despertado la curiosidad de las más diversas disciplinas: las neurociencias, la psicología cognitiva, el psicoanálisis, la psicología social, la sociología, la antropología, la filosofía, la crítica literaria y otras áreas del saber se han ocupado insistentemente del fenómeno, sobre todo a partir de las últimas décadas del siglo pasado, cuando se globalizó el interés por el tema (Huysen, 2002) en el marco de lo que suele llamarse “cultura actual de la memoria”.

Como es lógico que suceda en esos casos, han proliferado también los asedios inter y multidisciplinarios. Sin embargo, en un libro inteligente que además ofrece un muy buen estado de la cuestión, Daniel Feierstein (2012: 15-16 y 26-28) sostiene que esos cruces de datos entre disciplinas necesitan todavía algunos ajustes. Por un lado, como reproducción de hábitos muy difundidos en la cultura occidental, se observa un cierto aislamiento entre las ciencias de la materia y las ciencias de la mente o de la conciencia. Por otro lado, tienden a hacerse transposiciones o traslados demasiado directos entre diferentes niveles organizacionales de la realidad, operación de la que resultan una serie de analogías poco sostenibles. Eso es lo que ocurre cuando se habla de la memoria colectiva con las mismas categorías que se utilizan para describir la memoria del sujeto individual y se trata a un nivel de la realidad (el social) como si fuera un *analogon* del nivel psicológico. Entre la memoria individual y la memoria colectiva existen íntimas conexiones, pero éstas resultarían mejor conceptualizadas si se recurriera, en lugar de la analogía, a otra clase de tropo: en la medida en que interactúan y se condicionan mutuamente, el vínculo que establecen la dimensión social y la dimensión individual de la memoria se parece más bien a una sinécdoque o a una metonimia, porque hay entre ambas una relación de contigüidad.

Por esa razón, aunque el objetivo fundamental de esta primera clase es introducir algunas claves teóricas sobre la memoria social, será inevitable comenzar planteando las cosas en el terreno del individuo. Del nutrido arco de cuestiones vinculadas con el tema de la memoria, nos

centraremos en un aspecto casi definitorio de la contemporaneidad: la elaboración de los pasados traumáticos. Después de ocuparnos de la memoria individual, de la memoria colectiva y de sus interacciones, expondremos brevemente los rasgos que caracterizan actualmente al pensamiento sobre la memoria en el orden internacional. Por último, haremos una síntesis de los procesos sociales de rememoración del pasado traumático en la Argentina de posdictadura.

La memoria del individuo

Daniel Feierstein (2012: 23-89), a quien seguiremos de cerca en esta primera parte, explica que las neurociencias¹ tienden hoy a remover del todo dos viejos prejuicios sobre la memoria. El primero provenía de suponer que el recuerdo es una reproducción. El contenido de nuestra memoria replicaría en la conciencia eventos o entidades que alguna vez estuvieron presentes y, por lo tanto, la inexactitud de la copia constituiría un error de la facultad de memoria, un recuerdo fallido². El segundo consistía en tratar la memoria como una colección de huellas mnémicas inscriptas en algún lugar del cerebro.

Frente a estas dos ideas, las neurociencias se orientan actualmente a probar por vía experimental

¹ El estudio fisiológico del cerebro y el estudio de los procesos cognitivos eran objetos de disciplinas independientes: la neurología y la psicología cognitiva. Las neurociencias surgieron con el fin de indagar de manera integrada cerebro y cognición (Ruiz-Vargas, 2000: 74).

² A partir de este momento se advierte la conexión estrecha que existe entre el fenómeno de la memoria y el de la representación, tanto más evidente apenas se recuerda que en sentido literal “representar” quiere decir “volver a hacer presente”. A lo largo del desarrollo, se observará que nos referimos a dos clases de representaciones, a menudo muy vinculadas: las representaciones mentales, que son un hecho psicológico con soporte material en nuestro cerebro, y las representaciones simbólicas, que están construidas con algún tipo de lenguaje o medio semiótico (también material) que las hace socialmente compartibles. Las representaciones simbólicas implican el trabajo con representaciones mentales.

algunas intuiciones que tienen las ciencias humanas y sociales desde hace años y que tenía ya Freud, aunque siguiera utilizando la heredada expresión de “huellas” para referirse a los recuerdos. La memoria actúa por representaciones mentales, pero estas no son reproductivas sino creativas. El proceso de memoria ejerce sobre cada recuerdo una recategorización constructiva porque lo articula con otros; conecta recuerdos que están dispersos en distintos lugares del cerebro. Esa conexión se debe al principio de coherencia. Los científicos tienden a postular que ese principio funciona como motor del sistema y esta descripción de la memoria como un proceso elaborativo regido por la búsqueda de una relación coherente entre ítems de recuerdo se parece mucho a ciertas ideas de Paul Ricoeur (2004) cuando se pregunta por la memoria como actividad hermenéutica.

Por otra parte, como funciona a condición de vincularse con otros, un recuerdo no está almacenado en un determinado lugar del cerebro. La memoria está conformada por sistemas dispersos (sinapsis móviles) que se encuentran en constante reestructuración, por lo cual ninguna ocurrencia de recuerdo es igual a la precedente. Discutiendo la tradicional metáfora de la huella inscrita en un soporte físico (Aristóteles la pensaba como un sello plasmado sobre la cera), el neurobiólogo Gerald Edelman opina que sería preferible comparar la memoria con un glaciar que se descongela y vuelve a congelarse permanentemente. Además de que el glaciar va cambiando de forma, sus materiales se ven modificados con cada fundición (en Feierstein, 2012: 56).

¿Cómo entender entonces la falta de exactitud de un recuerdo respecto de la vivencia originaria? Según esta concepción, que un recuerdo no constituya una réplica idéntica del original no debería entenderse como un error, una alteración, un hecho fuera de norma. Más bien sería al revés: un recuerdo demasiado aferrado a la experiencia primera suele ser indicador de una falla adaptativa del sistema. Freud observaba algo similar: cuando se produce un trauma, el sujeto no consigue reelaborar los recuerdos y estos no cesan de repetirse: pueden reaparecer bajo distintas formas afectando esferas diferentes de la vida, a veces sin que el sujeto lo note.

