

**Seminario Internacional en homenaje
a Myrna Mack**

PONENCIAS

Guatemala, 26-30 de septiembre de 2005

Memoria e Historia
Seminario Internacional en
homenaje a Myrna Mack
Ponencias

Guatemala, 26-30 de septiembre 2005

AVANCSO

Una publicación de la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales
en Guatemala –AVANCSO–

Directora: Clara Arenas

Edición al cuidado de: Gustavo Palma

Diagramación: Sergio Wolford

Diseño de portada: Danilo Rivera

Foto de portada: María Fernanda Carlos

Guatemala, junio de 2006

Primera impresión: 1,000 ejemplares

Impreso en los talleres de Editores Siglo Veintiuno

Se autoriza la reproducción del contenido de esta publicación siempre que
se cite adecuadamente la fuente

ISBN 99922-68-36-0

Esta publicación, al igual que el Seminario-Taller Internacional
sobre Memoria e Historia, han sido posibles mediante el soporte
financiero de la Fundación Soros de Guatemala.

Instituto AVANCSO

6a. av. 2-30 zona 1, Ciudad de Guatemala

Teléfonos 2232-5651 y 2232-4947. Fax 2232-5841

www.avancso.org.gt

Memoria e Historia

Seminario Internacional en homenaje a Myrna Mack

Introducción	v
Palabras de inauguración	ix
Lunes 26 de septiembre	1
¿Cómo se relaciona la sociedad guatemalteca con su pasado? Discursos, conflictividades y prácticas en torno a la historia y la memoria	
• Viendo el pasado, viendo el futuro: los retos de la memoria y la historia en Guatemala <i>Dra. Marcie Mersky (Guatemala)</i>	3
• La conflictividad de la memoria sobre el conflicto armado: el caso de las exhumaciones <i>Dra. Simone Remijnse (Holanda)</i>	13
• Historia, memoria, olvido: el caso del conflicto armado en Guatemala <i>Dr. Arturo Taracena Arriola (Guatemala)</i>	27
• Discusión	43
Martes 27 de septiembre	49
La experiencia sudamericana	
• Desaparición, violencia política y dictadura en argentina Mapas de la violencia, políticas y ciclos de las memorias <i>Dra. Ludmila Da Silva Catela (Argentina)</i>	51
• Memoria e historia en el Chile de hoy <i>Dr. Pedro Milos (Chile)</i>	79
• Discusión	113

Miércoles 28 de septiembre	123
La experiencia europea	
• <i>Memoria de la Guerra Civil Española. Discursos, conflictividades y prácticas en torno a la historia</i> y la memoria <i>Dra. Josefina Cuesta (España)</i>	125
• Del silencio colectivo a la obsesión por la historia. La cultura de la memoria en Alemania después de 1945 <i>Dra. Verena Radkau (Alemania)</i>	193
• Enseñar la Segunda Guerra Mundial y la Guerra de Argelia en Francia <i>Dr. Stéphane Michonneau (Francia)</i>	221
• Discusión	239
Jueves 29 de septiembre	247
Las memorias relegadas: historia y memoria indígena; historia y memoria de las mujeres	
• Entre silencios y olvidos emergen las memorias de las mujeres guatemaltecas <i>Msc. Ana Silvia Monzón (Guatemala)</i>	249
• Contradicciones nacionalistas: pan-mayanismo, representaciones sobre el pasado y la reproducción de la desigualdad en Guatemala <i>Msc. Edgar Esquit (Guatemala)</i>	257
• Maya: un pasado de olvidos, un futuro de memorias <i>Dr. Mario Humberto Ruz (México)</i>	293
• Trazos y borrones en los cambiantes lances de la historia y la memoria social de los indígenas de Bogotá <i>Dra. Marta Zambrano (Colombia)</i>	337
• Discusión	357
Viernes 30 de septiembre	363
• Discusión final	365
Sobre los autores	393

Introducción

El tema de la memoria continúa siendo central en la discusión política en Guatemala. Aunque ya han pasado varios años desde que se firmó la paz, y de haberse presentado públicamente los informes de la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala –“Guatemala nunca más”–, y de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico –“Guatemala, memoria del silencio”– continúa aún una fuerte polémica sobre los temas de fondo a los que hacen referencia estos documentos. Quienes se muestran contrarios a ellos apoyan sus argumentos en lo inconveniente de “remover las heridas del pasado”, privilegiando en consecuencia la idea de “pasar la página y seguir adelante”.

Esta oposición puede explicarse como resultado y manifestación de la lucha y conflictividad que por la memoria y la historia existe a nivel nacional, pero también en los espacios locales. Se trata de una confrontación en la que se busca dirimir cuál versión del pasado (sobre todo reciente) debe prevalecer. Es decir, una controversia por establecer los límites de lo que “debemos recordar y lo que debemos olvidar.”

Pero, en esta lucha no está en juego únicamente el conocimiento y explicación sobre lo ocurrido, sus implicaciones y continuidades en el presente. También está la posibilidad de que los actores sociales –sobre todo las nuevas generaciones– puedan construir visiones renovadas de la historia que proporcionen a nuestra sociedad nuevos referentes que le permitan comprender críticamente el pasado, y clarificar su acción social en el presente.

En tal sentido, esta publicación recoge y contiene las ponencias presentadas durante el Seminario–Taller Internacional sobre Memoria e Historia que se desarrolló durante la semana del 26 al 30 de septiembre de 2005.

El objetivo central que motivó a las instituciones convocantes (AVANCSO, Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos, Liga

Guatemalteca de Higiene Mental y a la Maestría en Violencia Política y Psicología Social, también de la Universidad de San Carlos) era el de posicionar y promover una amplia reflexión desde los ámbitos de la investigación académica, de la enseñanza de la historia y de la salud mental sobre los temas de la memoria e historia, en tanto éstos continúan siendo centrales en la discusión política en Guatemala. Se perseguía dilucidar su carácter e importancia, como también problematizar, a partir de experiencias ocurridas en otros países, la diversidad de prácticas y mecanismos a través de los cuales el pasado es rememorado, evidenciando su papel en la reproducción de las memorias dominantes, así como sus potencialidades para establecer una relación crítica con el pasado.

En ese sentido, se intentaba también problematizar las formas y lugares de memoria creados hegemónica y conscientemente, así como aquellas modalidades no organizadas de evocación y entendimiento del pasado.

La actividad se desarrolló bajo un doble formato: talleres de formación y discusión con personas involucradas en las áreas de Investigación, Salud Mental, así como en la enseñanza de los Estudios Sociales y la Historia. Éstos se desarrollaron durante las mañanas. Por las tardes, se trató de un seminario abierto al público en general, en el que participaron conferencistas nacionales y extranjeros quienes, a partir de sus reflexiones, trasladaron al público las experiencias que se han dado en sus países en relación a cómo se viene abordando el tema de la historia reciente, enfatizando en las polémicas y dificultades que plantea el abordaje de la misma tanto a nivel académico como político.

En las páginas que siguen se encuentran contenidas las diferentes ponencias que los conferencistas nacionales y extranjeros presentaron a lo largo de los varios días en que se desarrolló esta actividad. Se ha conservado el orden en que fueron presentadas, agrupándolas bajo las diferentes temáticas formuladas al respecto.

En este volumen, se incluyen las ponencias presentadas durante las tardes de la semana antes mencionada. Así, las del día lunes 26 de

septiembre en su conjunto se refirieron a Guatemala. Luego, durante la tarde del día martes se presentaron las relacionadas con el caso sudamericano, ilustrado con las perspectivas y experiencias de Argentina y Chile. Durante la tarde del día miércoles se abordó el caso europeo, a partir de las reflexiones sobre España, Alemania y Francia. Por último, el día jueves se abordó el tema de las llamadas “memorias relegadas” (de las mujeres y de los indígenas), a partir de los casos de Guatemala, México y Colombia.

En el segundo volumen, se incluyen las presentaciones, que a nivel de un taller que se desarrolló paralelamente por las mañanas, en las que los conferencistas invitados problematizaron diversos temas de carácter teórico y metodológico para abordar y estudiar la memoria y la historia. De esta cuenta, el día lunes y bajo el tema general de “Prácticas y conflictos respecto a la memoria y la historia y su relación con la reconciliación y la democratización en Guatemala”, se discutió sobre “Salud mental y lucha por la memoria”, “Conflictividad de la memoria y enseñanza de la historia” y sobre “El abordaje de la memoria y la historia en la investigación en ciencias sociales. Estudio de caso.” El tema general del día martes fue “Memoria e historia. Aspectos conceptuales.” Durante la mañana del día miércoles se discutió en torno al tema de “Potencialidades y desafíos de la historia oral para reconstruir y estudiar la memoria y la historia.” Y, por último, el día jueves se abordaron “Los problemas políticos y metodológicos que ha implicado la incorporación de la historia reciente en el sistema educativo formal.”

En cada día de taller, luego de estas presentaciones, los participantes se organizaron grupos de trabajo para profundizar sobre los temas expuestos por los expertos invitados. En esta publicación se incluyen esos textos así como una breve síntesis sobre lo discutido al interior de cada grupo de trabajo.

En el segundo volumen se incluyen dos ensayos problematizadores sobre la temática general del seminario, uno de carácter introductorio y otro a manera de reflexiones generales.

Introducción

Consideramos que actividades como ésta son de largo aliento y, por lo tanto, sus componentes deben abordarse de manera paulatina y sólida para lograr los resultados previstos.

Con esta publicación se pretende aportar a la reflexión sobre tan importantes temas con el propósito de que se vislumbre su centralidad dentro del debate político y académico a nivel nacional.

Palabras de inauguración

Clara Arenas Bianchi

Cuando Myrna Mack y su equipo salían a hacer su trabajo de campo alrededor de la problemática de los desplazados internos, allá por los finales de la década de 1980, constataron la enorme necesidad de contar lo sucedido, de hablar de la violencia que vivían los y las campesinas retornadas que entrevistaban y con quienes convivían brevemente. Esta memoria reciente que brotaba espontáneamente, guió al equipo de investigación hacia la apertura y a la indagación sobre la historia reciente en las zonas que estudiaban, además de su tema central que se refería a los procesos de reintegración en comunidades de retornados. Este era un momento en Guatemala en el que se comenzaba apenas a hablar de diálogo entre las partes enfrentadas militarmente. La memoria, la historia se situaban a escasos centímetros del tiempo real en el que sucedían los hechos. Pero constatamos que había necesidad de hablar, de contar, de recrear lo sucedido.

El 11 de septiembre de 1990, Myrna Mack fue asesinada en una operación de inteligencia del Estado Mayor Presidencial, frente a nuestras oficinas en un intento de los sectores dominantes por acallar esa memoria que brotaba a borbotones. De alguna manera al ser Myrna asesinada la historia nos alcanzó. Este mes se cumplieron quince años de su asesinato. El recuerdo de Myrna se fortalece, la historia que apenas comenzó a desentrañar en su trabajo de campo en Alta Verapaz, Quiché y Huehuetenango, ha ido quedando cada vez más clara y los guatemaltecos hacemos esfuerzos por ser fieles a la memoria de lo ocurrido en nuestra historia reciente. Dedicamos este Seminario Internacional sobre Memoria e Historia, a la memoria de Myrna Mack.

En los años del proceso de paz, cuya culminación se dio con la firma del acuerdo por una paz firme y duradera en diciembre de 1996, identificamos la lucha por definir cuál historia, qué verdad prevalecería en la memoria de los guatemaltecos y en su historia. Diríamos que

vimos el enfrentamiento político trasladarse a la discusión sobre la historia. En esta etapa los esfuerzos del proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI), del Arzobispado de Guatemala y luego los de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico, pasaron a ser referentes fundamentales para guiar la construcción histórica de ese casi presente. Constatamos entonces, los intentos de otras fuerzas por cambiar la memoria, por negar los hechos o por intentar imponer interpretaciones manoseadas de lo sucedido. En esos años AVANCSO también inició una búsqueda institucional para situar la discusión en el ámbito de la historia en una perspectiva epistemológica capaz de dar cuenta de la historia de actores generalmente silenciados por la historia oficial. En este sentido, inició su indagación en el campo de la historia local, que con el tiempo ha llegado a convertirse en un esfuerzo de historia local comparada que desde ese enfoque interpela a la gran historia nacional. En ese período también iniciamos la indagación sobre la enseñanza de la historia y de los estudios sociales, y la oportunidad de encauzar a través de ésta el espíritu de los Acuerdos de Paz. Trabajamos sobre las nociones de identidad nacional que transmite el sistema educativo formal y también desarrollamos un seminario internacional para enmarcar la discusión de los contenidos de los cursos de estudios sociales en el contexto de la Reforma Educativa, que organizamos con el Consejo Nacional de Educación Maya.

Pasado el tiempo, a diez años de la conclusión de aquel proceso de paz, cabe preguntarse qué ha sucedido con la memoria del pasado reciente. Si bien, en términos generales, se puede decir que continúa la pugna por definir cuál memoria prevalecerá y que hay esfuerzos importantes por rescatar las memorias de distintos actores, preocupa la memoria que se construye a la par y en consonancia con una perspectiva de país que abre tranquilamente las puertas de su débil y desigual economía al comercio internacional, que no es otra cosa más que abrir las puertas a la agresividad del capital que no conoce otra lógica que la de la ganancia y la explotación. Cabe en este contexto, preguntarse por la memoria y la interpretación de las causas profundas del enfrentamiento armado del que en la perspectiva de la historia de larga duración apenas terminamos de salir.

A lo largo de este seminario, al que tenemos el honor de convocar junto con la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos de Guatemala, de la Maestría en Violencia Política y Psicología Social de la Universidad de San Carlos de Guatemala y de la Liga Guatemalteca de Higiene Mental, con el auxilio de connotados historiadores y científicos sociales guatemaltecos y extranjeros, trataremos de abordar asuntos que son fundamentales para la construcción de un futuro más esperanzador e influyente. Veremos a través de la presentación de la experiencia de otros países y pueblos, como desde las perspectivas de actores y sectores guatemaltecos, cómo opera la memoria así como el papel de la historia. Veremos su potencial invisibilizador así como su capacidad liberadora. Me complace entonces declarar inaugurado este Seminario Internacional sobre Memoria e Historia, y darles una muy cordial bienvenida a cada uno y a cada una de ustedes al mismo.

Muchas gracias.

Lunes 26 de septiembre

***¿Cómo se relaciona la sociedad guatemalteca
con su pasado? Discursos, conflictividades
y prácticas en torno a la historia y la memoria***

Viendo el pasado, viendo el futuro: Los retos de la memoria y la historia en Guatemala

Marcie Mersky

En Guatemala, entre 1995 y 1999 hubo dos esfuerzos de alcance nacional para documentar y analizar la violencia política que se dio durante el conflicto armado interno. Uno de ellos, llevado a cabo por la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH), fue realizado en cumplimiento de uno de los acuerdos políticos negociados entre el gobierno y las organizaciones guerrilleras para poner fin al conflicto armado. La CEH fue una comisión efímera, oficial, respaldada por las Naciones Unidas, que se constituyó en el marco de lo que se ha venido a llamar genéricamente una “comisión de la verdad”. El otro fue un Proyecto Interdiocesano de la Iglesia Católica, conocido como REMHI, que planteó directamente en su nombre la “Recuperación de la Memoria Histórica.” Fue impulsado por los obispos de varias diócesis y coordinado desde la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala.

Examino el trabajo de REHMI y de la CEH, en parte porque así me los pidieron los organizadores de este seminario, en parte también por sus dimensiones nacionales y por la legitimidad y proyección pública respectivas de cada uno, lo que les ha dado un potencial particular para aportar tanto a la historia como a la memoria social sobre el pasado reciente del país. En parte, debería agregar, porque tuve el privilegio de trabajar en los dos.

Así que esta ponencia no es sobre memoria e historia, en lo abstracto, sino pretende algo más modesto. Presenta algunas reflexiones sobre dos esfuerzos concretos que se impulsaron con la idea de contribuir a la construcción tanto de la memoria social y como de la historia, en la Guatemala de hoy. Trato de reconstruir algunos de los factores que influyeron en la formulación de estos esfuerzos y sus

resultados; comparo y valoro algunos de sus alcances, limitaciones, vacíos; y sugiero algunos retos para el trabajo a futuro sobre memoria e historia en Guatemala.

Debo clarificar, también, que mi intervención está formulada desde la perspectiva de una “practicante”, no desde una escuela historiográfica o concepción filosófica de la historia en particular, aunque sí, con la firme convicción de que lo que las sociedades eligen recordar y olvidar –y de qué forma lo hacen– no sólo refleja de manera compleja los contornos de sus condiciones actuales, sino también condiciona su capacidad para imaginarse y construir su futuro.

I

Durante las más de tres décadas del conflicto armado interno, se dio una represión estatal sistemática y despiadada, que en sus expresiones más selectivas acabó con una buena parte de la dirigencia social y política opositora del país, así como de su intelectualidad crítica. En su aplicación masiva, se tornó en contra de comunidades indígenas enteras, identificadas por el ejército como base de la insurgencia, constituyendo actos de genocidio en los años 1981-1983. El número de muertes y desaparecidos sería calculado por la CEH en cerca de 200 mil, y los desplazados internos en más de 600 mil. Durante todo el período, el Estado negaba los hechos de represión, especialmente la desaparición forzada, o negaba su papel en ella. Aducía que las causas del enfrentamiento armado residían en los intentos del comunismo internacional por tomar el poder en el país y justificaba sus acciones en la lucha anti-comunista y la defensa de la Constitución y del Estado. Utilizaba un discurso que estigmatizaba a las víctimas y criminalizaba a cualquier opositor. Generaba y promovía la idea de que si algo había pasado a alguien, fue porque estaba metido en algo, y por ende, merecía la tortura y pena de muerte que, sin juicio, se le habían aplicado. Fue esta la versión dominante y predominante todavía en la sociedad durante los últimos años del conflicto armado.

Es importante recordar que la definición de los objetivos y los parámetros, tanto de la CEH como de REHMI, se produce todavía durante esos últimos años del conflicto armado interno. El acuerdo para crear la CEH fue acordado en 1994, aunque la Comisión no empezó a funcionar hasta julio de 1997, unos meses después de la firma de la paz definitiva (en diciembre de 1996). El diseño de REHMI fue construido a lo largo de 1995, y la mayor parte de su labor de investigación se realizó antes de finalizar el conflicto.

La negociación para acordar el mandato para lo que sería la futura CEH fue sumamente problemática, quizá entre las más difíciles de todos los acuerdos de paz, requiriendo que el tema fuera retirado de la negociación del Acuerdo Global sobre Derechos Humanos y tratado por aparte. El ejército se opuso rotundamente a un esfuerzo de esclarecimiento de violaciones a los derechos humanos, y el gobierno hacía todo lo posible en la mesa de negociaciones para asegurar que lo acordado quedara lo más débil posible. Una revisión de algunos de los borradores presentados por el gobierno sobre el tema demuestra que el gobierno intentó inclusive que los resultados de la comisión fueran mantenidos en secreto durante 25 años y que no sólo no se pudiera identificar a los responsables individuales de los hechos sino que tampoco se pudiera clarificar las responsabilidades institucionales.

Al final, nadie quedó realmente satisfecho con el acuerdo con el nombre más largo: "Acuerdo sobre el Establecimiento de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico de las violaciones a los derechos humanos y los hechos de violencia que han causado sufrimientos a la población guatemalteca", y el texto más corto de todos los acuerdos de paz. En particular, de parte de la sociedad civil, y especialmente de las organizaciones de derechos humanos y de víctimas, después de haber insistido mucho durante años en la importancia de una comisión de la verdad, hubo un rechazo generalizado a los términos finales del Acuerdo. Fueron tres los aspectos más criticados:

- El Acuerdo no permitía que la Comisión individualizara responsabilidades; o sea, no podría dar los nombres de los responsables de las violaciones.

- Estipulaba que sus resultados no podrían tener propósitos o efectos judiciales.
- Definía un marco de tiempo muy corto para la labor de la Comisión, estableciendo que tendría seis meses, prorrogables a un año, para investigar más de 30 años de violaciones.

Fue en este contexto, entonces, que la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado buscó el apoyo de los obispos para impulsar una alternativa al trabajo de la CEH, que con antelación consideraba que sería muy pobre, dadas las limitaciones mencionadas. De esa iniciativa nació el proyecto REMHI, mismo que asumió parcialmente los enfoques del mandato de la comisión, sin necesariamente asumir sus restricciones. Pero también en los primeros meses del proyecto, en el contacto con las diócesis, se empezaba a formular lo que se podría entender como su mandato propio, un mandato centrado en consideraciones pastorales que llevaban a incluir en su labor, un importante énfasis sobre las consecuencias psicosociales de la violencia en la población.

II

Es importante notar que tanto la CEH como REMHI tomaron como punto de partida el sufrimiento del pueblo y como objeto principal de investigación, la violencia política en el contexto del enfrentamiento armado. Ambos enfocaron una parte importante de sus esfuerzos en la recolección de testimonios y en la documentación y esclarecimiento de violaciones a los derechos humanos. Ambos produjeron informes extensos que fueron dados a conocer públicamente. Ambos quisieron recuperar los nombres de las víctimas. Ambos se dirigieron en gran medida a hacer retroceder la negación oficial por parte del Estado sobre las atrocidades cometidas.

Pero, en parte, lo hicieron utilizando marcos analíticos diferentes que reflejan las particularidades de sus respectivos “mandatos”, y en parte, sus distintas concepciones de la historia.

En el trabajo de REHMI coexisten dos concepciones diferentes de la historia. En primer lugar, se trabajó con la idea de reconstruir la historia desde la perspectiva de las víctimas y sobrevivientes, desde su vivencia individual. Los contenidos de esa historia tendrían que reflejar directamente la experiencia de la gente y trabajarse en tres dimensiones de igual importancia: primero, lo que se podría llamar la parte más “objetiva”; es decir, los hechos duros de la violencia política, del quién, qué, cómo, cuándo, dónde, y los responsables; segundo, la vivencia subjetiva de la gente (fundamental para análisis de consecuencias): cómo se sintió, cómo se vivió la violencia, cómo le dejó a la gente, cómo cambiaron las vidas de las personas, en lo individual, familiar, organizacional, y comunitario; y por último se indagaba sobre las interpretaciones mismas de la gente del por qué de la violencia. Efectivamente las entrevistas con los testimoniantes fueron estructuradas según esta lógica y esta búsqueda, con el punto de partida siempre sobre lo qué le hicieron, pero explorando sistemáticamente los aspectos subjetivos e interpretativos. Desde esta perspectiva se construyó, de hecho, una especie de historia del sufrimiento, y también de afrontamiento en medio de la represión, que se recoge en el tomo del informe sobre los impactos de la violencia.

Mientras en el trabajo de REMHI, específicamente sobre el entorno histórico, se parte de otra concepción y enfoque que no entabla diálogo con el anterior. En la introducción a esta parte de su informe se explica el enfoque y los propósitos. Dice: “No nos trazamos la meta de buscar o explicar las causas del conflicto, pues éstas...están sumergidas en una trama de relaciones de poder riesgosamente desequilibradas las cuales, sin embargo, han tenido una extraordinaria capacidad de regenerarse en medio de ciclos muy cortos de crisis de gobernabilidad... En cambio buscamos entender las lógicas de las relaciones de poder (y las lógicas de guerra)...” Para esta parte del informe, se utilizaron poco los testimonios recogidos y se basó más en fuentes documentales y entrevistas con informantes claves.

Por su parte, la CEH, sí enfocó su análisis histórico sobre las causas y los orígenes del enfrentamiento armado. Lo explicaron así:

“La historia inmediata no es suficiente para explicar el enfrentamiento armado cuya gestación es tan antigua como la evolución republicana de un país con conflictos estructurales... El objetivo de este capítulo del Informe de la CEH (el histórico) es contribuir a la comprensión de la forma en que los guatemaltecos han construido su propia historia, única vía para entender y explicarse los orígenes y curso del prolongado enfrentamiento armado. Se busca demostrar que éste tiene una determinación histórica profunda, estructural, vinculada al carácter excluyente, racista, autoritario y centralista que adquirió la economía, la sociedad y el Estado guatemalteco, sobre todo desde fines del siglo pasado” (Tomo 1, pp. 77 y 79).

Este análisis de causas históricas fue combinado en el trabajo de la CEH con tres componentes más que no figuraron de manera central en el trabajo de REMHI: un fuerte enfoque y riguroso análisis jurídico sobre las violaciones a los derechos humanos, incluyendo el tema del genocidio; un amplio análisis de las responsabilidades institucionales en las violaciones (ya que se le vedaba la posibilidad de hacer públicas las responsabilidades individuales); y un enfoque no sobre los impactos psicosociales, sino sobre las consecuencias más institucionales y sociales de la violencia. Yo diría que fue el papel fundamental que la Comisión asignó a la historia enfocado en un análisis de las causas, así como su insistencia en las responsabilidades institucionales, lo que dio más fuerza a su informe y que le permitió superar en gran medida las limitaciones de su mandato. Constató los hechos de las violaciones, pero a la vez, afirmó y devolvió el lugar central a la explicación histórica en su labor, a la indagación sobre las causas estructurales, no solo las inmediatas, de esos hechos.

III

Entonces podríamos plantear que aunque los puntos de partida de REMHI y la CEH son similares, sus marcos analíticos variaron en aspectos importantes, lo que en general ha llevado a cierta complementariedad de sus aportes para la construcción de la memoria social y de la historia del país. REMHI con su énfasis en los impactos

psicosociales, en su historia de sufrimiento y de los esfuerzos por afrontar las secuelas de la represión. La CEH con sus análisis de causas estructurales, su trabajo sobre el genocidio, sus análisis de las responsabilidades institucionales, y de las doctrinas, estrategias, y estructuras que dieron lugar a esas responsabilidades.

Sobre esto último es interesante notar que el aporte no ha sido solo en el espacio nacional sino, también, en el ámbito internacional. Donde se ha propuesto la creación de una nueva comisión de la verdad, los enfoques de la CEH se han tomado para fundamentar la importancia de indagar sobre los grandes patrones de las violaciones, sobre aspectos doctrinales e institucionales, y sobre las causas estructurales de los conflictos, para no sólo restringirse a clarificar casos específicos, lo que había sido el ámbito de trabajo casi exclusivo de esas comisiones anteriormente.

Hay también aportes en común de la CEH y REMHI. En general ambos esfuerzos aportaron para empezar a construir un record básico sobre las violaciones cometidas y a recuperar los nombres de las víctimas. Ambos ayudaron a legitimar las voces de los que habían sobrevivido. Ambos representan una reivindicación de las labores y luchas de las víctimas y de los activistas de derechos humanos. Ambos ayudaron a hacer posible el hablar públicamente de la represión y de la violencia política, abriendo espacios para que elementos del recuerdo íntimo, personal, fueran ubicados en el espacio público, en un intento de empezar a reconfigurar la memoria social. Y ambos aportaron al lento proceso de hacer retroceder la negación por parte del Estado y en ese sentido a desafiar las versiones dominantes sobre los años del conflicto armado.

No constituyen, sin embargo, una batalla ganada con respecto a la memoria social, ni para la historia, pero eso sí, una lucha emprendida.

IV

Pero hay limitantes y vacíos en los trabajos de la CEH y REMHI que también deberían reconocerse.

En primer lugar, sus informes aportan más con respecto a los grandes rasgos del conflicto, en las dinámicas de las políticas nacionales y las grandes causas estructurales. Falta la densidad y la riqueza de los estudios que pueden combinar metodologías propias de la etnografía y de la historia, del uso pleno de las historias de vida, que nos pueden iluminar mucho más sobre las múltiples causas del enfrentamiento armado, sobre la interrelación entre los conflictos locales y las dinámicas políticas nacionales, sobre las claves culturales de la gente para interpretar su experiencia, sobre la memoria social que se va construyendo en la cotidianidad. Estudios como el de AVANCSO sobre San Bartolomé Jocotenango, o como el que se va a exponer por la siguiente ponente. Y faltaría todavía la elaboración de historias nacionales que se nutren profundamente desde lo local y desde los marginados, de los indígenas, las mujeres, los obreros, los pobres.

Pero quizá el limitante más importante es el que se desprende, en parte y de manera paradójica, de uno de los principales puntos fuertes de estos trabajos, o sea del hecho de haber identificado el propósito principal en la constatación de los hechos sucedidos. En haber definido el hilo conductor de los trabajos como las violaciones a los derechos humanos y el sufrimiento de la gente.

Explico: Aunque los esfuerzos por documentar violaciones, esclarecer responsabilidades, y analizar el sufrimiento han sido de suma importancia para hacer retroceder la negación oficial de los hechos; sin embargo este enfoque, a la larga, enfatiza sobre la identidad de "víctima" de la gente, minimiza las dimensiones de su agencia y actoría en procesos políticos fundamentales, invisibiliza la participación y las motivaciones que llevaron a muchos a su muerte, y permite evadir una discusión más profunda sobre las múltiples complicidades y capas de responsabilidades que todavía no se han tocado. Permite evadir, también, una exploración más de fondo sobre el fracaso del proyecto revolucionario, dejando la explicación fundamentalmente en la brutalidad de la represión del Estado. En fin, nos deja con una historia coja, parcial, de un país de víctimas y sobrevivientes, cuya agencia se expresa principalmente en su creatividad para afrontar sus pérdidas.

Las historias sobre lo que me hicieron, de violaciones, de dolor, temor, sufrimiento y victimización han empezado a reificarse, consolidarse, en algunos círculos del país como la memoria histórica, quedando desplazados de esta memoria y de la historia, las luchas sociales, con sus grandes reivindicaciones, el tejido organizacional que había, y el pueblo mismo en su calidad de sujeto que hace la historia.

Quizá la “batalla por la memoria” en un primer momento tenía que ser una batalla sobre los hechos de violencia y sus responsables, para enfrentar la negación del Estado. Sin embargo los retos y la batalla ahora tendrían que enfocarse en la elaboración de la historia y la construcción de una memoria social más completas, con su riqueza de sujetos, ambiciones, atrocidades, ilusiones, errores y aciertos.

V

En 1997, o sea en el año que la CEH empezó su trabajo, la ONU codificó el derecho a la verdad entre una serie de principios para el combate a la impunidad. Lo planteó como un derecho individual de las víctimas y también como derecho colectivo, de la sociedad entera. En la explicación de estos principios, su autor principal, Louis Joinet, expresó: (y cito) “El derecho a la verdad es también un derecho colectivo, que se basa en la historia para prevenir que las violaciones vuelvan a ocurrir en el futuro. Su corolario es “la obligación a recordar”, que debe ser asumido por el Estado para evitar las perversiones de la historia que se conocen por los nombres de revisionismo o la negación; **el conocimiento de la opresión que se ha vivido es parte del patrimonio nacional de un pueblo y debe ser preservado.** Estos son, entonces, los principales objetivos del derecho a saber la verdad como un derecho colectivo.”

Sin lugar a dudas, queda mucho por hacer todavía en ese terreno en Guatemala. Pero lo que se necesita ahora es aún más. No es sólo el derecho a saber la historia de la opresión. Es también la historia de resistencia y la historia de rebelión, sin apologías y sin romanticismos.

Recuperación de la memoria histórica no es sólo la historia de las violaciones a los derechos humanos o de los enormes esfuerzos y creatividad de los sobrevivientes para rehacer sus vidas y reclamar sus derechos como víctimas. Es vital construir la historia que incluye la lucha social, el tejido organizacional del período, el movimiento revolucionario, las reivindicaciones, los valores y los sueños que motivaron la lucha, con todos sus errores y fracasos.

La CEH hizo un esfuerzo enorme para que quedara claro que aunque un político, un dirigente estudiantil, o una comunidad indígena entera simpatizara e inclusive apoyara a la guerrilla, el Estado, al desaparecer, asesinar o masacrarlos cometía violaciones a los derechos humanos, cometía crímenes que no se disminuyeron por la calidad de opositor de sus víctimas. En este sentido eran víctimas. Pero no por ser víctima perdieron su ser sujeto.

La conflictividad de la memoria sobre el conflicto armado: El caso de las exhumaciones

Simone Remijnse^{1/}

Introducción

Este artículo^{2/} examina los efectos que pueden tener los actos orientados a recordar en comunidades que luchan por enfrentarse a un pasado violento. Se hace un enfoque particular en el municipio de Joyabaj^{3/} en Guatemala, un país que emerge de un brutal conflicto civil de 36 años de duración que cobró más de 200,000 vidas. Joyabaj fue golpeado con particular dureza durante el conflicto armado y como consecuencia, sus residentes han descubierto que enfrentarse al pasado es una tarea plagada de dificultades. Tras examinar las exhumaciones de fosas comunes en el área, la autora concluye que recuperar los recuerdos no es necesariamente una opción pacífica. Ciertamente, sin un sentimiento de “propiedad” a nivel local, las iniciativas de recuperación de la memoria pueden crear aún más antagonismo dentro de las comunidades.

^{1/} Simone Remijnse es funcionaria del Programa para Latinoamérica de Pax Christi Netherlands, una ONG que trabaja los temas de paz y reconciliación en áreas de conflicto. Este artículo se basa en 18 meses de trabajo de campo en Guatemala sobre los temas de la memoria, la violencia y las relaciones de poder. El trabajo se realizó mientras Simone trabajaba como investigadora para la Universidad de Utrecht, entre 1997 y 2003. Se le puede contactar en s.remijnse@zonnet.nl.

^{2/} Partes de éste artículo han sido publicadas en la publicación *Politics and Ethics Review*, Vol 1, No 1.

^{3/} Joyabaj es una comunidad situada al sur del departamento del Quiché, y comprende una cabecera municipal grande (15,000 habitantes) y unas 40 aldeas y caseríos pequeños, esparcidos por su parte rural. La mayoría de los habitantes son indígenas, pero una minoría ladina domina las mejores posiciones políticas y económicas. Esta situación cambió durante el conflicto armado. Ver Remijnse (2002: 57-90) para una revisión detallada de éstos cambios.

El Conflicto Armado en Guatemala

En Guatemala, a lo largo del siglo pasado, el poder político, económico e ideológico se concentró en manos de una pequeña elite ladina.^{4/} Esta posición, protegida por un ejército fuerte, se tradujo en una exclusión social que la mayoría indígena ha tenido que enfrentar, con la consiguiente carencia de medios y oportunidades para una participación plena en la sociedad guatemalteca. Los intentos orientados a cambiar esta situación enfrentaron una fuerte represión militar. Así, durante las décadas de los sesentas y setentas, el malestar y el descontento populares fueron aplastados por las fuerzas estatales. Esta situación llevó eventualmente al surgimiento de diversos grupos contrainsurgentes, los que a su vez condujeron a una lucha continua y una intensificación de la represión militar a principios de los ochentas (Le Bot, 1995, ODHAG, 1998; CEH, 1999). Entre 1981 y 1983, los militares usaron tácticas de 'tierra arrasada', con el resultado de más de 400 aldeas destruidas, 75,000 muertos y más de un millón de personas desplazadas de sus hogares (Delli Sante, 1996: 96-97). Al mismo tiempo, el ejército institucionalizó su control sobre el altiplano occidental al organizar a la población local en Patrullas de Autodefensa Civil (PAC)^{5/}.

Las Patrullas de Autodefensa Civil fueron establecidas por el ejército en 1981, poco antes de que la violencia de la guerra alcanzara sus puntos más altos, para 'defender' a las aldeas contra los ataques de la guerrilla. La participación en las patrullas fue obligatoria para todos

^{4/} No hay una definición clara de ladino (o mestizo, como se les llama en otros países de Latinoamérica), porque el término es una construcción sociocultural diseñada principalmente para distinguir entre éstos y la parte indígena de la población. La gente se define a sí misma como ladina cuando se considera de origen blanco (español o europeo) o mezclado (blanco con indígena), habla español como lengua materna (y a menudo única), se viste a la usanza europea y en general se adhiere a las normas y valores occidentales. Los indígenas son de ascendencia india, hablan un idioma indígena, usan el español sólo como segunda lengua y tienen normas y valores culturales separados.

^{5/} Ver Fumerton y Remijnse (2004) para un análisis comparativo entre las patrullas civiles de Guatemala y Perú.

los varones entre las edades de 18 y 60 años, so pena de graves castigos por parte de los comandantes de las patrullas o el comandante militar local. Eso hizo imposible que la gente se abstuviera de participar en el conflicto armado, y provocó estallidos de violencia entre y dentro de comunidades y familias. Sin embargo, los miembros de las patrullas civiles tuvieron una fuerte influencia en las relaciones económicas, políticas y sociales de las comunidades locales –además de sus tareas de defensa de las aldeas, actuaban como red de información para el ejército, y se ocupaban de tareas militares como peinar áreas en busca de guerrilleros y atacar a las llamadas aldeas subversivas.

De ese modo, a mediados de los ochentas se había formado una estrecha red de represión, que involucraba no sólo a las patrullas de defensa civil y al ejército, sino también a la Policía Nacional y Policía Militar, a las fuerzas privadas de seguridad, los escuadrones de la muerte y diversas unidades de inteligencia (Delli Sante, 1996: 16). La gente vivía bajo vigilancia constante y la sociedad local se había militarizado a fondo.

Un cambio en la estrategia militar, ‘para establecer una presencia más legítima en las regiones en disputa, con “acciones positivas” como la llegada de proyectos de desarrollo local y la protección de campesinos aliados’ (Kruijt y Koonings, 1999: 50), anunciaron una lenta transición hacia una etapa de gobiernos civiles. Luego de una serie de complejas y prolongadas negociaciones de paz entre las fuerzas guerrilleras, el ejército y el gobierno de Guatemala durante los noventas, se firmó un acuerdo final de paz en diciembre de 1996. Sin embargo, buena parte del aparato de represión quedó intacto. Por ejemplo, aunque en sus inicios las Patrullas de Autodefensa Civil fueron establecidas para ayudar al ejército a ganar la guerra contra la guerrilla, éstas habían evolucionado hasta convertirse en una fuerza local de derecho propio y mantuvieron el lugar que habían tomado dentro de las estructuras de poder de las aldeas del altiplano occidental. Esta situación tuvo un impacto significativo en las memorias que la gente guarda del conflicto armado.

Enfrentar el pasado

¿Por qué es importante que Guatemala, o cualquier otro país que se recupera de un conflicto armado, enfrente su pasado violento? ¿Por qué debe este pasado ser narrado, escrito y reconstruido en informes de comisiones de la verdad, juicios y eventos conmemorativos? O por el contrario, ¿por qué debe ser olvidado y enterrado? 'Recordar, asumir responsabilidades e incluso señalar con el dedo' es, como lo hace notar Hamber (1998: 3), un 'asunto sucio'. El pasado siempre es cuestionado, y se compone de múltiples verdades que a menudo se contradicen. Entonces, la meta de lograr una narrativa o versión del pasado unificada nunca puede alcanzarse (ibid).