Edelman formula otra hipótesis que también encaja con los principios del psicoanálisis freudiano. La articulación entre distintos sistemas de memoria se efectúa alrededor de un núcleo dinámico de conexiones neuronales sin el cual no habría movimiento. De la actividad alrededor de ese núcleo, que promueve justamente la generación de coherencia, surge una unidad mayor: la integración de un “yo”, la identidad o la conciencia de sí. Freud explicaba la diferencia entre conciencia e inconsciente de manera semejante. En el inconsciente, los recuerdos se encuentran en estado de desintegración. El paso del inconsciente a la conciencia depende de que se produzca un proceso vinculante. Los funcionamientos patológicos provocados por experiencias traumáticas parecen ocasionar la ruptura del principio de coherencia: los recuerdos afectados por el trauma quedan desarticulados en el inconsciente y, desde allí, provocan perturbaciones en la vida del sujeto.

En un momento de su trayectoria, Freud comenzó a distinguir los sistemas consciente, inconsciente y preconsciente atendiendo a su especificidad representacional. Citamos un fragmento de su libro *Lo inconsciente* de 1915:

Lo que pudimos llamar la representación-objeto (Objetvorstellung) consciente se nos descompone ahora en la representación-palabra (Wortvorstellung) y en la representación-cosa (Sachvorstellung), que consiste en la investidura, si no de la imagen mnémica directa de la cosa, al menos de huellas mnémicas más distanciadas, derivadas de ella. De golpe creemos saber ahora dónde reside la diferencia entre una representación consciente y una inconsciente. [...] La representación consciente abarca la representación-cosa más la correspondiente representación-palabra, y la inconsciente es la representación-cosa sola. El sistema inconsciente (Icc) contiene las investiduras de cosa de los objetos, que son las investiduras de objeto primeras y genuinas; el sistema preconsciente (Prcc) nace cuando esa representación-cosa es sobreinvertida por el enlace con las representaciones-palabra que le corresponden. [...] Ahora podemos formular de manera precisa eso que la represión, en la neurosis de transferencia, rehúsa a la representación rechazada: la traducción en palabras, que debieran permanecer enlazadas con el objeto. La

representación no aprehendida en palabras, o el acto psíquico no sobreinvertido, se quedan entonces atrás, en el interior del inconsciente (Icc), como algo reprimido (en Feierstein, 2012: 63-64).

Las impresiones de nuestras vivencias ingresan por el inconsciente, donde se encuentran las representaciones-cosa, que no son exactamente las vivencias genuinas sino imágenes y afectos derivados de ellas. Las representaciones-cosa son inaccesibles como tales para los procesos conscientes. Necesitan ser sobreinvertidas de cualidades nuevas a través del lenguaje, que dota de significación a las representaciones-cosa y las integra en una red de sentido. La elaboración del recuerdo es, entonces, una actividad creativa: la representación-cosa primaria nunca se recupera del todo; cada reconstrucción actúa sobre el recuerdo anterior. El sistema preconscious es justamente el proceso de anexión de representaciones-palabra a una de esas representaciones-cosa que se encuentran en la inconsciencia. Pero, además, Freud agrega que el preconscious es la acción del lenguaje que aporta a la experiencia un sentido *posible*, mientras que en el sistema consciente la representación-cosa se encuentra asociada con las representaciones-palabra *adecuadas*. Esa diferencia entre sentido posible y sentido adecuado es la distancia entre preconscious y consciente. Es decir, para que un recuerdo se integre de manera exitosa en la conciencia, no basta con el trabajo del lenguaje. Hace falta que esas sobreinvertiduras verbales sean experimentadas por el sujeto como apropiadas en relación con aquello que persiste en el inconsciente. Mientras eso no ocurra, los recuerdos quedan reprimidos o son denegados.

No es demasiado difícil inferir cuáles son las implicaciones de esta concepción acerca del trabajo de elaboración del recuerdo si nos preguntamos ahora por el tipo de experiencias traumáticas que pensaremos en este curso. Cuando los padecimientos son demasiado intensos, puede haber tantos problemas para integrarlos en la conciencia como para que lleguen a amenazar la construcción identitaria. Aunque no se le dé siempre la explicación teórica que hemos esbozado, se trata de un fenómeno muy repetido por la bibliografía e incluso por el sentido común cada vez que se insiste en lo difícil que

resulta encontrar un lenguaje capaz de aprehender el verdadero horror de una experiencia de tortura o genocidio. A veces lo que sucede no es precisamente que la narración de la experiencia no alcance a dar con la expresión adecuada, sino que el sujeto ni siquiera consigue articular representaciones-palabra que vayan transformando las impresiones ligadas a la vivencia y, de ese modo, estas persisten, reprimidas en el inconsciente, sin modificación alguna. Pero aquello que se ve afectado por la represión (porque no puede ser dicho o no encaja del todo con los esfuerzos de habla) no está en realidad olvidado: hace actuar al sujeto, emerge a través de acciones, usualmente desplazado a ámbitos de la vida no directamente ligados con el núcleo originario de recuerdo. Eso es lo que Freud llama "compulsión a la repetición".

Tomando cierta distancia del planteo freudiano, Feierstein (2012: 65-66) advierte que este proceso de elaboración del recuerdo en el aparato psíquico nunca es, estrictamente hablando, tarea exclusiva de un individuo: recordando las tesis de Halbwachs que sintetizaremos en seguida, afirma que siempre hay influencia de los otros, no solo de los contemporáneos sino también de los predecesores, y que el trabajo de atribución de sentido llevado a cabo por una memoria individual es inseparable de una situación socio-histórica. Agregamos por nuestra parte que esa intervención de los otros en la elaboración del recuerdo se hace imposible de ocultar apenas recalamos en el rol indispensable que desempeña el lenguaje, que es justamente un producto de la interacción social³. El trabajo de elaboración del recuerdo y la construcción identitaria asociada a él supone identificaciones y diferenciaciones respecto de los otros y del lenguaje de los otros.