Sin embargo, muchos podrían argumentar que es importante construir un registro histórico, por cuestionado que pueda ser. El acto de recordar genera espacios para el debate entre individuos y grupos^{6/}, puede debilitar o contradecir las negaciones oficiales o los recuerdos de los perpetradores, y puede ayudar a los familiares de las víctimas en su proceso de duelo. Un registro formal de los recuerdos puede servir como una forma simbólica de clausurar el pasado violento, al tiempo que abre la posibilidad de un futuro en el que no se repitan los mismos errores (Hamber, 1998; Hayner, 2001; Minow, 1998). Tales aspiraciones se ven identificadas claramente en el título del informe de la comisión de la verdad de la Iglesia Católica en 'Guatemala Nunca Más'.

En Guatemala, durante la transición, se han puesto en práctica de una u otra forma numerosas estrategias para descubrir el pasado y lidiar con él, incluyendo comisiones formales de la verdad, exhumaciones, juicios contra perpetradores y ceremonias conmemorativas. Los informes de ambas comisiones de la verdad, el REMHI (*Recuperación de la Memoria Histórica*, de la Iglesia Católica)^{7/} y la CEH

^{6/} Otros, como Teitel (2000) dicen que algunos recuentos históricos también pueden verse restringidos por las instituciones encargadas de difundir la verdad, porque no encajan dentro de las versiones oficiales dominantes del pasado.

^{7/} La investigación del REMHI culminó con la publicación en 1998 de *Guatemala Nunca Más*, un reporte de cuatro volúmenes sobre el conflicto armado.

(Comisión para el Esclarecimiento Histórico, financiada por las Naciones Unidas)^{8/} han recibido abundante atención. Los miembros de estas comisiones esperaban que sus reportes se tradujeran en un alejamiento de la violencia. La Iglesia Católica iba más allá, al decir que sin un conocimiento pleno del pasado, la reconciliación y el perdón serían imposibles. Como decía el obispo Juan Gerardi, coordinador del proyecto REMHI, 'la verdad nos hará libres' (CEG, 1999: 183).

Estas iniciativas no pueden ser tomadas a la ligera. Durante las investigaciones, los miembros de ambas comisiones fueron amenazados e intimidados, y tan sólo dos días después de la presentación pública del informe del REMHI, el obispo Gerardi fue brutalmente asesinado por fuerzas del gobierno. Para muchos, fue una clara señal enviada por los militares para que la gente no se saliera demasiado de los parámetros impuestos por ellos y sus aliados sobre lo que era y no aceptable en los temas de la memoria, la narración de la 'verdad' y el señalamiento de los responsables.

En la Guatemala actual, entonces, el miedo a la violencia que generaba autocensura –por la cual 'uno evitaba hablar en público, o aún con los amigos' y 'uno vigilaba sus pensamientos y diálogos internos' (Cohen, 2001: 154)- continúa, aunque de forma menos marcada por el terror que antes. La gente en sus casas leía en secreto el resumen del REHMI publicado en los diarios, en busca de lugares y eventos de los que oyeron hablar o que conocieron^{9/}, pero lo negaban en presencia de otras personas. Las memorias y narraciones del pasado violento han sido cuidadosamente vigiladas y censuradas.

Exhumaciones: decir la verdad a nivel local

Es claro que los procesos e informes de las comisiones de la verdad han provocado fuertes reacciones en Guatemala. Sin embargo, esto sucede más a nivel nacional o internacional; a nivel local tienen un

^{8/} La CEH se instaló como resultado de los acuerdos de paz, y fue llevada a cabo a través de la MINUGUA, la Misión de Verificación de la ONU para Guatemala.

^{9/} Entrevista 3-98 (17/7/98), 8.

impacto menor porque mucha gente no puede leer los informes de las comisiones o incluso obtener una copia. A nivel comunitario, por lo tanto, el acto de narrar la verdad a menudo ha girado alrededor de las exhumaciones de fosas comunes.

El nivel de la violencia durante el conflicto armado en Guatemala fue tal que la CEH documentó más de 600 masacres, de las cuales la mitad sucedieron en comunidades del departamento del Quiché (CEH, Tomo III, 1999: 257). La mayoría de la gente asesinada durante estas masacres fue sepultada en cementerios clandestinos cerca de sus aldeas, o en las aldeas mismas. Estos cementerios eran muchas veces fosas comunes, en las que cincuenta o más cuerpos eran arrojados a una fosa grande. En otros casos, dos o tres personas eran sepultadas juntas en una fosa, a menudo cavada por ellas mismas. Luego de la firma de los Acuerdos de Paz en 1996 y de la publicación de los informes de las comisiones de la verdad, el número de exhumaciones aumentó significativamente. Entre enero de 1997 y diciembre de 2003, el Equipo de Antropología Forense de Guatemala (EAFG) realizó un total de 330 exhumaciones (Minugua, 2004: 29-33). Además del EAFG, varios equipos de exhumación más pequeños se han activado por todo el país^{10/}. Las exhumaciones, por lo tanto, han sido parte importante en el trabajo de recuperación de la memoria a nivel local en Guatemala. Como se llevan a cabo en o cerca de los sitios donde las masacres ocurrieron, las exhumaciones son eventos muy visibles para las poblaciones locales. A menudo producen grandes emociones y reacciones dado que los familiares de las víctimas, junto a otros miembros de la comunidad, suelen involucrarse directamente en el proceso. Estos individuos denuncian la existencia de fosas comunes a las autoridades adecuadas para que se realice una exhumación oficial, y ayudan proporcionando información sobre la localización exacta del lugar, identificando los restos o excavando junto al equipo.

^{10/} Como el de la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado, de la Iglesia Católica guatemalteca y el de la Oficina de Paz y Reconciliación.

Las organizaciones de derechos humanos, los donantes internacionales y la Iglesia Católica en Guatemala han subrayado los efectos positivos de las exhumaciones. Para ellos, éstas pueden crear espacios para que las comunidades locales hablen de lo que sucedió. También dejan espacio para el luto, para que sanen las heridas y para una posible reconciliación (EPICA/CHRLA, 1996: 15-20; ODHAG, 1999) conforme los familiares muertos son encontrados, identificados y sepultados adecuadamente. Las exhumaciones también sirven para un propósito muy práctico: proporcionan confirmación material de lo que sucedió durante los años del conflicto armado. Esta evidencia material puede ser usada en los tribunales y sirve como prueba legal de defunción en casos de derechos de propiedad, matrimonio o herencia.

Sin embargo, las exhumaciones también pueden tener efectos negativos en una comunidad local. Pueden polarizar las relaciones dentro de la comunidad. En la mayoría de casos, los responsables de las atrocidades cometidas no están contentos con las exhumaciones, pero aún las víctimas mismas de la represión no siempre se sienten cómodas durante la planificación y preparación de una exhumación. A menudo existe la percepción de que las exhumaciones traerán problemas y encenderán de nuevo viejas animosidades entre distintos grupos o individuos dentro de la comunidad. Por ejemplo, en una pequeña comunidad al sur del Quiché, la gente que trabajaba con *Caritas* (una organización dirigida por la Iglesia Católica) se involucró en una exhumación^{11/} –hablaron al respecto y la prepararon, luego tuvieron una ronda de reuniones en las que los familiares de las víctimas pudieron narrar sus recuerdos y pensamientos. Tales reuniones, sin embargo, terminaron abruptamente con el asesinato de un importante líder local, que había iniciado los trámites para que la exhumación se llevara a cabo. Todos estuvieron de acuerdo en que su muerte se debió al activo papel que jugó. El espacio de diálogo en ésa comunidad se cerró y el temor al poder del ejército y los ex patrulleros fue restaurado.

^{11/} Entrevista 6-98 (17/6/98).

Por lo tanto, las exhumaciones juegan un importante papel en la comprensión de la violencia pasada a nivel local en Guatemala. Se recaba información sobre las masacres, se encuentran víctimas a las que es posible identificar y enterrar decentemente y con los rituales adecuados. La gente tiene la oportunidad de hablar de lo que pasó, a veces por primera vez desde que ocurrieron las atrocidades. Sin embargo, a veces pueden tensar las relaciones dentro o entre las comunidades, y hacer que resurjan divisiones. En las comunidades en las que las exhumaciones son cuestionadas y debatidas, los individuos que participan en el proceso pueden ser amenazados o recibir mensajes en los que se les advierte que no participen. En circunstancias excepcionales, como las que aquí se detallan, incluso pueden ser asesinados.

El Caso de Joyabaj

En agosto de 1999, me encontraba a mitad de mi trabajo de campo y caminaba rumbo a la aldea de Chorraxaj en compañía de mi intérprete, una mujer maya de treinta y tantos años. Debíamos realizar una entrevista colectiva con algunas mujeres mayas sobre sus experiencias durante el conflicto armado. Había llovido durante días, y habíamos pasado la mayor parte del tiempo luchando silenciosamente por trepar la cuesta lodosa y húmeda. Mi compañera me preguntó si había oído yo sobre los baños que se habían derrumbado montaña abajo. Procedió entonces a describir detalladamente un deslave de lodo que había arrastrado los baños del Salón Comunal situado en la plaza central de Joyabaj, junto con grandes cantidades de tierra y polvo, varios cientos de metros barranca abajo detrás del convento. Sin embargo, el deslave había descubierto algo más. Varios huesos humanos, lazos, trozos de tela y hasta un cráneo humano completo habían quedado expuestos. La fosa común localizada tras el convento, ocupado por el ejército entre 1981 y 1986, había sido descubierta por accidente.

Durante toda mi estancia en Joyabaj, mucha gente me había contado de forma más bien indirecta, sobre la existencia de esta fosa común en particular. Nadie, sin embargo, la había denunciado a las

autoridades o a las organizaciones de derechos humanos. Al referirse a las exhumaciones en general, y a la masacre tras el convento en particular, la gente siempre decía cosas como '¿para qué causar problemas? Hay que dejar que el pasado descanse' o 'los muertos no van a volver con ser desenterrados'. Las lluvias, sin embargo, revelaron el sitio de la masacre y enfrentaron a la gente a un pasado que trataban desesperadamente de olvidar.

La mayor parte de la tierra detrás del convento era propiedad de la Iglesia Católica, así que el sacerdote local, que denunció la existencia de la fosa, organizó con rapidez un encuentro entre los trabajadores de la Oficina de Paz y Reconciliación (una organización que realiza exhumaciones) y la Junta Directiva de Acción Católica^{12/} en Joyabaj. Debieron darse prisa porque las nuevas lluvias podían causar otros deslaves y dañar el sitio y los restos. La discusión fue acalorada. Varios miembros de la junta adoptaron una postura crítica frente al posible proceso de exhumación. Sin embargo, subrayaron el hecho de que el equipo de exhumación mismo no iba a iniciar ninguna acción judicial contra los perpetradores. Sólo los familiares de las víctimas podían tomar la decisión de iniciar una investigación criminal como resultado de una exhumación.

De este modo, luego de extensas discusiones, ambas partes decidieron proseguir con los preparativos para la exhumación, que eventualmente se llevó a cabo en enero y febrero de 2000. Se descubrió un total de doce fosas detrás del convento, algunas de las cuales contenían los restos de varios individuos (*Oficina de Paz y Reconciliación*, 2001). Se exhumaron los restos de treinta y dos personas, pero sólo un individuo pudo ser identificado por sus parientes, gracias a que en el bolsillo de su camisa todavía portaba su carnet de la Seguridad Social (IGSS).

^{12/} Este es un movimiento catequista laico, iniciado durante los años cincuenta para restablecer el catolicismo ortodoxo en Guatemala. Se convirtió en una instancia más progresista durante los sesentas, cuando la Iglesia Católica recibió la influencia de la teología de la liberación y se involucró en proyectos de desarrollo. La Junta Directiva está formada por sus líderes electos a nivel municipal y comunitario.

Los miembros del equipo consideraron que la exhumación fue particularmente difícil, ya que contaron con poco apoyo moral y práctico por parte de los joyabatecos. Esto se debió en parte al hecho de que ni la Junta Directiva ni los sacerdotes locales tomaron parte activa en el proceso de exhumación. Sólo unos pocos joyabatecos ayudaron a cavar y nadie se ofreció a dar información sobre el sitio exacto de las fosas. Además, en 2002, cuando los restos fueron devueltos a Joyabaj, nadie los reclamó, por lo que se decidió no enterrarlos en el cementerio de Joyabaj, sino en un pequeño cementerio en las afueras del municipio.

Memoria versus Olvido

La exhumación de Joyabaj produjo reacciones diversas entre los joyabatecos. Estas iban desde los que estaban a favor de la exhumación hasta los que no querían problemas, no les importaba, no recordaban o no querían recordar. Muchos individuos tenían miedo de la gente con poder y de las consecuencias que podía traerles recordar e involucrarse.

Le pregunté a un antiguo miembro de Acción Católica por qué dudaban tanto los joyabatecos en denunciar los sitios de masacres, en comparación con los habitantes de municipios vecinos. Me explicó que

Aquí la gente no quiere eso [la exhumación]...la gente es muy humilde. Con eso [la exhumación] viene una investigación...para ver quién lo hizo...y no quieren eso....no quieren que la situación se ponga peor. No quieren más problemas y también tienen miedo.^{13/}

Sin embargo, el descubrimiento del lugar de la masacre en agosto de 1999 obligó a los joyabatecos a enfrentarse a una exhumación y a los sentimientos subsiguientes que ésta despertó.

Un pequeño grupo de joyabatecos, a menudo vinculados a organizaciones de derechos humanos o partidos políticos de izquierda apoyaron activamente la exhumación del convento. En palabras de una mujer

^{13/} Entrevista 30-99 (6/7/99).

indígena, 'ellos [el ejército] no quieren la verdad. No quieren que hablemos sobre ellos y sobre lo que hicieron en esos días'. El proceso como tal fue importante 'para que recordaran'.^{14/} Había otro grupo que apoyaba la exhumación, formado por quienes habían perdido familiares durante el conflicto armado. Unos pocos individuos dieron un paso al frente y contaron sus historias personales sobre el tío a quien el ejército convocó al convento y nunca más volvió, o el sobrino a quien se llevaron al convento mientras andaba en bicicleta y al que no vieron más.

Pero el miedo a las amenazas y la cargada atmósfera que rodeaba las elecciones locales y nacionales a realizarse en noviembre de 1999 también contribuyeron a la actitud reservada de quienes apoyaban la exhumación. Esta sensación se vio fortalecida por las amenazas hechas contra un indígena que participaba activamente en el proceso de exhumación y que firmó papeles donde se indicaba el lugar de la masacre. Este hombre recibió un anónimo en el que se le advertía que tendría problemas si no dejaba de colaborar con la exhumación. Calladamente abandonó el proyecto sin dar explicación alguna al equipo de exhumaciones. No obstante, siguió activando en una organización política a nivel nacional, lo que para él era mucho menos peligroso porque se hacía fuera de Joyabaj. Percibía que la exhumación detrás del convento era una situación mucho más peligrosa. Los conflictos locales, con sus correspondientes actores locales, comenzaron a resurgir.

La mayoría de joyabatecos no quedó muy satisfecha con la exhumación. El primer grupo de gente que no tenía nada que ganar con la recuperación de los recuerdos del pasado eran los antiguos líderes de las patrullas civiles, los comisionados militares y otros individuos responsables de las atrocidades cometidas. En los días en que se llevó a cabo este trabajo, en municipios cercanos se realizaban investigaciones penales y se enjuiciaba a ex comandantes de patrulla, usando para ellos las evidencias forenses de las exhumaciones y los numerosos testimonios de los testigos presenciales (Prensa Libre, 16/2/00). Este grupo, sin embargo, aunque no estaba de acuerdo, rara vez expresaba su oposición en voz alta. En su lugar mantenían un

^{14/} Diario 22/5/01.

perfil bajo y se cuidaban de andar por ahí despotricando abiertamente contra la exhumación. Lo que sí hacían era participar en amenazas veladas como el mencionado anónimo.

Cuando le pregunté a uno de los más importantes ex comandantes de patrulla de Joyabaj lo que pensaba de la exhumación (entrevista 12-01, 21/5/01), se abstuvo de opinar y de calificarla como algo bueno o malo, pero expresó su fuerte convicción de que si él tuviera la más remota evidencia de que su hermano desaparecido (a quien presuntamente secuestró la guerrilla en 1981) estaba enterrado allí, también querría que se realizara. Leyó en un diario sobre una exhumación en un municipio cercano, en la que se recuperaron restos de mujeres y niños de una fosa dentro de la iglesia (*El Periódico*, 27/1/98). 'Eso [matar mujeres y niños] no es de humanos...está bien que la gente muera en la guerra, luchando hombre a hombre...pero no así.' Aquí pareció responder como hermano y no como ex comandante de patrulla, presuntamente responsable de algunas de las peores atrocidades cometidas durante el conflicto armado.

Tal como se dijo antes, además de los comandantes de las patrullas civiles, también la Junta Directiva de Acción Católica temía que la exhumación trajera problemas. Estos individuos querían identificar a los muertos y darles sepultura, sin identificar a los responsables ni iniciar investigaciones penales para dilucidar qué había pasado exactamente en el convento durante la época en la que el ejército lo ocupó. Prefirieron 'echar arena' al pasado^{15/} en vez de abrir viejas heridas. Como explicaba un miembro de la Junta, 'lo que pasó, pasó...no se debe ver hacia atrás para recordar. De ese modo la violencia no volverá'.^{16/}

Muchos ladinos también se abstuvieron de opinar al respecto y se portaban como si la exhumación no fuera asunto de ellos. Hablaban sobre el deslave luego de que ocurrió, y sobre los baños que habían sido arrastrados, pero rara vez mencionaban siquiera los huesos que habían

^{15/} Entrevista 8-99 (20/6/99).

^{16/} Entrevista 26-99 (21/8/99).

quedado al descubierto. No parecían tener el menor interés en la exhumación o en nada que tuviera que ver con la guerra. Queda claro que muchos joyabatecos mantuvieron los ojos y oídos literalmente cerrados durante el conflicto armado y se concentraron en su familia y sus asuntos. En esa época, la ignorancia era un mecanismo de supervivencia. Un ladino explicaba cómo otros ladinos trataron de pasar esos tiempos,

'En la aldea se portaban como si estuvieran congelados...no querían oír nada, no querían participar en nada.... la gente había aprendido a sobrevivir.... la gente había aprendido mucho, aprendieron a cerrar la boca y a no protestar, aprendieron a no hablar y a no preguntar'.^{17/}

Estos sentimientos aún eran aparentes mucho después de la conclusión oficial del conflicto armado. Por ejemplo, una mujer ladina de edad avanzada que vivió toda su vida casi junto al convento, explicaba que nunca supo lo que sucedió detrás de las paredes de ese lugar. Tampoco quería saberlo, 'porque si una se enteraba, se podía morir del susto. Era mejor no saber'.^{18/} Parece ser que la actitud de los joyabatecos en general frente a la exhumación, especial aunque no exclusivamente entre los ladinos, fue negativa, porque agitó muchas memorias del pasado. Querían que ese pasado quedara enterrado para poder proseguir con sus vidas. Sentían que la exhumación les fue impuesta por el deslave. No la habían solicitado y era claro que la mayoría de gente no aprobaba el proceso ni se sentía beneficiada por él.

Anotaciones finales

Dos comisiones de la verdad se dieron a la tarea de reconstruir el pasado violento de Guatemala tanto como fuera posible. En consecuencia se narraron, grabaron y anotaron historias; se efectuaron exhumaciones y se celebraron conmemoraciones por los ciudadanos asesinados. Mediante estos mecanismos se generó un espacio considerable a nivel nacional para hablar sobre el pasado. A pesar de estas iniciativas, sigue siendo evidente que la represión de la verdad, una actividad que

^{17/} Entrevista 7-01 (23/5/01).

^{18/} Diario 19/5/01.

fue parte de la estrategia para lidiar con la violencia durante el conflicto armado, ha proseguido de diversas formas durante la transición. De ese modo, a nivel local, las memorias han sido menos abiertas. En la mayoría de casos, tomó varios meses de contacto intenso con la gente para que ésta accediera a emitir opiniones sobre temas tan sensibles como las comisiones de la verdad, los juicios contra presuntos criminales de guerra y las exhumaciones. Incluso quienes jugaron un papel dentro en las instituciones y actividades enfocadas a enfrentar el pasado se mantenían en silencio, no era algo de lo que se hablara mientras se bebía café luego de la misa el domingo por la mañana.

Para la gran mayoría de joyabatecos, ladinos e indígenas, era mejor olvidar y proseguir con la vida como si nada, dado que participar en algo podía traer problemas. Ciertamente, como se muestra aquí, participar en actividades para exponer el pasado y recordar la brutalidad ha producido renovados conflictos y a veces hechos de violencia dentro de las comunidades locales. Recordar presenta riesgos considerables. Como resultado, solo unas pocas personas, en su mayoría aunque no exclusivamente indígenas, participaron en estas iniciativas y las tomaron como una oportunidad de expresarse y abordar el pasado tanto como el presente. Es tentador aunque incorrecto pintar la imagen de una población indígena deseosa de recordar por un lado, contra una minoría ladina renuente a enfrentar el pasado por el otro. La realidad no está tan bien ordenada; las divisiones entre grupos y personas no sólo se determinan exclusivamente a través de las líneas étnicas, sino también de las religiosas, las políticas y las económicas.

Otro factor que obstaculiza la reconciliación es el hecho de que las memorias locales de los individuos y las víctimas no siempre coincidan con los lineamientos de la memoria oficial del estado. Se cuestionan las memorias y narraciones de eventos pasados, y sólo surgirá una verdad coherente cuando más gente decida salir a la luz con sus historias. La idea de una historia completa del conflicto armado, limpiamente resumida en los informes de las comisiones de la verdad es, por supuesto, un mito. Dicho trabajo es tan sólo el punto de partida para una discusión del pasado, y no puede verse como una meta alcanzada, tras la cual no queda nada por decir, por hacer o por investigar.

Historia, memoria, olvido: El caso del conflicto armado en Guatemala

Arturo Taracena Arriola

Historia y realidad objetiva

Recientemente, Eric Hobsbawm ha planteado el dilema que enfrentan en la actualidad los historiadores para superar lo que él denomina “las barreras entre lo que ocurrió o lo que ocurre en la Historia, y nuestra capacidad para observar esos hechos y entenderlos.” Según el afamado historiador inglés, tales bloqueos obedecen a la negativa de admitir que existe una realidad objetiva y que ésta no es la que resulta construida por el observador con fines diversos y cambiantes.^{1/}

Para él, tal contradicción ha sido fomentada en gran medida por el planteamiento anti-universalista de un sector de la historiografía actual, el cual afirma que el objetivo de la historia no es tanto plantear lo que ocurrió, sino en qué afecta eso que ocurrió a los miembros de un grupo en particular. “De esa manera -agrega-, lo que cuenta para ese tipo de historia no es la explicación racional, sino la ‘significación’. No lo que ocurrió, sino cómo experimentan lo ocurrido los miembros de la colectividad que se define por oposición a los demás, en términos de religión, de etnia, de nación, de sexo, de modo de vida, o de otras características.” Es decir, el relativismo ejerce una atracción sobre los que hacen historia de los grupos identitarios.

Creo entender que nuestro maestro indiscutible no se refiere al derecho de las personas a acudir a la memoria colectiva para reivindicar su dignidad, sino al hecho que, en el marco del *boom* de los estudios históricos contemporáneos orientados hacia el tema de la memoria histórica, muchos de ellos han sido concebidos casi exclusivamente como un ejercicio -de hecho indispensable, pero no

^{1/} Eric Hobsbawm. “El Desafío de la razón. Manifiesto para la renovación de la historia”. *El Diplo-Rebelión*, 6 de enero del 2005.

único- en la reparación moral o económica de las víctimas, dejando del lado el aspecto que también debe ir en la dirección de contribuir a explicar la complejidad de lo sucedido. Con esta afirmación, tampoco se deja del lado la importancia del estudio de la memoria en sí misma como objeto de historia. Su dinamismo, incluyendo los olvidos, los errores, y las deformaciones.

Lo que quiero subrayar es que el ejercicio historiográfico no se puede quedar como un instrumental dirigido exclusivamente a desarrollar acciones legales en contra de los victimarios, sino que debe llegar a cubrir una necesidad más que disciplinaria de comprensión del pasado, incluyendo la de los actores y los hechos que intervinieron en ese pasado con el fin de entender la continuidad histórica que de ello se deriva. De ahí la importancia de desarrollar una basta capacidad metodológica, que dé confianza sobre las explicaciones ofrecidas a la sociedad.

Hace poco, Raúl Hilberg, el historiador austriaco y autor de *La destrucción de los judíos europeos*, hasta hoy la obra histórica más importante sobre el holocausto, reconocía en una entrevista que si bien él se había empeñado en descubrir el cómo y no el por qué, su investigación sí había privilegiado entender el punto de vista del Estado nazi para poder recomponer la maquinaria que lo impulsó, lo cual no sólo lo ha llevado a cabo acudiendo a la memoria de los sobrevivientes, sino principalmente hurgando en los documentos que no fueron destruidos, puesto que los perpetradores eran los únicos en tener una visión general del exterminio judío aunque no existiese un solo papel firmado por Hitler ordenando la "solución final".^{2/} Un ejercicio historiográfico que dista mucho de empezarse en Guatemala, pero que el reciente hallazgo por parte de la Procuraduría de los Derechos Humanos -PDH- del Archivo de la Policía Nacional de los últimos setenta años pone a la orden del día.^{3/}

^{2/} Babelia, *El País*, Madrid, 14 de mayo 2005, pp. 12 y 13.

^{3/} Juan Carlos Llorca. "No se trata de encontrar la firma de Hitler en el papel" [Entrevista a Arturo Taracena Arriola]. *El Periódico*, Guatemala, 18 de julio de 2005, p. 4.

A mi juicio, todo este debate no es casual, sino que responde por una parte a la naturaleza de las luchas que desde la segunda mitad del siglo XX se han dado por motivos de descolonización, de lucha contra el racismo y las discriminaciones o en el marco de la guerra fría y del antimperialismo. A ello, habría que agregar el carácter que han tomado los movimientos antiglobalizantes, cuyos nuevos actores son anti-estado, anti-partidos políticos, anti-transnacionales, anti-elites.

Tal pretensión es legítima. No obstante, considero que la historia debe servir para ambas cosas, equilibrando la necesidad de conocimiento del pasado con la lucha contra la subordinación a que ese mismo pasado ha condenado a etnias, pueblos, campesinos, mujeres y homosexuales, entre otros grupos humanos. La urgencia indiscutible del resarcimiento moral y económico no debe, pues, opacar la necesidad impostergradable de conocer críticamente el pasado, lo cual implica diálogo entre memoria e historia, como única forma de trascender el olvido.

Memoria e historia

En un sugerente ensayo, Daniel Brauer recuerda que el principal problema de la *memoria* es que ésta tiene lugar en el presente: recordamos *ahora*. El pasado fue presente, pero no a la inversa. Retomando lo ya planteado por Paul Ricoeur, recuerda la distancia irreductible que existe entre el presente y el pasado. De ahí que, hay que avocarse a una convicción acerca de la realidad pasada para que podamos inferir algo a partir de ella. En ese ejercicio, la reflexión retrospectiva (que consiste en un proceso de comparación, puesta en orden e interpretación de los recuerdos) se vuelve fundamental. Ello permite recorrer distintos puntos de vista y compararlos, con el fin de sacar inferencias sobre lo sucedido en el tiempo y en el espacio.^{4/}

Por otra parte, Roger Chartier, nos recuerda que la memoria histórica no se puede construir sin combinar *memoria* (colectiva e individual) e *historia*. Historia y memoria no son lo mismo. La

^{4/} Daniel Brauer. "La fragilidad del pasado," en: Manuel Cruz (Compilador). *Hacia dónde va el pasado*. Barcelona, Paidós, 2002, pp. 35-52.

primera se inscribe en el orden del saber universal aceptable, sujeto a procedimientos científicos, mientras la segunda está determinada por "las exigencias existenciales de las comunidades para las cuales la presencia del pasado en el presente es un elemento esencial de la construcción de su ser colectivo".

De ahí que hay que tener cuidado con el tipo de historia que se olvida de esta diferencia -con mayúscula-, cayendo en el anacronismo. En el mundo contemporáneo, existe la tentación de afirmarse o la justificación de reconstruir identidades, inspirándose en una relectura del pasado que deforma, ignora u oculta los aportes del conocimiento histórico contrastado.^{5/}

Ya Paul Ricoeur había señalado que, inquietos por los travestismos y las falsificaciones, los historiadores buscan disipar todo riesgo de confusión entre la *historia*, entendida como un saber crítico y controlable, y las *reconstrucciones de la memoria colectiva*, que mantienen con el pasado una relación afectiva, militante o manipuladora.^{6/}

Hay un privilegio que no se le puede negar a la historia -escribe este pensador francés recién fallecido-, no sólo el de entender la memoria colectiva más allá de todo recuerdo afectivo, sino el de corregir, criticar, aún desmentir la memoria de una comunidad determinada, cuando ésta se repliega y se encierra sobre sus propios sufrimientos a un punto de volverse ciega y sorda frente a los sufrimientos de las otras comunidades. Es en el camino de la crítica histórica que la memoria encuentra el sentido de la justicia.^{7/}

Por tanto, como concluye Chartier, hay que suscribirse a esa esperanza que reúne las exigencias del trabajo histórico y la promesa de las memorias, reconciliadas con ellas mismas y con las de los otros.

^{5/} Roger Chartier. "Le Passé au Présent," en : *Le Débat*, 122. Paris, Gallimard, décembre 2002, pp. 8-9.

^{6/} Paul Ricoeur. *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. Paris, Éditions du Seuil, 2000.

^{7/} *Ibid.*, p. 650.

El *negacionismo* en la historia

Otro punto de inflexión de la historia es el *negacionismo*. Sobre él, Henry Rousso^{8/} ha abierto el debate en torno a los efectos que ha tenido en el caso del holocausto, considerando que no tiene nada que ver con la verdad y la investigación históricas, puesto que es un discurso político y una palabra de odio. Una mentira que, repetida, busca volverse verdad. En este caso, la memoria no busca resarcir, sino la implantación de la impunidad.

En sí, el *negacionismo* pretende negar la importancia misma de la realidad ocurrida, ya sea referida a las masacres o a las prácticas de genocidio, revistiéndola de una función política concreta: evitar la culpabilización de sus autores. Tal dinámica historiográfica la realizan no necesariamente los autores, sino sus aliados ideológicos, al punto que actúan discursivamente de forma independiente a los avances de las investigaciones histórica y forense, en aras de negarlas.

Más allá de la cuestión del holocausto judío, veremos que el *negacionismo* es asumido y planteado por ciertos sectores académicos y políticos en aquellos países donde las consecuencias sociales de las guerras civiles adquieren también una dimensión de *genocidio* o *etnocidio*. El caso de Guatemala no escapa a estas tendencias por razones de diversa índole, a las que aquí intento darles una explicación dentro del debate historiográfico y político existente en nuestro país.

Recientemente, *El Periódico* planteó a un intelectual guatemalteco la pregunta *¿Existieron prácticas de genocidio en Guatemala?*^{9/} Y, el doctor Armando de la Torre, profesor y directivo de la Universidad “Francisco Marroquín”, respondió que no, concluyendo que: “No hay ninguna prueba de que haya habido genocidio. Ni siquiera de lo que

^{8/} “Auschwitz. Entretien avec Henry Rousso,” en : *L'Histoire*, 294. París, Janvier, 2005, pp. 58-59.

^{9/} *El Periódico*. Guatemala, 25 de diciembre de 2004, p. 18.

se habla de la 'tierra arrasada'. No existe un solo documento donde [ello] conste".

A su vez considera que, "Respecto al *Rehmi* y el *Informe de la Comisión de Esclarecimiento Histórico*, no son científicos. Ninguno de los que presidía la CEH era historiador, no contrastaron los testimonios. Las cifras de la violencia también han sido exageradas. A lo sumo hubo unos 35 mil muertos en ambos lados."

Al adversar los informes del REHMI y de la CEH, De la Torre nos hace recordar la posición que la extrema derecha ha argumentado durante mucho tiempo sobre el hecho de que no hubo política de "solución final" hacia los judíos ni "cámaras de gas" para exterminarlos, pues no existen pruebas escritas al respecto.

Tanto en el caso alemán como en el guatemalteco, la empresa *negacionista* se empieza a dar durante los hechos y posteriormente se busca desarrollarla como "verdad ideológica". Tal actitud de relativización la hace afirmar que las cifras de la violencia han sido infladas.

Caso diferente es el del periodista Jorge Palmieri, quien hace poco afirmaba que, a diferencia de lo que ha ocurrido en otras partes, el recuento histórico ha hecho recaer la mayor parte de la responsabilidad sobre el Ejército y los gobiernos, que se vieron en la necesidad de reprimir la insurrección que trataba de derrocarles para adueñarse del poder e imponer en Guatemala un régimen socialista...", porque lo han escrito "personas partidarias o simpatizantes de quienes comenzaron la confrontación".^{10/}

Por supuesto, Palmieri no sólo se cuida de advertirle al lector que ese Estado represivo era producto de la intervención armada llevada a cabo por los Estados Unidos en plena lógica de Guerra Fría, sino que sobre todo intenta negar la responsabilidad directa del Estado y los gobiernos guatemaltecos en las causas que motivaron los treinta seis años de guerra.

^{10/} Jorge Palmieri. "Claro y pelado". *El Periódico*, Guatemala, 6 de agosto de 2006, p. 9.

De esa forma, los negacionistas buscan resaltar las inevitables contradicciones de la memoria, las de las cifras exactas de las víctimas o las de la existencia escrita de planes militares, al tiempo que se atrincheran en la validez de la legítima defensa de un Estado para reprimir una insurrección, sus partidarios y, aún más, a la población desarmada. Sin embargo, como siempre queda demostrado, la historiografía termina por hacerle justicia a las víctimas y a las causas populares, en cualquier régimen político que sea, una vez éste haya actuado contra sus ciudadanos, sin importar si lo hizo a nombre la “libertad de la propiedad” o de la “libertad del proletariado”.

Historia y *genocidio*

En su ensayo “*Éléments pour une grammaire du massacre*”,^{11/} Jacques Semelin señala que cuando algunos Estados -sobre todos aquellos que se consideran fuertes- se encuentran en una posición de vulnerabilidad, pueden hacer surgir la determinación de masacrar, sobre todo si ésta se da en un contexto de guerra. Una decisión que puede llegar hasta el *genocidio*.

Es decir, esos Estados actúan con la consideración de que no pueden ganar la guerra sin llegar a la destrucción masiva de la población civil. Esto le sucede a aquellos Estados cuya legitimidad está asegurada o está altamente contestada, por lo que el recurso a la violencia indiscriminada se da en el contexto de superar la situación de cuestionamiento, reforzando sus poderes y asegurando su ascendiente sobre las poblaciones.

Por supuesto, en ello juega un papel de suma importancia la ideología, que termina por pervertir la idea de democracia e incrustarse en el nacionalismo. En el caso de Guatemala, dicha ideología ha sido el anticomunismo, que desde 1954 ha permeado el nacionalismo de Estado, y que dice actuar hasta las últimas consecuencias en defensa de la democracia.

^{11/} *Le Débat*, 124. Paris, mars-avril 2003, pp. 154-170.

De esa forma, el discurso sobre el "otro" y sobre el "enemigo" -comunistas, *comanches*, guerrilleros, subversivos, *canchitos*, *indios revoltosos*- se nutre de una retórica en torno a la amenaza que representan para el país, el progreso y la democracia. Nace así la figura del "sospechoso", del "metido en babosadas".

Es decir, la lógica de las masacres -de la "tierra arrasada"- estuvo precedida de un *proceso mental*, de una visión del que hay que "eliminar", a la cual le siguió una organización práctica, que puso en obra los medios y el personal para lograr la supresión física de este tipo de población. Así, para el desarrollo de tales atrocidades se crearon las condiciones: se recurrió a la propaganda, se instrumentalizó el imaginario por medio de la prensa y se incitó, encubierta o abiertamente, a acabar con el enemigo. Seguidamente, los aparatos estatales cubren a los ejecutantes de forma legal o *de facto*. Esa es la génesis de la impunidad.

De ahí que Semelin señale que para las investigaciones académicas resulta imprescindible una metodología de encuesta histórica, la que debe ser precedida de varios estudios de casos, con el objeto de pasar de entender el "cómo" al "por qué". En esa dinámica, normalmente es más fácil entender la construcción desde arriba, al tenerse en cuenta el esquema jerárquico, pero no se puede dejar de lado el enigma de la *participación social* en las masacres. O sea, abordar la cuestión de si existió o no una complicidad de ciertos sectores sociales -forzados o conscientes- en ellas, lo que explica el carácter masivo del conjunto de la práctica represiva en un Estado.

Se trata, pues de comprender tanto la crisis del Estado como la de la sociedad misma, a través del estudio de ligámenes en torno al poder nacional y local, puesto que las prácticas de masacre y genocidio son hechos complejos contruidos por los actores centrales, con la colaboración muchas veces de los actores locales. Una co-construcción entre una voluntad y un contexto, que pueden llevar a prácticas de resistencia, pasividad, colaboración o consentimiento.

El 23 de diciembre del año pasado (2004) el presidente Oscar Berger justificaba el resarcimiento a las ex PAC bajo el argumento que el “Estado debe responderles [pues] las víctimas hemos sido todos”. Atónita, la directora de la Comisión Nacional de Resarcimiento -CNR-, Rosalina Tuyuc, señaló que los “expatrulleros civiles no son vistos como víctimas en el Programa”^{12/}, puesto que en el 27% de las masacres cometidas por el Ejército fue con el apoyo de patrulleros.^{13/} Esa *participación social* en las masacres -forzada o consciente- a la que aludía Semelin es la que permite explicar el carácter masivo de la práctica represiva en un Estado.

Por supuesto, no se trata de avocarse a la tesis de la *responsabilidad colectiva*, que busca borrar las categorías de responsables, sino de favorecer una investigación multidisciplinaria de la problemática, ampliando el acceso a las fuentes, que permitan comprender tanto la memoria colectiva e individual, como los hechos históricos documentados para que el desfase entre el imaginario y la verdad histórica se reduzca, y se pueda asumir críticamente la participación política de un individuo -hombre o mujer-, de un organización política -de derecha o de izquierda- o de una colectividad -indígena o no indígena-.^{14/}

Como concluye Greg Grandin, los académicos y activistas tenemos que ser especialmente cautelosos al interpretar los conflictos armados y la violencia en términos simples y dicotómicos con el fin de evitar que la historia se convierta en memoria de la represión y en negación de la participación en ella de amplios sectores sociales.^{15/}

^{12/} “Ahora son víctimas. Millones para los ex PAC” en *Prensa Libre*, Guatemala, 27 de febrero del 2005, pp. 4-5.

^{13/} CEH. *Guatemala, Memoria del Silencio. Resumen del Informe de la Comisión de Esclarecimiento Histórico*. Guatemala, CEH, 1999, p. 62.