³ Podemos completar entonces el contenido de la nota 2. Las representaciones simbólicas socialmente compartibles implican el trabajo con representaciones mentales, pero las representaciones mentales de un individuo no son totalmente independientes de las representaciones simbólicas, donde existe la huella de los otros. En Freud ya se puede leer este planteo, pero terminó de formularlo Lacan leyendo a Freud y a Saussure juntos.

La memoria colectiva

El concepto de memoria colectiva fue ideado por Maurice Halbwachs (1877-1945), un sociólogo francés cuya familia política era judía. Por esa razón, o porque se ocupó en algún momento de temas entendidos como “judaizantes” por el régimen nazi, fue deportado al campo de concentración de Buchenwald. Murió de una enfermedad muy poco antes de que este fuera desmantelado. *La memoria colectiva* se publicó después de su muerte. Pero en 1925 Halbwachs ya había dado a conocer un libro donde comenzaba a pensar el tema: *Los marcos sociales de la memoria*.

En esos dos volúmenes, puede advertirse la presencia de ideas e intenciones de Durkheim. En primer lugar, Halbwachs retomó el interés por estudiar la influencia de los hechos sociales sobre las mentes de los individuos. Veremos en seguida que esto no implica negar que existan diferencias entre las memorias de las personas. No supone negar la singularidad. Simplemente, lo que se proponía Halbwachs era probar, en contra de la concepción más difundida en su época, que en la formación de nuestras memorias individuales intervienen factores que provienen de la acción colectiva. En segundo lugar, heredó de Durkheim el postulado de que los hechos sociales son cualitativamente distintos a la sumatoria de los hechos individuales.

Para ejemplificar este principio, haremos un alto en el desarrollo y volveremos por un momento a Freud. Mejor dicho, comentaremos dos ideas elaboradas a partir de Freud para pensar complejos psico-sociales que suelen darse en una colectividad cuando muchos individuos padecen traumas del mismo tipo y originados por el mismo hecho socio-histórico. Nos referimos a los conceptos de “pacto denegativo” e “ideologías del sinsentido” (en Feierstein, 2012: 78-89).

Con “denegación”, Freud se refería, entre otras cosas, a una posible reacción del paciente afectado por un trauma. Se trata de un fenómeno que usualmente se articula con la compulsión a repetir, de la que ya hemos hablado, y que consiste en una suerte de “magia negativa”, decía Freud, por la cual el individuo intenta hacer

desaparecer, no las consecuencias del hecho conflictivo, sino el acontecimiento mismo. Llevando esa idea del plano psicológico al social, algunos investigadores, como René Kaës, hablan de “pacto denegativo” cuando se observa una represión de recuerdos que actúa a nivel transubjetivo: habría una especie de acuerdo social implícito (no declarado) que bloquea toda referencia al suceso en cuestión con el fin de no traer a la luz aquellos coágulos de memoria que podrían poner en peligro los vínculos sociales. La formulación del concepto implica de por sí una posición crítica hacia la posible existencia del fenómeno. Como dice Feierstein (2012: 80), el pacto denegativo, funcionaría instalando la represión en los diferentes individuos que componen la colectividad y, a la vez, acallando a quienes intentan recordar, todo lo cual acarrea consecuencias nefastas en los sujetos afectados, que no pueden apropiarse de su historia y tramitarla como parte de su subjetividad.

Si el pacto denegativo impide hablar, las “ideologías del sinsentido” implican ya un grado de semantización del suceso traumático (hay producción de representaciones-palabra), pero promueven un tipo de narrativa que dificulta el trabajo de elaboración del recuerdo porque lo cubren de neblina, tiñen de infabilidad el acontecer y las identidades, impiden el establecimiento de lazos entre pasado y presente. Feierstein (2012: 88) describe los presupuestos de estas ideologías con sugerentes palabras: “[...] Nunca hubo en verdad ningún yo, ningún sujeto, nunca existió *nada ahí* que pudiera ser arrasado y que requiriera nada que *elaborar*, ya que sólo hay nada, materia inerte azarosamente dispuesta en el universo [...]”.

Aparte de su utilidad para reflexionar sobre las cuestiones que observaremos en el curso, los conceptos de “pacto denegativo” e “ideologías del sinsentido” son buenos ejemplos del postulado sociológico que Halbwachs toma de Durkheim. En ambos casos se trata de un fenómeno que se manifiesta en los individuos: hay muchos individuos que no quieren hablar, no pueden hablar o sienten indiferencia por referirse al hecho traumático; son también muchos los individuos que a veces narran ese pasado en clave absurda, como si no fuera posible reponer del todo actores sociales o eslabonar causas y efectos.

Pero hay algo más, que es muy diferente al hecho de que muchos sujetos reaccionen de manera parecida. En las dos manifestaciones se puede suponer que los sujetos son estimulados a coincidir a causa de algo exterior a ellos, como si de la interacción entre los individuos surgiera una instancia diferente, que los excede y los determina. Esa instancia no es igual a la suma de los individuos y el hecho de experimentar su existencia en esta clase de fenómenos incita a hacerse unas cuantas preguntas. Por ejemplo: ¿se trata verdaderamente de un pacto social implícito o es más bien un comportamiento inducido por determinado grupo social con cierto grado de premeditación? Evidentemente, es un tema que provoca discusiones y puntos de vista encontrados.

Sea como fuere, lo que acabamos de explicar está bastante cerca de lo que Halbwachs (2004a, 2004b) llamaba “marcos sociales de la memoria”, aunque no se refiriera especialmente a este tipo de marcos sociales que actúan en situaciones traumáticas. Halbwachs sostenía que nuestras memorias individuales no son tan individuales como podemos llegar a suponer. A partir de su enfoque, fue perdiendo relevancia la distinción tajante entre memoria individual y memoria colectiva, porque toda memoria individual requiere la intervención de la dimensión colectiva. Siempre recordamos con otros. Aquellos acontecimientos que hemos vivido en absoluta soledad son más difíciles de recordar. Los grupos a los que pertenecemos, tan grandes como la nación o tan reducidos como la familia, dejan marcas en nuestra memoria, le imprimen una forma, inciden en el modo en que nuestros recuerdos se organizan. Podemos poner un ejemplo relativo al grupo “nación” y vinculado con los temas de nuestro curso. Rudolf von Thadden (en AAVV, 2002: 35-38) explica que, después de la Segunda Guerra Mundial, los regímenes de memoria e identidad nacional de Alemania Occidental y Alemania Oriental se configuraron de manera muy diferente. Mientras que Alemania Occidental se vio obligada a convivir con el pasado agobiante y tuvo que tratar de elaborarlo de alguna manera (esos hechos históricos eran imposibles de eliminar de la identidad nacional), Alemania Oriental tendió a negar la historia reciente y a adoptar los patrones de memoria de la

Unión Soviética como acto fundante de la nueva República Democrática Alemana. Se trata de una memoria y una identidad construida desde la política, pero que incide en el modo de sentir, en el modo de tramitar los recuerdos y en la subjetividad de cada ciudadano.

En este caso, las causas y las presiones políticas que tienden a modelar las memorias de los individuos se pueden remontar, están más o menos a la vista. Al menos podemos suponer que algunos ciudadanos se daban cuenta de su existencia. Pero Halbwachs va más lejos y sugiere que la memoria colectiva está ejerciendo su influjo sobre los individuos también cuando no es evidente. Los marcos de la memoria son una suerte de esquemas o guiones de naturaleza social, surgidos en instituciones como la familia, la nación, las religiones, las clases sociales, el arte, la política, e incorporados en la mente del individuo a través de prácticas como la educación. A veces no nos damos cuenta de que lo colectivo actúa sobre nosotros porque esos marcos llegan a tener un grado de sedimentación histórica tan alto como para que se asemejen a los *aprioris* kantianos. Solo que Halbwachs seguía la herencia de Durkheim: es posible que los marcos funcionen a la manera de *aprioris*, pero no porque sean innatos sino porque así son experimentados por el individuo. Aunque están originados por la interacción entre seres humanos, pueden parecerse “lo dado”, es decir, naturaleza, como ocurre con las abscisas temporales, los modos de ordenar y medir el espacio, las clasificaciones de los objetos y, por supuesto, el lenguaje.

Retomando ideas de Halbwachs y agregando otras, Montesperelli (2004: 14 y ss.) sostiene que esos marcos sociales pueden afectar los procesos individuales de elaboración del recuerdo en varios aspectos. Contienen estándares de relevancia y, en ese sentido, estimulan que algunos bloques de pasado social se integren en la memoria y otros sean olvidados. Incitan a adoptar determinados patrones de verosimilitud, es decir, formas de atar causas y efectos, cosa que incluye como posibilidad el hecho de que lo socialmente creíble sea el sinsentido. Además, promueven la identificación con determinados actores sociales y la diferenciación respecto de otros, lo cual supone la propagación de sistemas de

valores.

Montesperelli (2004: 13) se pregunta también si son justas las acusaciones de determinismo social que recibió el pensamiento de Halbwachs. Es verdad que algo de eso hay, pero habría que matizar bastante esas objeciones. Halbwachs puso el acento en demostrar que la memoria colectiva ejerce determinaciones sobre las memorias individuales. Quería probar esa tesis. Pero eso no quiere decir que no dejara lugar en sus reflexiones para las diferencias individuales y para la heterogeneidad de la memoria colectiva. El planteo no es por completo determinista. Incluye observaciones interaccionistas. Los marcos sociales ejercen cierta determinación sobre nuestros recuerdos, pero la memoria colectiva no existiría sin la acción de las memorias personales: está irrigada por ellas. En la memoria de un individuo actúan diferentes grupos y marcos sociales, pero “cada memoria individual es un punto de vista sobre la memoria colectiva” (Halbwachs, 2004b: 50)⁴.

Así concebida, la memoria social no es un almacén, no es un *producto homogéneo* que aglutine el recuerdo de toda la sociedad. Es un *proceso* en el que inciden la pluralidad de los grupos y los sujetos: a mayor grado de autonomía entre grupo y grupo, entre individuo e individuo, mayor es la heterogeneidad de la memoria social. “La cultura de las actuales sociedades occidentales”, dice Montesperelli (2004: 41), “se configura como una multiplicidad de sistemas de significados, de mundos simbólicos interrelacionados y en competencia”.

Las palabras “autonomía” y “competencia” hacen intervenir un aspecto más en el ya complejo proceso de la

⁴ El pensamiento de Halbwachs es todavía más complejo. El entrelazamiento entre lo individual y lo social es muy fuerte. No vamos a esforzarnos por desarmar ese nudo. Simplemente lo presentamos: mi memoria individual es un punto de vista diferente del de los otros individuos que conviven conmigo, que se cruzan conmigo en cada uno de los grupos en que me muevo; pero esa diferencia está motivada por la variedad de grupos en que me muevo, que es diferente de la variedad de grupos en que se mueven los otros individuos: “cuando tratamos de explicar esta diversidad, volvemos siempre a una combinación de influencias que son todas de tipo social” (Halbwachs, 2004b: 50).

memoria social: a veces, para que la colectividad reconozca la identidad de un grupo o la subjetividad de un individuo, para que esas autonomías sean acogidas, tiene que haber enfrentamiento. No estamos diciendo que el conflicto sea lo único que hay. También hay amor, hay amistad, hay colaboración en las relaciones sociales, pero en ocasiones entretejidos de un modo misterioso e inextricable con el enfrentamiento. Se trata por lo menos de un factor imposible de extirpar de los procesos de rememoración social del tipo de pasados de los que se ocupa este curso. Nos encontramos en esos casos con individuos abocados a la difícil tarea de encontrar las palabras adecuadas para otorgar sentido a la experiencia traumática propia o ajena. En esa empresa, no están solos. Afuera, hay una red discursiva espesa en la que se oponen, en la que se mezclan, distintos marcos sociales y diversos relatos, modelos explicativos del acontecer generados por sujetos y grupos a menudo enfrentados. Así ha ocurrido en la Argentina de posdictadura. A lo largo del proceso de rememoración, pueden señalarse etapas. En algunas de ellas, es posible detectar algún discurso dominante, pero siempre en tensión complementaria, contrastiva o combativa con los relatos impulsados por diferentes sectores sociales de nuestro país, y no solo de nuestro país. Otro factor que complejiza aún más el fenómeno es la intervención de marcos sociales de orden internacional que señalan una dirección, imprimen una forma, asignan determinados valores y funciones a la “cultura actual de la memoria”.