^{14/} Aleida Assmann. “La these de la culpabilité collective,” en : *Le Débat*, 124. París, mars-avril, 2003. pp. 171-188.

^{15/} Greg Grandin. *The Blood of Guatemala. A History of Race and Nation*. Durham & London, Duke University Press, 2000.

El debate histórico actual: las paradojas de la memoria colectiva

La iniciativa tomada por la Comisión -CALDH- de celebrar el “Primer Encuentro sobre el Racismo y Genocidio en Guatemala” en noviembre de 2004, buscaba señalar que los actos de genocidio ocurridos en ciertas áreas del país durante la década de los ochenta, tal y como lo señala la CEH, eran la máxima expresión del racismo imperante en él. Sin embargo, esta iniciativa produjo de inmediato un debate público donde la cuestión del genocidio dejó al descubierto algunos comportamientos sociales:

Primero, la resistencia del Estado a asumir claramente que cometió dichos actos. Segundo, la tentación de ciertas organizaciones sociales e investigadores a afirmar que el uso del genocidio es una práctica generalizada en la historia del Estado republicano guatemalteco. Tercero, el hecho que, al estar relacionado con políticas de resarcimiento, se tienda -como lo ha señalado Chartier- a parcializar las memorias de la comunidades, creando desolidaridades entre ellas y con otros sectores de la sociedad. Ya Tania Palencia ha advertido que, tal y como está estructurado el Programa Nacional de Resarcimiento “dividirá a la gente y envilecerá el sentido comunitario.”^{16/}

Generar memorias contrahegemónicas es legítimo y necesario, pues va ligado a los procesos de reconstrucción de identidades y a la búsqueda de actos de reparación. Pero, ello resulta algo diferente al gesto de construir discursos históricos esencialistas, con una visión patrimonialista en torno al pasado reciente.

Queda claro que el peso de los hechos y aún el de las memorias colectivas es muy variable, y que los grandes acontecimientos históricos son vividos y están interiorizados de forma desigual, por lo que la Historia juega allí un papel trascendental para fijar la veracidad. La Historia, como disciplina, debe ser entendida como el arte de acercarse a la verdad de los hechos humanos.

^{16/} Tania Palencia. “Ahora son víctimas. Millones para los ex PAC,” en: *Prensa Libre*, Guatemala 27 de febrero 2005, pp. 4-5.

De ahí que hay que comprender que el conflicto armado interno -como lo llamó Naciones Unidas- es un fenómeno complejo, en el que, en el marco del conflicto Este-Oeste, convivieron y se yuxtapusieron los diversos elementos de un conflicto ideológico entre comunistas y anticomunistas en torno al modelo de Estado, los de una guerra civil entre guatemaltecos a causa de la defensa de la soberanía y de la dimensión de la justicia social a raíz de la intervención norteamericana y del constitucionalismo de corte liberacionista, y los de una gran rebelión campesina indígena -de corte milenarista- en contra de un Estado segregador y sus efectos locales y regionales. Es decir, tres ingredientes propios a la crisis que vivió la conciencia nacional guatemalteca en la segunda mitad del siglo XX.

El Estado no debería haber desalentado el rescate de la memoria ni el trabajo de investigación histórica y forense sobre el conflicto armado interno que se planteaba a futuro con el fin de comprender todas las complejidades en las que se desarrollaron los últimos cincuenta años de la historia guatemalteca. Asimismo, de haberse hecho justicia oportunamente en torno a los crímenes cometidos, la *impunidad* no sería un factor favorecedor del olvido.

Historia y olvido

Hoy en día, el informe *Memoria del Silencio* de la Comisión de Esclarecimiento parece hacer honor a su título, pues a pesar de ser un buen texto analítico del conflicto armado interno, pocos lo conocen en Guatemala y casi nadie lo cita. En gran medida, porque la CEH, una vez desmontada, perdió toda influencia institucional, con el agravante que los Acuerdos de Paz son letra muerta a nueve años de su firma. Así, su importancia es relativa, aunque algunas organizaciones sociales la reivindicuen con tenacidad.

Esto nos remite directamente al problema de la realidad política, más allá de la memoria y la historia, pues el andamiaje estatal construido a partir de 1954 -que intencionalmente reduce la legitimidad a la esfera de la legalidad-, sigue indemne, luego de cinco décadas. De ahí, que se piense que las leyes resolverán por sí solas los problemas

que aquejan al país, muchos de los cuales no son propiamente de orden legal, sino estructural.

Una lógica estatal que no sólo afecta a la sociedad guatemalteca en su conjunto, sino al propio Estado guatemalteco, al no ser éste garante de los derechos y deberes de los ciudadanos y las ciudadanas, de los valores universales y comunitarios a los que aspiramos, de las normas constitucionales necesarias para garantizar una existencia digna. Solamente cuando éste acepte asumir la memoria histórica de todos los guatemaltecos, será posible el cambio político que necesitamos.

Asimismo, hoy por hoy, no hay posibilidad de auditoría social -siendo un gran número de programas que la intentan, víctimas de las contradicciones que aquí he planteado- y, sin ella, es imposible crear la democracia en Guatemala, máxime cuando los sucesivos gobernantes llamen a una "reconciliación" que entienden como olvido.

Hay que señalar, entonces, que también existe un vehículo poderoso para obtener el olvido y es la *relativización* de las causas, hechos y consecuencias del conflicto armado interno. Desde el primer momento, ésta sería la actitud del gobierno del presidente Álvaro Arzú al presentar un discurso que relativizaba el alcance de las investigaciones y los resultados de la CEH. Es más, la acusaba de parcialidad al señalar que ésta había empezado sus investigaciones sobre la base de un veredicto previo, "con el fin de demostrar lo que de antemano se pretende, es decir, cargar toda la responsabilidad sobre las fuerzas de seguridad del Estado", tal y como hoy lo denuncia Palmieri.^{17/}

Como lo ha señalado el analista político, Juan Hernández Pico, de esa manera, el Informe de la CEH se vio rebajado a la "categoría de una investigación más y, además discutible o provisional. Naturalmente que toda investigación histórica es, de algún modo provisional y está abierta a correcciones. Sin embargo, el carácter del Informe de la CEH era distinto, puesto que era el resultado de uno de los acuerdos de paz,

^{17/} CEH. *Guatemala, Memoria del silencio*. Tomo XII, Anexo III. Guatemala, CEH, 1998, p. 175

al que las partes se habían obligado a reconocer y respetar”.^{18/} De ahí en adelante, le ha resultado fácil al Estado guatemalteco incumplir con las recomendaciones y archivar la interpretación histórica de la CEH que combatía la visión maniqueísta de la *teoría del sandwich*.^{19/} Recuérdese que ésta busca explicar treinta y seis años de conflicto armado por la sola acción del ejército y la guerrilla, resultando “víctimas” los partidos políticos, las instituciones y los diversos sectores de la sociedad guatemalteca.

Conclusión

Para finalizar, me gustaría retomar algunas de las principales reflexiones de Jean-Pierre Rioux sobre la relación entre historia y memoria:

Éste considera que cada vez es más la tentación de rebasar la línea divisoria y ponerse a jugar con la interpretación entre una historia que busca cubrir la dimensión nacional y la que se concentra en las memorias colectivas que nutren la identidad de los grupos que la poseen o reinventan, sobre todo cuando las segundas atacan a la primera. Hay que evitar que, por una parte, la Historia se convierta en sirvienta de una memoria nacionalista o, por el contrario, que esté al servicio de una memoria colectiva esencialista.^{20/}

Se vuelve obligatorio, por tanto, para los historiadores e investigadores sociales apoyar el paso previo de develar las memorias colectivas, pues el estudio de éstas conlleva aceptar que se debe hacer una “orquestración de tiempos polifónicos” para entender a cabalidad la evolución de una sociedad -en este caso como la guatemalteca- y darle sentido a su sufrimiento.

^{18/} Juan Hernández Pico. *Terminar la guerra, traicionar la paz. Guatemala en las dos presidencias de la paz: Arzú y Portillo (1996-2004)*. Guatemala, FLACSO, 2005, pp. 169-170.

^{19/} Ministerio de Educación. *Historia sinóptica de Guatemala*. Guatemala, Ministerio de Educación, 1999.

^{20/} Jean-Pierre Rioux. “La memoria colectiva,” en: Jean-Pierre Rioux y Jean-Francois Sirinelli (Editores). *Para una historia cultural*. Madrid, Taurus, 1999, pp. 341-371.

Es decir, debemos estudiar las memorias colectivas en sí mismas con el propósito de obtener mayor agudeza y pertinencia en el análisis histórico. Pero, no podemos obviar que, en el caso de los conflictos armados, el objetivo historiográfico es fijar la trama que los movió y el comportamiento de los actores que participaron. Solo así se puede construir un marco de análisis sólido y esperar entender los resultados.

Bibliografía

- Assmann, Aleida. "La these de la culpabilité collective," en : *Le Débat*, 124. París, mars-avril, 2003. pp. 171-188.
- . "Auschwitz. Entretien avec Henry Rousso," en : *L'Histoire*, 294. París, Janvier, 2005, pp. 58-59.
- Brauer, Daniel. "La fragilidad del pasado," en: Manuel Cruz (Compilador). *Hacia dónde va el pasado*. Barcelona, Paidós, 2002, pp. 35-52.
- CEH. *Guatemala, Memoria del Silencio. Resumen del Informe de la Comisión de Esclarecimiento Histórico*. Guatemala, CEH, 1999, p. 62.
- Chartier, Roger. "Le Passé au Présent," en : *Le Débat*, 122. Paris, Gallimard, décembre 2002, pp. 8-9.
- Grandin, Greg. *The Blood of Guatemala. A History of Race and Nation*. Durham & London, Duke University Press, 2000.
- Hernández Pico, Juan. *Terminar la guerra, traicionar la paz. Guatemala en las dos presidencias de la paz: Arzú y Portillo (1996-2004)*. Guatemala, FLACSO, 2005.
- Hobsbawn, Eric. "El Desafío de la razón. Manifiesto para la renovación de la historia". *El Diplo-Rebelión*, 6 de enero del 2005.
- Ministerio de Educación. *Historia sinóptica de Guatemala*. Guatemala, Ministerio de Educación, 1999.
- Ricoeur, Paul. *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. Paris, Éditions du Seuil, 2000.

Rioux, Jean-Pierre. "La memoria colectiva," en: Jean-Pierre Rioux y Jean-Francois Sirinelli (Editores). *Para una historia cultural*. Madrid, Taurus, 1999, pp. 341-371.

Fuentes hemerográficas

El País

Babelia, Madrid, 14 de mayo 2005, pp. 12 y 13.

El Periódico

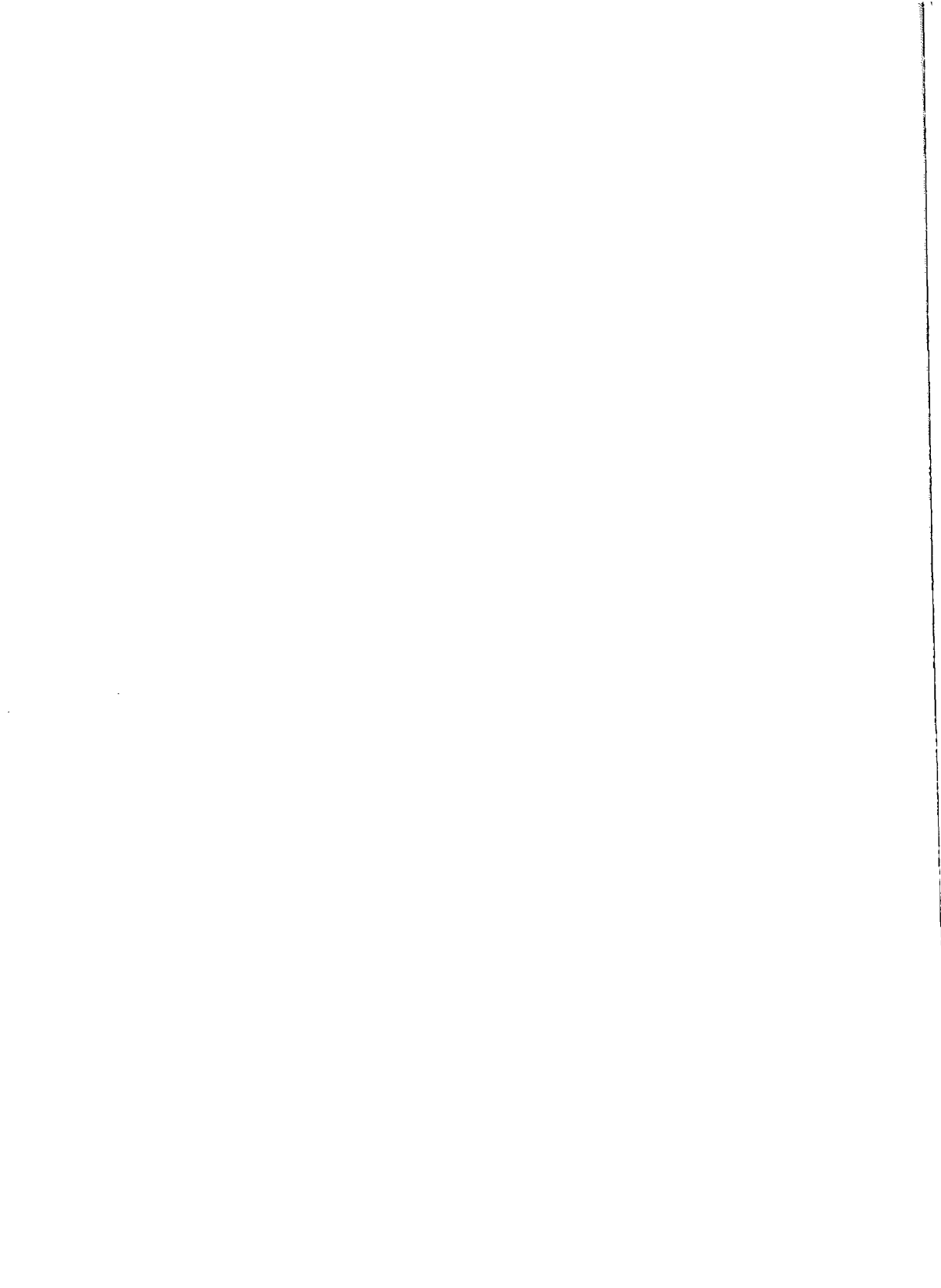
Llorca, Juan Carlos. "No se trata de encontrar la firma de Hitler en el papel" [Entrevista a Arturo Taracena Arriola]. Guatemala, 18 de julio de 2005, p. 4.

Palmieri, Jorge. "Claro y pelado". Guatemala, 6 de agosto de 2006, p. 9.

Guatemala, 25 de diciembre del 2004, p. 18.

Prensa Libre

Palencia, Tania Palencia. "Ahora son víctimas. Millones para los ex PAC." Guatemala 27 de febrero 2005, pp. 4-5.



Discusión

Entre las preguntas que se plantearon, se destacan las relacionadas con la participación de las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC) en las masacres, las interrogantes sobre la marginación de la izquierda y el olvido, sobre el negacionismo, sobre la visión victimizadora que han promovido los organismos internacionales, sobre el rol de las comunidades durante el conflicto, y finalmente, acerca de la posibilidad de promover el establecimiento de museos sobre la historia reciente.

En relación a las PAC

Arturo Taracena

Lo que dice el informe de la CEH es que, en un 27% de las masacres cometidas por el Estado, participaron patrulleros. Es decir, hubo patrulleros que masacraron pero, por supuesto, hubo patrulleros que no masacraron. No voy a entrar a discutir si hubo buenos o malos. Lo que interesa destacar es que una guerra, como la que vivió Guatemala de 36 años, no se pudo dar sin el involucramiento, de alguna manera, de muchos de los sectores sociales del país. En Guatemala, lo que ha prevalecido es esa famosa teoría del sándwich o de los dos ejércitos, que tiende a reducir todo lo que pasó al enfrentamiento entre ejército y guerrilla, y a exculpar a todos los demás. Por otra parte, habría que estudiar, en el caso de los patrulleros, quiénes participaron forzosamente y quiénes lo hicieron voluntariamente, quiénes se sintieron base social del ejército y quiénes se vieron obligados a ser base social del ejército. El hecho que un político, como el general Ríos Montt, haya tenido en el campo y en zonas de masacre un voto tan importante, nos obliga a pensar que hubo gente que realmente buscó una alianza política, campesinos que buscaron una alianza política con el Ejército de Guatemala y que a muchos de ellos los pudo llevar a participar en estas atrocidades.

En relación al olvido y la izquierda aniquilada

Arturo Taracena

Curiosamente, Palmieri en su discurso empezaba diciendo que la historia la escriben los vencedores, y que en el caso de Guatemala era paradójico que una izquierda que había sido derrotada, fuera la que estuviera escribiendo la historia de Guatemala. Lo cual era un llamado a los vencedores a escribir la historia para excusar al ejército y a los gobiernos; o, al menos, para justificar por qué reprimieron esa insurrección, por qué llegaron a reprimir no sólo a los militantes y a los simpatizantes, sino a sectores más importantes de la sociedad guatemalteca, no necesariamente ligados a la subversión. En ese sentido, existe una contradicción. Como persona de izquierda creo, y hay que ser crítico, que el hecho de que la izquierda no tenga voz en este momento o que su voz esté muy fragmentada, pesa enormemente en lo que está pasando y en lo que se está diciendo. No es sólo una cuestión del dominio de los medios de comunicación —lo que es muy importante. Pero también tenemos que profundizar en el estudio para poder hablar con propiedad; a salir de la dicotomía entre el bien y el mal, de explicaciones teleológicas sobre el conflicto armado en Guatemala. Tenemos que avanzar hacia una explicación de las causas, de los mecanismos, de la lucha ideológica, de la participación de los sectores sociales, de las dirigencias, con sus aciertos, sus errores, con sus excesos como muchas veces se dice. Es ésta la única forma para poder contrarrestar a mediano plazo la propaganda que se hace desde los medios de comunicación dominados por la derecha guatemalteca.

En cuanto al negacionismo, lo que dice Hilberg es que él entendió que la voz de los sobrevivientes del holocausto era muy importante, pero que no bastaba para demostrar la responsabilidad del Estado Nazi en esas masacres. Por supuesto que nadie puede inventar el horror nazi. Como tampoco aquí en Guatemala es posible haber inventado los testimonios que la gente dio sobre el horror que sufrió durante el conflicto armado. Pero, y en el caso alemán, lo que sí era necesario demostrar era la lógica de comportamiento del Estado nazi. Y esa lógica no se encontró en los testimonios, sino estudiando

durante años la papelería que sobrevivió sobre el Estado nazi. Aún cuando nunca se fuera a encontrar la firma de Hitler ordenando el holocausto. En tal sentido, lo que hay que hacer aquí en Guatemala es estudiar los archivos y la papelería donde se evidencia cómo se comportó el Estado guatemalteco; cómo se ha comportado de 1954 para acá, para entender verdaderamente esa dinámica. Y ese estudio y análisis también es válido para las organizaciones sociales y para la guerrilla, etcétera, etcétera. Lo que es importante señalar es que hubo causas, elementos estructurales, elementos ideológicos; que hubo participación social. Sobre todo, para dejar de pensar que el conflicto solo fue cuestión de guerrilleros y de militares. Verlo de esta manera simplista es equivocarse totalmente, y es legarle a nuestros hijos un interpretación simplista de ese pasado que lo único que hará será seguir haciendo sangrar las heridas.

Sobre los organismos internacionales y la visión victimizadora *Marcie Mersky*

Ha existido una tendencia entre los organismos internacionales a apoyar, si no a fomentar, una actitud de victimización. Pero tampoco veo la responsabilidad principal en ellos. Creo que ha sido realmente una salida, una identidad que ya se afirma, como identidad casi única en muchos casos frente a una situación mucho más compleja; es una afirmación del estado de víctima que no se quiere dejar, no es sólo desde lo internacional sino de la propia comprensión y de la misma gente. Existe también ahora una cierta tendencia en la que la idea de la víctima se consolida como el fenómeno del efecto de la guerra. Como fenómeno único que se expresa, que se reivindica, que se estudia, por lo que también obedece a las dinámicas propias nacionales, comunitarias.

Arturo Taracena

Creo que existen una relación entre la memoria y la historia y la violencia actual. Se habla de los efectos que ésta ha tenido sobre el tejido social, sobre todo en cuanto a su desestructuración, al igual que

sobre el impacto psicológico que ha generado la violencia entre los guatemaltecos. El hecho de que buena parte de la sociedad está armada, la insatisfacción social que existe entre varios sectores sociales después de la firma de los Acuerdos de Paz y el no cumplimiento de los mismos, etcétera. Todos ellos son evidencias sobre la existencia de esa relación.

No se trata de reducir la oposición que se ha ido creando entre memoria e historia en el debate guatemalteco. Y, es más, el hacer de la memoria la verdad histórica y de la historia una disciplina que no tiene ningún sentido ni razón. Además, se trata de una memoria que, muchas veces, lo que le interesa es sólo hablar del dolor pero que no se interesa por saber qué pasó y cómo pasó. Creo que interesa lograr una conciliación y un diálogo entre memoria e historia, entendiendo que la memoria no debe ser sólo apoyo para la historia, sino que la memoria es también un objeto de historia.

Sobre el establecimiento de museos sobre historia reciente *Arturo Taracena*

Yo no sé nada de museos, pero creo que sería interesante que hubiera un museo en que se explicara a las nuevas generaciones y a las presentes la lógica y desarrollo, las causas y los orígenes, y los resultados del conflicto armado en Guatemala. Pero no se trata únicamente de poner los testimonios y las fotos, sino de darle una lógica explicativa para tener una interpretación. Y es en esa línea en la que debemos seguir trabajando. No podemos poner primero el museo y después dar la explicación. Creo que más bien deberíamos avanzar y ahondar en la interpretación y en el conocimiento del cómo y el por qué, para luego plantearnos crear un museo sobre la guerra en Guatemala.

Marcie Mersky

En cuanto a los museos, creo que podría ser un proyecto interesante, una intención importante. Pero, no como fotos ni listados de masacres únicamente. Ni tampoco sólo con explicaciones sobre lo que pasó. Lo importante sería que esos museos contribuyeran efectivamente a

rescatar el valor de la vida de la gente que se perdió. Sobre todo, porque creo que es algo que la sociedad guatemalteca todavía no asume. Las pérdidas humanas que se dieron no lo fueron únicamente para los familiares, para los hijos, para los padres sino también para la sociedad. Entonces ¿quiénes eran esas personas que perdimos como sociedad? ¿Qué es lo que creían? ¿Qué es lo que querían? ¿Cómo eran? Se trataría de rescatar y reconocer su humanidad y su aporte existencial que se perdió para el conjunto de la sociedad. Un museo con tales características podría ser un factor de concientización, de revalorización de la gente, y también para ir superando la brecha que plantea que sólo hubo víctimas y que nadie más puede entenderlas. Podría ser una iniciativa importante, aunque no resuelva la problemática del desconocimiento de la historia reciente del país.

Sobre el papel de las comunidades en el conflicto

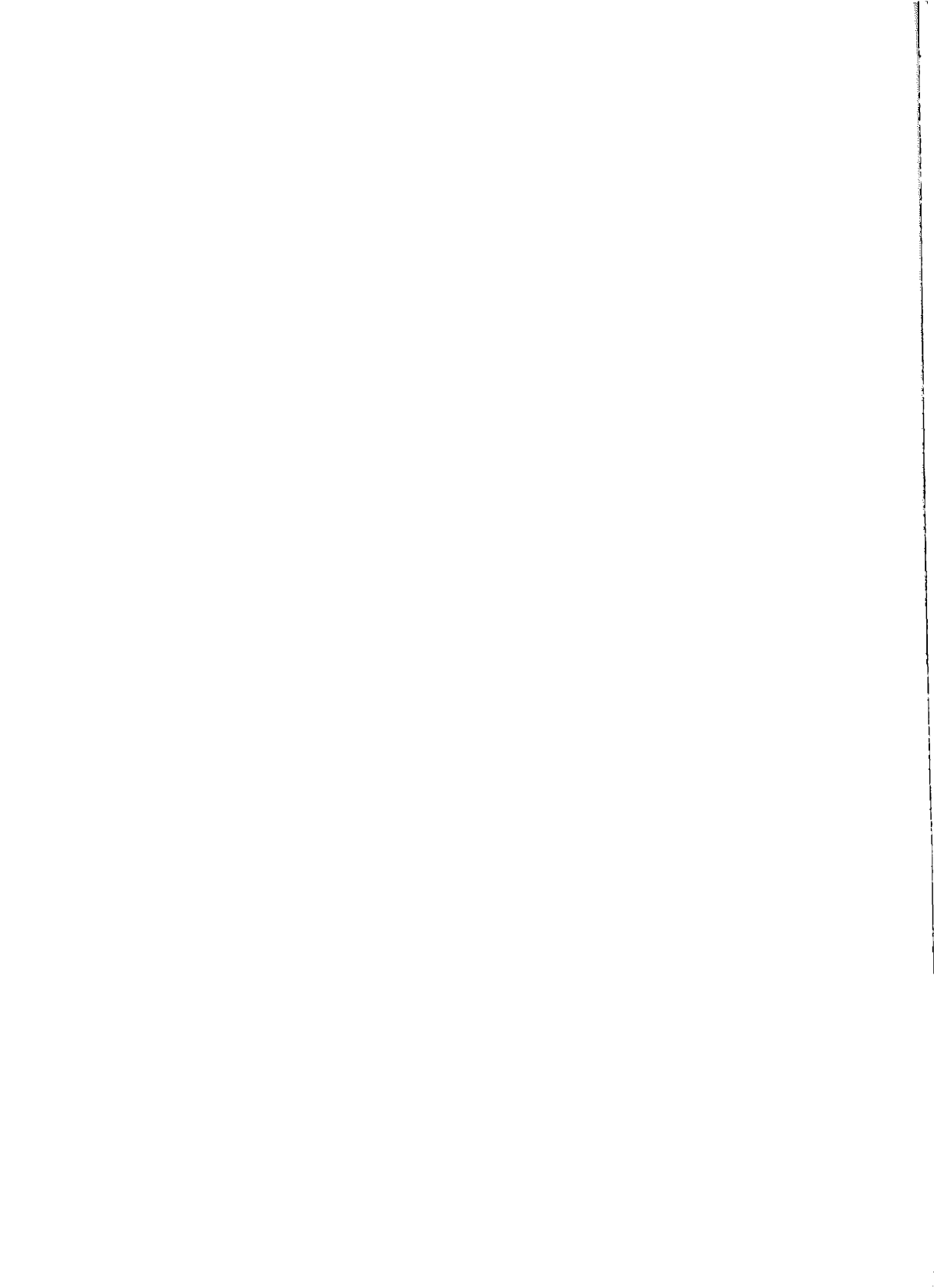
Arturo Taracena

En cuanto al rol de las comunidades en ese proceso, creo que es necesario investigar no sólo a las comunidades, sino también cuál fue el rol de la clase media en su apoyo al ejército, pero también en apoyo a la guerrilla. Cuál fue el papel de los sindicatos, cuál fue el papel de los partidos políticos, de los grupos empresariales, el de la iglesia, de la academia. La versión que hasta ahora se ha dado es que todos esos sectores fueron víctimas, pero que no fueron responsables ni actores en el conflicto. Porque los únicos actores que son visibilizados son la guerrilla y el ejército. Resulta imposible explicar 36 años de guerra en los que tres generaciones de guatemaltecos y guatemaltecas estuvimos involucrados a partir de esa visión del "sándwich": es imposible. Es necesario investigar cuál fue la responsabilidad de cada uno de esos sectores en el proceso del conflicto armado. Sobre todo, porque existió una participación, existió una ideología, proyectos políticos, militancia: existió una apuesta social sobre quién vencía. No toda la población mantuvo esa actitud, pero si grandes sectores de la población. Lo que también explica las cifras astronómicas de víctimas. De lo contrario no se podría entender por qué esas cifras fueron tan elevadas. El

¿Cómo se relaciona la sociedad guatemalteca con su pasado?

ejército tuvo su base social, la guerrilla tuvo su base social; la Iglesia Católica tomó una posición y se dividió en torno a esa situación. No podemos seguir olvidando y tratando de negar lo que pasó.

Martes 27 de septiembre
La experiencia sudamericana



Desaparición, violencia política y dictadura en Argentina.

Mapas de la violencia, políticas y ciclos de las memorias

Ludmila da Silva Catela^{1/}

Introducción

Durante la última dictadura militar argentina (1976-1983) las fuerzas de seguridad secuestraron, torturaron, asesinaron y desaparecieron a ciudadanos argentinos de diversos orígenes sociales, edades y lugares de residencia. Hombres y mujeres fueron convertidos en “enemigos”, en casi no-humanos y asesinados o desaparecidos en nombre de la nación, los valores cristianos y el anticomunismo. Mujeres embarazadas fueron mantenidas vivas en cautiverio hasta que sus hijos nacieran, para luego apropiarse de ellos y posteriormente asesinarlas. Miles de ciudadanos se exiliaron interna y externamente. La Justicia, los ministerios, las cárceles, pasaron a ser instituciones que, mayoritariamente, acompañaron este accionar clandestino del Estado. En cada provincia, pueblo o localidad la represión se hizo sentir en sus diversas formas y sentidos. Los años setenta son recordados como los de mayor violencia política y la última dictadura militar como la más sangrienta de la historia.

¿Por qué en una sociedad donde las Fuerzas Armadas desaparecieron 30.000 ciudadanos, no se apeló a la venganza como estrategia social? ¿Cómo, a pesar de la ruptura de todos los códigos de convivencia y de unificación social, las respuestas y acciones inventadas fueron y son no-violentas, basadas en las demandas de verdad y justicia?

^{1/} CONICET/ Museo de Antropología. catela@arnet.com.ar

Estas preguntas me empujaron a interesarme y a tratar de tornar comprensible por qué y cómo los individuos dan cuenta de situaciones extremas que parecen desmembrar todo el orden del mundo cotidiano, cultural, político, religioso en el cual están inmersos, en el cual fueron socializados, donde aprendieron a moverse, a relacionarse, a vivir. Es por ello que la situación límite deviene una llave conceptual para revelar hechos sociales que tensionan y desnudan los principios básicos de la organización de una sociedad.^{2/}

Una de esas situaciones extremas es la acción de violencia política destinada a segregar y neutralizar amplios sectores de una sociedad. El caso de los desaparecidos políticos de Argentina presenta estas características y permite pensar la configuración de formas de regulación de la vida social durante las acciones de violencia política y las formas de hacer política en la sociedad argentina contemporánea.

Frente a una configuración de violencia política, descivilizadora en los términos de Elias (1998: 15), como la presente en Argentina en la segunda mitad de la década del setenta, emergieron prácticas inéditas y viejas prácticas reformuladas que tenían como principal objetivo la búsqueda de información sobre el destino de las personas desaparecidas. Tal búsqueda produjo nuevas reglas de juego en las maneras de construir política, de hacerse visibles y desafiar las normas establecidas.

En este trabajo me interesa recorrer y analizar las relaciones entre los mapas de violencia de los años setenta, las políticas de memoria creadas por los gobiernos democráticos desde 1983 y los ciclos de memorias construidas por familiares de desaparecidos, que de manera incesante tornan visible el drama de la desaparición. Para realizar este

^{2/} Siguiendo la construcción del término que realiza Pollak (1990), una "situación extra-ordinaria" provoca inéditas acciones ante lo imprevisible, situaciones para las cuales no hemos sido preparados, socializados, iniciados. Quebrando el orden naturalizado del mundo habitual, los individuos deben adaptarse a un contexto nuevo y redefinir su identidad y sus relaciones con los otros individuos y grupos.

recorrido, trazaré un recorrido, recortando una periodización por décadas y gobiernos,^{3/} años bisagra y ciclos de memoria.

Mapas de la violencia

Los años setenta: dictadura, desaparición y reclamo de familiares

El 24 de marzo de 1976, luego de varios años de represión y enfrentamientos entre las fuerzas armadas, los grupos nacionalistas de derecha (principalmente la Triple A) y los grupos guerrilleros, sumado al desmantelamiento de los sindicatos y organizaciones de base, devino el golpe de Estado, que apoyado por gran parte de la población y las elites económicas y políticas, fue denominado por los militares: Proceso de Reorganización Nacional. A partir de ese día y de manera sistemática se sucedieron velozmente en todo el territorio nacional, detenciones y secuestros, se violentaron hogares y decretaron diversas medidas que cercenaban las libertades de circulación y manifestación pública. Con un orden "militarmente" planificado se dividió el país en secciones de represión, se crearon grupos de tareas encargados de secuestrar y realizar inteligencia, y se usaron las instalaciones militares y policiales para crear centros clandestinos de detención. A este plan se le sumó tal vez una de las acciones más crueles, la apropiación de bebés y niños secuestrados junto a sus padres o nacidos en cautiverio. Miles de ciudadanos y ciudadanas se exiliaron o se escondieron en el interior del país.

Hasta los años setenta, las fuerzas armadas eran consideradas "la reserva moral de la nación" y aunque por aquellos años ya se habían realizado cinco golpes de Estado desde el inicio del siglo,^{4/} nada hacia

^{3/} Los presidentes democráticos que gobernaron el país desde 1983, fueron Raúl Alfonsín (1983-1989), Carlos Menem (1989-1999), de La Rúa (1999-2001). Durante el mes de diciembre de 2001 Argentina tuvo 5 presidentes en un mes. Finalmente en las elecciones de 2002, ganó Néstor Kirchner, quien asumió como presidente el 25 de mayo de 2003.

^{4/} Entre 1930 y 1976 se produjeron en Argentina seis golpes de Estado que quebraron la legalidad constitucional: 1930, 1943, 1955 y 1962. El objetivo principal

prever el desenlace fatal de 30.000 desaparecidos,^{5/} apropiación de niños, tortura, centros clandestinos de detención, exilios internos y externos, deuda externa millonaria.

La represión fue tocando poco a poco a todas las clases sociales. Se hizo sentir con mayor fuerza en la clase obrera y en los estudiantes; casi la mitad del total de desapariciones pertenecían a estos grupos. Por otro lado, el 70% de los secuestrados eran hombres jóvenes, que tenían al momento del secuestro entre 20 y 40 años. Más de la mitad de los secuestros fueron realizados de noche y las personas retiradas de sus propios hogares. Un dato que habla con fuerza de la organización militar para la represión y el uso de la desaparición como método central, es que entre 1976 y 1977 se registraron casi el 90% de los secuestros y desapariciones. En el caso de las mujeres jóvenes secuestradas, el 10% de ellas estaban embarazadas en el momento del secuestro, con lo cual se supone que entre 400 y 500 niños nacieron en cautiverio y muchos de ellos fueron apropiados por militares, policías o amigos de estos.

En respuesta a esta represión intensa y generalizada, a un año de iniciado el golpe militar, madres, padres, hermanos y esposas de secuestrados, abogados y algunos religiosos, comenzaban a reunirse, a solidarizarse frente al dolor, frente a la inexplicable situación de que

de cada uno de ellos era "imponer el orden" en una sociedad considerada en caos político. Así los militares, a quienes se les denominaba la reserva moral de la nación, irrumpían, permanecían un tiempo en el poder, para luego retornar al sistema democrático. Los golpes de 1966 y 1976 constituyeron un nuevo modelo de intervención nacional. Con un claro objetivo político deseaban intervenir en la reestructuración del Estado y de la sociedad.

^{5/} El número de desaparecidos durante la última dictadura provoca controversias. Para el Estado, según datos oficiales de la CONADEP, las víctimas serían alrededor de 9500. Para los organismos internacionales como Amnistía Internacional hay entre 10.000 y 15.000 desaparecidos, mientras que para los organismos de derechos humanos el número asciende a 30.000. Sin embargo el número 30.000 es ya una consigna, con un alto poder simbólico, más allá del número exacto de desaparecidos que se ha ido modificando con el tiempo y con las posibilidades de denuncia de muchos familiares que hasta el momento prefieren silenciarlo.

sus seres queridos “no existían”, no “estaban ni vivos, ni muertos”.^{6/} En términos generales, se puede decir, que más allá de todas las diferencias de cada caso particular, se puede analizar una matriz de acciones que se repitieron frente a la situación límite e inédita de la desaparición articulada en dos momentos: uno de *desintegración y desagregación* de los entornos cotidianos a partir del secuestro o el asesinato o muerte de un familiar, y otro de *reacción, de creación* de referencias culturales esenciales y estrategias políticas eficaces, tiempo que llamo de *reconstrucción del mundo*.^{7/} Esta matriz, en Argentina se expresa de manera marcante en la acción colectiva de marchas y protestas, constituyendo un campo particular de *hacer política*, iniciado durante los años de la dictadura y todavía eficazmente utilizado. Esta forma de hacer política, implica la invasión del espacio público con marcas de memoria, poblando los lugares con fotos y santuarios, demarcando en la ciudad los lugares del horror y con ellos construyendo denuncias públicas.

^{6/} A partir de 1975 y durante la dictadura, una serie de organizaciones se activaron o nacieron para luchar contra la violencia política y los secuestros. Si realizamos un recorte histórico tenemos, por un lado, instituciones que fueron creadas previamente a la dictadura como la *Liga Argentina por los Derechos del Hombre*, nacida en diciembre de 1937 como un espacio de defensa a las persecuciones al Partido Comunista; el *Servicio de Paz y Justicia*, fundado en 1974 por Pérez Esquivel quien era el coordinador general en toda América Latina, y *La Asamblea Permanente por los Derechos Humanos* (APDH), constituida en diciembre de 1975 por un amplio espectro de partidos políticos y personalidades de diversos sectores, en el contexto de la violencia instaurada por la Triple A (Alianza Anticomunista Argentina). En 1976 fue creado el *Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos* (MEDH) (1976), única organización formada por integrantes del campo religioso argentino. La función de estas organizaciones después del golpe estuvo generalmente delimitada a las acciones jurídicas. Como se puede observar, todas estas instituciones llevan nombres que representan valores generales y universales. En ninguna de ellas se percibe una referencia grupal o generacional. El denominador común está pautado por la categoría *derechos humanos*. A partir de sus nombres y emblemas uno puede percibir que, potencialmente, están destinadas a “todos”, sin distinción de épocas, situaciones o condiciones.

^{7/} He analizado esta matriz de acciones en relación a la experiencia de los familiares de desaparecidos políticos de La Plata, pero a medida que avanzo en el trabajo de campo en otras regiones del país, esta forma aparece resignificada en cada lugar. Ver da Silva Catela (2002).