La cultura global de la memoria

La existencia de este curso que explora las formas en las que la literatura forma parte de la construcción de las memorias sociales hubiese sido impensado hasta, por lo menos, la década de 1980. Antes de esa fecha las referencias al pasado tenían que ver con un fortalecimiento de la tradición y la reivindicación, a veces teñida de un halo épico, de los héroes y fundadores de una comunidad política. Hoy, la mirada hacia el pasado está ligada a la necesidad de no olvidar hechos atroces que son el saldo

negativo de los intentos de revolucionar las estructuras sociales durante el siglo XX en todo el mundo. Hay por lo tanto una cultura global de la memoria que estalló sobre el fin de siglo y se extiende hasta la actualidad.

En un influyente trabajo publicado en 2002, el filósofo alemán Andreas Huyssen reconstruye las causas históricas de esta explosión de una cultura de la memoria que se da alrededor de la década de 1990 a nivel global. El contexto de ese fenómeno es el del colapso de la Unión Soviética, el fin de la Guerra Fría, la caída del Muro de Berlín y la reunificación de Alemania. Coincide en Sudáfrica con el fin del *apartheid*, en Latinoamérica con el final de las dictaduras militares y con al triunfo de una economía neoliberal que se globaliza y explota al máximo las posibilidades de Internet. Ese clima de fin de siglo se liga a una sensación general de fin de la historia y auspicia un giro retrospectivo sellado por el límite que genera la falta de un futuro promisorio. Es la contracara de lo sucedido a principio del siglo XX, cuando la cultura modernista estaba impulsada por la idea de que el futuro era un umbral de cambio, el prelude de la revolución y del nacimiento de una humanidad nueva emancipada. Por el contrario, desde 1980 el foco está puesto, como dijimos, en el pasado. Cobran especial relevancia los debates sobre el Holocausto avivados por una serie de cuadragésimos y quincuagésimos aniversarios: el ascenso del nazismo, la "solución final" y el desembarco de Normandía. El éxito de una serie televisiva sobre el nazismo coincidió con la inauguración, en 1993, del Museo del Holocausto en Washington dando lugar a una suerte de *tropos* universal del trauma histórico. El hecho de que un libro como el *Diario de Ana Frank* se haya transformado en un *best seller* mundial o que películas como *La vida es bella* (1997) le hayan granjeado un premio de Hollywood a su director y protagonista, Roberto Benigni, son indicadores de esta nueva cultura global de la memoria tan promisorio como ambigua, toda vez que se monta sobre los engranajes del sistema capitalista contra el cual estallaron los sueños revolucionarios.

La cultura de la memoria funciona en distintos estratos y oscila entre acciones muy significativas y otras más superficiales. Así por ejemplo es bienvenido el interés

estatal por la restauración y el cuidado de monumentos, la creación de espacios de la memoria y la musealización creciente, pero también se observan fenómenos más superficiales como la proliferación de modas retro, el auge de lo *vintage*, el interés por géneros literarios ligados al pasado (novelas históricas, confesiones, autobiografías) y, en el campo de lo audiovisual, los documentales, los films de tema histórico y hasta un canal de televisión exclusivamente dedicado a la historia (History Channel). Esto último puede leerse como un lamentable traslado al mundo del entretenimiento de una disciplina académica como la historia o, visto con más optimismo, como señal de una comunidad global que no se entretiene con programas vacíos y está ampliando su conciencia histórica y política. Pareciera que en el último cuarto del siglo XX se hubiese desencadenado, en parte gracias a los enormes avances tecnológicos y las nuevas memorias digitales, la fantasía de que se puede reconstruir íntegramente el pasado y de que el presente puede ser una temporalidad que posibilita un recuerdo total.

Lo interesante del planteo de Huyssen es que puede sostener su argumentación sin entusiasmarse desmedidamente por la posibilidad de construir un reservorio del pasado (supuesto triunfo de una cultura global que “no olvida”) sin caer en un rechazo total de esa misma actitud, reduciéndola a un mero reflejo de una cultura que todo lo transforma en objeto de consumo y que, además, recicla constantemente chucherías de ayer en envases nuevos:

Lo que está en cuestión es distinguir entre los pasados utilizables y los datos descartables. En este punto, mi hipótesis es que intentamos contrarrestar ese miedo y ese riesgo del olvido por medio de estrategias de supervivencia basadas en una memorialización consistente en erigir recordatorios públicos y privados. El giro hacia la memoria recibe un impulso subliminal del deseo de anclarnos en un mundo caracterizado por una creciente inestabilidad del tiempo y por la fracturación del espacio en que vivimos (Huyssen, 2002: 24).

A partir de la formulación de esa hipótesis, Huyssen retoma el tema de los medios de comunicación y la sociedad del espectáculo. Dice que el problema de las

memorias serias y triviales no se superpone a la dicotomía alta o baja cultura, ya que como lo indicó en otro trabajo (Huysen, 2006), nos encontramos en un período posterior a la “gran división” entre cultura de masas y cultura modernista. Así, presenta el contraste entre los films *La lista de Schindler* (Steven Spielberg) y *Shoah* (Claude Lanzmann) como dos modos radicalmente distintos de tratar el tema del nazismo; el primero según una lógica del espectáculo, el segundo con el despojamiento propio de una ética de la imagen sumamente cauta. Si aplicáramos una lectura adorniana clásica a estos ejemplos, habría que rechazar de plano la propuesta de Spielberg. Pero para Huysen hay que pensar que las memorias del trauma se dan en el mismo espacio social de la mercantilización de la vida y que decir que las memorias vehiculizadas por la industria cultural son triviales es una salida fácil pero no muy honesta intelectualmente. En todo caso, habría que pensar los productos individualmente: Hollywood puede banalizar, pero también puede, al mismo tiempo, contribuir a fortalecer una memoria global del Holocausto.