En ese espacio y momento de reacción y creación de referencias comunes, primaron los lazos primordiales como eje de la unión y la solidaridad. Es interesante observar, que aunque existían organizaciones de derechos humanos anteriores, los familiares de los desaparecidos, no usaron esos espacios y, además rechazaron a los partidos políticos como herramienta o intermediarios de las denuncias. Nacieron así las organizaciones de derechos humanos que en su nominación marcan el lazo de sangre como principal eje de unión y de legitimidad. Madres de Plaza de Mayo, Abuelas de Plaza de Mayo, Familiares de desaparecidos y posteriormente HIJOS y HERMANOS.^{8/} La sangre era el elemento de cohesión,^{9/} distanciaba a sus acciones de lo que

^{8/} *Familiares de Desaparecidos y Detenidos por Razones Políticas* (1976). En abril de 1977 crean su sede (hasta ese momento utilizaba como espacio de reunión el de la APDH) y de allí partieron las primeras mujeres que decidieron ir a la Plaza de Mayo y que luego crearon la organización *Madres de Plaza de Mayo* (abril de 1977) y *Abuelas de Plaza de Mayo* (octubre de 1977). En 1979, fue creado el *Centro de Estudios Legales y Sociales* (CELS), un desprendimiento de la APDH, que actuó prioritariamente como apoyo legal y de documentación de denuncias. En 1986 las Madres de Plaza de Mayo se dividieron en dos grupos: uno pasó a llamarse *Madres de Plaza de Mayo-Línea Fundadora*. En 1984, se creó la *Asociación de ex detenidos-desaparecidos*. En 1995, nació *H.I.J.O.S.*, que agrupa a hijos de desaparecidos, de asesinados, de ex-presos políticos y de exiliados. En 2002, surgió *HERMANOS*, que reúne a los hermanos de desaparecidos y de niños apropiados. La historia de las organizaciones de derechos humanos que actuaron durante la dictadura militar puede ser leída en Leis (1989). Para un análisis profundo sobre la historia y las prácticas de este "movimiento" de derechos humanos, ver Jelin (1994). También pueden ser consultadas las *home pages* de cada organismo.

^{9/} En los caminos para marcar identidades, aquellos símbolos que aportan "sustancia común" pasan a constituirse como símbolos altamente eficaces. Los lazos de sangre y las metáforas de parentesco son manipuladas por los diferentes grupos como poderosos medios emotivos, como medios de asociación o como marcadores de los límites inclusivos o excluyentes en el proceso de construcción de identidad y la resolución de conflictos dentro de las fronteras nacionales. La idea de sustancia común es trabajada a partir de los conceptos de Geertz (1995) cuando plantea los lazos primordiales como "las igualdades de sangre, habla, costumbres, que se experimentan como vínculos inefables, vigorosos y obligatorios en sí mismos [...] La fuerza general de esos lazos primordiales y los tipos importantes de esos lazos varían según las personas, según las sociedades y según las épocas. Pero virtualmente para toda persona de toda sociedad y en casi toda época algunos apegos y adhesiones parecen deberse más a un sentido de

tradicionalmente se consideraba “la política” y provocaba a las FFAA, cristianas y defensoras de la familia, en el centro de sus discursos.

Junto a la organización de estos espacios de acción, estas mujeres y hombres, fueron creando poderosos símbolos y rituales, así como marcas materiales de la memoria, como modos de denuncia y visibilidad. A partir del año 1977, comenzaron a realizar una ronda semanal alrededor de la Plaza de Mayo en Buenos Aires frente a la Casa de Gobierno. Cada jueves, a las 15 horas, se encontraban allí hombres y mujeres para protestar pacíficamente y así demandar informaciones sobre sus parientes desaparecidos, lo que fue acompañado en el exterior por el trabajo incesante de exiliados y de algún que otro periodista que registraba lo que pasaba en esa plaza y escuchaba los reclamos de madres y familiares. Las “locas de Plaza de Mayo”, denominación que circulaba en la sociedad argentina, en relación a estas mujeres, decidieron buscar un elemento que las identificara y pasaron a usar el pañuelo blanco sobre sus cabezas. En la historia de las Madres de Plaza de Mayo se cuenta que la primera vez que utilizaron el pañuelo sobre sus cabezas fue en una procesión al santuario de Luján en 1977. Como estrategia para reconocerse entre sí eligieron utilizar un pañal atado en sus cabezas. Este “pañuelo blanco”, hecho con un material asociado al nacimiento, la pureza, el comienzo de la vida, se oponía de esa manera al pañuelo negro tradicionalmente asociado con el momento de duelo, así como se oponía a la impureza de aquellos que habían sido asesinados y desaparecidos sus cuerpos.

Otras estrategias de denuncia apuntaban a prácticas más ligadas a la justicia y a los organismos del Estado que debían dar respuesta a lo que pasaba. Así solicitudes, cartas, pedidos de audiencias se

afinidad natural –algunos dirían espiritual- que a la interacción social” (pág. 222). Por su parte, en *The social production of indifference* donde Herzfeld (1993) plantea que “el simbolismo de la sangre es una vasija semántica vacía, capaz de ser rellena con una variedad de mensajes ideológicos” (pág. 27). En todos los momentos de reactualización del conflicto por los desaparecidos, estas figuras sirven a los diferentes grupos como portadores de mensajes que, utilizados como un código, son “fáciles para interpretar” y eficaces en la construcción de las lealtades.

sucedían una a otras. Durante toda la dictadura los *habeas corpus* fueron la manifestación más concreta de demandas al sistema judicial sobre el destino de los secuestrados.

Hacia el período final de la dictadura militar en muchos juzgados se iniciaron incipientes investigaciones sobre el destino de los detenidos-desaparecidos, pero se vieron interrumpidos con la promulgación del decreto 22.924. Esta norma, dictada por el gobierno de facto el 23 de marzo de 1983, interrumpía cualquier tipo de investigación y además “perdonaba” a los militares. La misma es conocida como auto-amnistía. Sin embargo, más que un perdón ella reflejaba el nivel de preocupación que las Fuerzas Armadas tenían en relación a la potencial investigación futura sobre la violación a los derechos humanos durante su gobierno.

Sabemos que, desde el fin de las dictaduras militares en todos los países del Cono Sur, en la década de los ochenta y noventa, una de las cuestiones centrales fue establecer medidas que permitieran *reconstruir las sociedades, pacificarlas internamente* con el menor costo de enfrentamiento entre civiles y militares. Esa forma de encarar el pasado se fundamentaba tanto en la necesidad de la llamada consolidación democrática, cuanto en el establecimiento de un nuevo diálogo entre estamentos. Así, al interior del campo político y judicial, una serie de agentes entraron en diversas batallas para establecer las reglas de ese diálogo. En los diversos países, se presentaron alternativas jurídicas con la intención de solucionar el problema de las violaciones a los derechos humanos.^{10/}

^{10/} En Brasil y Uruguay las transiciones se caracterizaron por pactos civiles-militares donde, con diferentes variantes, los militares “impusieron” parte de la agenda de la democracia que se avecinaba. En ambos países hubo leyes de amnistía para militares y también para las organizaciones guerrillas. En Brasil, la Lei de Anistia N° 6683 fue promulgada en 1979 durante la dictadura. Ya en Uruguay, durante el gobierno democrático, el 8 de marzo de 1985 fue promulgada la Ley de Amnistía, N° 15.737. La misma no incluía a todos los militares, lo que provocó un largo debate político que finalizó en 1986 cuando el presidente Sanguinetti propuso adoptar la Ley N° 15848 de Caducidad de la Pretensión Punitiva del Estado. Dos días después un grupo de familiares de desaparecidos políticos presentó, amparándose en la Constitución, las

La génesis de este proceso en Argentina es particularmente largo y con muchas idas y vueltas. En la misma entraron en juego disputas de conceptos tales como "verdad y justicia", esgrimidas y llevadas como consigna central de las organizaciones de derechos humanos, a los que se le opusieron por parte del Estado, los de "reconciliación y pacificación nacional". La demanda del primer binomio era leída por parte de la sociedad en clave de "revancha" y "resentimiento" y la lógica del conflicto giró, desde el Estado, en una apelación a toda la sociedad para la "reconciliación".

Políticas de la memoria

Los años ochenta. De la búsqueda de la verdad a la impunidad

En 1983, luego de una fracasada guerra en Malvinas (1982), con la cual los militares pretendían permanecer en el poder, se llamó a elecciones. Fueron ganadas por la Unión Cívica Radical con Raúl Alfonsín como presidente. Durante los primeros años de democracia se dio una fuerte institucionalización por parte del Estado para lograr sancionar a los culpables y buscar la verdad de lo ocurrido durante la dictadura militar. El Estado constituyó en 1983 la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (Decreto 187-1983), que se encargó de investigar el carácter de la represión. El 20 de septiembre de 1984 la Conadep tornó público su informe de 50,000 páginas y 8,960 denuncias de desaparición, una lista de 1,300 personas vistas en centros clandestinos de detención y 350 CCD relevados y documentados.^{11/} Este informe

peticiones para un plebiscito nacional para decidir si se quería o no esa nueva amnistía que perdonaba a todos los militares. Finalmente ganó el *Si* por 56% de los votos frente a 46% del *No* al perdón. En Chile, el decreto-ley de amnistía n° 2191 fue dictado en abril de 1978, en plena dictadura y sólo incluyó a militares y fuerzas policiales. En ninguno de los tres países hubo juicios a las instituciones militares durante los gobiernos democráticos. En Bolivia y Paraguay nunca hubo amnistía a los militares, por ende nunca fueron juzgados integrantes de las FF AA y así el juicio está potencialmente latente. Para un análisis comparativo sobre las amnistías en los países del Cono Sur, ver Catela (2000).

^{11/} Este trabajo de recolección de datos por parte de la Conadep, sólo pudo realizarse en tan corto tiempo por el trabajo acumulado por los organismos de derechos

luego se transformó en el libro *Nunca Más*.^{12/} Como segunda medida, por medio del decreto N° 3,090, el gobierno creó la Subsecretaría de Derechos Humanos cuyo objetivo era dar continuidad a las tareas emprendidas por la Comisión.

En paralelo el gobierno pasó a cuidar de los "actores" implicados en los hechos de violencia. El decreto 157 determinaba la "apertura del proceso penal por asociación ilícita, atentados contra el orden público y la paz interna, a los líderes guerrilleros Mario Firmenich, Fernando Vaca Narvaja, Enrique Gorriarán Merlo y Roberto Perdía". Ya el decreto 158 establecía los juicios a los integrantes de las tres primeras Juntas Militares, dejando fuera del juicio a la cuarta Junta que actuó entre 1982-1983.^{13/} Los decretos colocaban a guerrilleros y militares en el mismo nivel de responsabilidad criminal. El esquema de pensamiento y acción que originaba esta "nivelación" se integraba en un sistema discursivo oficial que pasó a ser criticado como "teoría de los dos demonios".^{14/} El 22 de abril de 1985 comenzaron los juicios

humanos. Por ejemplo, la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos había acumulado a lo largo de la dictadura unas 6,500 denuncias que aportó a la Conadep.

^{12/} Ese libro, constituye el documento escrito de referencia en relación a los métodos, formas, maneras en que el Estado reprimió y desapareció personas durante los años 1976/1983. Es interesante notar que ese libro hoy se encuentra en todas bibliotecas de las escuelas y es central en el relato sobre lo que pasó en Argentina.

^{13/} Los militares juzgados fueron: teniente general Jorge Videla, brigadier general Orlando Agosti, almirante Emilio Massera, teniente general Roberto Viola, brigadier general Omar Graffigna, almirante Armando Lambruschini, teniente general Leopoldo Galtieri, brigadier general Basilio Lami Dozo y almirante Jorge Anaya.

^{14/} En la visión de los organismos de Derechos Humanos, su formulación más cristalina está publicada en las tres primeras líneas del *Nunca Más*: "Durante la década del '70 la Argentina fue convulsionada por un terror que provenía tanto de la extrema derecha como de la extrema izquierda, fenómeno que ha ocurrido en muchos otros países" (*Nunca Más* 1986: 1). Esta teoría, institucionalizada e incorporada en ciertos dominios del sentido común, reaparece cada vez que los años de la dictadura o el tema de la violencia ocupan la opinión pública. Aún cuando este esquema discursivo ha sido combatido con relativo éxito, en parte se impone para entender la constante necesidad de las Madres de "negar" o silenciar la lucha armada de sus hijos o la militancia en sí, factores que tienen como fondo a estos "demonios". La

orales y públicos a las Juntas Militares. El 9 de diciembre de 1985 la Cámara Federal dictaminó prisión perpetua para Jorge Rafael Videla, Emilio Massera; a Orlando Agosti a cuatro años; Roberto Viola a 17 años de prisión y a Lambruschini a 8 años de cárcel.

La compensación moral de ver a las cúpulas militares presas y al resto de los militares con procesos judiciales, duró poco. El 5 de diciembre de 1986 Alfonsín leía en cadena nacional: *“Sin un sólo fusil. Sólo con la fuerza moral de nuestros principios y la legitimidad popular que nos daban los argentinos, pusimos en marcha la acción de la justicia. Todos estuvieron al servicio de este gran esfuerzo personal. Me consta que las Fuerzas Armadas han aportado y están aportando su propia cuota de sacrificio [...] Pero aún nos falta concluir lo que podríamos llamar la reunión de los argentinos. Un país que encara toda esta etapa de renovación y de transformación precisa a las Fuerzas Armadas plenamente integradas a esta marcha, al Estado”*.^{15/} Nació así la Ley de Punto Final (1986), que fue seguida de la ley de Obediencia Debida (1987), ambas conocidas como las *leyes de perdón*.

Durante toda la década del ochenta y buena parte de los años noventa, las memorias de los familiares y víctimas de la represión oscilaron entre la toma de la palabra y el silencio. Primero encontraron un marco de “escucha” en los juicios y en parte de la sociedad que decía comenzar a comprender lo sucedido y se preguntaba como había sido posible. En esta etapa prevaleció el testimonio judicial como un elemento central en la reconstrucción de los hechos. Se publicaron diversos libros con historias breves de los desaparecidos, aparecieron sus rostros y las fechas de secuestro. La plaza, las rondas, las fotografías de los desaparecidos seguían mostrando la presencia de ausentes. A partir de las leyes de perdón, los familiares y víctimas, optaron por un silencio estratégico y fortalecieron sus relatos en la construcción de memorias subterráneas, como una estrategia de rechazo a la idea de

exposición por la identidad o la exclusión de la identificación de la militancia de los desaparecidos en los actos de las Facultades, son buenos ejemplos de la producción y génesis relacional de este silencio.

^{15/} Discurso reproducido en Leis (1989: 178-82).

reconciliación impuesta por el gobierno nacional y exigiendo verdad y justicia. Una nueva estrategia fue creada para recordar y denunciar las desapariciones. De repente en un diario de circulación nacional, comenzaron a salir "recordatorios" de los desaparecidos. Estos soportes de memoria, dónde se publica la foto del desaparecido, su fecha de desaparición, frases relativas a su situación y generalmente firmados por sus familiares, crearon un espacio efímero, pero muy eficaz para la denuncia en el momento de mayor desolación.

Por otro lado, se tejieron nuevas estrategias de denuncia, sobre todo internacionales, apelando a organismos como la Comisión Interamericana de Derechos Humanos para iniciar juicios a militares que no podían ser condenados dentro de las fronteras nacionales.^{16/}

Los años noventa. El Estado, indulta con una mano y repara con la otra

Como sucesor de Alfonsín, el presidente Menem inauguró su gobierno afirmando que sin "reconciliación nacional" no se podía gobernar y selló sus palabras con los indultos^{17/} presidenciales (1989-1990). Estos

^{16/} Durante este período, las ciencias sociales fueron tímidas en la reflexión del impacto de la represión y la tragedia de la desaparición, exilio, apropiación de niños y tortura. Las ciencias políticas se preocuparon con tejer modelos para entender las transiciones democráticas y la sociología observó rápidamente la gestación de movimientos sociales ligados a los derechos humanos. La antropología aportó un significativo accionar, con la creación del Equipo Argentino de Antropología Forense, que ha desarrollado y desarrolla un trabajo central en la identificación de fosas clandestinas y la devolución de identidades a restos óseos de desaparecidos; su trabajo a nivel nacional e internacional ha permitido, además, otorgar pruebas contundentes a la justicia. Por otro lado, la psicología dando respuestas concretas a las víctimas y reflexionando sobre los efectos psico-sociales de la dictadura. La literatura y el cine fueron los que con mayor visibilidad esbozaron ensayos de relatos sobre la tragedia.

^{17/} Menem indultó en dos oportunidades. La primera fue en diciembre de 1989 a pocos días de asumir el poder y favoreció mayoritariamente a militares y civiles procesados por la participación en las rebeliones *carapintadas*. El segundo indulto llegó en 1990 y comprendió a todos los integrantes de las juntas militares, procesados y condenados en los juicios de 1985.

decretos lavaron de culpas y causas las condenas que cumplían los militares de las tres primeras Juntas y las cúpulas guerrilleras. El texto del Indulto, afirmaba: *“Es menester adoptar las medidas que generen condiciones propicias para que a partir de ellas, y con el aporte insustituible de la grandeza espiritual de los hombres y mujeres de esta nación, pueda arribarse a la reconciliación nacional definitiva de todos los argentinos, única solución posible para las heridas que aun faltan cicatrizar y para construir una auténtica patria de hermanos”*.^{18/}

Como se ve, después del juzgamiento “ejemplar” siguió un perdón “general”. Las palabras mágicas de la reconciliación y pacificación reaparecían como aquellas que englobaban y comprometían a todos en nombre del “bien común”, necesarias para completar el proyecto de una nación siempre inacabada.

Entre los familiares de desaparecidos que entrevisté, y entre todos aquellos que durante todos esos años casi cotidianamente se habían propuesto ejercer justicia contra los que habían violado los derechos humanos, el recuerdo de estas leyes no es justamente de reconciliación y cura de sus heridas.^{19/} La evocación de ese giro del tiempo no se expone en clave de venganza, sino de intenso dolor, descreimiento y retracción. En muchas de las entrevistas, los familiares asocian esos días con marcas corporales: “lloré todo el día”, “me dieron ganas de vomitar”, “me encerré en una pieza oscura y no salí”, “fue un día de duelo”.

Para Susana y para Amneris las sensaciones fueron parecidas,

Tenía mucha esperanza en Alfonsín, como locas ¿viste? Y cuando juzgaron a las Juntas también... pero después vino la desilusión con el Punto Final [...] yo reconozco que a Alfonsín no lo dejaron gobernar, yo le reconozco el haber hecho el juicio a las Juntas, pero también veo mal la

^{18/} Texto decreto de Indulto. Boletín Oficial, diciembre de 1990, pág. 305-9.

^{19/} Socialmente los indultos no pasaron desapercibidos. En las dos oportunidades las movilizaciones fueron masivas en todo el país. En las encuestas difundidas por *Página/12* y *Clarín*, se apuntaba que, 63% de la población desaprobaba los indultos a los ex-comandantes, 17% los aprobaba y 19% no sabía o no respondió. (*Clarín*, *Página / 12*, 30 de diciembre de 1990).

Obediencia Debida y el Punto Final... sentí una gran desilusión, como siempre... y con la amnistía, de Menen, mejor no digo nada... (Susana)

Está bien, Alfonsín condenó a los comandantes, hicieron eso muy bien, pero después Alfonsín nos traicionó, porque saca la ley de Obediencia Debida y esas otras... el Punto Final, la Obediencia Debida. Para mí en lo personal fue la traición más grande, porque de los otros sabíamos que eran unos canallas, pero con éste nosotros teníamos toda la esperanza, fue un golpe muy grande. (Amneris)

1995 y 1996. Un nuevo ciclo en las luchas por las memorias

1995 fue un año bisagra en relación a la construcción de las memorias. Por primera vez un ex-marino contó públicamente cómo eliminaban a los secuestrados, todavía vivos, tirándolos desde un avión al Río de La Plata, y esto puso en evidencia que el perdón no se dicta en papeles.^{20/} Sus declaraciones motivaron diversas reacciones y actuaron como un divisor de aguas. La cuestión de los desaparecidos volvió a ganar una

^{20/} Es importante resaltar que según Adolfo Scilingo, su confesión se originó a partir de una serie de frustraciones, en un intento por expresar su *honor* traicionado, a partir de la aceptación del Indulto por parte de sus superiores y por la actitud *silenciosa* por la que optaron después de salir de la cárcel. Su peregrinación comenzó con una serie de cartas motivadas por el Indulto; luego hubo *problemas* en su ascenso a capitán de fragata y finalmente como modo de solidarizarse con Rolón y Pernía dos compañeros de carrera. Según Scilingo su mayor preocupación, era que si algunos militares consiguieron ascender ¿por qué otros no iban a poder hacerlo, si de una forma u otra todos participaron de "la guerra contra el enemigo"? Convencido de que lo que habían hecho se encontraba dentro de los objetivos planteados de forma organizada para vencer a la "subversión", comenzó su camino de "esclarecimiento". Primero con las autoridades militares, como corresponde a quien obedece las jerarquías y las enseñanzas de una educación militar. Se comprende así, que la necesidad de hablar no estuvo siempre basada o centralizada en los "traumas" de un pasado de muertes; sino que otros temas actuales, como el ascenso y el "honor" militar, fueron acentuados por Scilingo como los valores más generales donde ciertos personajes (Rolón, Astiz, Pernías, Videla) y ciertos eventos (Indulto, llegada de sus compañeros vestidos de civil y sin compañía de los altos mandos a la Cámara de Senadores) jugaron como disparadores de una declaración que poco a poco fue centralizándose en lo personal y comenzó a dibujarse como traumática sobre el pasado. Scilingo eligió así el camino de "defensa de sus compañeros, Rolón y Pernías" para "poder hablar" de sus asesinatos, de los desaparecidos y de sus sueños perturbadores. La génesis de esta historia puede ser leída en Verbitsky (1995).

inesperada centralidad en la opinión pública. Después del indulto hubo un intervalo respecto a este tema. Cinco años después retornó como un drama no resuelto. Sería demasiado extenso abordar esta transformación del tema de manera completa. Lo que me interesa es destacar que esta confesión funcionó como un antes y un después. Estas declaraciones se transformaron en el punto inicial de un nuevo momento del estado de opinión sobre el tema de los “desaparecidos”. La publicación de un libro con su entrevista y las derivaciones hacia los medios masivos de comunicación se transformaron en los grandes centralizadores de la reedición de este problema nacional, imponiendo líneas, construyendo personajes y transformando en novedad algo que todos creíamos saber.^{21/}

Un año después, en 1996, nació la organización H.I.J.O.S, Hijos por la Identidad, la Justicia contra el Olvido y el Silencio, que fue algo así como un huracán en la construcción y visibilidad de las memorias de la represión. Una nueva generación aparecía en escena, renovando prácticas y sobre todo preguntas en relación a sus padres desaparecidos. Esta generación entró en el problema de los desaparecidos por la puerta de la identidad: ¿quiénes somos? ¿quiénes eran nuestros padres? ¿qué querían? ¿qué pasó durante la dictadura? ¿por qué los mataron? Explicar y entender esas cuestiones por ellos mismos, significó entrar en un mundo desconocido o parcialmente revelado por las sesgadas “versiones familiares”. Si las Madres inventaron las rondas y el símbolos de los pañuelos, ellos innovaron con el *escrache*. Se denomina *escrache* al acto de poner en evidencia y marcar los lugares donde viven represores y torturadores mediante diversos actos públicos, generalmente en el barrio y frente a sus domicilios. Muchas veces los militares y policías son custodiados por las fuerzas de seguridad. Los vecinos a veces participan del *escrache*, pero generalmente miran desde sus casas o no comparten la idea. Con cada *escrache* se ejecutan un sistema de actos: marchas, pintadas y pegatina de carteles; se inventan consignas y canciones, etc. Como ya vimos, estos torturadores y

^{21/} Para un análisis de las declaraciones de Scilingo y los medios de comunicación, ver Feld (2001).

represores se encontraban en libertad por haber quedado exentos de juicio y condena, por este motivo, la consigna inventada por H.I.J.O.S, dice: "*Si no hay justicia hay escrache*".

En marzo de 1996, se conmemoró el vigésimo aniversario del golpe militar. El clima de debate público sobre los efectos de la dictadura se densificó una vez más. Actos, homenajes, monumentos, se multiplicaron por doquier. La memoria deja así de ser un elemento ligado al testimonio y pasó a manifestarse en diversos performances y marcas materiales. Fechas (como el 24 de marzo) y lugares (Plazas, CCD, Monumentos y Placas en las universidades) son los territorios y calendarios elegidos para dar cuenta de un pasado que no pasa.

Como corolario, a estos dos años de intenso trabajo y luchas de memorias, la Justicia se vio nuevamente convulsionada y debió dar respuestas en tres áreas diferentes: juzgando y encarcelando a los apropiadores de niños durante la dictadura,^{22/} creando políticas de

^{22/} De todos los temas relacionados con la dictadura y la represión, el de los niños apropiados es el que convoca un consenso expresivo de la sociedad en relación a la demanda de punición a los culpables. Las declaraciones de Scilingo y los actos por los veinte años del golpe militar prepararon un terreno fértil para sensibilizar jueces y fiscales. En 1997 un grupo de cinco abuelas (María Isabel de Mariani, Cecilia Fernández de Viñas, Elsa Pavón de Grinson, Rosa de Roisinblit e Ysabella Valenzi) iniciaron por intermedio de sus abogados una causa por sustracción de sus nietos, que contemplaba tres situaciones diferentes: niños desaparecidos de sus hogares, niños nacidos durante el cautiverio con sus madres en centros clandestinos y niños desaparecidos durante el cautiverio de sus padres y posteriormente hallados asesinados. Esta causa se presentó ante el juez Bagnasco quien después de dos años dictó procesamiento y prisión a Eduardo Massera, Reynaldo Bignone, Cristino Nicolaides, Rubén Franco, Jorge "tigre" Acosta, Antonio Vañek, Héctor Febres por los delitos de sustracción de menores y supresión de identidad relacionados a embarazadas que dieron a luz en la Escuela de Mecánica de la Armada entre los años 1976 y 1979. Un año después, Jorge Rafael Videla, condenado a cadena perpetua en 1985, indultado en 1990, fue puesto en prisión nuevamente el 9 de julio de 1998, en la causa en la cual se investiga la desaparición de cinco menores nacidos en cautiverio. A partir de esta detención, desde las Fuerzas Armadas creció la preocupación por nuevas sentencias en causas similares. Estaban pendientes por lo menos 300 denuncias de niños apropiados, 90% fueron nacimientos en cautiverio. Hasta finales de los años '90 las Abuelas recuperaron y comenzaron el arduo trabajo de devolver

reparación a las víctimas, dando respuesta a las demandas internacionales de juicios a torturadores argentinos. Voy a detenerme un momento en las políticas de reparación. Estas políticas incluyeron leyes que abarcaron desde el fin del servicio militar obligatorio para los hijos de desaparecidos, a la indemnización a presos políticos y a los familiares de las víctimas, la creación de un banco de datos genéticos para reconocimiento de niños apropiados y la aceptación de la existencia de una nueva figura que es la “ausencia por desaparición forzosa”. Cada una de estas acciones promovidas por el Estado se fueron dando por la activa participación de los organismos de derechos humanos y la incansable lucha de los familiares de desaparecidos. Sólo para tomar un ejemplo, la ley de “ausencia por desaparición forzosa” fue una lucha individual y colectiva de cada familiar de desaparecido que se negaba a usar salidas judiciales ya existentes a la hora de realizar juicios de sucesión o cualquier trámite que necesitara de la constatación de que su familiar estaba muerto. Los familiares decían, no están muertos, no se ausentaron por motivos desconocidos, están desaparecidos y el Estado debe reconocer esto. El debate se concentró en los cuidados que se debían tener para que ningún juez declare el fallecimiento del desaparecido, ya que muchos así lo realizaban a la hora de sus acciones. En estos casos los abogados apelaban y, amparados en la ley 24.321, “la figura de ausente por desaparición forzada”, promulgada el 8 de junio de 1994, conseguían cambiar las decisiones judiciales.^{23/} Todo este debate, que

identidad a 71 nietos, de los cuales 40 estaban en manos de apropiadores, que participaron en la represión o eran allegados a las Fuerzas Armadas (Abuelas 1999). Actualmente el número de jóvenes restituidos asciende a 81; muchas de las restituciones fueron posibles porque los propios jóvenes se acercan a Abuelas para saber sobre su identidad ante la sospecha de haber sido apropiados.

^{23/} La ley define, en el Art. 2, la ausencia por desaparición forzada en los siguientes términos: “Se entiende por desaparición forzada de personas, cuando hubiere privado a alguien de su libertad personal y el hecho fuese seguido por la desaparición de la víctima, o si ésta hubiere sido alojada en lugares clandestinos de detención o privada, bajo cualquier forma, del derecho a la jurisdicción [...]. En el Art. 8 se afirma que “en caso de reaparición con vida del ausente, éste podrá reclamar la entrega de bienes que existiesen y en el estado en que se hallasen, los adquiridos con el valor de los que

terminó en la promulgación de una ley, refleja una serie de micro-acciones cotidianas que los familiares ponían y ponen en práctica cada vez que necesitan definirse ante los organismos públicos y reafirmar sus identidades.

Por otro lado, se inicia en Argentina una modalidad de juicios inéditos, los llamados *Juicios por la Verdad*, que pretenden poder establecer el circuito y destino que cada secuestrado transitó hasta su desaparición. El objetivo central de estos juicios no es la condena a los agentes involucrados en la represión, sino poder establecer el destino de cada desaparecido. Los jueces convocaban así a declarar a militares, sobrevivientes de los CCD y a otros testigos que pudieran dar cuenta de lo sucedido con cada desaparecido, a partir de causas individuales promovidas por sus familiares y abogados.^{24/}

Ciclos de las memorias

Se pueden establecer, desde el retorno de la democracia hasta fines de los años noventa, diversos ciclos de memorias y establecimiento de la verdad. Primero se puede distinguir un *ciclo de establecimiento de la verdad y nacimiento de las memorias en torno a los desaparecidos* (con la CONADEP y los Juicios a las juntas. Desde el retorno de la democracia 1983 hasta 1989); luego siguió un *ciclo de impunidad por*

faltaren [...] La reaparición no causará por sí la nulidad del nuevo matrimonio ni de ningún otro acto jurídico que se hubiese celebrado conforme a derecho. Ya en el artículo 10, la ley aclara que todo trámite que se haya realizado con la figura de "ausencia con presunción de fallecimiento", puede ser "reconvertido en ausencia por desaparición forzada. Una vez verificada la desaparición forzada, el juez ordenará sin más trámite el oficio modificatorio de la sentencia". Estos pasajes remarcan y cristalizan algunos de los puntos de conflictos, así como las marcas de la identidad, que esta categoría de desaparecido imprime.

^{24/} En estos años de efervescencia de la memoria, las ciencias sociales, sobre todo la Antropología, Letras y Sociología comienzan a dar cuenta del problema de la dictadura como un problema a ser estudiado en clave de *luchas por las memorias*. La Historia todavía considera que el tiempo transcurrido no permite una distancia analítica necesaria. Sin embargo todavía hay una fuerte presencia del ensayo, más que de la investigación empírica, sobre el tema.

parte del Estado con las leyes de perdón y silencio estratégico de familiares y víctimas (1990-1995); un tercer período que comienza con acciones judiciales, políticas de la memoria y ocupación del espacio público por parte de una nueva generación de familiares de desaparecidos, que denominaré el ciclo de las reparaciones por parte del Estado y de fertilidad de las memorias por parte de familiares y víctimas que invaden el espacio público (de 1995 en adelante).

En relación a las formas de las memorias, cada uno de estos ciclos se corresponde con un trabajo y momentos de memorias diversos. Durante el ciclo de estableciendo de la verdad, se corresponde con el *ciclo de nacimiento de las memorias*, los familiares de desaparecidos y las víctimas de la represión testimoniaron, escribieron libros autobiográficos, organizaron marchas y establecieron jerarquías en relación a quienes podían hablar en nombre de los desaparecidos y quienes no. Los lazos de sangre legitimaban y daban poder para tomar la palabra; los “quebrados” por la tortura y muchos de los sobrevivientes “acusados” de haber vendido a sus compañeros debían guardar silencio. Sin dudas, el testimonio fue la principal herramienta de visibilidad y construcción de las memorias. En el ciclo de impunidad, las memorias pasaron a ser elaboradas más subterráneamente,^{25/} hubo menos marchas, actos y testimonios públicos. Por esto podemos hablar de un *ciclo de silencio estratégico*. Por último, el ciclo de reparaciones, se corresponde con el *ciclo de fertilidad de la memoria*, caracterizado por la invención de nuevas formas de recuerdo y denuncia, como el *escrache* y expresivas marcas territoriales. Los centros clandestinos de detención de muchos lugares del país fueron señalados con placas en sus fachadas que denunciaban y marcaban al lugar

^{25/} Al decir de Pollak (2005) las memorias subterráneas prosiguen su trabajo de subversión en el silencio y de manera casi imperceptible afloran en momentos de crisis a través de sobresaltos bruscos y exacerbados. Podemos decir que el silencio estratégico, lejos de “conducir al olvido, es la resistencia que una sociedad civil impotente opone al exceso de discursos oficiales. Al mismo tiempo, esta sociedad transmite cuidadosamente los recuerdos disidentes en las redes familiares y de amistad, esperando la hora de la verdad y de la redistribución de las cartas políticas e ideológicas” para salir nuevamente a superficie.

como un espacio de tortura y muerte. Fueron planificados también diversos parques de la memoria y monumentos a los desaparecidos. Pero sobre todo con un intenso trabajo de devolución y restitución de las identidades individuales de los desaparecidos. Así se gestaron diversas exposiciones, nacieron los soportes de la memoria en el Diario Página/12, las Madres comenzaron a llevar la foto de sus hijos desaparecidos sobre su propio cuerpo. Las facultades universitarias de todo el país reconocieron a sus desaparecidos en intensos homenajes, poniendo nombres a sus aulas y placas con listas de desaparecidos. En fin, se multiplicaron las formas, los modos de recuerdo, sus soportes y manifestaciones. Estos ciclos y momentos de memorias, se complementarán con un último ciclo analizado a continuación.

Cambio de siglo: crisis política y estatización de las memorias

El cambio de siglo, se caracterizó en Argentina, por sus años de crisis política y económica. Hubo diversos conflictos socio-políticos que terminaron con la salida del presidente de la Rúa y en menos de un mes Argentina fue gobernada por cinco presidentes diferentes. Las fechas del 19 y 20 de diciembre fueron un quiebre en la historia del país. En relación al tema de la construcción de las memorias de la represión, se generó un fenómeno interesante. Las mismas fueron reactualizadas en relación a las muertes que se dieron en la Plaza de Mayo durante esos dos días, dónde una centena de jóvenes fueron asesinados por fuerzas policiales mientras manifestaban contra la política del presidente. Por otro lado, las Madres de Plaza de Mayo sufrieron una fuerte represión, filmada por diversos canales de televisión, sólo comparable a las recibidas durante la dictadura. En este sentido, el año 2001 también funcionó como una bisagra, ahora en relación a cómo los nuevos grupos afectados por la represión en plena democracia se apropiaron de los símbolos y estrategias creados durante los años setenta, estableciendo lazos y continuidades con la represión del pasado y con las organizaciones de derechos humanos que denunciaron y construyeron memorias. Así, otras madres usaron pañuelos, otros grupos convocaron a las Madres para defenderse,

nuevas marcas que señalaban muertes de jóvenes manifestantes, se sumaron a los pañuelos estampados en el piso de la Plaza de Mayo.

En relación al gobierno nacional y provincial, durante estos años comenzaron a nacer diálogos y propuestas conjuntas entre los estamentos del Estado y los organismos de derechos humanos para crear instituciones de memoria y monumentos públicos que recuerden a los desaparecidos. A modo de ejemplo, fue creado en Rosario, el *Museo de la Memoria*^{26/} y en La Plata, la *Comisión Provincial por la Memoria*.^{27/}

Con la llegada de un nuevo presidente al gobierno nacional, en el año 2003, hay un nuevo giro en relación a las políticas de la memoria por parte del Estado nacional. Uno de los elementos más significativos de este período es la figura del presidente Néstor Kirchner. Sin dudas éste imprimió un nuevo tono a las políticas públicas de derechos humanos. Kirchner, cuando habla de la memoria de la dictadura se posiciona como un agente comprometido con el pasado. Usa la noción de generación como un lugar de memoria, utilizando su experiencia y pertenencia generacional como elemento de solidaridad y compromiso con el tema.

^{26/} Este espacio alberga diversas actividades, desde exposiciones a investigación. Comenzó sus actividades en el año 2001 y fue creado por la legislatura de Rosario en 1998. En estos momentos hay un intenso debate ya que el Museo quiere ocupar el espacio de un bar que en los años setenta funcionó el Comando del II Cuerpo de Ejército. El edificio pertenece a privados que piden un elevado monto para su venta. El debate se centra en que parte de los legisladores y de la sociedad local consideran que es un absurdo pagar ese monto frente a otras necesidades de la ciudad. Las memorias entraron así en conflicto, entre quienes consideran que es necesario recuperar ese espacio para “hacer memoria” y aquellos que consideran que “hay que mirar al futuro”.

^{27/} En la ciudad de La Plata, la Cámara de Diputados de la Provincia de Buenos Aires creó en el año 2000 la Comisión Provincial de la Memoria, un organismo público con funcionamiento autónomo y autárquico. La Comisión está integrada por representantes de los organismos de Derechos Humanos, el sindicalismo, la justicia, la legislatura, la universidad y diferentes religiones. Entre sus múltiples actividades desarrolla investigación y difusión a partir de cuatro áreas: la Revista Puentes, el Archivo de la D.I.P.B.A., el proyecto Memorias en las Escuelas y el Museo de Arte y Memoria y una Maestría en Historia y Memoria.

Durante estos años se realizaron diversos gestos y actividades desde el gobierno nacional. Las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo han entrado en diversas ocasiones a la Casa Rosada, se las ha reconocido con premios y homenajes. Pero lo más significativo en términos políticos, es que durante esta gestión, la justicia ha revocado las leyes de perdón,^{28/} lo que significa que todos aquellos implicados con la represión, asesinato, tortura y desaparición podrán ser juzgados y encarcelados.

Antes de esta resolución histórica, dos eventos políticos, altamente simbólicos funcionaron como corolario: la expropiación de la Escuela de Mecánica de la Armada, para transformarla en un *Espacio de la Memoria* y el *descuelgue* de las fotos de los represores.

En un acto sin precedentes, el 24 de marzo de 2004, el Presidente junto a todo su gabinete participó de una ceremonia en el Colegio Militar en dónde se le ordenó al Jefe del Ejército retirar los retratos de los presidentes del gobierno militar Videla y Bignone. Este acto fue público y se difundió por todos los canales de televisión, así como recibió una amplia cobertura periodística.^{29/} Durante ese día, pocas horas después, se firmó un decreto que establecía la creación del "*Espacio para la memoria y la promoción de los derechos humanos*" en una conmemoración frente al edificio de la Escuela de Mecánica de la Armada, dónde funcionó uno de los mayores centros clandestinos de detención del país. En esa jornada, habló el presidente de la nación, junto a representantes de HIJOS y Juan, un joven que había nacido en la ESMA, posteriormente "apropiado" por un militar y quien había recuperado su historia unos días antes de este evento. El edificio de la ESMA pasará a constituir un Espacio para la Memoria, dónde se pueda dar significado al pasado de violencia y al respeto a los derechos humanos. Para esto se ha convocado a diversos

^{28/} El 14 de junio del 2005, la Suprema Corte de Justicia de la Nación declaró la invalidez y la inconstitucionalidad de las leyes de punto final, obediencia debida y leyes de indultos.

^{29/} Para un análisis de este episodio puede consultarse el trabajo de Máximo Bádaró.

grupos sociales a que desarrollen proyectos para su contenido y organización.^{30/}

Además, este gobierno tiene una fuerte política de educación que apunta a que el tema de la dictadura militar debe estar presente en las aulas de las escuelas. En este sentido, reparte libros, folletos, soportes digitales y películas que tratan el tema de la dictadura, los desaparecidos, la violación a los derechos humanos.^{31/} Este gobierno también se caracteriza por un fuerte mensaje simbólico en relación a las memorias.

Puede decirse que hacia inicios del presente siglo, el Estado argentino no limita su política a instancias formales de reconstrucción de la verdad y la justicia si no que también actúa en espacios directamente relacionados a los tiempos y calendarios de la memoria impuestos y defendidos por las organizaciones de derechos humanos y los familiares de desaparecidos. Así se inaugura un cuarto momento, que denominaré el ciclo de la *estatización de la memoria*.^{32/} Queda abierto

^{30/} La expropiación de la ESMA a las fuerzas armadas y la creación de un Espacio para la Memoria, no se da sin conflictos. Diversas voces, con argumentos que van desde que el gobierno actúa de forma "revanchista" a que no es necesario gastar más dinero en relación a la memoria, aparecen por todos lados y desde las diversas generaciones de ciudadanos que opinan sobre el tema. Los debates en internet se multiplicaron en relación al tema luego del acto del 24 de marzo y son un material muy rico para analizar como las memorias entran en disputas ante crisis determinadas.

^{31/} Las ciencias sociales renuevan su mirada porque los jóvenes investigadores necesitan saber qué pasó y arriesgan preguntas hasta el momento un tanto tabúes. La lucha armada y la violencia como opción política, los ex-presos, los exiliados, aparecen en la escena de las investigaciones. Los desaparecidos como víctimas y las madres de plaza de mayo dejan de ser el centro de las investigaciones y se comienza a hablar de guerrilla, circulación de ideas políticas, movimientos estudiantiles. Un elemento central a ser destacado es la proliferación de investigaciones sobre el tema en congresos y jornadas, así como una incipiente pero interesante institucionalización de programas de investigación y cursos de postgrados en relación al tema de la memoria, que permiten hablar de un nuevo "campo" de investigaciones. Ver da Silva Catela (2005) y Jelin (2004).

^{32/} Las ciencias sociales comienzan a institucionalizar el tema de la memoria. Se crean Programas de Investigación, maestrías, hay mesas temáticas en todos los

el interrogante en relación a las consecuencias de esta estatización y a una posible cristalización de ciertas formas de memorias que "legitimadas" por el Estado y "autorizadas" por los familiares de los desaparecidos y las víctimas, opaquen otros relatos más débiles, menos visibles.

Formas de las memorias

Frente a este mapa de violencia y políticas de las memorias por parte del Estado Argentina, cualquier investigador que se proponga hacerse preguntas y poner en práctica sus interpretaciones sobre la última dictadura militar y sus consecuencias en el presente deberá enfrentar un mundo poblado de agentes y símbolos a desentrañar, una selva de significados sobre cómo este período histórico de la nación ha atravesado las identidades de grupos, individuos e instituciones de manera más o menos dramática. Por omisión o saturación, estas memorias pueblan las representaciones sobre la cultura política contemporánea en Argentina y han pasado a ser cuestiones sobre las cuales todos nos sentimos con el impulso de decir algo entre los polos que van de la "necesidad de recordar para no repetir" al "es mejor no desenterrar el pasado". Sin embargo hay algo de lo cual ya no podemos dudar: hablar de desaparecidos y de terrorismo de Estado remite en Argentina a un texto culturalmente compartido con diversos significados (más allá de las diversas variaciones que cada individuo o grupo pueda darle a estos conceptos), que nos remiten en términos más amplios a las relaciones que se establecen entre la sociedad, las formas de hacer política y el Estado en Argentina.

La pregunta que circula a cada nueva crisis es cuántos de los ciudadanos argentinos piensan que el tema de los desaparecidos es pasado, que ya no debe revolverse en viejas heridas y que es necesario *olvidar* para mirar el futuro. La otra consigna que vuelve y se repite frente a cada auditorio es que *se debe recordar* para que no vuelva a pasar. Entre estos dos polos extremos que encierran el *deber*

congresos de ciencias sociales y se multiplican las publicaciones basadas en investigaciones empíricas.

de recordar y la *necesidad de olvidar*, se localiza una variedad de memorias, de formas de relatar el pasado pero sobre todo de tratar el presente, con sus nuevos muertos y tragedias. Una característica singular de este campo es la manera en la que se construyen legitimidades, usando los lazos primordiales como elemento de cohesión y de visibilidad pública. Esto genera conflictos frente a quienes pueden hablar sobre los desaparecidos y quienes no. Como toda memoria, con sus temporalidades y conflictos, esos silencios fueron cambiando y en la actual coyuntura, comienzan a abrirse canales para hablar de un tema tabú hasta el momento: la lucha armada como opción política y de la propia participación política de los desaparecidos y presos durante la dictadura.

Por otro lado, monumentos y museos de la memoria no se imponen en el espacio público sin batallas, sin voces disonantes. El desafío es poder pensar esos espacios con múltiples capas de relatos y memorias, pero esto no es fácil. La teoría de los dos demonios o la afirmación de muchos jóvenes de “escuchar las dos campanas” se reproducen en los proyectos que imaginan que deben contener estos espacios de memorias, a cuáles incluir, cuáles silenciar. Similar debate se da en los espacios de la educación y en los contenidos de narraciones sobre el pasado en los manuales escolares.

Si bien las acciones llevadas adelante por las organizaciones de derechos humanos y las políticas del Estado en relación a la tragedia de la dictadura militar han sido hasta el momento fructíferas en relación a la búsqueda de la verdad y la justicia. Todavía sabemos muy poco en relación a cómo fue vivida y cómo es elaborada la memoria en pequeñas comunidades del país, entre aquellos que tienen menos capitales para imponer sus memorias, o simplemente viven lo que les pasó como un estigma difícil de superar. De la misma forma, no hemos indagado demasiado en relación al papel que tuvieron las elites económicas en relación a la represión en Argentina. Nunca se las ha incluido en juicios, nunca se investigó su participación en los secuestros y desapariciones. De la misma forma, son incontables los relatos que involucran a sectores de la Iglesia Católica en los mecanismos de la represión, pero poco se ha avanzado en este tema.

En fin, las memorias y acciones construidas por los familiares de desaparecidos, en torno a la desaparición de personas, pobladas de signos y símbolos ya reconocidos y legitimados: pañuelos, fotos, monumentos, ganan cada día una nueva legitimidad en las reinterpretaciones y usos que nuevos familiares de asesinados en democracia realizan. Y esto nos habla de que si bien hay que recordar para no repetir, esto no garantiza nada. Estas formas de la memoria, constituyen capas y sentidos, que requieren de una arqueología para comprender sus significados plasmados en marcas y símbolos materiales. Estas conquistas expresan de modo marcante la constitución, composición y luchas en torno de la construcción de nuevas identidades: ser familiar de desaparecido. Categorías que han configurado nuevas monedas de intercambio para *hacer política* en la sociedad argentina contemporánea.

La heterogeneidad de formas y mensajes que van cristalizando el problema de los desaparecidos y las formas de memoria que se gestaron frente a esta situación límite, induce a comprender las variantes que se van poniendo en juego para la universalización de historias personales en un drama que potencialmente puede involucrar a la totalidad de ciudadanos. Más allá de las experiencias de quienes lo "han vivido", las manifestaciones consideradas arriesgan significados en un espacio donde lo personal deviene colectivo, se expone a usos posiblemente divergentes pero con un sentido pedagógico manifiesto que pone en evidencia que, por oposición a la retórica del "olvido" y el "trauma", un mundo repleto de sentidos ocupa el vacío que alguna vez representó la silueta del desaparecido, que constantemente interpela a la nación y sus símbolos consagrados.

Bibliografía

- Abuelas de Plaza de Mayo. *Niños desaparecidos. Jóvenes localizados. En la Argentina desde 1976 a 1999*. Buenos Aires, Temas Grupo Editorial, 1999.
- Da Silva Catela, Ludmila "Em nome da pacificação nacional: anistias, pontos finais e indultos no Cone Sul," en: D' Araujo Maria y Celso Castro (org.) *Democracia e forças armadas no cone sul*. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2000.
- *No habrá flores en la tumba del pasado. La experiencia de reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos*. La Plata, Al Margen Editora, 2002.
- Elías, Norbert. *Os alemães*. Río de Janeiro, Jorge Zahar Editores, 1997.
- Feld, Claudia. "La construcción del "arrepentimiento: los ex represores en la televisión," en: *Cuadernos de Antropología e Imagem*, Nº13, Río de Janeiro, 2001.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa, 1995.
- Herzfeld, Michel. *The social production of indifference*. Chicago & Londres, The University of Chicago Press, 1993.
- Jelin, Elizabeth. "Los derechos humanos y la memoria de la violencia política y la represión: la construcción de un nuevo campo en las ciencias sociales," en: *Estudios Sociales*, 27, año 14, segundo semestre, 2004.
- "The politics of memory. The human rights movement and the construction of democracy in Argentina," en: *Latin American Perspectives*, v. 21, 1994.
- Leis, Héctor. *El movimiento de los derechos humanos*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1989.
- Nunca Más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*. Buenos Aires, EUDEBA, 1986,

Desaparición, violencia política y dictadura en Argentina

Pollak, Michael. *Memoria, olvido y silencio*. La Plata, Al Margen Editora, 2005.

Verbitsky, Horacio. *El Vuelo*. Buenos Aires, Planeta, 1995.

Memoria e historia en el Chile de hoy^{1/}

Pedro Milos^{2/}

Los recuerdos son la materia esencial con la que se construye la memoria de una sociedad. Y la memoria es el resultado de un proceso social de construcción de sentido respecto del pasado. A más de treinta años del golpe de Estado de 1973 y más de quince del término de la dictadura, la sociedad chilena aún no realiza el necesario proceso de construir un sentido colectivo respecto de esa experiencia y de los años posteriores. Carecemos, entonces, de una memoria compartida.

1. Chile hoy: una sociedad huérfana de memoria

Esta orfandad de memoria, sin embargo, no es nueva. Como sociedad tampoco hemos construido un sentido colectivo respecto de otros momentos de nuestra historia común tan conflictivos como 1973, aunque menos dramáticos como fueron, por ejemplo, las reformas emprendidas por Eduardo Frei Montalva en los años '60, entre las cuales la reforma agraria resulta la más emblemática; o la transformación de las bases de la economía nacional impulsada por Salvador Allende, a inicios de los '70, en particular la constitución de un área de propiedad social. Estas deudas con nuestra memoria histórica son graves no sólo con relación a esos momentos históricos en sí mismos, sino, sobre todo, con relación a los procesos que se vivieron posteriormente, ya que la ausencia de una memoria anterior compartida profundizó, a nuestro juicio, el conflicto y el desencuentro ulterior.

^{1/} El presente texto retoma contenidos de una ponencia realizada en el Coloquio "L'historien et les usages de la mémoire", Lovaina la Nueva, Bélgica, diciembre 2002, y de un artículo publicado en la revista Mensaje en el año 2003.

^{2/} Doctor en Ciencias Históricas; profesor de la Universidad Alberto Hurtado (Santiago de Chile); profesor invitado de la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica); Director del CIDE, (Centro de Investigación y Desarrollo de la Educación, Chile), Director del Diplomado en Didáctica de la Historia y las Ciencias Sociales, Universidad Alberto Hurtado.

La sociedad chilena está necesitada, urgentemente, de memoria. Huérfanos de memoria, nuestra identidad común se debilita. Nuestro pasado nos continuará dividiendo. Nuestro futuro no pasará de ser un tiempo por venir, cargado de incertidumbre e incapaz de convocar nuestra imaginación y nuestra creatividad. Frente a esta necesidad, tan palmaria como vital, nos encontramos hoy con posiciones que pretenden continuar negándola, queriendo tapar así el sol con la mano de la amnesia, o bien, proponiendo esfuerzos formales que no están a la altura ética y política del desafío.

Memoria y justicia

Chile no ha llegado a reconocerse en una memoria colectiva compartida respecto al golpe de Estado y a las posteriores violaciones a los derechos humanos. Al respecto, lo que hoy existe, y no sin dificultad, es lo que Tzvetan Todorov^{3/} llama 'memorias literales', que remiten a la expresión individual o grupal del recuerdo y significación de una determinada experiencia. Es así como, en este ámbito, la memoria de los derrotados de septiembre de 1973 y de las víctimas de la represión posterior, tantos años cuestionada y puesta en duda, hoy es aceptada. Se ha reconocido, finalmente, la ocurrencia de los hechos. Por básico y elemental que parezca, éste ha sido un paso enorme, necesario, imprescindible, reparador en sí mismo. Se trata del ejercicio del derecho de recordar y de dar testimonio. En el caso de experiencias dolorosas y traumáticas, este doble derecho se transforma, además, en un deber.^{4/} Durante años, los militares chilenos -tanto a nivel individual como institucional- negaron la ocurrencia de los hechos. Sólo en el último tiempo el mando institucional ha reconocido la responsabilidad de las fuerzas armadas en la violación de los derechos humanos y se han conocido también declaraciones públicas de militares comprometidos en dichos actos. De ese modo, ha comenzado a configurarse también la memoria particular -memoria literal en palabras de Todorov- de otro actor fundamental del proceso.

^{3/} Tzvetan Todorov. *Les abus de la mémoire*. Paris, Arléa, 1995.

^{4/} Primo Levi. *Le devoir de mémoire*. Turin, Editions Mille et Une, 1995.

Pero lo que definitivamente no existe aún en Chile, es lo que Todorov denomina 'memoria ejemplar'. Una memoria que, sin negar la singularidad de los acontecimientos, somete los recuerdos a una reflexión en el espacio público con el fin de abrirlos a la analogía y a la comparación, en vistas de transformarlos en ejemplo de una categoría más general de la cual poder sacar alguna lección. La memoria ejemplar busca transformar el pasado en principio de acción para el presente y el futuro. Para Todorov, esta clase de memoria puede ser designada también como justicia. La justicia, nos dice, nace de la generalización de la ofensa particular.

Curiosamente, en el momento en que en Chile los hechos horribles del pasado comienzan a ser aceptados y reconocidos, cuando la 'memoria literal' cobra credibilidad y deja de ser vista como fruto de la frustración, del rencor o de la sed de venganza de aquellos que no quieren 'dar vuelta la página'; justo, entonces, cuando es posible comenzar a construir una visión compartida de esta 'memoria ejemplar', de la deseable y necesaria justicia, sectores civiles comprometidos con la dictadura vuelven a la carga con sus propuestas de amnistiar los crímenes o de indultar a sus responsables. Así, los valerosos y sostenidos esfuerzos que ciertos jueces han realizado por llegar a la verdad y sancionar a los culpables, y que se traducen en cientos de militares sometidos a proceso, se encuentran hoy amenazados.

Alentados tal vez por el reciente indulto que el presidente de la república otorgó a uno de los culpables de un crimen emblemático, como lo fue el asesinato del dirigente sindical Tucapel Jiménez, ocurrido en los años ochenta, quienes hoy promueven la impunidad parecieran expresar la voluntad de desactivar cualquier amenaza de que el recuerdo de las violaciones a los derechos humanos se instale en el espacio público de modo permanente, Ya que no es otra cosa el querer impedir que la justicia investigue, juzgue y sancione.

Memoria y política

Lo que está en juego en la sociedad chilena en esta coyuntura es el uso político del pasado. El inevitable uso político del pasado. Esto ya

no sólo involucra a los actores directos de los hechos. La sociedad toda está llamada a decir su palabra.

El recordar es siempre un acto individual, privado; sin embargo, el uso del recuerdo es un ejercicio colectivo, público. Lo singular, lo particular, no necesariamente enseña para el futuro. El mismo Todorov señala que para que la colectividad pueda sacar provecho de la experiencia individual, debe reconocer lo que en ella puede haber de común con otras experiencias. Se requiere llegar a un consenso social que establezca claramente los límites entre lo éticamente aceptable y lo inaceptable. Mientras no se logre esta comprensión común, permanecer en el terreno de lo particular, de lo exclusivo, de la experiencia singular, no sirve a la sociedad. Y la sociedad chilena no ha llegado a consensuar lo éticamente aceptable. No ha habido ni hay aún, por parte de los civiles que fueron sustento de la dictadura, voluntad política de hacerlo. Tampoco ha habido perseverancia de parte de los principales responsables de la transición democrática.

Si tomamos como referencia una de las expresiones más dramáticas de las violaciones a los derechos humanos en Chile, cual es la de los detenidos desaparecidos, estos mismos sectores han propuesto que sus familiares sean reconocidos como víctimas a ser reparadas individualmente. Es el momento preciso en que comienzan a ser actores con capacidad de influir en la construcción social de sentido sobre nuestro pasado, dejándolos confinados en la particularidad de sus dolores y sufrimientos, sin dar paso a la generalización que hace posible la justicia. Esta actitud política es consistente con la que sostiene que las violaciones a los derechos humanos fueron excesos cometidos por sujetos determinados, sin reconocer la existencia de una política sistemática por cuenta del Estado, del cual muchos de ellos formaron parte.

Entonces, no basta sólo con aceptar conocer la verdad, sino saber con qué fines lo hacemos. La historia y la memoria siempre han sido objeto de instrumentalización política. La política, los principios de acción y fines que la orientan en el presente, compromete la comprensión y la interpretación que hacemos de los hechos del pasado.

Esos fines provendrán, en última instancia, de una opción valórica. A más de treinta años del golpe militar de 1973, la sociedad chilena no ha restituido un marco de valores compartidos, equivalente al que existió hasta los años setenta y que, justamente, se rompió el 11 de septiembre de 1973.

Memoria e identidad

La memoria es un elemento constitutivo, esencial, de la identidad de una persona o grupo social. Tanto es así que, tal como lo señala Jacques Le Goff, la pérdida voluntaria o involuntaria de la memoria colectiva puede acarrear graves trastornos en la identidad colectiva. El debilitamiento, modificación o pérdida de los recuerdos comunes puede llegar a afectar la existencia misma de un grupo y, por cierto, su identidad. La legitimidad e identidad de un grupo está fundada, en gran medida, en el recuerdo histórico.

Por otra parte, sabemos que el olvido forma parte del proceso de constitución de una memoria, ya que ésta es siempre selectiva. No somos capaces de recordar todo, no podemos restituir el pasado en toda su integralidad. La memoria, por tanto, no se opone necesariamente al olvido. La tensión se produce, más bien, entre conservar los recuerdos o borrarlos. La memoria se ubicará en la interacción entre ambas posibilidades.

La selección de los recuerdos constituye una facultad privativa de los sujetos sociales, individuales o colectivos, ya que en el sentido que le otorguen a su pasado reposará parte importante de su identidad. De allí que el control sobre la memoria de una sociedad, lo que podríamos llamar la 'memoria oficial', ha sido uno de los resortes de dominación más efectivos y disputados históricamente. Quien controla la atribución de sentido al pasado, controla buena parte del presente y del futuro de una sociedad. Expropiar a un sujeto la posibilidad de significar su experiencia pasada es minar su identidad. De allí que el debate en torno a la situación de los detenidos desaparecidos y su solución sean tan fundamentales.

En Chile se ha dado un paso muy importante al lograr que casi toda la sociedad reconozca hoy, por ejemplo, los hechos que dieron por resultado la desaparición de quienes fueron detenidos. Cada vez que se encuentra un cuerpo o se dilucida el destino final de los restos, los familiares de la persona desaparecida, e incluso ésta, recuperan parte de su identidad. Por el contrario, cada vez que se oculta, se destruye o se altera información, se vuelve a agredir y violentar la identidad de la persona detenida y desaparecida. De allí la gravedad de las informaciones falsas proporcionadas por los inculpados; de allí la criminalidad de la remoción y traslado de osamentas con que algunos buscaron esconder sus responsabilidades.

Faltan, sin embargo, otros pasos. La memoria de lo sucedido no determina sólo la identidad de los detenidos desaparecidos o de sus familiares y el cabal conocimiento de las violaciones de los derechos humanos. Determina también nuestra identidad colectiva. Se equivoca, de modo radical y absoluto, quien piense que la amnesia podría contribuir a la paz social en Chile. La amnesia es el peor trastorno que puede experimentar un sujeto: ella puede entrañar la pérdida de su identidad. Falto de recuerdos, un sujeto puede llegar a no saber más quién es. Cada tropiezo en la recuperación de nuestra memoria respecto al pasado debilita y menoscaba nuestra identidad colectiva.

La memoria nos une a eso que hemos sido, directa o indirectamente. Hace algunos años, en un debate sobre el tema del olvido en la transición democrática en Chile, intervino una joven tras varias horas de discusión: "Tengo veinte años. No viví el golpe de Estado y cuando los derechos humanos fueron violados en mi país era muy pequeña. No he sido, por tanto, afectada directamente. Sin embargo, si se impone la negación de lo ocurrido en esa época, mi propia existencia se ve amenazada: si no ocurrió lo que ocurrió, yo tampoco existo". Tras sus palabras, el silencio se instaló en la sala y el debate se dio por terminado.

No podemos saber lo que somos si no sabemos cómo hemos llegado a ser lo que somos. Nuevamente aparece la dimensión política de la historia y de la memoria: quien logra minar o debilitar ciertas memorias en función de afirmar otras, tiene el poder sobre las identidades que son

reconocidas o negadas en una sociedad. Si la desaparición forzada de personas buscaba borrar su existencia en el momento en que ello sucedió, la negación de ese recuerdo se constituye en una segunda desaparición, igualmente forzada. En ambos casos, lo que se busca es terminar con aquella identidad.

Historia y memoria

En los últimos cuarenta años, la sociedad chilena ha vivido al menos tres experiencias que podríamos calificar de traumáticas sin haberse creado, luego, los espacios para compartir, socializar y exorcizar los recuerdos que tales experiencias grabaron en millones de compatriotas. Si bien la historiografía reciente se ha ocupado del estudio de esos acontecimientos, no ha sido capaz de generar un verdadero debate en torno a ellos y, menos aún, permitir que la memoria de los actores comprometidos se exprese. Porque, tal vez, no es sólo a la historiografía a quien corresponde asumir esa responsabilidad, sino también a la ciudadanía, comenzando por sus dirigentes sociales y políticos.

El historiador y analista político belga Xavier Mabille^{5/}, sugiere el término 'cultura histórica' como algo diferente del puro conocimiento del pasado, que busca más bien comprenderlo que sólo conocerlo. La cultura histórica reposaría no sólo en la investigación histórica, sino en el respeto a la memoria de los actores o testigos. Su objetivo sería contribuir a una sociedad en que cada cual es un ciudadano consciente e informado. Una cultura histórica que no existe si no es accesible para todos, proporcionando referencias compartidas, a partir de las cuales pueden surgir interpretaciones diferentes.

2. Algunas referencias conceptuales: historia, memoria y espacio público

La función social de la historia, en general, y del historiador en particular, podría ser estudiada desde tres perspectivas: su aporte a los procesos

^{5/} Xavier Mabille. "Mémoire et histoire". Dossier du CRISP, N°55, 2002.

de memoria, su contribución a los procesos judiciales o su intervención directa en la escena política. De estas tres perspectivas hemos escogido una como principal: aquella de la relación entre memoria e historia, para de allí reflexionar sobre la función de los historiadores en el acompañamiento, la crítica y la utilización de esta memoria.^{6/}

El que haya historiadores en un país no significa, necesariamente, que ese país esté conectado con su pasado. Por ejemplo, respecto de Chile, existe un mito: Chile, país de historiadores..., con esta afirmación se quería decir que en nuestro país existía un gran interés por la historia, que se expresaba en su producción historiográfica, abundante en relación al tamaño del país. Pero también se quería decir que, potencialmente, cada chileno podía llegar a ser un historiador. Del mismo modo como la existencia de una Gabriela Mistral y un Pablo Neruda -nuestros dos premios Nóbel de literatura- nos ha llevado a pensar que somos un país de poetas... Ni lo uno ni lo otro. Tal vez suceda todo lo contrario... Como ya vimos, el Chile de hoy al menos, al inicio del siglo XXI, no logra conectarse con su pasado.

Las sociedades no trabajan su pasado del mismo modo en que lo hacemos los historiadores. No basta con que haya producción historiográfica para que una sociedad desarrolle una conciencia histórica o una cultura histórica, como la referida por Mabile.

Memoria e historia: dos maneras de aproximarse al pasado

¿Qué es lo fundamental de retener respecto de la diferencia entre memoria e historia?

Aunque es cierto que ambas dos cumplen la función de resignificar el pasado, que son dos medios que las sociedades utilizan para constituir el sentido de sus experiencias, sus maneras de elaborar este sentido son significativamente diferentes. En el caso de la historia, se trata de un relato construido por profesionales, los historiadores, conforme a ciertos códigos propios de su disciplina, respetuosos de un

^{6/} Coloquio "L'historien et les usages de la mémoire". Lovaina la Nueva, Bélgica, diciembre 2002.

cierto rigor que sigue reglas establecidas por la crítica histórica. Se trata entonces de un discurso, de una narrativa, que habitualmente sigue un orden cronológico y que obedece a una racionalidad que la vuelve comunicable. En general, se trata también de un discurso que tiende a preferir la historia institucional, y que deja poco espacio a la visibilidad de los actores sociales.

Por el contrario, la memoria es una construcción social del sentido del pasado que se funda en el recuerdo, en el acto y la capacidad de los sujetos de recordar; es entonces un discurso que no sigue siempre un orden cronológico, sino más bien reglas subjetivas en relación a la temporalidad donde los actores, al recordar, saltan de un período a otro sin mediación ni relación de causalidad lineal.

Entremos con mayor profundidad en esta relación entre historia y memoria

En 1945, el historiador francés Georges Lefèvre escribió: “la historia es la memoria del género humano, lo que le da conciencia de sí mismo; es decir, de su identidad en el tiempo”. Cuarenta años más tarde, en 1984, Pierre Nora, otro gran historiador francés, denunciaba “la ruptura de un lazo de identidad muy antiguo, el fin de lo que vivíamos como una evidencia: la adecuación de la historia y la memoria”. Con un cierto dramatismo, Nora reconocía lo que llamó “una distancia brutal entre la memoria verdadera, social, intocable, y la historia”.^{7/}

¿Qué ocurrió entre una y otra? ¿Por qué tal divorcio? La unión de la historia y la memoria es muy antigua, y no vamos a recordarlo ahora. Nos contentaremos con señalar, como antecedente más o menos cercano, que la formación de los Estados Nacionales llevó aparejada la pretensión de unir las nociones de historia, de memoria y de nación: la historia de una nación debía ser su memoria. Se producía así una suerte de simbiosis, y los historiadores fueron, y siguen siendo, muy eficaces en producirla. Y esto hasta mediados de

^{7/} Pedro Milos. “Memoria y política,” en: *Cal y Canto, Revista de movimientos sociales*, N° 13, Santiago, ECO, Educación y Comunicaciones, 1993, pp. 43-47.

los años treinta, cuando el Estado-nación empezó a transformarse en Estado-sociedad. La unidad, allí, se va perdiendo.

Esto es particularmente claro en el caso en Chile: un historiador conservador, Gonzalo Vial, nos ha revelado, hace ya algunos años, la crisis del "*imago mundi*" dominante en la sociedad chilena hasta los años veinte del siglo pasado. Esta crisis significó el comienzo de una sociedad más democrática, plural, diversa... Hemos pasado de "la" historia a "las" historias de Chile... y de las historias a las memorias.

Hemos necesitado vivir este tipo de procesos para llegar a la conclusión de que "la memoria es un fenómeno siempre actual, un lazo vivido en el eterno presente: la historia, en cambio, es una representación del pasado". Algo que los historiadores han tenido dificultades en aceptar.

En efecto, historia y memoria son dos modos posibles de acercarse al pasado, los cuales dan dos percepciones del pasado claramente diferenciadas. En las sociedades occidentales, es la historia escrita la que se ha impuesto como modo dominante de establecer una relación entre el pasado y el presente. Sin embargo, en el curso de los últimos años, ha habido también una reacción de la memoria.

Tomando los términos de Michelle Perrot: "Asistimos en este fin de siglo (¿y quizá por eso mismo?) a una explosión de la memoria y a una intensa demanda de historia. ¿Por qué? Es una gran pregunta". Al mismo tiempo nos aconseja desconfiar de una conmemoración puramente emotiva: "... todo se vuelve de ahora en adelante un pretexto para recordarse, pero escasamente para interrogarse".^{8/}

A partir de esta distinción de base entre memoria e historia podemos tratar de develar una discusión no siempre explícita pero recurrente en torno a la predominancia entre una y otra o de una sobre otra: ¿Qué modo de aproximarse al pasado es predominante?

^{8/} Michelle Perrot. "Archive, mémoire, histoire", en: *Travail de mémoire 1914 - 1998. Une nécessité dans un siècle de violence*. Paris, Autrement, Collection Mémoires, 1999. p.36,

Entre los historiadores podemos encontrar tres posiciones:

- predominancia de la historia sobre la memoria: la memoria como materia prima de la historia; anexión de la memoria al territorio del historiador
- reacción a partir de la memoria: la memoria debe comandar y orientar el trabajo de los historiadores, ya que ella expresa los sentidos que los sujetos dan a su pasado. Los tiempos de la memoria son diferentes, los sujetos pueden establecer una verdadera relación con la temporalidad si esta temporalidad es significativa y significada;
- historia más memoria: expresa la necesidad de complementar diferentes procedimientos heurísticos. La memoria puede conducirnos al corazón de lo subjetivo social e individual. Pero, carente de conocimientos sobre una sociedad obtenidos por otros medios heurísticos, la memoria corre el riesgo de quedar muda para el investigador.

Historia y memoria, entonces, dos conceptos diferentes, que representan dos maneras de volver significativo el pasado humano, pero de cuya relación, si nos quedamos con la tercera proposición, puede surgir una complementariedad que enriquezca el conocimiento que los hombres y mujeres tienen de su pasado, individual y colectivo.

La historia y el espacio público

Las necesidades de historia y de memoria de una sociedad no se agotan en sus manifestaciones públicas y/o institucionales. Sin lugar a dudas, el hecho de que la preocupación por el pasado sea expresada públicamente, o el hecho de que las instituciones o los actores de la sociedad política se interesen por esclarecer los sucesos del pasado, vuelve más visible esta demanda de memoria y de historia. Sin embargo, al mismo tiempo que este llamado público, existe también una necesidad, una demanda social que circula por otras vías, menos institucionales, pero no por ello menos públicas. Pensamos, en concreto, en los circuitos internos de la sociedad civil. Para decirlo en los términos de Maurice Halbwach, se puede hablar de una demanda social 'enmarcada socialmente', que circula en los barrios, en las familias, en los grupos, en las

clases sociales, y, con ello, en la conveniencia de interrogarse sobre el rol de la historia y los historiadores en esos espacios menos institucionales, aunque también públicos, que forman parte de la sociedad civil.

Este mismo alcance, relativo a la complejidad y a la diversidad del espacio público, podría ser extendido a la política. En efecto, existe evidentemente una política institucional, que concierne las decisiones relativas al conjunto de la sociedad. No obstante, existe también otra dimensión de la política que también se vincula a los actores sociales y a la ciudadanía, y que también atañe a la producción de sentido. Éstos son algunas veces complementarios y se desarrollan en armonía con los sentidos políticos institucionales, pero otras veces, por el contrario, entran en conflicto con ellos.

En la perspectiva recién señalada, cobra un valor especial la noción de espacio público que propone Hanna Arendt: "se trata del espacio, en el sentido más amplio del término, de la aparición de los otros ante nosotros y de nosotros ante los otros, en donde los hombres no existen solamente como otras cosas, vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de una manera explícita".^{9/} Una noción de espacio público tributaria de la siguiente afirmación, de la misma Arendt: "... hay cosas que deben permanecer ocultas y otras deben ser exhibidas públicamente para que puedan existir".

El pasado de las personas y de los grupos sociales, su memoria, debe ser expresada públicamente para que exista. Un pasado que debe aparecer, y que aparece al hacerse ver, al tomar un lugar, al destacarse ante la comunidad. "En este sentido, el aparecer es la forma práctica de ser ante la comunidad". Desde esta perspectiva, un fenómeno es o aparece, en la medida en que se hace visible más allá del 'hogar',

^{9/} Hannah Arendt. *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1993, p.22. Citado por: María José López Merino. "La imposibilidad del bien: paradoja del bien en el espacio público, según Hannah Arendt," en: *Revista Persona y Sociedad*, "Ética, memoria y pensamiento: diálogos sobre filosofía y humanidades", volumen XVI, N° 2, Universidad Alberto Hurtado-Ilades, agosto 2002, p.74. Para el desarrollo de este punto, hemos seguido fielmente el trabajo de López Merino.

proyectándose en la 'plaza'; el mundo privado y el espacio público, respectivamente, para Hanna Arendt.^{10/}

En esta misma perspectiva de análisis, la ciudadanía está estrechamente ligada a la aparición de los sujetos en el espacio público: “el espacio público es el espacio donde los sujetos pueden hacerse ver ante otros y es esta condición la que los convierte en ciudadanos”. La pluralidad es la forma que asume lo público, entendido como “el ente, que se conforma a partir de la aparición de las distintas individualidades”. El espacio público es, entonces, un espacio de visibilidad, en que hombres y mujeres pueden ser vistos y oídos y revelar mediante la palabra y la acción quienes son”.^{11/} La ciudadanía, así entendida y ejercida, integra una dimensión legal, expresada en derechos; una dimensión moral, expresada en responsabilidades; y, lo más importante a nuestro juicio, una identidad, por la cual “una persona se sabe y se siente perteneciente a una sociedad”.^{12/}

La palabra y la acción públicas, el decir y el hacer ante y con los otros, fundan nuestra identidad. Este reconocimiento mutuo no sólo es importante para los individuos y su desarrollo, sino también para el destino de la sociedad en su conjunto.

Siguiendo nuevamente a Hanna Arendt, el espacio público, como un espacio de radical libertad para decir y hacer, se transforma en el corazón de lo político. La libertad, asociada a la política, descansa entonces en la 'igualdad de condiciones' que los sujetos tengan de aparecer con su palabra y su acción en el espacio público; se trata de una libertad fundada en el reconocimiento de la comunidad. De esta libertad basada en el reconocimiento por parte de los otros, depende también la identidad de los sujetos.^{13/}

^{10/} López, op. cit., p.74

^{11/} Fina Birules. *Introducción al texto: Arendt, H. ¿Qué es la política?* Barcelona, Paidós, 1997. Citado por López, op. cit., p.75

^{12/} En: Adela Cortina. *Ciudadanos del mundo*. Madrid, Alianza, 1999. Citado por López, op. cit., p.75

^{13/} López, op. cit., p.76

En suma, en el planteamiento de Hanna Arendt nos encontramos con una noción de espacio público, en la que éste tiene que garantizar las condiciones que hacen posible la libertad radical de los sujetos: "se trata, de velar por preservar las condiciones de igualdad básicas que hacen posible la libertad, que consiste en la posibilidad de ser el que se es ante otros, en total diferencia y singularidad".^{14/}

A nuestro juicio, si nos interrogamos acerca del rol de la historia en el espacio público y éste, a su vez, conceptualmente aparece como campo de posibilidad de existencia, identitaria y política, de los sujetos, debemos preocuparnos no sólo de la historia y los historiadores, sino de las múltiples manifestaciones de la memoria, entre las cuales se encuentra la historia. Ya volveremos, al final, sobre este punto.

Estas distinciones, tanto las que conciernen a la historia y la memoria, como las que conciernen al espacio público y la política, nos reenvían, nuevamente, a otra noción, que esta vez proviene del campo historiográfico, o al menos que ha sido desarrollada por un historiador, Henry Rousso. Me refiero a la noción (o concepto) de "vectores de recuerdo".^{15/}

Rousso nos propone identificar ciertos vectores, a través de los cuales circulan los recuerdos y la memoria en una sociedad. Distingue cuatro tipos de vectores:

- vectores asociativos, para designar las organizaciones cuya razón de existencia es el culto de uno u otro recuerdo (por ejemplo, en Chile, la Asociación de Familiares de Detenidos Desaparecidos, cuyo rol es el de conservar la memoria de los familiares cercanos desaparecidos cuyos cuerpos no han sido encontrados);
- vectores académicos que conciernen, por ejemplo, nuestra actividad de historiadores;
- vectores artísticos, cuando se trata de conservar la memoria mediante la música, las artes plásticas, el teatro, la literatura (y que, aunque son menos perceptibles para los historiadores de archivo, son a veces más eficaces); y

^{14/} López, op. cit., p.77

^{15/} Henry Rousso. *Le syndrôme de Vichy*. Paris, Le Seuil, Point Seuil, 1990.

- vectores oficiales, que refieren a las conmemoraciones y efemérides oficiales, en recuerdo de hechos o personajes considerados importantes en la historia oficial de un pueblo.

Hasta aquí esta reflexión de tipo más conceptual, que apunta a comentar y esclarecer algunos aspectos que conciernen al tema que nos reúne.

3. Chile: los esfuerzos por establecer la verdad

En tercer lugar, nos referiremos a una dimensión más propiamente histórica y que remite concretamente a cómo Chile ha enfrentado, institucionalmente, el tema de su pasado reciente. De manera sintética, en lo que concierne a los hechos que siguieron al golpe de Estado militar de 1973, podemos decir que en los últimos años, los historiadores han tenido la posibilidad de participar de dos instancias institucionales. A continuación nos referiremos específicamente a una de ellas y al Informe que sintetiza su trabajo.

La Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación

La primera instancia a la que nos referíamos es la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, una instancia constituida por el primer gobierno democrático en 1990. Esta comisión fue constituida por el Ministerio del Interior por el Decreto Supremo N° 355, del 25 de abril de 1990. Concluyó sus trabajos el 8 de febrero de 1991, fecha en que el informe fue entregado al Presidente de la República de la época, quien lo hizo público el 4 de marzo de 1991.