En medio de estas ambivalencias Huysen se pregunta si una vez que pase el boom de la memoria habrá alguien que recuerde algo realmente. En su modalidad más pesimista, el interrogante adquiere esta formulación:

[...] ¿Acaso no estamos creando nuestra propias ilusiones del pasado mientras nos encontramos atrapados en un presente que cada vez se va achicando más, un presente del reciclaje a corto plazo con el único fin de obtener ganancias, un presente de la producción *just in time*, del entretenimiento instantáneo y de los placebos para aquellos temores e inseguridades que anidan en nuestro interior, apenas por debajo de la superficie de esta nueva era dorada, en este nuevo fin de siglo? (Huysen, 2002: 29).

Este interrogante tiene asidero pero tal vez se encuentra muy atado al mencionado argumento standard de Adorno según el cual el marketing de la memoria genera necesariamente amnesia. Acaso el giro memorialista tiene una dimensión más productiva que ser simple reflejo de la falta de creatividad del marketing. Puede haber algunas buenas razones por las cuales el fin de siglo se obsesiona

con el pasado, y esas razones seguramente tienen que ver con el impacto de los nuevos medios sobre la percepción y la temporalidad. El uso masivo y continuo de dispositivos tecnológicos portables y permanentemente on-line estaría erosionando las experiencias de vida estables y duraderas. Al aumentar la velocidad de las innovaciones técnicas se genera la sensación de que el presente se achica y la paradoja es que, mientras más dura el presente del capitalismo consumista avanzado absorbiendo el tiempo pretérito y el futuro, más débil es el asidero del presente en sí mismo, más frágil la identidad de los sujetos. El museo, dice Huyssen, puede compensar la angustia del sujeto desestabilizado que no tiene adónde arraigarse. Como lo señaló Pierre Nora, *les lieux de mémoire* (espacios de la memoria) compensan la pérdida de los *mileux* (los ámbitos reales) del mismo modo que según Lübbe la musealización se vuelve reparación de la tradición viva. La cultura de la memoria puede ser la encarnación actual del deseo de asegurarnos alguna forma de continuidad en el tiempo, de proveer alguna extensión de espacio vivido dentro de la cual podamos movernos:

[El malestar de la cultura] surge de la sobrecarga en lo que hace a la información y la percepción, que se combina con una aceleración cultural que ni nuestra psiquis ni nuestros sentidos están preparados para enfrentar. Cuanto más rápido nos vemos empujados hacia un futuro que no nos inspira confianza, tanto más fuerte es el deseo de desacelerar y tanto más nos volvemos hacia la memoria en busca de consuelo (Huyssen, 2002: 35).

El problema es que el siglo XX es una acumulación de genocidios, guerras, dictaduras y fracasos colectivos. Por lo tanto, más que consuelo, lo que deberíamos encontrar en el pasado son las lecciones y las claves de una comunidad que pueda pensar su supervivencia, su continuidad y su equilibrio. Por supuesto que no se trata de crear gracias a la tecnología un archivo absoluto (siempre amenazado, por otro parte, por el hecho de que la tecnología se vuelve enseguida obsoleta) sino, como dice Huyssen, de “distinguir los pasados utilizables de aquellos descartables”:

Se requiere discernimiento y recuerdo productivo; la cultura de masas y los medios virtuales no son

inherentemente irreconciliables con ese propósito. Aun si la amnesia es un producto colateral del ciberespacio; no podemos permitir que nos domine el miedo al olvido. Y acaso sea tiempo de recordar el futuro en lugar de preocuparnos únicamente por el futuro de la memoria (Huysen, 2002: 40).

Recordar el futuro sería reequilibrar las coordenadas temporales. Ni un presente-futuro (propio del inicio del siglo XX), ni un presente-pasado (propio de fin de siglo XX), sino un presente-presente, conectado con una mirada lúcida del pasado y con una capacidad de imaginar un porvenir.

Procesos de rememoración en la Argentina de posdictadura

En el contexto argentino, a partir del advenimiento de la democracia, comenzó a generarse una vasta producción ficcional, testimonial y teórica referida al proceso dictatorial que abarcó el período 1976-1983. Luego de haber pasado por distintas etapas y de haber tomado distintas modalidades según las coyunturas, hoy podemos hablar de la existencia de un consenso crítico (Palermo, 2004; Sarlo, 2003; Vezetti, 2003 y 2008; Calveiro, 2004 y 2005) según el cual nos encontramos en una etapa que privilegia un componente intelectual y ético de la memoria. Si durante la dictadura la memoria surgió como una forma de resistencia frente al carácter clandestino que adoptó la acción represiva, en los años inmediatamente posteriores la memoria se orientó hacia una función reparatoria. El Juicio a las Juntas se apoyó en los testimonios reunidos en el informe preparado por la CONADEP y la memoria, ante la evidencia de la magnitud de los crímenes, quedó ligada al imperativo de no repetir “nunca más” ese pasado de horror. Una vez que se conoció la dimensión de los crímenes y que la sociedad vio desfilar ante los jueces a los principales responsables del terrorismo de Estado en un proceso que, con vaivenes, sigue hasta hoy, la acción de rememorar pasó a privilegiar, como dijimos, una dimensión intelectual y ética. Ya no preguntamos qué pasó

sino cómo es que eso fue posible. “De lo que se trata, dice Hugo Vezzetti, es de problematizar el pasado de un modo que vuelva como una interrogación sobre las condiciones, las acciones y omisiones de la propia sociedad” (Vezzetti, 2003: 34). Si en un principio el relato hegemónico sobre la dictadura había adoptado las figuras de los “dos demonios”, relato que describe la lucha política en términos de una “guerra” que enfrentó a dos facciones en pie de igualdad (el Estado argentino vs. el conglomerado de grupos armados de izquierda), la cita de Vezzetti viene a poner el foco en la sociedad, la cual no fue un mero espectador inocente de una guerra. Por eso, en el acto de recordar hay ahora una voluntad de conocimiento ya no orientada en primer lugar a repudiar los crímenes (cuestión sobre la que hay ya un consenso social) sino a entender y a distribuir grados de responsabilidad.