Los miembros de esta comisión fueron principalmente abogados (seis), una asistente social y un historiador. Cerca de sesenta funcionarios públicos colaboraron en estos trabajos, además de un conjunto de abogados y asistentes sociales. Fue creada una "Unidad de archivos y documentación", que debía conservar cuidadosamente todos los documentos recibidos.^{16/}

^{16/} Informe final de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación. Santiago, 1991, p.3

La Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, tuvo por objetivo colaborar al esclarecimiento global de la verdad sobre las violaciones a los derechos humanos más graves cometidas entre el 11 de septiembre de 1973 y el 11 de marzo de 1990, con el fin de contribuir a la reconciliación de todos los chilenos. Esta comisión fue creada considerando, entre otras, las siguientes premisas:

- 1º “Es solamente en base a la verdad que será posible satisfacer las exigencias fundamentales de la justicia y crear las condiciones indispensables para alcanzar una reconciliación nacional efectiva”.
- 2º “Solamente la verdad podrá rehabilitar públicamente a las víctimas”.^{17/}

El trabajo de la comisión desembocó en un informe exhaustivo que retomó toda la información reunida, relativa a las víctimas directas de la represión militar y de particulares; es decir, “desapariciones de personas, detenciones, ejecuciones, torturas seguidas de muerte, del cual el Estado chileno, por acciones de sus agentes, es responsable, así como secuestros y atentados cometidos por particulares bajo pretextos políticos”.^{18/} Este trabajo permitió identificar cerca de tres mil cuatrocientas personas que fueron objeto de una represión política con resultado de muerte.

El informe fue considerado, en su momento, como un mínimo, como una base a partir de la cual la sociedad chilena podría discutir sobre la violación de los derechos humanos durante el régimen dictatorial. En el exordio de este informe, los miembros de la Comisión establecieron cuestiones fundamentales, como las siguientes:

Guardar, sobre estos hechos dolorosos, un silencio, más forzado que real, no contribuiría a la futura coexistencia pacífica de nuestro país. Estimamos, por el contrario, que colaborar con el Estado chileno en

^{17/} Decreto N° 355, del Ministerio del Interior, que crea la Comisión de Verdad y Reconciliación, incisos N° 1° y 2°, 25 abril de 1990.

^{18/} Decreto N° 355.

vistas a establecer la verdad de manera serena e imparcial, permitirá a la sociedad asumir el reconocimiento de estos hechos y construir así un estado de espíritu que permitiera evitar tales exacciones en el futuro. De esta manera, los sufrimientos del pasado, así como la voluntad común de condenar lo indefendible, nutrirán la obligación de evitar la repetición de lo que ocurrió, y producirán un consenso capaz de sostener la deseada reconciliación.

Hemos estimado nuestro deber hacer referencia a los eventos que vivió el país el 11 de septiembre de 1973, pues, incluso si nada podría justificar las violaciones que relataremos, ello contribuirá a recordar el contexto en el cual ellas encontraron sus raíces.

Las consecuencias de estas violaciones han recaído en los parientes de las víctimas, trastornando radicalmente sus vidas. Este informe da cuenta también de ello: la marginación y el miedo contra los cuales luchan hasta hoy estas familias, muestran su sufrimiento. El Estado chileno tiene el deber de volcarse hacia ellos para obtener su perdón para esta sociedad que los ha herido. La sociedad chilena debe impregnarse de esta realidad para poder mirar serenamente su futuro.^{19/}

Desde sus inicios, la Comisión reconoció que “la verdad que debía establecer tenía un fin preciso y determinado: colaborar a la reconciliación de todos los chilenos”. Para ello, la Comisión se esforzó por escuchar la opinión de los principales actores de la vida nacional, especialmente de aquellos que resultaron más afectados por el problema.^{20/}

La Mesa de Diálogo y el Informe sobre Prisión Política y Tortura

Existió luego una segunda instancia, llamada Mesa de Diálogo, que se avocó principalmente a recopilar información que permitiera conocer el destino de los cuerpos de los detenidos desaparecidos, tomando como base los resultados de la Comisión Nacional de Verdad y

^{19/} Informe final, Exordio, p.2

^{20/} Informe final, p.5

Reconciliación. A partir de esos datos, se solicitó a las Fuerzas Armadas que proporcionaran informaciones sobre la suerte corrida por las personas detenidas por sus organismos. Cumplido el plazo que la Mesa de Diálogo fijó para reunir la información deseada, el año 2000, los resultados estuvieron lejos de lo esperado. Las fuerzas armadas no entregaron la información esperada sobre los casos que se investigaban.

Recientemente hubo una tercera instancia: una comisión ad-hoc elaboró durante el año 2004 un Informe sobre Prisión Política y Tortura, que reunió los casos de personas que voluntariamente fueron a declarar sobre las circunstancias en que habían sido privadas de libertad durante la dictadura o bien habían sido objeto de torturas a manos de los organismos policiales y de seguridad del régimen de Pinochet. En todos los casos en que fueron comprobados los hechos -los que sumaron varias decenas de miles- los afectados han recibido una reparación económica, a través de una pensión de por vida.

El Informe Rettig

El informe final de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, conocido bajo el nombre de Informe Rettig, contiene consideraciones jurídicas, políticas y sociales, que fueron juzgadas necesarias para mejor comprender las violaciones a los derechos humanos a las que el mismo informe se refiere. De algún modo, el punto de vista historiográfico fue considerado en este propósito. En efecto, la perspectiva histórica buscó orientar la reconstitución del contexto en el cual se produjeron dichas violaciones; reconstitución que forma parte del texto final del Informe. Esto se puede considerar como el primer esfuerzo, y único hasta la fecha, por intentar reconstruir una visión compartida, aceptable para distintos actores, acerca del contexto histórico específico en el que se produjo el golpe de Estado de 1973 y la posterior política de violaciones sistemáticas a los derechos humanos en Chile. Sin embargo, este esfuerzo no logró sino interpretar a una parte de la población, mayoritaria tal vez, pero ciertamente no satisfizo ni a los militares ni a la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos.

Esta reconstitución historiográfica e histórica tiene su valor y sus límites. Su valor es haber sido el primer intento por contextualizar, por situar en un marco de interpretación más amplio, las violaciones a los derechos humanos y el golpe de Estado de 1973, intentando tomar en cuenta diversos puntos de vista. Sus límites están en que dicha interpretación no logró satisfacer a los dos principales actores del conflicto: las fuerzas armadas y las familias de las víctimas.

Al abordar el análisis y la interpretación de los antecedentes que permitieran restituir históricamente los acontecimientos investigados por la Comisión y su contexto, obviamente surgieron distintos puntos de controversia histórica. A continuación, llamaremos la atención sobre al menos tres de estas controversias:

- a) Si los hechos investigados comienzan el 11 de septiembre o debían ser enmarcados e investigados en un horizonte mayor, que incluyera los años anteriores, los de la Unidad Popular.

La Comisión ha creído indispensable referirse a la situación del país que antecedió al 11 de septiembre de 1973. Tal situación, condujo a un quiebre institucional y a una división entre los chilenos que hizo más probable que se dieran las violaciones de derechos humanos. Sin embargo, la Comisión desea afirmar enfáticamente que aún cuando ciertas circunstancias hagan más probable la comisión de ciertos hechos, o debiliten las defensas institucionales y sociales que contribuyen a prevenir que ellos se cometan, en ningún caso justifican ni excusan, en medida alguna, que se violen normas legales y éticas de carácter absoluto....^{21/}

- b) La responsabilidad moral del Estado y de las Fuerzas Armadas: la responsabilidad moral del Estado no tiene implicancias legales, aunque la Comisión dejó constancia que no excluía la posibilidad de perseguirse otro tipo de responsabilidades.

Respecto a las FFAA, el debate parte de la afirmación de que los actos cometidos por personas no involucran a las instituciones:

^{21/} Informe final, p.6

Las responsabilidades penales y otras responsabilidades legales son de carácter personal y no afectan a la institución a que pertenece el hechor. Sin embargo, esto no puede servir para negar la responsabilidad histórica o moral que pueda haber cabido a una u otra institución por prácticas que ordenó en las cuales consintió, o respecto de las cuales no hizo todo lo debido por evitarlas o por prevenir su repetición.^{22/}

- c) Respecto a la situación imperante en Chile, el 11 de septiembre de 1973:

No compete a la Comisión pronunciarse sobre los hechos ocurridos ese día y los inmediatamente posteriores, sobre si ellos fueron o no justificados ni sobre si existía o no otra salida para el conflicto que los originó. Además, respecto de todas estas materias pueden existir y existen, legítimamente, distintas opiniones.

Pero el estado del país a esa fecha, estado que cabe describir como de aguda crisis en la vida nacional, representa la destrucción o debilitamiento de un gran número de puntos de consenso entre los chilenos relativos a instituciones, tradiciones, supuestos de convivencia social y política, y otros, que son a la vez, salvaguarda del respeto a los derechos humanos. El conocimiento de la crisis de 1973 se hace entonces indispensable, tanto para entender la gestación de las posteriores violaciones de esos derechos que hemos debido investigar, como para prevenir que ellos se repitan. Esto, en ningún caso, como ya se ha dicho, puede ni debe entenderse en el sentido de que la crisis de 1973 justifique ni excuse, en ninguna medida, tales violaciones.^{23/}

Si bien en la Comisión la participación de los historiadores estuvo limitada a una persona, por lo demás de reconocida trayectoria conservadora, los contenidos que trató su informe final despertaron

^{22/} Informe final, p.6-7

^{23/} Informe final, p.9

una amplia discusión y debate, aún vigentes, sobre la perspectiva histórica del problema.^{24/}

4. La vía chilena de la reconciliación

Las tres instancias comentadas son instancias referidas específicamente al conflicto que se origina en 1973 con el derrocamiento del gobierno constitucional de Salvador Allende y con la política represiva seguida posteriormente por la dictadura militar. Sin embargo, éste no es el único trauma o el único conflicto violento que ha sacudido a la sociedad chilena a lo largo de su historia. Existen otros y frente a esos otros momentos de violencia que generaron división entre los chilenos, hubo también intentos políticos y prácticas de reconciliación y de reparación o superación de esas divisiones y conflictos profundos.

Así, en el período de un siglo, Chile ha debido en tres oportunidades intentar establecer la verdad sobre un pasado reciente calificado de 'dictadura': 1891-93, 1931 y 1990-91.

A partir del año 2000, han sido publicados algunos estudios al respecto. En particular, los desarrollados por la psicóloga chilena Elizabeth Lira y el historiador norteamericano Brian Loveman. La obra principal se condensa en dos tomos: uno que aborda las políticas y las prácticas de reconciliación de la sociedad chilena en el siglo XIX, hasta 1930, y que se llama "Las suaves cenizas del olvido"; y un segundo tomo en donde se analiza esa misma temática durante el siglo XX, vale decir entre los años 30 y los años 90, incluyendo en ese último tomo el período de la dictadura de Pinochet y la posterior transición democrática. El título de este segundo tomo es "Las ardientes cenizas del olvido". Luego, junto a otros científicos sociales, han publicado la obra "Historia, política y ética

^{24/} Al respecto, ver "Manifiesto de Historiadores", 1999, documento que suscribiéramos once historiadores, planteando nuestra posición respecto a lo que, a nuestro juicio, considerábamos intentos, tanto de Pinochet como de ciertos historiadores, por manipular el pasado.

de la verdad en Chile, 1891-2001", donde presentan un nuevo desarrollo de su tesis.^{25/}

El trabajo realizado por Lira y Loveman es notable, porque en él identifican y dan a conocer la existencia en la sociedad chilena de un modo profundamente arraigado, con raíces históricas, de enfrentar los momentos de división y las salidas de estos conflictos violentos que en distintos periodos de la historia dividieron a la sociedad chilena.

En efecto, según Lira y Loveman, diversos conflictos y rupturas profundas entre sectores de la sociedad chilena, animados por visiones de la realidad divergentes y que condujeron a enfrentamientos violentos, desembocaron en tentativas de reconciliación:

Se intenta restaurar la unidad familiar, reconfigurar el hogar y establecer la paz, la concordia, el orden y la gobernabilidad. Se apela a la historia común (...). Los políticos se fueron haciendo expertos en correr el velo del olvido, construyendo el perdón jurídico mediante amnistías e indultos. Aplicaron, además, varias otras medidas políticas para sanar el cuerpo social. La sociedad parecía haber aprendido a olvidar las heridas y el dolor de las rupturas, sin olvidar, olvidando que fue necesario olvidar que no se ha olvidado definitivamente.^{26/}

Este mecanismo, que los autores llaman "la vía chilena de la reconciliación", constituye, en su opinión:

(...) una historia viva y ha formado parte de la memoria colectiva, del olvido que se resiste a olvidar, del olvido del olvido, del olvido aparente, del olvido jurídico y del olvido impuesto. (...) Esta vía tiene también sus tradiciones y sus mitos. Los aprenden los niños de cada generación. Los adultos los reproducen, los reformulan y los instrumentalizan. Se conservan en la memoria colectiva como un saber imperfectamente conocido y a la vez imperfectamente olvidado.^{27/}

^{25/} Elizabeth Lira, Brian Loveman, Tony Mifsud S.J. y Pedro Salvat. *Historia, política y ética de la verdad en Chile, 1891-2001*. Santiago, Ediciones LOM, 2001

^{26/} Elizabeth Lira y Brian Loveman. *Las suaves cenizas del olvido*. Santiago, Ediciones LOM, 2000, p.9

^{27/} Id., p.10

Desde un punto de vista político, la reconciliación:

(...) aparece, casi siempre, bajo la forma de una invitación a deponer las diferencias y rencillas pasadas en función del bien común. (...) Se presenta como si fuese un discurso unitario y de consenso, que subordina todas las diferencias a una lógica predominante: lograr la paz social. Pocos sectores de la sociedad se manifiestan contra esta invitación. Sin embargo, la reconciliación no significa lo mismo para todos. Supone requisitos políticos, sociales y personales variados, a veces contradictorios y, eventualmente antagónicos.^{28/}

Algunas voces se han levantado contra esta manera de enfrentar el conflicto, utilizada en Chile por los gobiernos democráticos que han seguido a las dictaduras, en 1891, 1931 y 1990, denunciando: "que la impunidad de los crímenes impide el restablecimiento de un orden en el que sea posible hacer distinciones entre el bien y el mal, que tengan un valor social y también cotidiano, y que dicho orden social requiere del imperio de la justicia".^{29/} Nos encontramos, aquí, nuevamente, con la idea de una necesaria 'memoria ejemplar', tal como la llama Todorov.

Sin embargo, más allá de los requerimientos de memoria y justicia, al parecer se ha impuesto en Chile una preferencia por el olvido:

(...) la ilusión de una exclusión permanente de la conciencia y de la memoria de todo aquello que sería disruptivo. ¿Cómo no preferir el olvido si aparece como la condición para construir una convivencia en paz y una vida cotidiana sin perturbaciones? Este argumento repetido una y otra vez cobra vigencia cada vez que la verdad se hace conflictiva. Así se escribía en 1891 que "(...) ¿Por qué no habría de venir el olvido de los errores y el perdón de las faltas menos graves cuando los beligerantes han sido hermanos miembros de una misma familia, y ciudadanos de una misma patria, cuya prosperidad debe ser el objeto de los esfuerzos del mayor número para que tengan toda su eficacia?".^{30/}

^{28/} Id., p.11-12

^{29/} Lira y otros, p.190

^{30/} Id. ant., p.190-191. La segunda cita corresponde a: Editorial de El Mercurio, Valparaíso, 4 de diciembre de 1891, reproducido en el diario La Época, Año X, Santiago, 5 de diciembre de 1891 y citado por Lira, Loveman y otros, p.191

No obstante lo anterior, Lira y Loveman nos recuerdan que en Centroamérica y en Sudamérica “la experiencia de las transiciones, indican que los mayores obstáculos a la reconciliación política derivan de la persistencia de los problemas que originaron el conflicto y de los efectos y consecuencias de la violencia y represión política experimentada en la sociedad en ese período.”^{31/}

De allí la necesidad, para avanzar efectivamente en los procesos de reconciliación, de explorar nuevas vías, acordes con la gravedad y profundidad de los daños producidos; procesos que articulen las exigencias de la memoria con las posibilidades de la historia, las exigencias de la verdad con las posibilidades de la justicia, las exigencias del perdón con las posibilidades del olvido.

5. El necesario trabajo de la memoria y de la historia

Retomado la perspectiva propuesta en puntos anteriores, respecto a la necesaria complementariedad entre historia y memoria, queremos terminar nuestra reflexión proponiendo cuatro aportes que a nuestro juicio podrían ser frutos de un trabajo conjunto de resignificación del pasado.

La restitución y significación de lo que pasó

El presidente chileno Patricio Aylwin, elegido democráticamente en 1989 -que gobernó a partir de marzo de 1990, hasta marzo de 1994- al momento de dar a conocer al país el Informe Final de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación (Informe Rettig), declaró:

En este tema de las violaciones a los derechos humanos en nuestro país, la verdad fue ocultada durante mucho tiempo. Mientras unos las denunciaban, otros -que sabían- las negaban, y quienes debieron investigarlas, no lo hicieron. Se explica así que mucha gente, tal vez la mayoría, no creyera. Y esa discrepancia fue un nuevo factor de división y odiosidad entre los chilenos.

El Informe que hoy entrego a conocimiento público esclarece la verdad. (...) No digo que sea una verdad ‘oficial’. El Estado no tiene

^{31/} Lira y Loveman, p.12

derecho a 'imponer' una verdad. (...) Compartida por todos, esa verdad, por cruel y dolorosa que sea, removerá un motivo de disputa y división entre los chilenos.

El reconocimiento de esta verdad es independiente del juicio que cada cual tenga sobre los acontecimientos políticos de la época, o sobre la legitimidad del 11 de septiembre de 1973. Eso lo juzgará la historia; pero ningún criterio sobre el particular borra el hecho de que se cometieron las violaciones a los derechos humanos que describe el Informe.^{32/}

Más allá de sus intenciones, el presidente Aylwin no logró, como ya vimos, que la verdad contenida en el Informe Rettig fuese aceptada por todos los actores; en particular, no satisfizo las expectativas ni de los militares ni de las víctimas. Sin embargo, aunque incompleta, fue una contribución notable al establecimiento de los hechos.

Aquellos que, desde un punto de vista psicológico, han analizado los efectos de las violaciones a los derechos humanos, nos indican que "la demanda más básica de quien ha sido objeto de un atropello es lograr el reconocimiento por parte de la autoridad de que los hechos sucedieron realmente y que lo afectaron". Es esta necesidad la que alimentó y sigue alimentando los esfuerzos de los abogados y familiares por saber cuándo y cómo se produjeron los crímenes y quién los cometió. Ellos han buscado, buscan y seguirán buscando la verdad: una "batalla que se contrapone al intento de imponer una versión oficial como 'la verdad', para la sociedad y para los sujetos individuales".^{33/}

La sociedad chilena se ha debatido en una tensión entre quienes niegan el pasado y quienes requieren que ese pasado sea restablecido, porque en ello se juega el significado de sus vidas y de sus muertes. Allí radica uno de los sentidos del trabajo de la memoria:

Finalmente, la verosimilitud depende de quien sea el portavoz de la palabra sobre lo acontecido. Las violaciones de derechos humanos se

^{32/} "Discurso de S. E. el Presidente de la República, don Patricio Aylwin Azócar, al dar a conocer a la ciudadanía el Informe de la Comisión de Verdad y Reconciliación". Santiago, 4 de marzo de 1991, Secretaría de Comunicación y Cultura, pp.9-10

^{33/} Lira y otros, p.192-193

construyeron en diferentes momentos como denuncias inverosímiles, ya que la autoridad lo negaba, los medios de comunicación no lo registraban y la gente común no lo creía. Solamente el testimonio 'documentado' y confirmado por testigos parecía poder disolver la noción de 'inverosímil' que cruzaba las experiencias de las víctimas. También podía resignificar como verdad social el dolor experimentado individualmente. Podía otorgarle sentido en un contexto que le daba sentido, porque no bastaba que fuera únicamente "memoria" del sujeto, sino también parte de una memoria colectiva.^{34/}

Esta exigencia de reconocer como verosímil la verdad expresada por las víctimas nos vuelve a la definición de espacio público ya comentada. Se trata de hacer aparecer lo que ha sido negado, de hacer visible lo que se suponía no había existido. Ese es un campo común para el trabajo de la memoria y de la historia: hacer aparecer a los ojos de la comunidad, por ejemplo, los detenidos desaparecidos. Revelar, a través del decir y el hacer, por la palabra y la acción quiénes son: es lo que hacen las madres de la Plaza de Mayo en Argentina, invocando incansablemente los nombres de sus hijos e hijas; lo que hacen las madres, hijas y hermanas de los detenidos desaparecidos chilenos, cuando bailan la "cueca sola", como lo hicieron en marzo de 1990, ante 80.000 personas en el Estadio Nacional...

Frente a esta necesidad de hacer aparecer lo que se ha querido hacer desaparecer, la historia y los historiadores tenemos recursos, aunque también límites. Por una parte, es posible, en efecto, reconstruir el marco histórico del período en que se produjeron estas profundas y violentas divisiones en nuestras sociedades. Concretamente, en el caso chileno, es indispensable hacer el esfuerzo sistemático de reconstrucción historiográfica de los años 1960, 70 y 80; los antecedentes históricos inmediatos de la ruptura democrática vivida en 1973 se remontan a los años 60 ya que en ese período se incubaron las tensiones sociales, económicas y políticas que ayudan a comprender los intentos de cambio social de los años 70 y la violenta reacción de los grupos dominantes durante los años 80.

^{34/} Id. ant., p.194

Por otra parte, sin embargo, los esfuerzos de la historiografía tienen sus límites: el historiador no puede reemplazar la función de la memoria de los actores: ella es la que hace aparecer en el espacio público la identidad de quienes la encarnan. Si la participación del historiador en lo público significara la desaparición de los actores directamente implicados, ella debiera ser repensada. Lo que nos corresponde en tanto historiadores en estos procesos es facilitar, hacer posible, gatillar, reforzar la expresión activa de la propia memoria de los actores. Somos un vector más del recuerdo, no el único ni el más importante.

Establecer las fronteras entre la memoria y el olvido

Históricamente, la memoria colectiva juega un rol importante: ha estado en juego en las luchas por el poder entre las fuerzas sociales. Llegar a ser dueños de la memoria y del olvido ha sido, en todo momento, uno de los grandes objetivos de los grupos que han dominado las sociedades. Los olvidos, los mutismos de la historia son a menudo una expresión silenciosa de la manipulación de la memoria. Es por eso que podemos decir, con certeza, que la memoria colectiva es un proceso de producción de sentido que releva del campo político.

En este punto vale la pena seguir el consejo de Michelle Perrot, útil para analizar, esta vez de un modo práctico, la relación entre memoria e historia. Ella formula una "invitación a desconfiar de una conmemoración puramente emotiva (...). Sólo el estudio en profundidad (de los hechos traumáticos) puede restaurar la memoria y abrir al perdón de la reconciliación".^{35/} Historia y memoria son necesarias, en complementariedad.

Respecto de la memoria, Perrot sostiene que en tanto colectiva, "la memoria es muchas veces el fruto de reconstrucciones más o menos identitarias, completamente legítimas, pero a menudo selectivas y, por lo mismo, creadoras de olvidos (...). La memoria en sí misma tiene una historia que precede a su cristalización y a su

^{35/} Perrot, op. cit., p.36

evolución. Hay muchas memorias de un evento, en sí mismas cambiantes con el tiempo”.^{36/}

La escritura de la historia, por su parte, siguiendo a Perrot, puede ser vista como un “campo de batalla”, un ejercicio sometido a diversas constricciones:

La historia es relato, expresión de un saber, de un cierto tipo de relación entre sujeto y objeto, pasado y presente (...). La historia comprende una fuerza considerable de denegación. Pues, en un cierto sentido, lo que no es objeto de relato no existe. (...) La historia puede herir a la memoria. Los historiadores tienen la ambición de la búsqueda de la verdad, pero, ¿son capaces de llevarla a cabo? ¿Pueden escapar a las constricciones que pesan sobre ellos, a su propia situación en el tiempo de la historia, de una historia de la que son parte?

Así, la articulación de la memoria y del olvido aparece influida por diversos factores, entre los cuales destacan tanto la historia como la propia memoria. En efecto, podemos reconocer que esta articulación 'memoria/olvido' se produce en función de dos polos distintos: “por una parte, el saber colectivo, público, es decir todo lo que implica medios de comunicación, tanto de educación como medios de información de masas, y, por otra, la relación personal que entretenemos con nuestra vivencia y, sobre todo, con nuestro propio presente”.^{37/} Dichos polos opuestos, por lo tanto, se entremezclarían y formarían una dinámica de perpetuo movimiento, en constante desequilibrio. En esta perspectiva, el trabajo del historiador nuevamente se vuelve central: forma parte de uno de los dos polos señalados y que la autora llama “el saber colectivo, público”.

En suma, sabemos que los olvidos son tan significativos como los recuerdos, ya que expresan una suerte de selección que realiza la memoria. El punto es, entonces, determinar quién o quiénes, cómo y

^{36/} Id. ant., p.37-38

^{37/} Esther Gerz-Shalev. « Le mouvement perpétuel de la mémoire, » en: *Travail de mémoire 1914 – 1998. Une nécessité dans un siècle de violence*. Paris, Autrement, Collection Mémoires, 1999. p.25

cuándo, por qué y para qué se configura el campo del olvido. Es muy distinto si el olvido es el resultado de la omisión, de la imposición, de la sumisión o de la rendición, o si es el fruto de la superación real y genuina de determinados recuerdos. Es importante también saber si el olvido es una respuesta socialmente producida, que asume los conflictos que éste supone, o si es fruto del ejercicio privativo y concertado de unos pocos. El papel del historiador en la resolución de estos dilemas, es fundamental.

Hacer de la memoria un soporte de la acción histórica y una posibilidad de utopía

Pareciera ser que sólo subsisten los recuerdos colectivos que la sociedad, en todo momento y trabajando sobre su realidad presente, puede reconstruir. Para la supervivencia y desarrollo de la memoria colectiva, entonces, ésta requiere ser reconocida, acogida, desde la realidad presente de una sociedad. Una sociedad que no liga su práctica actual a su pasado, carece de proyección histórica (hacia atrás). Pero, por otra parte, la memoria potencia la acción de los grupos humanos; es decir, que la existencia de una memoria colectiva opera como un recurso para la acción (proyección histórica hacia adelante).

De allí que generalmente sea desde la gestión del presente que se manipula la memoria colectiva: a través de la predominancia de determinadas prácticas sociales y políticas, se cierran las posibilidades de recreación para determinadas memorias sociales, lo que a su vez lleva a que estos grupos que no ven reconocidas sus memorias disminuyan sus posibilidades concretas de acción. En este sentido, nuevamente, la intervención de los historiadores no debe transformarse en una práctica inhibitoria de la memoria.

Hemos dicho también que la memoria colectiva es un proceso de producción de sentidos. Lo es, porque toda acción histórica, toda experiencia social, se ubica en un horizonte de expectativas y de recuerdos, de temores y de esperanzas. Es el imaginario social el que proporciona, a un determinado grupo, un esquema colectivo de interpretación y valorización de sus experiencias y acciones. Produce

también la fusión de los recuerdos y de las representaciones del pasado, en una memoria colectiva. Así, una de las funciones de los imaginarios sociales consiste en la organización y el manejo del tiempo colectivo sobre el plano simbólico. Estos imaginarios intervienen activamente en la memoria colectiva.

El tiempo social asegura la continuidad de un grupo por medio de la organización de los recuerdos y permite anclar los sucesos del presente incierto en un pasado conocido. La imaginación colectiva está adosada al tiempo largo de la memoria colectiva; el futuro está garantizado por el pasado. Privar, entonces, o no favorecer el despliegue multifacético de una memoria colectiva significa, en este plano de los sentidos y significados, inhibir la capacidad de imaginar, de crear, de soñar de una sociedad.

La imaginación creadora, las utopías, requieren de una memoria colectiva como soporte; requieren de un proceso de producción de sentidos de larga duración que las sustente. La negación de la memoria, mutila y esteriliza las afirmaciones de futuro. Reduce las utopías a propuestas prácticas carentes de sentido y trascendencia.

Aportar al necesario encuentro entre memoria y política

Si miramos el espacio público en el Chile de hoy, bajo el prisma que hemos expuesto en los puntos precedentes, el panorama, a nuestro juicio, no es alentador. Memoria y política no se encuentran. La política prescinde de la memoria. La memoria yace huérfana de política. Chile se empobrece en sus sentidos. Ya no sueña. Tal vez crece, se desarrolla o, incluso, se moderniza. Pero se proyecta históricamente con dificultad. Y eso es grave.

La memoria colectiva está llena de experiencias y recuerdos pero no encuentra, en el espacio público, los códigos que permitan hacerla visible. Importantes grupos sociales, entonces, quedan sin respaldo histórico reconocido por la comunidad, dificultándose así su identificación y su participación en tanto ciudadanos.

En Chile se ha vuelto dominante una acción política, en donde la búsqueda de consensos políticos desaconseja la participación y expresión de numerosos actores sociales. Consensos que han comprometido la memoria colectiva, al configurar campos de olvidos que no han sido sancionados socialmente. Se ha ido constituyendo una suerte de memoria oficial, que impone, en el espacio público, el silencio sobre ciertos temas, que protege a determinados actores y que resignifica unilateralmente el pasado. Los historiadores podemos y debemos intervenir con nuestro conocimiento, exigiendo pluralidad al momento de significar el pasado.

A nuestro juicio, en Chile no ha existido la voluntad política de asumir nuestro pasado reciente. Ha primado la creencia de que la unidad nacional provendrá del ocultamiento más que del reconocimiento de ese pasado. Ese error, explica, en parte, que no exista aún una 'memoria ejemplar' sobre lo ocurrido, reconocida y compartida por todos. Los recuerdos, individuales o colectivos, sobreviven, van y vienen entre el pasado y el presente, persistentes. No logran, sin embargo, encontrar un lugar común, un sentido en el cual reposar, necesario tanto para asegurar su permanencia en el tiempo como para abrir paso al olvido. Los recuerdos, en Chile, vagan, errantes, huérfanos de memoria. A lo más, los medios de comunicación los cobijan, transitoriamente, cuando las fechas simbólicas así lo aconsejan. Pasada la efímera expectativa del rating, los recuerdos vuelven a su orfandad.

Atrevemos a hacer de la memoria un proceso de construcción social de sentido sobre el pasado, supondría una voluntad política que ha faltado, no sólo en la derecha sino también en los sucesivos gobiernos democráticos. Además de pasos institucionales, jurídicos y políticos claros y conducentes, habría que impulsar de modo decidido iniciativas como las siguientes:

- crear espacios de expresión pública en los que se pueda valorizar el recuerdo de cada uno;
- abrir vías de comunicación para que los recuerdos circulen en distintos espacios sociales;

- hacer reconocimiento público de experiencias privadas o personales;
- reconocer la legitimidad de distintos significados y sentidos sobre nuestro pasado común; aceptar los disensos y estar abiertos a construir una verdad plural.

Otros dos caminos, de más largo alcance, nos parecen posibles de explorar con el fin de reforzar nuestra memoria colectiva, tanto desde el punto de vista de su producción como de su expresión: impulsar una 'pedagogía de la memoria' y ampliar y reforzar los 'lenguajes de la memoria'. Temas que quedan sugeridos para futuras reflexiones.

Bibliografía

- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1993,
- Birules, Fina. *Introducción al texto: Arendt, H. ¿Qué es la política?* Barcelona, Paidós, 1997
- Coloquio "L'historien et les usages de la mémoire". Lovaina la Nueva, Bélgica, diciembre 2002.
- Cortina, Adela. *Ciudadanos del mundo*. Madrid, Alianza, 1999.
- Discurso de S. E. el Presidente de la República, don Patricio Aylwin Azócar, al dar a conocer a la ciudadanía el Informe de la Comisión de Verdad y Reconciliación. Santiago, 4 de marzo de 1991, Secretaría de Comunicación y Cultura.
- Gerz-Shalev, Esther. « Le mouvement perpétuel de la mémoire, » en: *Travail de mémoire 1914 - 1998. Une nécessité dans un siècle de violence*. Paris, Autrement, Collection Mémoires, 1999.
- Informe final de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación*. Santiago, 1991.

- Lira, Elizabeth, Loveman, Brian, Mifsud S.J., Tony y Salvat, Pedro. *Historia, política y ética de la verdad en Chile, 1891-2001*. Santiago, Ediciones LOM, 2001
- Lira, Elizabeth y Lovemen, Brian. *Las suaves cenizas del olvido*. Santiago, Ediciones LOM, 2000.
- Levi, Primo. *Le devoir de mémoire*. Turin, Editions Mille et Une, 1995.
- López Merino, María José. "La imposibilidad del bien: paradoja del bien en el espacio público, según Hannah Arendt," en: *Revista Persona y Sociedad*, "Ética, memoria y pensamiento: diálogos sobre filosofía y humanidades", volumen XVI, N° 2, Universidad Alberto Hurtado-Ilades, agosto 2002.
- Mabille, Xavier. "Mémoire et histoire". Dossier du CRISP, N°55, 2002.
- Milos, Pedro. "Memoria y política," en: *Cal y Canto, Revista de movimientos sociales*, N° 13, Santiago, ECO, Educación y Comunicaciones, 1993, pp. 43-47.
- Perrot, Michelle. "Archive, mémoire, histoire", en: *Travail de mémoire 1914 - 1998. Une nécessité dans un siècle de violence*. Paris, Autrement, Collection Mémoires, 1999.
- Rouso, Henry. *Le syndrome de Vichy*. Paris, Le Seuil, Point Seuil, 1990.
- Todorov, Tzvetan. *Les abus de la mémoire*. Paris, Arléa, 1995.

Discusión

Entre las preguntas formuladas a los panelistas destacaron las relacionadas con la cultura del silencio, sobre la teoría de “los dos demonios”, sobre la actitud de los jóvenes hacia el pasado y en el presente, sobre los procesos de transmisión generacional de la memoria y, sobre la cultura del silencio.

Ludmila Catela

En relación a **la cultura del silencio** y la imposibilidad de expresión, creo que el silencio no es uno de una vez y para siempre, sino que tiene una temporalidad y que hay momentos en los que el silencio es más profundo y otros en los que no, por lo que es muy difícil responder en cuanto a si hay una cultura del silencio. Creo que, a veces, la cuestión es qué queremos escuchar. Porque me parece que la gente habla mucho, pero tal vez no hable de las cosas que los otros quieren escuchar y allí se generan una serie de problemas. Yo podría decir que en Argentina no hay una cultura del silencio. Más bien diría que hay una cierta banalización de la memoria. Sin embargo, hay mucha gente que no habla. Mucha gente a la cual no se le legitima socialmente para hablar, entre ellos los que sobrevivieron a los campos de concentración o centros clandestinos de detención. Porque lo que tienen que contarnos es insoportable. Y socialmente, porque también implica aceptar como sociedad que estuvimos allí en ese momento, que los centros clandestinos de detención estaban al lado de nuestra casa y no vimos nada.

Y aquí entra **el tema de la teoría de los dos demonios**. En el caso Argentino, creo que la teoría de los dos demonios reactualiza de alguna forma el mito de la constitución de la nación argentina. ¿Cuál es ese mito? Que la nación argentina nunca logra reconciliarse porque siempre hay dos bandos enfrentados: unitarios y federales, peronistas

y anti-peronistas. A lo largo de la historia hubo siempre una serie de oposiciones y la teoría de los dos demonios, lo que viene es a reactualizar, con todas sus particularidades y especificidades, ese mito diciendo: había militares y guerrilleros, o una buena sociedad y una mala sociedad. En términos analíticos, es la discusión del momento entre los historiadores: a quién se excluye de esa teoría de los dos demonios y en dónde queda la sociedad. Mi pregunta es ¿qué sociedad? Porque creo que lo que hay que empezar a desarmar son las categorías. Porque si hablamos de la sociedad, yo no creo que la sociedad haya sido culpable como el torturador que hizo desaparecer a una persona. Creo que hubo grados de involucramiento.

Entonces me parece que lo interesante es deconstruir la teoría de los dos demonios. Es necesario empezar a hablar de grupos específicos; de quienes hicieron las listas y las pasaron a las fuerzas de seguridad para que reprimieran a los obreros que les molestaban y que terminaron desaparecidos. O, por ejemplo, el papel de las elites económicas o de religiosos que participaron de la tortura, sobre los que todos sabemos en cuanto a su participación y que, sin embargo, el Estado nunca los llamó a declarar.

En fin, creo que hay que empezar a dar una especificidad a esa idea de sociedad, porque creo que la culpabilidad no es de todos y que si hablamos de la culpabilidad o de la participación de la sociedad, creo que no llegamos a ningún punto en común. Porque también al interior de la sociedad argentina hubo muchísima solidaridad con los familiares de desaparecidos o con los desaparecidos. Pero hubo otros que miraron para atrás y miraron para el costado. Por otro lado, pienso que el 80% de los niños que fueron recuperados por las Abuelas de Plaza de Mayo, fue posible debido a las denuncias de los vecinos de los apropiadores. Entonces existen muchos niveles y es muy complejo, por lo que las teorías dicotómicas no ayudan a pensar lo que pasó en términos históricos pero tampoco analíticos.

Sobre la juventud en Argentina, en este momento resulta difícil hablar sobre ella. Creo que hay una parte de la juventud para la que el tema del pasado es pasado; pasó hace mucho tiempo, no me importa,

soy indiferente. Existe una cierta saturación de los discursos sobre la memoria. Por ejemplo, en la universidad cuando uno plantea hablar sobre lo que pasó durante la dictadura, los estudiantes dicen: basta, no quiero escuchar más, estoy cansado. Pero cuando uno empieza a indagar por qué están cansados de la consigna de los 30 mil desaparecidos, o sobre el nombre de algunos militantes muertos, lo que se establece es que en realidad no saben o no quieren saber lo que los adultos no les quieren contar. Pero también creo que hay muchos jóvenes involucrados en estos temas, sobre todo desde una perspectiva artística. En Argentina existen las “murgas”, que son bandas de música como de carnaval. Y en casi todos los trajes de los “murgueros” se encuentran bordados los pañuelos de las Madres de la Plaza de Mayo. Muchas de ellas han compuesto letras sobre la dictadura, sobre la represión, sobre la desaparición. Otro aspecto sobre el que la juventud se muestra muy interesada en el tema del pasado de la dictadura es en la producción de videos ficcionales o no. Uno de esos videos, que se llama “Los Rubios”, generó un impacto muy profundo de debate sobre cómo miran los jóvenes el pasado. Sobre todo, porque juegan con una serie de cuestiones que no son sagradas para hablar del pasado. Pero también hay muchos jóvenes que tienen una versión diferente de la que predomina, que hubo una guerra, que hubo subversivos y que está bien que los hayan matado. Pero muchas veces tampoco los escuchamos, porque lo que tienen para decirnos no nos interesa.

Otras de las cuestiones sobre los jóvenes y la política, es que a veces me parece que pensamos que los jóvenes sólo hacen política si la hacen como se hacía en los ‘70 o en los ‘60. Pero yo creo que los jóvenes hacen política de otra forma, en otros espacios y con otras expresiones. Me parece que el arte y la música son también formas de hacer política. En Argentina hay una invasión de grafitis. Y creo que también es una forma de hacer política. Aunque tal vez son formas muy distantes a las que practicó la generación anterior a la nuestra. Pero creo que no hay que pensar que siempre el pasado fue mejor.

Y siempre en relación con el tema de la juventud está **la cuestión de las escuelas**. El Estado asumió como política enviar a todas las escuelas

el libro "Nunca Más". Se encuentra en todas las bibliotecas escolares, lo que no significa que sea de lectura obligatoria. De todas formas leer el "Nunca Más" es insoportable. No creo que nadie pase de la tercera página dado que es muy fuerte lo que allí se dice. Porque luego de leer cinco páginas muchos se ponen a pensar que si el involucrarse en política puede acarrear esas consecuencias, es mejor no hacerlo. Es un relato constante de la tortura. Y una pregunta que surge en relación al título del libro es Nunca Más ¿a qué? Porque no queda claro en el relato si se trata de un nunca más a la participación política, a la participación guerrillera, a la desaparición, a la tortura. No queda claro.

Lo que es preocupante en relación a esta **política de memoria estatal** es que mensajes como los del libro "Nunca Más" o de películas como "La Noche de los lápices" es que muchos de esos jóvenes no saben nada sobre lo que había pasado en sus localidades y que tampoco lo entendían. Y, además, el mensaje final se reducía a que era mejor no participar en nada. Yo aplaudo la política del Estado en cuanto a que hay que hablar del pasado. Por ejemplo, el 24 de marzo es un día en que en todas las escuelas se debe reflexionar sobre la violación a los derechos humanos, y eso se hace. Pero, lo interesante es la reflexión de cada maestra o maestro, porque cada uno de ellos ha tenido una historia diferente, lo que me parece muy valioso, estemos de acuerdo o no con lo que ellos piensan.

El tema de la transmisión generacional es muy complicado, pero en función de la experiencia de entrevistas que yo tengo, aunque a ustedes les pueda parecer increíble, muchos de los hijos de desaparecidos que yo entrevisté sólo se enteraron de lo que había pasado en su familia con detalle, leyendo las entrevistas que yo le había hecho a sus abuelos. Esto se explica porque dentro de la familia se genera un mecanismo de defensa, de no querer que el otro sufra. Entonces, los peores silencios son los silencios familiares. Las madres entrevistadas me decían "yo no les cuento a mis nietos porque no quiero que ellos sufran y tampoco quiero que pasen por lo mismo que sus padres". Es extraño que una madre de Plaza de Mayo diga eso. Pero, a su vez, los hijos decían: "yo no les pregunto porque no les quiero causar más dolor". Entonces, existía una relación de silencio y de protección constante.

Sin embargo, se dan momentos cuando los hijos de desaparecidos empiezan a hacer preguntas a los compañeros de sus padres desaparecidos. Y el tipo de preguntas que les hacen es muy diferente. Pero las preguntas vuelven nuevamente a la familia, en el sentido de que los hijos dicen: "bueno, yo además de saber que mi papá era bueno, quiero saber por qué optó por la lucha política y por qué tomó las armas para hacer lo que hizo". A mi también me dijeron: "cuando vayás a la facultad no participés en política. Pero yo participé." Creo que eso no tiene que ver con lo que te dicen sino también con las acciones que uno quiere emprender como joven o como colectivo. Tampoco podemos cargar la responsabilidad de la no participación en política porque la familia dijo o porque nos cortó las alas. Creo que hay que problematizar un poco el tema, ver en qué contexto estamos, quiénes son nuestros padres.

En fin, creo que el tema de la transmisión generacional es muy complejo y tiene que ver con la memoria ejemplar o la memoria literal, como también con qué tipo de memoria se transmite dentro de la familia y para qué se transmite esa memoria. Pero creo que las acciones políticas que emprendemos o la memoria que construimos sobre el pasado no tiene que ver sólo con lo que hablamos al interior de la familia, sino también dentro de muchos otros grupos. Creo que el problema también es, primero si nosotros preguntamos, segundo qué preguntamos, y tercero que en general nosotros cuestionamos a la generación anterior y le preguntamos qué hicieron y no necesariamente están dispuestos a contarnos en qué lugar estuvieron, en momentos tan terribles como las dictaduras, porque no todos estuvieron del lado que nos gustaría que hubieran estado.

En Argentina, sin duda, la clase media fue la más golpeada por la represión militar. Porque si bien los obreros fueron muy afectados, muchos de ellos también eran estudiantes y eran de clase media. Creo que ese fue el capital cultural, político que tuvieron las Madres de Plaza de Mayo para imponer sentido y para demandar justicia. Pero también creo que hay muchas memorias de las clases sociales más bajas totalmente silenciadas y de las cuales no sabemos absolutamente nada. Voy a poner un ejemplo: en el Nunca Más se enumeran una

serie de tipos de personas que fueron afectadas por la dictadura (obreros, estudiantes universitarios, amas de casa, religiosos, abogados y concriptos de las fuerzas militares), pero no se mencionan a campesinos ni a indígenas desaparecidos, y claro que los hubo. Entonces, creo que allí hay un silencio creado por el propio Estado que es significativo, por el hecho de que el Estado desconoce la existencia de campesinos e indígenas en la Argentina. Pero cuando uno hace trabajo de campo y empieza a hacer entrevistas, las personas entrevistadas dicen: mi hermano era un campesino y pertenecemos a esta comunidad indígena. Me parece que hay allí todo un tema muy interesante sobre el poder y sobre la memoria; sobre quiénes son emprendedores de memoria, quiénes logran imponer las versiones públicas sobre la memoria —que además son necesarios porque sin ellos no existiría ese relato—. Y eso está relacionado con el por qué en Argentina se logró llegar a los juicios. No creo que haya una sola respuesta para eso. Creo que la clase social tiene mucho que ver con la internacionalización del problema.

Pedro Milos

Respecto al silencio creo que hay distintas aproximaciones: una es la cultura del silenciamiento, que ha sido una práctica y una política recurrente en nuestros países, además muy antigua. Y luego estaría la cuestión de los tipos de silencio. Creo que hay un silencio que se inspira en el temor, por lo que no se habla mientras no existan condiciones para que lo que se diga se pueda revertir contra quien lo dijo. También existe el silencio de la complicidad y, finalmente, el silencio que tiene que ver con algún sentimiento de culpa o de corresponsabilidad, por lo que hay ciertos temas que se vedan o que no se tocan porque eso involucra directamente a quien hable. Creo que también hay un silencio que es más reflexivo y que puede estar vehiculizando otro tipo de sentimientos y que requiere de tiempo para dejar de serlo, para que vayan aflorando los testimonios. En todo caso, los olvidos y los silencios son significativos, por lo que habría que ver cuáles son los temas que se silencian y preguntarse, acto seguido, por qué esos silencios, a qué están respondiendo.

En cuanto a la teoría de los dos demonios, en el caso de Chile, ésta por supuesto inspiró el discurso de la dictadura. Lo que pasa es que en Chile existían muy pocos elementos válidos sobre los cuales apoyar ese discurso. Sobre todo, porque lo que se destruyó fue un gobierno constitucional que había hecho gala de excluir el enfrentamiento armado como vía para acceder al poder. Y ni en el momento del golpe ni durante la dictadura, se desarrolló en Chile una estrategia o capacidad militar de relativa importancia como para que pudiese aparecer un enemigo interno armado con capacidad para enfrentar a las fuerzas armadas. Por tanto, yo creo que si bien estuvo en el discurso, no creo que sea un código que permita analizar el caso chileno. Ahora bien, no evita el problema de preguntarse ¿quiénes participaron? o ¿qué pasó? Un poco las preguntas que se hacían ayer respecto al caso Guatemala, ¿qué pasó con los otros actores? ¿Cuál fue su posicionamiento, su responsabilidad? Esto sobre todo en procesos que duran tantos años o sea en 17 años de dictadura, efectivamente la pregunta a hacerse es ¿qué está pasando? Es una pregunta obligada, y por tanto, yo creo que es legítimo tratar de indagar un poco en eso.

Respecto a la juventud, reiteraría lo que ya se dijo, pero agregaría otros elementos de interpretación. He leído algunos trabajos que van en la línea de explicar cuál es el efecto que tiene la memoria de los padres o de quienes vivimos la dictadura en el período de juventud y adultez, o sea quienes teníamos entre 20 y 35 años en esa época; y sobre cómo lo que esa generación le transmite a sus hijos resulta siendo algo desmovilizador. Algo así como sopesar los costos que tuvo haber vivido ese período. Y si los padres vivieron ese tipo de experiencias, los jóvenes optan por mejor no participar. Allí se encuentra, en términos del trabajo de la memoria, un tema de encadenamiento de memorias que es generacional. Y, tal vez, se podría encontrar en cierta apatía o desinterés por parte de los jóvenes por el pasado, un efecto de esa naturaleza. También existe otra línea de interpretación que me atrae más, que es la de insistir, nuevamente, en que el acto de recordar es significar el pasado. Y yo significo a partir del presente. Es curioso ver cómo los jóvenes rescatan del período de la dictadura

cosas distintas a las que rescatan las generaciones que la vivieron; incluso opuestas a las que se quisieran rescatar.

Creo que lo que los jóvenes, en algunas circunstancias, rescatan del pasado aquellas cosas que son significativas en su tiempo presente. Por ejemplo, se acaba de presentar un documental que se llama "Actores secundarios", que trata sobre estudiantes de la escuela secundaria durante la dictadura, los que obviamente fueron actores secundarios, de segundo orden respecto a los que entonces eran adultos. A todos ellos se le asignan roles secundarios dentro de la actuación. Es un documental que rescata la experiencia de los estudiantes de la escuela secundaria durante la dictadura. Pero, como a los 15 días de haber sido difundido ese video se produjeron tomas en por lo menos 15 liceos de Santiago. Obviamente, inspirados en lo que el documental mostraba, porque una de las estrategias de lucha de los estudiantes secundarios durante la dictadura fue tomar los locales donde estudiaban. En tal sentido, el tema de la significación del recuerdo aparece dado que uno no se recuerda por recordarse, porque hay que recordar o porque es bueno; siempre hay alguna motivación, alguna resignificación desde el presente. Entonces lo que tenemos que permitir es que los jóvenes resignifiquen a partir de su presente y de sus proyecciones de futuro.

En cuanto a si la dictadura influyó en el "milagro económico chileno", lo primero que diría es que los milagros no existen, o por lo menos yo creo que no existen. Cualquier transformación económica alguien la paga, y lo que ha habido en Chile efectivamente es un largo período de crecimiento económico sostenido, que ha llevado a tasas de crecimiento comparables sólo con períodos históricos muy particulares. Pero detrás de ese proceso económico hay costos sociales y costos éticos que son muy importantes y son procesos, de alguna manera, duales. Si ustedes ven las tasas de redistribución del ingreso en Chile, éstas siguen siendo las más regresivas no sólo de América Latina sino en el mundo. Es decir que Chile es una sociedad que se desarrolla, que crece económicamente pero al costo de una segmentación social que se profundiza. Tenemos dos tipos de educación, dos tipos de sistemas de salud,

etcétera. Ahora bien, objetiva e históricamente se puede demostrar que en ese período ocurrió una transformación económica que es precursora respecto a un patrón de desarrollo de comportamiento económico observado luego en América Latina y en el mundo. Eso es cierto. Pero, la aplicación de las políticas de ajuste en Chile se hicieron en el contexto de una dictadura, sin ninguna de las dificultades que supone llevar adelante esas políticas en contextos democráticos: sin un movimiento sindical en condiciones de oponerse, sin partidos políticos que pudieran animar un debate parlamentario, sin posibilidad de manifestarse en las calles. Por lo tanto, estaban dadas las condiciones políticas privilegiadas para implementar medidas tremendamente regresivas y que ponían en juego el acumulado histórico del país. Todos saben que las privatizaciones se llevan a cabo en poco tiempo. Sin embargo, lo que se privatiza se demoró 20 años en construirse. El sistema educativo chileno está hoy día en buena parte privatizado. Es un sistema que llevó 40 años en construirse y fue rápidamente privatizado. Creo, entonces, que el contexto político de la dictadura contribuyó a que una serie de medidas económicas, que han significado tasas de crecimiento importante en el país, fueran tomadas sin mayor resistencia o conflicto social. Pero hubo costos sociales y los resultados de ese modelo están a la vista.

Pero, por otro lado, no se puede negar que en la actualidad en Chile el sistema democrático está muy fortalecido. Sin embargo, es una realidad tremendamente compleja y que oculta una serie de dimensiones que no son perfectamente visibles. Como también creo que se han producido avances significativos en el plano de los derechos humanos. Si me hubieran preguntado en 1998 si yo creía que años después íbamos a tener cerca de 200 militares procesados, yo hubiera respondido que jamás. Ese escenario no figuraba en ninguna de nuestras proyecciones en ese momento. Es un avance que la sociedad reconozca que los hechos sucedieron. Sin embargo, el punto es si eso es suficiente. Es decir, si acomodamos nuestras expectativas, nuestras ilusiones, nuestras utopías, nuestras creencias al campo de lo posible. El primer presidente de la transición democrática se hizo famoso por una frase que dijo -que habrá justicia en la medida de lo posible- y tal vez era una dosis de realismo que estaba muy bien en un

político. Pero que no me pidan como ciudadano, que no tengo la responsabilidad de dirigir un país, de que me contente con la justicia en la medida de lo posible.

Creo que, efectivamente, no sólo las sociedades se debilitan con la ausencia de memoria. Para nosotros mismos, los seres humanos, las personas, buena parte de nuestra fortaleza vienen de ese pasado. Y el pasado como fortaleza no necesariamente tiene que ser un pasado glorioso. Es un pasado con glorias y miserias y todos, un poco, nos vamos construyendo en la reinterpretación de ese pasado. Pero lo que sí podemos hacer es resignificarlo. Y vuelvo a insistir en eso. Siento que, y esto es una convicción personal, que uno de los recursos más democráticos que existe es el recurso de la memoria. A mi nadie me puede impedir que resignifique una y otra vez mi experiencia anterior. Yo diría que es casi lo único que tenemos, como posibilidad. Es que a la luz de la vivencias podemos ir construyendo, deconstruyendo, reconstruyendo nuestro pasado en función de nuestros proyectos de futuro. Y por eso, si nuestra memoria se debilita nos debilitamos como personas, nos debilitamos como sociedad. Y quien controla el pasado controla el futuro.

En cuanto al tema de los jóvenes, sólo agregaría un elemento cultural-contextual que en el fondo que tiene que ver con el ejercicio de nuestras profesiones. Estamos en un período histórico, una época en la cual las ciencias sociales, el análisis social, la dimensión asociativa, están fuertemente debilitados culturalmente. Por lo tanto creo que, extrapolando, era menos complicado desarrollar ese mayor compromiso social y generar proyectos de cambio en un período como los '60, '70, cuando había dinamismo en la generación de conocimiento y había una legitimidad social a ese tipo de pensamiento que hoy día no existe. Creo que hoy, ciertamente, la tarea para los jóvenes se da en contextos más difíciles que las que nos tocó a nosotros.

Miércoles 28 de septiembre

La experiencia europea



Memoria de la Guerra Civil Española

Discursos, conflictividades y prácticas en torno a la historia y la memoria

Dra. Josefina Cuesta

“¿Cómo pueden recordarse acontecimientos tan traumáticos que, el olvidarlos, constituye más bien un acto de salvación? ¿Cómo se recuerda el pasado cuando poderosas instituciones sociales, actores individuales y la propia fiabilidad de la memoria conspiran para redefinir lo que ocurrió?”^{1/}

1. Introducción

El rastreo de la memoria de la Guerra Civil Española de 1936-1939 es un claro exponente de la relación de la propia sociedad española con su pasado bélico. En ella afloran los discursos, conflictividades y prácticas vinculadas a la memoria primero, y a la historia, después. En el caso español, el largo tiempo transcurrido desde el fin del conflicto posibilita el análisis de la evolución de esa memoria a lo largo de tres cuartos de siglo, a través de generaciones y de regímenes políticos.

En el primer momento, los militares sublevados, carentes de legitimidad, pretendieron asentar su poder en las armas, en la propia sublevación y, por tanto, en la guerra misma. Por ello hacen del comienzo del conflicto, 18 de julio de 1936, el hito fundador de una “España Nueva”, y los personajes militares, acontecimientos y lugares bélicos se convierten en objeto de memoria en callejeros, calendarios y monumentos, en fiestas y conmemoraciones. También en las celebraciones políticas y homenajes, en los diccionarios, en los libros de texto y en la producción artística y literaria. La guerra se impuso

^{1/} Manz, B. “La importancia del Contexto en la Memoria”. En Manz, B., Oglesby, E., García Noval, J. *De la memoria a la reconstrucción histórica*. Guatemala, Instituto AVANCSO, 1999. p. 1.

como objeto de memoria gloriosa de los vencedores, sólo en el bando militar. Se implantó el discurso oficial por la fuerza y desde el poder.

Para lograrlo, han de reducir al silencio todo lo relativo a la España Republicana, contra la que se batían: su gobierno, sus hazañas bélicas, personajes, reformas, fiestas quedan borradas y eliminadas de la memoria de los españoles *durante cuarenta años*. Eliminan conflictividades por la supresión física o simbólica del "otro", del vencido. La destrucción, la represión, el exilio, la censura y el silencio son las prácticas para imponer el olvido. Durante cuatro décadas, los españoles que vivieron bajo la dictadura quedaron incomunicados con los que se habían exiliado o eran condenados, sin posibilidad de rehacer sus lazos, ni de integrarse en una común sociedad.

Con el fin de la dictadura y el inicio de la transición a la democracia, desaparecen pronto algunos de los depósitos de esta memoria dictatorial sobre la guerra -calendario, callejero, símbolos-; mientras el recuerdo y la presencia de los vencidos, de la herencia republicana, empieza a emerger y a integrarse paulatinamente en la sociedad y en la historia de España. Pero su recuperación ha sido lenta y tímida. En la España democrática se ha producido progresivamente una integración en la sociedad española de los excluidos por la dictadura. Se han reconocido paulatinamente los servicios al Estado de los ciudadanos republicanos que lucharon por defender el régimen democrático republicano; algunos se reintegraron en la sociedad española discretamente, pocos con honores. El largo tiempo transcurrido desde el fin de la guerra impidió que muchos pudieran volver. No se ha revisado el pasado de verdugos o torturadores de la guerra o de la dictadura. Ellos han sido objeto de una total amnistía, sin justicia y sin juicio.

También este largo tiempo ha hecho que la reintegración de la sociedad española la hicieran las generaciones que no vivieron la guerra. Podría afirmarse que no ha abundado la conflictividad, aunque no faltó. Se ha bordeado con la limitación de los recuerdos. *Un conflicto, entre otros, sigue vivo: el de los que piensan que sobre la guerra civil ya se ha hablado y escrito demasiado, y que ha llegado el momento de olvidar definitivamente -son los que nunca se vieron*

impedidos de recordar- y los que sienten que aún quedan cuerpos por enterrar con dignidad y verdades que conocer y que integrar en la vida de los españoles. Pero los discursos y las prácticas han cambiado. Una historia inclusiva de unos y otros se abre camino y se transmite a las nuevas generaciones.

El recuerdo de la guerra civil sigue vivo. “La “profunda fractura” de nuestra historia contemporánea no ha sido saldada aún. Su memoria quedó aplastada por la deliberada política memorial de la dictadura y relegada por el pragmatismo de los demócratas de la transición política”, afirma Reig Tapia.^{2/} Una aproximación a la utilización del pasado por la política de la memoria en los últimos setenta años -especialmente en el ascenso y en el ocaso de la “España de Franco” y en la democracia-, permite aproximarse a los medios y a las estrategias de domesticación y de apropiación de tiempos y recuerdos que realizan los diferentes regímenes políticos. Ofrecen, además, algunos ejemplos de la posible relación de la sociedad con su pasado.

2. En la dictadura franquista: cimentar el propio poder sobre el recuerdo de la Guerra Civil

Como insurgentes contra un régimen democrático, los sublevados carecían de legitimidad y de legalidad. Para responder a esta última, se aprestaron a abrogar las leyes en vigor y a promulgar unas nuevas. Apenas nombrado Jefe del Gobierno del Estado, por el Decreto nº 51 de 1 de noviembre de 1936, Franco privaba de todo efecto todas las disposiciones dictadas después del 18 de julio de 1936 que no emanaran de las autoridades insurrectas. Además una Comisión procedería a la revisión de toda la legislación anterior a esta fecha, con la facultad de abrogar todo lo que pudiera ser contrario a los intereses nacionales.

Más difícil le será al nuevo Estado obtener su legitimidad, pues la II República española contra la que se habían alzado, se fundaba sobre

^{2/} Reig Tapia, A. *Memoria de la Guerra Civil. Los mitos de la tribu*. Madrid, Alianza Editorial, 1999. p. 12.

la legitimidad de la soberanía popular. El régimen militar intentaría detectar, incluso, anomalías en el proceso electoral, a fin de demostrar la ilegalidad del régimen republicano y de poder alegar, por este medio, la ilegitimidad de la República.

Hubieron de buscar nuevas bases de legitimidad para ello. Utilizaron la victoria por las armas, en una primera época. Pero era insuficiente. Pretendían justificar su forma de actuar ante los españoles y ante el mundo, por lo que debían elaborar una doctrina que justificara sus actos. La aparición de un nuevo régimen político suele sellarse con señas de identidad propias. Aquel impone su impronta sobre todos los aspectos de la vida de la población, sobre las instituciones que crea y sobre las prácticas políticas cotidianas. La diversidad de los apoyos ideológicos de los sublevados imposibilitaba la elaboración de una doctrina coherente; falangistas, tradicionalistas, católicos, monárquicos, etc. luchaban por imponer sus principios y por controlar los medios de comunicación y de propaganda, originando no pocos conflictos. No existió, por tanto, una doctrina unificada desde el principio, sino un complejo ideológico, como podemos rastrear en la política de la memoria.

Pues, de entre todas las políticas que implanta, una de las más eficaces, concienzudas e imperceptibles es la *política de la memoria*. La acción del poder y la fijación del recuerdo y del olvido cristaliza en dos instrumentos fundamentales, el *callejero* y el *calendario*^{3/}. *Aquel consolida y refleja el dominio del espacio. Éste establece, ritma e impone el dominio del tiempo. A la memoria se le asignan el dominio simbólico, etéreo, inmaterial y cotidiano del espacio, especialmente del urbano, con sus calles y plazas. Espacio organizado, estructurado, que es reflejo del poder mismo. Mediante la memoria se hace "hablar a las piedras". Ella sustenta la elocuencia política y subyace en los ecos*

^{3/} Ricoeur, P. *Tiempo y narración*. T. III: *El tiempo narrado*. México, Siglo XXI editores, 1996 (1ª edición en francés, 1985. pp. 784-790, 812-813, 902-905, 972-974, 282-284; Baczkó, B. « Le calendrier républicain », en Nora, P. *Les lieux de mémoire*. I. *La République*. Paris, Éditions Gallimard, 1984. p. 37-94. « Les rues de Paris » en Idem, T. II.

ideológicos del empedrado. El dominio sobre el tiempo constituye otra de las funciones específicas de la memoria. Otros lugares privilegiados de consolidación de la memoria son los monumentos y la multitud de símbolos que acompañan a todo régimen político. Tampoco cabe olvidar la utilización de la historia, cuyos hechos serán reinterpretados en función de los intereses del "Nuevo Estado". De esta sutil impronta sobre el espacio y el tiempo se pasa, imperceptiblemente, al dominio de lo inmaterial, de los mecanismos mentales -recuerdo, olvido, silencio, sustitución- para dejar una huella indeleble sobre hábitos y costumbres.

Esta memoria de la historia necesita huellas que rastrear, soportes en los que anclarse y expresarse, "marcas tangibles" que constituyen lo que Pierre Nora denominó *lugares de la memoria*, quien propone como definición "aquellos en los que la memoria se encarna de una manera selectiva y que por voluntad de los hombres y por el paso del tiempo permanecen como lugares remarcables".^{4/} Es aquí donde se condensa o deposita la memoria. Pero es la combinación de la voluntad inicial y su resistencia al paso del tiempo lo que da consistencia a los *lugares de la memoria*. "La memoria se fija en estos lugares -en el sentido abstracto y más amplio del término- llenándolos de contenidos, cuya misión es bloquear la acción del olvido".

Pues la memoria colectiva ha constituido un hecho importante en la lucha por el poder, como afirma Le Goff. "El poder y la administración son generadores de estereotipos identitarios y de visiones de la historia".^{5/} Apoderarse de la memoria y del olvido es una de las máximas preocupaciones de las clases, de los grupos, de los individuos que han dominado y dominan las sociedades históricas. El régimen franquista articuló en su propia edificación la ideología, la propaganda, la historia y el tiempo.

^{4/} Nora, P. « Entre mémoire et histoire. Le problème des lieux ». En Idem. *Les lieux de mémoire*. I. *La République*. Op. cit., pp. XXXIV y ss.

^{5/} Rodrigo, J. "Los mitos de la derecha historiográfica. Sobre la memoria de la guerra civil y el revisionismo a la española". *Historia del Presente*, 2004, nº 3. pp. 1-9.

2.1 Estado naciente y necesidad de una memoria histórica

La utilización de la memoria histórica es fundamental para un Estado que busca su última justificación en el pasado y pretende orientar la historia según sus fines. Esto implica fijar la memoria de los hechos que se están desarrollando para insertarlos en esta concepción histórica propia, y una nueva reelaboración de la historia, a la que se impone una reinterpretación. Concepción por otra parte forzada para que se adapte al presente; en definitiva, para que constituya un argumento de legitimidad del 'Estado naciente'. Los que elaboran esta interpretación histórica propia son conscientes del poder ideológico de la historia y, mientras procuran vincular sus actos a ella, pretenden anudar los lazos y soldar una continuidad entre memoria e historia. Mediante aquella convertirse en herederos y administradores de ésta.

La voluntad de memoria del régimen quedará de manifiesto. La larga duración de la dictadura ha podido dar la impresión de resistencia al paso del tiempo, pero muchos de los lugares memoriales desaparecerán con ella, de ahí que -de acuerdo con Nora- prefiramos denominarlos en este caso *depósitos de la memoria* franquista, pues en su mayoría no sobrevivieron al régimen que los impuso.^{6/}

En el proceso de articulación del Nuevo Estado, las autoridades nacionalistas se preocuparon de fijar en la memoria de los ciudadanos una serie de hechos que justificaran y legitimaran su conducta. Hechos del pasado reinterpretados a la luz del presente y acontecimientos presentes vinculados a aquellos, pretendiendo anudar un *continuum* histórico. A este fin se consagraron la abundancia de fiestas, conmemoraciones, calles y celebraciones de todo tipo.

^{6/} Esta conceptualización fue objeto de debate en un Seminario dirigido por P. Nora, en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París, en 1986, donde él nos hizo reparar en esta diferencia y en el hecho de que no se incluían en el concepto por él acuñado, pues no resistían la prueba del tiempo. De ahí la diferenciación que acuñamos, y no denominamos lugares de la memoria a los que no han sobrevivido a la voluntad del que los creó, a éstos denominamos "depósitos de la memoria".

El estudio de estos “depósitos de la memoria” nos permite bucear en la composición ideológica del franquismo, en la utilización y combinación entre memoria e historia, en aras de su propia legitimación. Pero no se trata de una historia positivista, sino de una exploración selectiva y erudita de la memoria que se impone oficialmente, de des-construir las mixtificaciones de la historia oficialmente contada; de diseccionar, mediante la crítica analítica, la memoria de la historia. De rastrear, en suma, una historia de la memoria y una historia cultural de la política, una historia crítica que analice el mecanismo simbólico de legitimación del nuevo Estado y que reconstruya la historia de su elaboración, de su estructuración y funcionamiento. De descubrir, en suma, el hilo invisible -más o menos inconsciente- que articula la memoria franquista.

En otoño de 1936 y en la primavera de 1937, poco después de iniciada la guerra y con media España ocupada por las armas, con el mando del Ejército y, posteriormente, de la Falange y con el poder en manos del “Generalísimo”, el Gobierno constituido en octubre de 1936 dicta una serie de Decretos que ponen las bases de los símbolos y conmemoraciones del nuevo régimen: Bandera, Himno Nacional, fiestas y calendario.

2.2 El calendario o la memoria del tiempo

El franquismo, en su ejercicio del poder, y en su acción de fijar y de reelaborar una nueva memoria pone especial empeño por dominar el tiempo y por socializar el calendario. Esta experiencia política no era nueva. Es bien sabido cómo el afán de cambio, renovación, destrucción y olvido del Antiguo Régimen, por la Revolución Francesa había llegado a consolidarse en el calendario revolucionario.^{7/} El calendario preside y dirige el tiempo de la vida política, religiosa, social y cotidiana. Igualmente, fija hechos en la memoria colectiva, la construye o la sustituye por otra anterior. Por ello, no es anodino para cualquier poder político establecer un calendario, pues supone el control del

^{7/} Baczo, B. « Le calendrier républicain », *op. cit.* pp. 37-94.

tiempo del mismo modo que la denominación de las calles, plazas o monumentos suponen un medio de dominio del espacio.

“Tres rasgos son comunes a todos los calendarios”, según Paul Ricoeur: “Un *acontecimiento fundador*, considerado como el inicio de una nueva era (...); con relación al eje de referencia es posible recorrer el tiempo en las *dos direcciones*, desde el pasado hacia el presente y desde el presente hacia el pasado (...); finalmente, se fija ‘un *repertorio de unidades de medida* que sirve para denominar los intervalos constantes entre las recurrencias de fenómenos cósmicos’. El calendario tiene como objetivo organizar e imponer “los ritmos de la vida social (...) y confiere una gran importancia a la noción de *fiesta*; elabora, a este respecto, la noción de “fechas críticas”, vinculadas a la necesidad de ordenar la periodicidad de las fiestas”^{8/}. El calendario, organizador del tiempo, y su elaboración interesan especialmente como medio de adoctrinamiento de la población, a través de su socialización y de la conmemoración de hechos históricos seleccionados. Al historiador le importa retener qué fechas son señaladas y cuales son eliminadas, qué contenido simboliza cada fiesta y cómo su conmemoración se refuerza con otras representaciones para alcanzar mayor eficacia.

El modelo de calendario franquista responde a los rasgos señalados por Ricoeur: el 18 de julio de 1936, fecha de la sublevación militar, es el *acontecimiento fundador* del Nuevo Estado, arco de triunfo inaugural de la “nueva era” cuyas *unidades de medida* son el I, II, III “Año Triunfal” y cuyo *eje de referencia* se remonta a un pasado lejano (al siglo XIX y a la Restauración monárquica, también

^{8/} Ricoeur, P. *Tiempo y narración*, T. III: *El tiempo narrado*. México, Siglo XXI Editores, 1996. pp. 787 y 785 respectivamente. Y explica: “lo que celebramos bajo el título de acontecimiento fundador son, esencialmente, actos violentos legitimados a posteriori por un estado de derecho precario”. Ricoeur, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Seuil, 2000. p. 94. Sobre la guerra civil como acontecimiento fundador en el régimen de Franco, ver Aguilar, P. *La memoria histórica de la Guerra Civil española (1936-1939): Un proceso de aprendizaje político*. Madrid, Instituto Juan March de Estudios e Investigaciones, 1995. p. 463; Aguilar, P. *Memoria y olvido de la Guerra civil española*. Madrid, Alianza, 1996.

al pasado imperial) para sustentar y legitimar un presente, sobre la destrucción de un pasado reciente (la II República). Se instauraban nuevas “fiestas nacionales”, mientras otras, que lo habían sido hasta el momento, se declaraban días hábiles. Se borraba así el recuerdo generado durante el periodo republicano.

2.3 Una nueva “era”. El inicio del calendario: 18 de julio de 1936

Emulando los grandes acontecimientos históricos, los militares sublevados inauguran una nueva época con una *ruptura*, hito fundador que se contradice con la voluntad de continuidad del poder dictatorial, que enlaza con la Restauración y con los siglos anteriores. El propio régimen militar se erige en fundante y fundamento e inicia una nueva era, que figurará en la datación de todos los documentos oficiales: “*I, II ó III Año Triunfal*” durante la guerra (1936, 1937, 1938).

El “Nuevo Estado” implanta en el inmediato presente una nueva memoria histórica, que se fue formulando durante el periodo bélico. A este carácter fundante responde la legislación. Es ingente la normativa que establece su punto de partida en el 18 de julio de 1936; se extiende desde los Registros a las Inscripciones; en ellos se consideran “nulas las inscripciones practicadas con sujeción a normas dictadas por el gobierno rojo con posterioridad al 18 de julio de 1936”, y hasta la cinematografía^{9/}. La misma ruptura se aplica a la legislación relativa a cuentas corrientes referida a zona republicana, en que se invalida toda operación hecha “sin firma del titular o de su legítimo representante o con firma obtenida por intimidación o violencia *durante el periodo de 18 de julio de 1936 y la fecha de la liberación*”. Quedan

^{9/} Orden de 1 de junio de 1938, “se dispone que las entidades nacionales que hayan filmado películas en España, a partir del 18 de julio de 1936, pongan su negativo a disposición del Estado, sin perder su derecho de propiedad, que podrá ser utilizado por el departamento de Cinematografía del Servicio Nacional de Propaganda, para la formación de la Historia de la guerra”. *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana. Suplemento anual 1936-1939*. Madrid, Espasa-Calpe, 1988 (1ª edición 1944), T. I, p. 717.

anuladas, así, la identidad de las personas y sus bienes, en la medida en que no se han sometido al bando militar sublevado.

2.4 Las fiestas del “Nuevo Estado”

Es redundante la voluntad de una ruptura y de inicio de una nueva era en todos los dominios de la vida. En las fiestas aparece con más rotundidad. “El ejercicio de la memoria es una actividad que nuestra sociedad reserva a las *fiestas*. No hay fiesta oficial, por ello, que no trate de recuperar del olvido alguna gesta o acontecimiento heroico a fin de socializar a la comunidad que la celebra en los valores que encarna”.^{10/}

La facilidad con la que las masas parecían integrarse en las celebraciones nacionales o religiosas no se explica sólo por el interés de los dirigentes en instaurar una memoria a su medida, éste se apoyaba sobre la “tensión” o la violencia latente en las malas condiciones de integración de una sociedad, que se había visto enfrentada a unas condiciones de pluralidad ideológica, y en cierta medida de des-estructuración, de desarraigo y de nostalgia que no había logrado asimilar en los años treinta. Las imposiciones y el dogmatismo del régimen militar ponían suelo a la inseguridad inaugurada por el pluralismo.

No es fácil precisar de antemano el proceso de elaboración de esta laboriosa tela de Penélope que representa el calendario dictatorial y que experimentó varios cambios desde su creación. No menos de siete Decretos y cuatro Órdenes establecen el calendario de festividades, al parecer sin orden ni un plan premeditado al inicio. Como dejan apreciar las fechas de las normas y las de las fiestas que en ellas se establecen, “se legisla al día”, de forma aislada y discontinua, en las inmediatas vísperas de las fiestas que se instauran. El calendario no es una construcción “a priori” ni un sistema articulado, premeditado por los autores desde el principio, característica que en su momento nos hizo notar P. Nora. La memoria fluye, al parecer, anárquica y respondiendo a las necesidades del momento o del día siguiente, como se aprecia en el cuadro siguiente.

^{10/} Mato Adrover, G. “Felicidades, Europa”, *El Mundo*, 9 mayo 2004, p. 5.

Cuadro No. 1
Decretos que establecen las festividades del Nuevo Régimen
1936-38

Normativa	Fiestas establecidas	Fiestas eliminadas	Otras festividades
1936			
Decreto n.º 96, 6 diciembre 1936	Día feriado: 8 diciembre		
1937			
Orden-circular 3 febrero 1937		Carnaval	
Decreto n.º 248, 22 marzo 1937	Días feriados: 25 y 26 marzo		
Decreto n.º 253, 12 abril 1937	Fiesta Nacional: Dos de Mayo "Se elaborará el calendario oficial incluyendo: Festividades del Triunfo, de la Amistad de los Pueblos Hermanos y del Trabajo Nacional".	Días hábiles: 11 febrero, 14 abril y 1º de mayo	Primer Año Triunfal: 17 julio 1936-17 julio 1937
Decreto n.º 276, 22 mayo 1937	Día feriado: Corpus Christi		
Decreto n.º 223, 15 julio 1937	Fiesta Nacional: 18 de julio		Segundo Año Triunfal: 18 julio 1937-18 julio 1938
Decreto n.º 325, 21 julio 1937	Fiesta Nacional: 25 de julio		
Orden, 8 septiembre 1937	Día inhábil en Guipúzcoa: 13 de agosto		
Orden, 28 septiembre 1937	Fiesta Nacional del Caudillo: 1º de octubre.		
Decreto n.º 246, 6 diciembre 1937	Fiesta en todo el territorio Nacional: 8 diciembre		
1938			
Orden, 18 marzo 1938	Fiesta a todos los efectos 19 marzo		
Decreto, 16 abril 1938	Fiesta Nacional: 19 de Abril: Día de la Unificación		
Orden, 14 junio 1938	Día feriado: Corpus Christi		Se restablece la Teatral del Corpus Christi

Memoria de la Guerra Civil Española

Normativa	Fiestas establecidas	Fiestas eliminadas	Otras festividades
Orden, 8 julio 1938	Fiesta Nacional: 18 julio: "Día del Alzamiento", Se amplía la festividad al 17 julio: "Día de África" 19 julio: "Día de la Revolución Nacional"		

Fuente: *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, editada por Espasa-Calpe, Suplemento 1936-1939, Primera parte, pp. 695, 717-18, 721 y 745.

La celebración de efemérides era muy amplia, y añadía al calendario católico tradicional, que debía recuperar su sentido "nacional", una gran cantidad de fechas importantes para la "Nueva España". Vale la pena citar algunas para hacerse idea de esa efervescencia conmemorativa, sobre todo en los primeros años del régimen: día del Estudiante Caído, fiesta de los Mártires de la Tradición,^{11/} día de la Victoria, fiesta de la Unificación, fiesta nacional de la Independencia, aniversario de la muerte de Calvo Sotelo, el día del Glorioso Movimiento Nacional, el día de los Excautivos, el día del Caudillo, la fiesta de la Raza o de la Hispanidad, la conmemoración del discurso fundacional de Falange, la fiesta de los Caídos, el aniversario de la muerte de José Antonio, además de la fiesta de la "liberación" de cada localidad.^{12/} Sólo en 1940, terminada la guerra, se fijan las celebraciones más importantes.

De todo este proceso se pueden extraer algunas particularidades.