La ex militante detenida y especialista en teoría política Pilar Calveiro se refiere a la memoria en términos que también se orientan a realizar un esfuerzo comprensivo. Para la autora, hay dos posturas extremas con respecto al pasado que soslayan la cuestión del establecimiento de un *sentido* de los acontecimientos. Por un lado una práctica de la memoria orientada a reconstruir la vida de los desaparecidos conceptuados como personas “normales” cuya existencia fue truncada. Se piensa a los desaparecidos en tanto *padres, hermanos, hijos*, familiares de personas que hoy sobrellevan sus vidas con la carencia del miembro de la familia desaparecido. Según este relato, los desaparecidos fueron borrados del mundo sin ninguna causa. Para Calveiro, “este ángulo de la memoria sustrae el componente político fundamental que alentó la práctica de los militantes” (Calveiro, 2005: 17-18). También Hugo Vezzetti, cuando expone las razones por las cuales el término genocidio no sería adecuado para el caso argentino⁵, pone en primer lugar la dimensión *política* de la

⁵ Para Vezzetti, un genocidio se perpetra contra un grupo (por ejemplo una minoría sexual, étnica, religiosa) por ser lo que es y no por lo que hace. La condición de judío es razón suficiente para que una persona sea exterminada por un Estado genocida. Un militante, en cambio, adquiere su condición por propia voluntad en función de acciones que decide ejercer. Es perseguido, detenido, desaparecido, porque tiene una ideología política y eso lo lleva a ejecutar determinadas acciones que un

actividad de los desaparecidos. Un enfoque de la memoria que se centra en el dolor privado (personal o familiar) por las víctimas del terrorismo corre el riesgo de alentar malos entendidos. Ante el uso de la fórmula “algo habrán hecho” o “por algo será” que los mataron, fórmula negacionista que todavía persiste en ciertos sectores minoritarios de la sociedad, no habría que responder que el desaparecido en cuestión no hizo nada, que no tenía “nada que ver”. Más bien, de acuerdo a los conceptos de Calveiro y Vezzetti, habría que responder que efectivamente algo hicieron: militaron en organizaciones que se oponían al gobierno, el cual, ejerciendo ilegalmente la fuerza represiva, desarrolló un plan sistemático para exterminarlos. La persona muerta o desaparecida durante la dictadura debe ser rescatada de la neutralidad política en la que suele ser puesta por los familiares de los desaparecidos.

La segunda postura que Calveiro llama “extrema” consiste en tomar la actitud completamente opuesta a la primera: “La única forma de reivindicarlos es hacer lo que hicieron ellos” (Calveiro, 2005: 18). Tal es la fórmula propuesta por la presidenta de Madres de Plaza de Mayo⁶. En este caso habría una utilización de la memoria que se ejerce llevando a cabo una *repetición* del pasado: la memoria adquiere la marca de la literalidad. Lo pasado se

Estado totalitario no admite. Esta posición es cuestionada por Daniel Feierstein (2012: 131), quien defiende la pertinencia y la superioridad en términos pragmáticos del concepto de genocidio para el caso argentino: “la idea de que lo que se buscó destruir fue el ‘propio’ grupo permite sentir la ausencia del otro como ausencia de una parte de sí (de mí, de nosotros) y desalinear la separación entre víctimas directas y sociedad” (Feierstein, 2012: 154). Así se sustituye la empatía hacia los desaparecidos (propia del discurso liberal característico de la visión del Estado terrorista) por la identificación que los vuelve parte de lo propio.

⁶ En efecto, entre la concepción de memoria reparatoria que dominó durante los ochenta modelada por la “teoría de los dos demonios” y la revisión ética que se observa en una parte del campo intelectual del presente, puede señalarse un movimiento de rescate de la figura de los militantes y de identificación con el proyecto político que sostuvieron. Esta corriente de memoria comenzó a hacerse visible en la sociedad argentina alrededor de los años 1995 o 1996 y fue estimulada en buena medida por la aparición de la asociación H.I.J.O.S., aunque luego se extendió (con diferencias de modulaciones y acentos) hacia otras agrupaciones defensoras de los derechos humanos.

hace presente tal cual ocurrió, el pasado es el presente. Tal actitud entra en contradicción con una práctica de una memoria saludable, la cual implica mantener siempre la conciencia de que se hace memoria de algo que es del pasado y que al recordar se realiza un recorrido en el que queda de manifiesto que el recuerdo está en otro tiempo que no es este: “La memoria aparece en lugar de algo que ya no está, pero no lo hace para repetirlo sino para evocarlo *trayendo* su sentido y enlazándolo con los sentidos del presente” (Calveiro, 2005: 18). Son frecuentes las expresiones que aluden al “esfuerzo” (Montesperelli, 2004) de rememoración y también al “trabajo” (Jelin, 2001) de la memoria, las cuales se suman a la metáfora espacial del “traslado”. Tanto la propuesta de replicar de modo idéntico formas de la militancia que corresponden a otras coordenadas históricas como la exaltación heroica de los desaparecidos caen en una omisión inversa a la que niega la militancia de las víctimas e impiden el análisis crítico y el discernimiento de las distintas responsabilidades que les cupieron a los actores sociales. En ese sentido, es claro que las memorias de la dictadura van progresivamente abandonando (o por lo menos complementando) el examen de la culpabilidad de los perpetradores directos de los crímenes para hacer un lugar también al estudio de la culpabilidad política y moral. Siguiendo a Karl Jaspers (1948), se puede decir que la culpabilidad criminal se refiere a los procesos penales, la producción de pruebas y la condena de los máximos responsables de los crímenes de Estado. La culpabilidad política alude, en cambio, a la responsabilidad de los partidos y grupos que colaboraron activamente con el régimen dictatorial como así también a los círculos de poder que adoptaron una conformidad que en muchos casos se transformó en apoyo activo de las prácticas criminales. La culpabilidad criminal y política son más visibles que la tercera categoría, la culpabilidad moral, y su establecimiento ocupa un lugar jerárquicamente superior. Pero si ya hubo juicio y condenas (procesos imperfectos que están en curso), queda por examinar más a fondo, en opinión de algunos intelectuales, el rol de la sociedad civil, de las personas “comunes y corrientes” que no tuvieron participación en la maquinaria estatal pero tampoco participación activa ni afinidad ideológica con los grupos de izquierda. Superada la etapa de la teoría de los

dos demonios, se asume que no es posible que un régimen dictatorial se sostenga si no se dan en la sociedad condiciones mínimas que lo favorezcan. Y si bien no se puede afirmar que el de la dictadura haya sido un proceso generado desde abajo, lo cual quitaría responsabilidad a los verdaderos ejecutores de los delitos de Estado, tampoco se puede pensar a la represión como si hubiese provenido de fuerzas militares extranjeras ya que, como se sabe, la caída del gobierno de Isabel Martínez fue sentida como un verdadero alivio por parte de la sociedad. Posiblemente el ciudadano común no haya adherido ideológicamente a la Doctrina de la seguridad nacional que auspiciaba al gobierno militar, más bien, como en todas las épocas, la gente común adoptó actitudes conformistas, mezquinas e individualistas en un contexto en el que se venía pidiendo el fin de la escalada de violencia que se vivía en los últimos meses del gobierno peronista. La hipótesis de Vezzetti al respecto es que con los militares no basta para explicar el nivel de disciplinamiento y control de la sociedad durante la dictadura:

[La dictadura] soltaba los lobos en la sociedad y estimulada rasgos de autoritarismo e intolerancia presentes en las condiciones de vida corriente, los cuales en las nuevas condiciones se aplicaron hacia abajo, desde diversas posiciones microsociales de mando, en escuelas, oficinas, fábricas pero también en la familia y los medios de comunicación (Vezzetti, 2003: 48).

Como se advierte, los trabajos de la memoria colectiva son dinámicos y van cambiando el foco de atención. De los perpetradores materiales de los crímenes a la comunidad cómplice, pasiva, indolente o instigadora de la violencia desde el anonimato. Pero también, en los últimos años, de la sociedad a los movimientos de izquierda cuyo accionar está siendo revisado. El elocuente título *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70*, del libro de 2005 de Pilar Calveiro nos habla de una crítica de la violencia revolucionaria; lo mismo que el de Vezzetti: *Sobre la violencia revolucionaria. Memorias y olvidos*. En el primero la crítica se centra en el paso de las acciones políticas a la acción armada (la sustitución de la política por la guerra) de los grupos de izquierda, el segundo pone el foco en la heroización de la violencia y en los “olvidos”

en los que incurre la izquierda hasta hoy.

Llegado este momento de la exposición, es necesario hacerse una pregunta: ¿este movimiento de revisión ética que se observa en buena parte del campo intelectual durante la última década es representativo de toda la sociedad argentina? Seguramente no. Lo mismo ocurrió durante las década de 1980 y 1990. En cada una de las etapas que hemos señalado, puede registrarse algún discurso, algún punto de vista dominante, al que hemos prestado mayor atención, obligados por la necesidad de resumir. Pero en cada uno de esos momentos hubo también voces sociales en disidencia. Lo mismo ocurre hoy. Todo este movimiento de debate y de crítica sobre el pasado incluye matices y variantes muy diferentes a las de Calveiro y Vezzetti que hemos sintetizado aquí. Por otra parte, ese movimiento convive actualmente con posiciones parecidas a las que imperaban en la década de 1980. Bajo renovadas formas, estas han adquirido otra vez mucha presencia en los medios y potencia para modelar la opinión pública. Podríamos decir que hemos ingresado en una nueva zona, visiblemente negativa, luego del triunfo en las elecciones de 2015 de una fuerza política de centro derecha. El negacionismo, el desprestigio de los organismos de derechos humanos, el *revival* de la teoría de los dos demonios, el desfinanciamiento de programas ligados a la defensa de los derechos humanos aparecidos en el primer año del nuevo gobierno son algunos de los signos de alerta que nos obligan a redoblar la apuesta por el fortalecimiento de una memoria social justa que sostenga a la vez la mirada crítica y el ánimo de revitalizar los sueños de sociedades libres y democráticas.

Bibliografía

AAVV (2002). *¿Por qué recordar?* Foro Internacional Memoria e Historia. UNESCO / La Sorbonne, marzo de 1998. Barcelona: Granica.

Calveiro, Pilar (2004). *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires: Colihue.

_____ (2005). *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70*. Buenos Aires: Norma.

Feierstein, Daniel (2012). *Memorias y representaciones. Sobre la elaboración del genocidio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Halbwachs, Maurice (2004a) [1925]. *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona, Concepción, Caracas: Anthropos, Universidad de la Concepción, Universidad Central de Venezuela.

_____ (2004b) [1950]. *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.

Huysen, Andreas (2002). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2006). *Después de la gran división. Modernismo, cultura de masas y posmodernismo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Jaspers, Karl (1948). *¿Es culpable Alemania?* Madrid: Nueva Época.

Jelin, Elizabeth (2001). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

Montesperelli, Paolo (2004) [2003]. *Sociología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Palermo, Vicente (2004). "Entre la memoria y el olvido: represión, guerra y democracia en la Argentina". Vicente Palermo y Marcos Novaro (comps.) *La historia reciente. Argentina en democracia*. Buenos Aires: Edhasa. 169-191.

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

Ruiz-Vargas, José María (2000). "La organización neurocognitiva de la memoria". *Anthropos*, n. 189-190 (*Psicología cognitiva de la memoria*). 73-101.

Sarlo, Beatriz (2005). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Vezzetti, Hugo (2003). *Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

_____ (2009). *Sobre la violencia revolucionaria. Memorias y olvidos*. Buenos Aires: Siglo XXI.