1. El nuevo calendario trata de *borrar*, de reemplazar una época precedente, el periodo republicano democrático -acusándole de traicionar las ideas patrióticas y de representar "la invasión de las ideas extranjeras", el marxismo-, y de sustituirla por una "nueva era"; no obstante muy anclada en profundas tradiciones españolas. De

^{11/} Rújula, P. "Conmemorar la muerte, recordar la historia. La Fiesta de los Mártires de la Tradición". *Ayer*, 2003, nº 51, Madrid, Asociación de Historia Contemporánea y Marcial Pons. pp. 67-86.

^{12/} Santacana, C. "De lo local a lo nacional. Memoria e identidad en los primeros años de franquismo en Cataluña", en *Memoria e identidades*. Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea. Santiago de Compostela, 2003, CD.

entre todos los Decretos sólo dos tienen por objeto borrar, condenar al olvido las fiestas anteriores: la republicana, del 14 de abril, y la popular del Carnaval, censurada primero y eliminada después. Respecto al Carnaval, aunque en un principio sólo se había prohibido “el uso de disfraces, lo mismo en Carnaval como en todo tiempo, con trajes o emblemas”^{13/} unos meses después, cuando el régimen militar se fue estructurando y contaba ya con un Gobierno, la eliminación de las libertades y la censura se extendieron al Carnaval, que quedaba “Suspendido”.^{14/} El carnaval siempre se presenta como peligroso y amenazador a los ojos de los regímenes autoritarios. Sirve de marco para que la población pueda dar rienda suelta a sus expresiones y a sus críticas al poder, amparada en el anonimato. Anonimato que impide al propio poder la censura y la represión. Son incompatibles.

El Decreto n° 253, de 12 de abril de 1937 -nótese la fecha y la urgencia para eliminar la fiesta de proclamación de la República de dos días después-, “declara días hábiles los del 11 de febrero, 14 de abril y 1° de mayo”. Éstas últimas desaparecen por su carácter extranjero o por poseer una influencia marxista, se arguye. No cabe olvidar que el 11 de febrero era el aniversario de las últimas elecciones republicanas en 1936, que el 14 de abril conmemoraba la proclamación de la II República española, fiestas exclusivamente españolas, y que el 1° de Mayo era una conquista obrera, celebrada en toda Europa, también en España, desde 1890; podría achacársele el carácter de internacional, pero no el de extranjera. Algunos años más tarde, el régimen habrá de restaurar de nuevo el 1° de Mayo, aunque privándola del carácter reivindicativo y de solidaridad internacional e impregnándole de un sentido católico, la denomina: “San José Artesano”.^{15/}

^{13/} “Cruz Roja” en *Enciclopedia Universal Ilustrada “Espasa”, op. cit.* p. 676.

^{14/} Orden-circular del 3 de febrero de 1937.

^{15/} Rivas, L. *Historia del 1° de Mayo en España desde 1900 hasta la II República*. Madrid, UNED, 1987; *El 1° de Mayo a través de su historia (1890-1996)*. Madrid: Fundación Pablo Iglesias, s.a.; Calle Velasco, M^a D. de la. “El Primero de Mayo y su transformación en San José Artesano”. *Ayer*, 2003, n° 51, Madrid, Asociación de Historia Contemporánea y Marcial Pons. pp. 87-114.

Ante la dificultad de eliminarla, opta por redoblarla y “bautizarla”. Se superpone así a una conmemoración ya consagrada en la mayor parte de los países europeos y fruto de la conquista obrera. Esta fecha y el 12 de octubre son un buen ejemplo del mecanismo del *cambio* que opera la memoria oficial y de la superposición de memorias.

2. Desde los primeros días de la sublevación, la Iglesia invadió el espacio público con sus celebraciones, homilías, procesiones, prestando una liturgia para las celebraciones políticas^{16/}, antes de que éstas se revistieran del boato fascista. En este campo, el tiempo adquirió una enorme importancia para los militares sublevados y su apropiación de estas fiestas, propiciada por las autoridades eclesiásticas, se inició desde el inicio de la guerra. Enseguida aquellos intentan recuperar varias fechas del calendario tradicional católico, impregnándolas de ciertos valores del nuevo régimen. Entre las fiestas religiosas conservadas por el régimen, destacan, además del 12 de Octubre -día de la Virgen del Pilar, ya señalado-, el 19 de Marzo, fiesta de San José, que se desdobra el 1º de Mayo en San José Artesano, ya citado; la fiesta de Santiago apóstol, bautizado como patrón de España; o la de la Inmaculada Concepción, representativa de un sentimiento tradicional español y patrona del Arma de Infantería.

Como hemos comprobado en otro lugar,^{17/} desde las primeras semanas del Alzamiento se organizaron misas en desagravio por los bombardeos enemigos a lugares religiosos –bombardeo a la Basílica del Pilar de Zaragoza, al Monumento al Sagrado Corazón de Jesús, en el Cerro de los Ángeles- o se celebraron las primeras victorias del ejército “nacional” cantando un *Te deum*, o las fiestas religiosas se impregnaban o se suplantaban de militancia política. La asistencia se transformó en obligatoria para las autoridades y en manifestación de

^{16/} Cenarro, A. “Los días de la “Nueva España”: entre la revolución nacional y el peso de la tradición”, en *Ayer*, 2003, nº 51, pp. 122-123.

^{17/} Cuesta, J. “El espacio y el poder en Salamanca, al comienzo de la guerra civil (1936)”. *Salamanca, Revista de Estudios*, 1997, nº 40, monográfico: *Las guerras Salamanca (SS. XVII-XX)*, Salamanca, Ediciones de la Diputación provincial. pp. 381-402.

apoyo político para la población. La inasistencia se entendía como falta de patriotismo y se castigaba con multas.

Estas festividades, que exaltaban las victorias militares, fueron pronto sustituidas por ceremonias religioso-patrióticas que reunían la piedad popular y el fervor patriótico. Algunos representantes de la iglesia católica, primero, y los ideólogos del régimen, después, preñaron de ideología estas celebraciones e imbuyeron de sentido político a las fiestas tradicionales. La fiesta de la Virgen del Pilar, de origen profundamente hispánico, se transformará en la fiesta de la "Raza", asumiendo una característica de los fascismos de la época y del régimen militar, dejando en penumbra su carácter de fiesta de la "Hispanidad". Es decir, la celebración de todos los pueblos que habían pertenecido al mundo hispánico y hablaban la misma lengua se sustituyó por un carácter netamente fascista. Recuperará posteriormente su primer significado, cuando el régimen militar se aleje progresivamente del fascismo.

Sacralización de la política (E. Gentile) y politización de lo religioso (J. di Febo) se dieron la mano en el incipiente nacional-catolicismo español. Aunque el análisis detenido de los acontecimientos iniciales en la España sublevada podría inducirnos a descubrir que en el régimen franquista el proceso se inicia con la politización de lo religioso para seguir con la sacralización de la política y con ambos hermanos. La política parece progresar paulatinamente hacia una sacralización, desvinculándose de las ceremonias propiamente religiosas, aunque adoptando sus ritos. Se acompaña permanentemente de ellas aunque no agotan toda la celebración.

3. El nuevo régimen pretende, sobre todo, instaurar un "tiempo nuevo", -el tiempo del ejército- y subrayar con él la ruptura con el régimen democrático republicano. La ideología de una nueva era comenzó pronto. En el primer aniversario de la sublevación se *inició ya la datación del II Año triunfal*. Desde entonces figuró una doble fecha en los documentos: la correspondiente a la era cristiana y la surgida de la sublevación. Después de una rápida lectura, se puede apreciar cómo el calendario reproduce desde muy pronto esa simbiosis nacional-católica que caracterizó al régimen franquista. El mimetismo

producido por el contagio católico es visible además en el establecimiento de las celebraciones políticas del "Triduo Glorioso": los días 17, 18 y 19 de julio, -nótese la resonancia religiosa del Triduo Sacro de la Semana Santa católica-. El 18, "Día del Alzamiento", va arropado por otras dos festividades, el 19, "Día de la Revolución Nacional", y el 17, dedicado al "día de África" -solemnizándose también la Solidaridad entre la causa de la Libertad Nacional española y la Causa de los marroquíes-; que en el fondo no ocultaba la exaltación de las tropas de África a la sublevación militar; recuérdese la Guardia Mora que daba escolta al general Franco. Batería de fiestas que el Decreto tributa como recuerdo "a los españoles en la obra emprendida de conseguir la Patria "Una, Grande y Libre" por las armas y el trabajo, por la voluntad y el combate, por la resistencia y por la muerte, por el honor y el ataque, *con caída de los viejos sistemas políticos y supresión de las servidumbres a que la decadencia y el liberalismo habían sometido a España*".^{18/}

La nueva memoria de las fiestas recién creadas por el franquismo, -1 de Octubre (Día del Caudillo), 18 de Julio (Alzamiento Nacional), 1 de Abril (Día de la Victoria), 18 de Abril (unificación de la Falange y de las JONS)- se alían con fechas recuperadas de la memoria histórica, que el régimen impregna de tintes nuevos: 2 de Mayo (rememoración de otro alzamiento, en este caso contra los franceses invasores): "el día 2 se celebró con fervor inusitado la fiesta conmemorativa de aquella gesta heroica en que el pueblo, secundando a unos militares de honor, se lanzó a defender el de la Patria", se justificará en 1937; y 12 de Octubre (Día de la Hispanidad y de la Raza). Fiesta, esta última, que conserva, al igual que otras, su marcado carácter religioso que el franquismo no desdeña. Lo utiliza en su propio beneficio.

Las fiestas que jalonan el calendario franquista pueden ser, según su origen, de nueva creación, como el 18 de Julio; reinterpretadas, como el 1º de Mayo; superpuestas como el 12 de Octubre; recuperadas como el 2 de Mayo, o eliminadas como las fiestas de Carnaval.

^{18/} Orden del 14 de junio de 1938, "Conmemoraciones y Fiestas". *Enciclopedia Universal Ilustrada "Espasa"*, op. cit., I, p. 716 (el subrayado es nuestro).

Según su carácter las hay: a) religiosas, como el Corpus, o religiosas impregnadas de carácter político, la mayoría: Reyes -que se reviste de carácter político: “el 6 de enero, siguiendo la tradicional costumbre, y con arreglo al viejo protocolo palatino, el Jefe del Estado obsequió con un banquete, en el Palacio de la División, al Cuerpo Diplomático”; Santiago Apóstol, Patrón de España; Virgen del Pilar, Fiesta de la Raza; b) bélicas (del Nuevo Estado) el Alzamiento, el día del Caudillo, el día de la Victoria -ya citadas-, la fiesta de la Unificación y la Fiesta de los Caídos (29 de septiembre). Se celebraba con carácter festivo, además, la “toma” de ciudades importantes: Toledo, Málaga, Bilbao, Oviedo, Gijón, Barcelona... c) Las celebraciones políticas tenían también su jerarquía y su utilidad. Las fiestas oficiales afectaban sólo a las administraciones públicas. Se extendieron ampliamente durante la guerra para estimular la participación en el conflicto por diversos métodos, la socialización de la población con los valores, la ideología (Mártires de la Tradición) y las ceremonias de la dictadura; o para exaltar diversas organizaciones integradas en el régimen (fiesta de la aviación nacional, 23 de julio; fiesta del estudiante caído; fiesta de la unificación de la Falange y de las JONS, por no citar más que algunas). Con el tiempo éstas terminarían por desaparecer especialmente en las décadas de los 50 y 60. Mayor importancia y perennidad revestían las fiestas nacionales, que todos los españoles debían celebrar y llevaban aparejada la jornada festiva.

Esta datación no perduraría. Aunque no se elimina el carácter fundacional del 18 de julio. Terminada la guerra, la “hégira de paz” inaugura otra nueva datación. El Año Triunfal, que rememora la guerra, es sustituido por el “*Año de la Victoria*” (1939). Pretendía distanciarse de la guerra civil. Algún político ya había señalado las terribles contradicciones que encerraba el adjetivo “triumfal”. “En un momento en que empezaba a generalizarse, en plena guerra civil y entre los vencedores, la denominación *Año triunfal* para referirse a los que contaban desde el comienzo de la sublevación, hubo un político español que hizo amargas reflexiones sobre lo que vendría después de concluido el conflicto. Cambó, por entonces en el exilio, a pesar de su condición conservadora y de la ayuda que prestó

durante toda la guerra al bando franquista, escribió en su diario que al utilizar el adjetivo *triumfal*, Franco parece olvidar los torrentes de sangre (...), la destrucción de riqueza que rebajará terriblemente el nivel de vida de los españoles, el peso de rencor que minará por decenios la vida colectiva española y los problemas pavorosos de la post-guerra".^{19/}

Después de 1940, las fiestas principales fueron reducidas a tres: el 18 de julio, aniversario de la "sublevación nacionalista", según el lenguaje de la época, que aparecerá en el calendario oficial como "Fiesta del trabajo nacional". Se cargaba así de un doble significado: celebrar la sublevación sin nombrarla, conservar la fiesta del trabajo insertándolo en otro sistema ideológico distinto del 1º de mayo y dar un cierto color sindicalista y populista al régimen nacido de la sublevación. El 1 de abril celebraba la Fiesta de la Victoria, que conmemoraba el fin de la guerra y el origen de la nueva época; el 1 de octubre festejaba la llegada de Franco al poder, era la Fiesta del Caudillo.

En conclusión, la política de la memoria relativa al tiempo consistió en borrar diligentemente los vestigios del periodo liberal, especialmente del democrático, y en realizar una adecuada simbiosis entre un pasado muy remoto y el presente. Recuperar la gloriosa memoria militar del pasado, enriquecida con las victorias del presente concentrado en la Guerra Civil, constituía su nuevo punto de partida. En este intento de apropiación del pasado glorioso, para adensar el presente, junto a la España Imperial aflora la España católica, la colonizadora y catequizadora de los pueblos americanos y baluarte contra la "invasión marxista". No es de extrañar, pues, ver plasmado ese maridaje en el calendario, donde abundan, junto a las fiestas patrióticas, las fiestas religiosas, que significan también esa honda vinculación con una tradición española.^{20/} El calendario

^{19/} Tusell, J. *Historia de España*. Madrid, Historia 16, 1990. p. 575.

^{20/} Cuesta, J. "El espacio y el poder en Salamanca, al comienzo de la guerra civil (1936)". *Salamanca, Revista de Estudios*, 1997, nº 40, monográfico: *Las guerras Salamanca (SS. XVII-XX)*, Salamanca, Ediciones de la Diputación provincial. pp. 381-402. Cuesta, J., Madalena, J. I. "La economía de la memoria. Los homenajes a los vivos

franquista representa una simbiosis entre una memoria tradicional católica y la nueva memoria política que el régimen impone, un verdadero exponente del nacional-catolicismo. Éste logró imponer una "nueva era", un nuevo calendario -que no suplantó al europeo occidental- y toda una estructura ideológica que perecería con él. Pues no obstante este afán memorial de la dictadura, sus fiestas políticas no le sobrevivieron. Desaparecieron con él. Santos Juliá propondrá una reflexión extraída del periodo democrático: "sobre los escombros de la guerra, siempre vivos en la memoria, era imposible construir un marco de convivencia democrática. En este sentido, aquel 1 de abril que durante años sirvió para festejar una victoria, no pasa de ser hoy un día para el olvido"²¹/. El calendario que ritmaba el tiempo militar desapareció con el régimen que lo había creado. El periodo democrático borró y disolvió en el olvido este dominio sobre el tiempo de la vida cotidiana.

2.5 Los dominios de la memoria: el espacio, borrar los vestigios democráticos

Diferente proceso ha seguido la relación entre el poder y el espacio, en este caso en ámbitos municipales. Junto a la apropiación del tiempo, se impuso también desde muy pronto el dominio del espacio. La política de la memoria es el sello que identifica lugares como propios, divulga y propaga nombres, fechas y valores del propio régimen, a la vez que elimina o borra los del anterior. La acción de la memoria franquista es, en este caso, inseparable de la imposición de un olvido del pasado inmediato y de la instauración del recuerdo del presente.

La conquista del espacio después del Alzamiento militar se caracteriza, en primer lugar, por su militarización.²²/ Pero sobre todo

y los funerales por los muertos. Castilla 1936-1939 ». *Iberica* (Nouvelle Série) (1993), nº 2, « Castilles ». Paris, Université de Paris-Sorbonne. pp. 143-156.

²¹/ *El País*, 1 de abril de 1999.

²²/ Cuesta, J. "La Guerra civil y la militarización del espacio en Salamanca (1936-1939)", en *Salamanca, Revista de Estudios*, 1997, nº 40, monográfico: *Las guerras en Salamanca (SS. XVII-XX)*, Salamanca, Ediciones de la Diputación provincial. pp. 403-430.

por un nuevo “bautismo”, que identifica, socializa y sirve de propaganda, apropiándose de calles, de edificios educativos -la mayoría cambiarán de nombre-, de monumentos religiosos, a los que se dota de significado político -como el Pilar de Zaragoza que será rebautizado como “Santuario de la Raza”-, o el Monumento al Sagrado Corazón de Jesús en el Cerro de los Ángeles -identificado como centro geográfico y espiritual de la España católica, de la Patria-. Serán consagrados también “los Sitios” destacados por su papel durante la guerra, como el Alcázar de Toledo, el Santuario de Santa María de la Cabeza, o “los Sitios” de Teruel, Oviedo y Belchite, y sus defensores. Más tarde, el valle de los Caídos.^{23/}

El callejero, o el espacio elocuente

La calle, espacio público privilegiado en sociedades mediterráneas, se transforma potencialmente en un núcleo de emisión de mensajes. En este caso, es su propia denominación la que se convierte en mensaje.^{24/} La imposición de un nombre determinado es una manifestación de poder efectivo, que refleja la ideología o los valores de ese poder. El objetivo inherente a estos actos de poder es perpetuar el recuerdo de una gran personalidad, de una colectividad o de un acontecimiento remarcable; éste se simboliza frecuentemente en una fecha. Se trata de integrar en la historia, por vía de la memoria, hechos y actores, lo que constituye un reflejo de una visión determinada de la historia. Son estos lugares, donde se deposita la memoria, donde emerge y donde se difunden paradigmas sociales (el coraje, el sacrificio, el heroísmo, la cultura, el patriotismo, entre otros), a través de símbolos y de la mitificación de ciertos personajes. Las calles se convierten en receptáculos y emisores de contenidos ideológicos y están cargadas de significaciones.

^{23/} Aguilar, P. “El ambiguo legado del Valle de los Caídos”, en su obra *La memoria histórica de la Guerra civil española*, op. cit., pp. 123-139.

^{24/} El sistema europeo, a diferencia del Norte-americano o de Guatemala, nombra todas las calles y plazas de su red urbana. Los cambios políticos o acontecimientos importantes pueden dar lugar a cambios de esos nombres o a dedicar calles a personajes considerados ilustres, de ahí la importancia de este tema.

La denominación de calles y plazas constituyó una política de la memoria que alcanzó gran importancia. Llegó a todos los rincones de la geografía y afectó a toda la población. Desde el inicio de la guerra hasta su conclusión, el nomenclátor de las ciudades conquistadas experimentó profundos cambios. Las ciudades castellanas, algunas de ellas centros del poder sublevado, fueron pioneras de este proceso y reflejan más fielmente la constitución del nuevo poder y algunos de sus avatares. En la inmediata posguerra el proceso se extendió a los núcleos de población que se mantuvieron bajo el dominio republicano hasta el final. Su efecto ideológico y socializador es notable. Si la denominación de las calles tiene la misión de evocación de un pasado histórico, lejano o reciente, también realiza la función opuesta: condenar al olvido a hechos y personajes de ese mismo pasado. Los dictámenes que presentan las diversas comisiones gestoras a sus respectivas corporaciones locales no escatiman duros adjetivos contra el inmediato pasado republicano. Los nombres de aquellos que destacaron por sus ideas más o menos progresistas son arrojados al olvido. Esa obsesión significa el intento de conjurar la existencia de aquellos que siguen perturbando su vivir cotidiano. Negar su presencia es afirmar la propia. El nuevo poder impone el cambio de nombres con una contumacia inusual, con una impronta dictatorial sólo explicada desde un contexto de guerra civil.

Este proceso de re-nominación, que pronto se generalizó, mantuvo unas notas comunes:

En el poder militar sublevado existió un deseo, que se manifestó explícitamente de utilizar la calle como portadora de páginas de la Historia de España, concretada en la evocación de personajes y de hechos históricos. La denominación de las calles y plazas es una forma de perpetuar el recuerdo, es el deseo de fijar la memoria de los vivos, de evitar el olvido de alguien o de algo que legitima y justifica a los vencedores.

El contexto de guerra explica en buena medida que muchas de las calles hagan referencia a muchos militares que destacaron en ella (Generales Franco, Mola, Sanjurjo, Queipo de Llano, etc.). Están

representados los héroes caídos, algunos tienen nombre propio: General Mola, General Sanjurjo, José Antonio Primo de Rivera, otros son héroes anónimos colectivos: Héroes del Alcanzar de Toledo. Es frecuente la mistificación y confusión del heroísmo con el martirio. El modelo sería el héroe y mártir a la vez, sublimación de las virtudes del soldado y del cristiano. Fácilmente se pueden resumir estos componentes en la idealización del Cruzado. A fin de cuentas para los vencedores ¿no fue la Guerra Civil una Cruzada? En este sentido se puede hablar de “una militarización del espacio”.^{25/} Este hecho hay que relacionarlo con el uso de las calles como escenario de desfiles y pasacalles así como con la requisita y ocupación militar de diversos inmuebles urbanos por los sublevados. También se recuperan figuras de militares que enlazan bien con el pasado glorioso e imperial de otras épocas -de conquista- que se pretende reivindicar (Gonzalo de Córdoba, el Gran Capitán, Rodrigo Díaz de Vivar, Vázquez Coronado...).

En 1938, una orden del 13 de abril regulaba los cambios de nombres y plazas.^{26/} En ella se expone el desagrado que suscitan los continuos cambios en la nomenclatura de las calles por los vaivenes políticos. Esos cambios pueden “contribuir a una cierta desorientación en el *aprecio de los valores pretéritos*” -nótese el objetivo perseguido-, por lo que es necesario “vigilar desde el Centro estas manifestaciones de la vida ciudadana para evitar actuaciones censurables”. En este afán por controlar hasta los aspectos más nimios de lo cotidiano, se dictarán unas normas de obligado cumplimiento por los Ayuntamientos. El control lo ejercerá el Servicio Nacional de Administración local dependiente del Ministerio del Interior (llamado “el Centro” en la Orden). La eficacia de tal orden es muy dudosa por cuanto el grueso de los cambios ya se había efectuado. Pese a ello, lo cierto es que en el territorio conquistado apenas se realizó cambio alguno tras la publicación de la orden.

^{25/} Véase Cuesta, J., “Apuntes de la retaguardia en Castilla y León (1936-1939). Apoyo, espacio y poder”, comunicación presentada en *Historia y memoria de la Guerra Civil. Encuentro en Castilla y León*. Salamanca 24-27 de setiembre de 1986.

^{26/} Cuesta, J. “La Guerra civil y la militarización del espacio en Salamanca (1936-1939”, *op. cit.*, pp. 403-429.

Los nombres impuestos a las vías públicas perduraron durante la dictadura del general Franco. A su muerte, cuando pareció consolidarse la evolución hacia una democracia, comenzó el proceso inverso de eliminación de aquellos nombres que recordaran la recién desaparecida dictadura. Pero no en todas las ciudades por igual ni todos desaparecieron, lo que indica la resistencia a los cambios políticos que se operaban en la España de la Transición. En otros lugares las modificaciones ocasionaron algunos conflictos locales y protestas de vecinos. Algunos nombres impuestos en el período de la Guerra Civil todavía perduran; sin embargo el paso del tiempo ha ido borrando su verdadero significado, y los nombres conservados ya no evocan aquellos valores que se quiso imponer a la sociedad de la posguerra. Se ha ido desdibujando el sistema y la memoria colectiva y oficial que los sustentaba y han perdido sentido para el presente. Aunque su pervivencia no deja de ser un síntoma.

2.6 Homenajes a los vivos, funerales por los muertos, memoria escrita

La prolongación de la dictadura permitió aquilatar bien los términos de la celebración del recuerdo. Pues a la inscripción de la memoria en espacios y tiempos se unió toda una liturgia de celebración de funerales a los muertos de la guerra en el bando militar, la celebración de homenajes, que se fueron singularizando hasta centrarse en Franco, vencedor de la guerra. Se consolidó, además, todo el elenco de españoles ilustres, según la dictadura, que con sus biografías entraron en el Panteón de “la gloria y la memoria” y engrosaron las páginas del *Diccionario Espasa*.

Conservó el dictador, además, el recuerdo de sus enemigos para represaliarlos. Un destino muy distinto de los inscritos en el *Espasa*, recibieron los republicanos sospechosos para el régimen, que figuran en los tres millones de fichas que se guardan en el Archivo de la Guerra Civil. Fichas que contenían nombres extraídos de la documentación republicana requisada y que fueron objeto de represión o persecución. Este secuestro de la memoria republicana ha dado lugar a un importante

archivo de la represión, que en época democrática ha servido para poder reparar en sus derechos a las víctimas supervivientes o a sus sucesores.^{27/}

3. Recuerdo de la guerra civil en la transición española ¿Silencio u olvido?

En relación con los temas de la guerra civil y la dictadura, pareció producirse un *pacto de silencio* en la Transición, se afirma con frecuencia. “Pacto de silencio”, donde las elites políticas habrían consensuado supuestamente, en los acuerdos políticos, dejar de hacer mención al pasado para así evitar que se repitiera. Paloma Aguilar lo concibe como “acuerdo tácito”, sellado durante la transición para olvidar los crímenes de la guerra civil y la represión franquista, consiguiente a la victoria. A fin de evitar el riesgo desestabilizador que, para el nuevo régimen democrático, hubiera supuesto todo lo que pudiera alentar la petición de responsabilidades y el ajuste de cuentas por conductas pasadas.^{28/}

Santos Juliá considera que no ha habido olvido y no ha dejado de hablarse de esos temas, denominando falsa la historia del “silencio espeso”. Un buen número de iniciativas tomadas entonces tuvieron como trasfondo el recuerdo de la República y de la guerra civil, en un contexto de movilización nada amnésico y mucho menos pacífico de

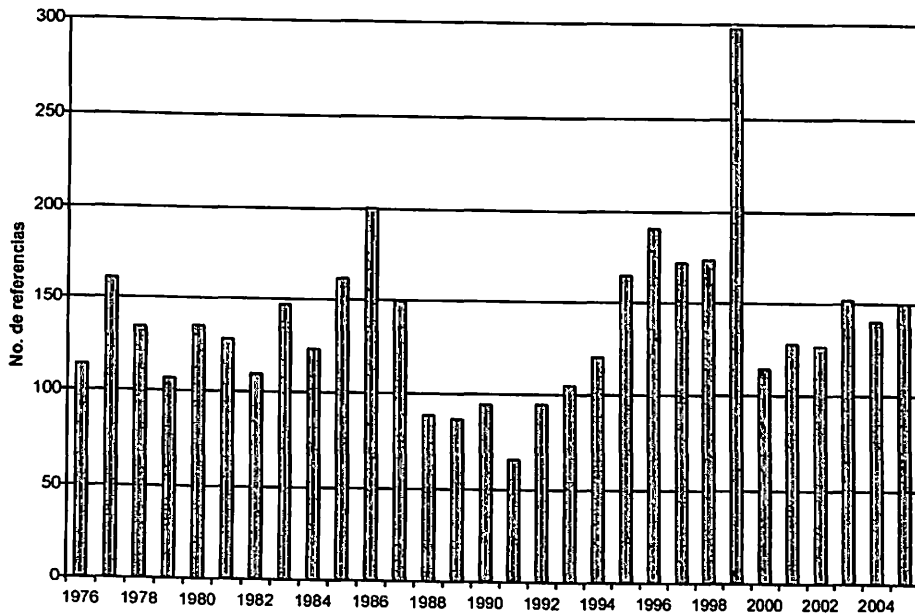
^{27/} Sería muy extenso detenernos en este tema, que desarrollamos más ampliamente en el libro que preparamos sobre Historia y memoria de España, siglo XX.

^{28/} Juliá, S. “Echar al olvido. Memoria y amnistía en la transición”. En *Claves de la Razón práctica*, 2003, nº 129. p. 14-24; Blanco, A. “Los afluentes del recuerdo: la memoria colectiva”. En *Claves de la memoria*. Madrid, Trotta, 2000; Espinosa, F. “Historia, memoria y olvido: la represión franquista”. En Bedman, A. (ed.), *Memoria y olvido sobre la guerra civil y la represión franquista*. Lucena, Ayuntamiento de Lucena, 2003; Aguilar Fernández, P. *Memoria y olvido de la guerra civil española*. Madrid, Alianza, 1996; Aguilar Fernández, P. “Presencia y ausencia de la guerra civil y del franquismo en la democracia española. Reflexiones en torno a la articulación y ruptura del pacto de silencio”. En Aróstegui, J., y Godicheau, F. *Memoria e Historiografía de la guerra civil (1936-1939)*. Madrid, Marcial Pons, 2003; Rodrigo, J. “Los mitos de la derecha historiográfica. Sobre la memoria de la guerra civil y el revisionismo a la española”. En *Historia del Presente*, 2004, nº 3. pp. 1-9; Pasamar, G. “Los historiadores y el uso público de la historia: Viejo problema y desafío reciente”. *Ayer*, 2003, nº 49, pp. 221-248.

lo que una falsa imagen posterior ha querido presentar: un país desmemoriado y desmovilizado en aquellos años. El pasado, particularmente el de la guerra civil, estaba de hecho muy presente en las esferas cultural y social y el alcance del “pacto de silencio” estaba en gran medida limitado al campo político”.^{29/}

Un breve repaso al pálpito de la sociedad española y a los ecos de la prensa muestran que el recuerdo del conflicto bélico se destapó con la muerte del Dictador y desde entonces está inscrito en la sociedad española como “el rayo que no cesa”. Una rápida mirada a las referencias que *El País* dedica a la guerra civil española, a lo largo de toda la democracia, demuestra la permanente presencia de ésta.

Cuadro No. 2
Número de referencias a la Guerra Civil Española
en “El País” 1976-2005



^{29/} Juliá, S. “Echar al olvido”, *op. cit.*, p. 12.

3.1 Los recuerdos se destapan. Obstáculos a la memoria

En vísperas del primer aniversario de la muerte del dictador, la sociedad española se organizaba en torno al recuerdo y al protagonismo en la contienda. Numerosos colectivos se daban cita en torno a este pasado bélico, bien para aprovechar la libertad que el momento brindaba, bien para reivindicar derechos conculcados por un pasado dictatorial. O bien para celebrar colectivamente la recuperación de la democracia, como André Malraux, que solicitaba su ingreso en la Asociación de Aviadores de la República. Moriría unos meses después.^{30/} Dos grandes organizaciones de luchadores se reunían con recuerdos encontrados, la una para rememorar la batalla por la libertad en la guerra española, los supervivientes de las Brigadas Internacionales se encontraban en Florencia. Los Excombatientes de la guerra civil española -en el bando sublevado- se preparaban a conmemorar el primer aniversario de la muerte del dictador, y su Caudillo, en Madrid.^{31/} El Partido Carlista reivindicaba sus bienes confiscados durante la guerra civil.^{32/} Convergencia Democrática solicitaba, en junio de 1976, un homenaje al Cardenal Vidal y Barraquer,^{33/} en él el recuerdo recuperaba a los pocos dirigentes eclesiásticos fieles a la República. Desde el otro lado, Ramón Serrano Súñer pasaba factura a otro cardenal ultraderechista, pero que tampoco aceptaría el nacional-catolicismo impuesto por Franco, al que en alguna ocasión haría frente -negándole el Palio para entrar en la Catedral de Sevilla -por ejemplo-. No es de extrañar que el “cuñadísimo” lo calificara de “el anacrónico cardenal Segura”. En suma, emerge el recuerdo de dos cardenales frente a frente, representantes de “dos

^{30/} “Malraux solicita su ingreso en la Asociación de Aviadores de la República”, *El País*, 25 julio 1976. “Impresionante reacción de dolor ante la muerte de Malraux”, *El País*, 25 noviembre 1976.

^{31/} Gotor, J. L. “Reunión de excombatientes de la guerra civil española”, Gotor, J. L. “Reunión en Florencia de supervivientes de las Brigadas Internacionales”, “La liga de Mutilados Republicanos de Cataluña presenta sus estatutos”, “Un antiguo combatiente”. *El País*, 9 mayo 9, 10 y 15 octubre, 20 noviembre 1976.

^{32/} *El País*, 11 diciembre 1976.

^{33/} *El País*, 8 junio y 19 septiembre 1976 (respectivamente).

Españas”, ambos en los márgenes del franquismo aunque desde posturas contrapuestas.

En 1976, primer aniversario de la muerte del dictador y cuarenta de la sublevación y del inicio de la guerra civil española, el recuerdo se condensa también en torno a la dimensión internacional de la guerra civil. Pietro Nenni la define como “un acto del fascismo internacional”^{34/} y en España atraen la atención sobre todo temas de bulto: la entrevista entre Hitler y Franco en Gibraltar, las relaciones de España con la Italia fascista, la poca admiración de Franco por Mussolini y la participación italiana en la contienda.^{35/} Otro problema de la guerra, que había engendrado una leyenda, irrumpía en la prensa y en la opinión pública: “el oro español de la guerra”, desde entonces no ha dejado de hacer correr ríos de tinta.^{36/} La cuestión no está cerrada. Aún más interés seguía despertando la indagación de los factores que condujeron a la guerra y a la destrucción de la República “¿Por qué perdimos la guerra?”; la cuestión formulada por Azaña seguía resonando.^{37/} Era la voz de los republicanos la que podía comenzar a pensar en alto. Éstos recordaron, además, el 20 de julio, ya no el 18.^{38/} De la represión en el periodo bélico, los artículos de Gerard Brenan ponían el dedo en la llaga, mientras indagaba sobre la guerra civil en Málaga.^{39/} Dos grandes programas de Televisión Española se abrían

^{34/} “Nenni: “La guerra civil española fue un acto del fascismo internacional”. *El País*, 3 diciembre 1976.

^{35/} Este tema, escrito por J. F. Coverdale, ocuparía hasta 7 capítulos en agosto de 1976. *El País*, 29 junio, 8, 10, 12, 14, 15 20 y 22 agosto 1976.

^{36/} *El País*, 11 diciembre 1976. A. Viñas, especialista en el tema, ha escrito varias obras sobre él, y prepara una nueva obra para 2006 con una puesta a punto y la incorporación de nuevo material de archivos, no consultados hasta el momento. Agradecemos al autor esta información.

^{37/} Umbral, F. “Por qué perdimos la guerra”. *El País*, 20 octubre 1976.

^{38/} Umbral, F. “A veinte de julio”. *El País*, 20 julio 1976.

^{39/} “La guerra civil en Málaga”, “Queipo de Llano, ‘estrella’ de la radio”, “La hora de las represalias”, “Frenesí de muerte y destrucción”. *El País*, 4-7 mayo 1976.

camino en los medios de comunicación, que pretendían empujar a la sociedad española a la reconciliación y el pacto. La BBC británica ofrecía su versión documentada del conflicto español, en una serie que sería ampliamente difundida después en España.^{40/} Una aproximación entre el recuerdo y el documento, en la dirección de una construcción historiográfica del acontecimiento se abría camino. La historia de la guerra civil española de Hugh Thomas se reeditaba, por la amplia demanda.^{41/}

También se abrió la escotilla de las conmemoraciones de hazañas de guerra y de homenajes públicos a republicanos insignes. La tenue libertad que estrenaban los españoles y la falta de hábito de convivencia en una sociedad plural no dejaron de provocar conflictos. Era una memoria todavía incipiente, entrecortada, traumática, amordazada. Se produjeron incidentes en la celebración del 40 aniversario de los sucesos del Cuartel de la Montaña. Se desautorizó por segunda vez un homenaje a Juan Negrín. Y mientras se hacía público el fallecimiento de un conocido anarquista gallego o el retorno del exilio de Wenceslao Roces, para concurrir como candidato al Congreso de los Diputados, el también dirigente comunista Santiago Álvarez era detenido. En el extranjero, sin embargo, los comunistas españoles recibían apoyo explícito. Dolores Ibárruri, Carrillo y Camacho eran recibidos por Amintore Fanfani, presidente de la República italiana. Acaso buscaban su mediación para impulsar su legalización en España.

Pues había memorias colectivas no autorizadas todavía por la incipiente transición, la comunista no lo sería hasta la legalización del partido. Tampoco la de la guerrilla antifranquista. La presentación de un madrugador libro sobre este tema quedaba suspendida.

^{40/} *El País*, 25 julio 1976. Otras huellas materiales hacían volver también la mirada hacia la contienda, como el proyectil encontrado en unas obras en construcción en Madrid.

^{41/} Thomas, H. *La guerra civil española*. Paris, Ruedo Ibérico, 1962. Se reeditaba en España en julio de 1976, otras reediciones en París, 1967. *El País*, 5 junio y 30 noviembre 1976. También la novela narraba episodios bélicos, ahora con escenario en Galicia, por primera vez. *El País*, 18 noviembre 1976.

Este colectivo será uno de los más postergados por la memoria, en adelante, aflorando su lucha con fuerza sólo en los años 90. Pues la represión inicial de la memoria de los guerrilleros ha originado que solo hayan aflorado con más fuerza a fin de siglo, fruto de escritos de hijos o nietos.^{42/}

“La guerra terminó ayer”

En estos primeros años de la transición, o en el tiempo que media entre la muerte del dictador y la Constitución de 1978 han aflorado muchos problemas que parecen preocupar a la sociedad española del interior y del exterior. El recuerdo de las víctimas de la guerra civil y de la dictadura, en primer lugar: la amnistía y las reparaciones a los condenados y represaliados por el franquismo. Se inicia la “recuperación del cuerpo”, algún desentierro de cadáveres de desaparecidos y fusilados^{43/} o la repatriación -generalmente silenciosa- de restos de republicanos.^{44/} Salta a la opinión pública la gesta de los luchadores por la libertad: las Brigadas Internacionales,^{45/} desde el principio. También emergen tímidamente guerrilleros y “topos”. Los primeros topos salían a la luz. Por primera vez, después de 38 años, salía a la calle el albañil, alcalde de Cercedilla durante 1937-38, a los 77 años de edad. Era uno de los que se escondieron por temor a las represalias

^{42/} Cicero, I. *Los que se echaron al monte*. Santander, 1982 (7ª edición); Serrano, S. *La guerrilla antifranquista en León (1936-1951)*. Valladolid, Junta de Castilla y León, 1986; Alvarez, P. *Juanín. El último emboscado de la Postguerra española*. Santander, Manufacturas JEAN, 1988; Martínez López, F. “El Quico”. *Guérrillero contre Franco. La guérrilla antifranquiste du León (1936-1951)*. Paris, Syllepse, 2000; Romeo Alfaro, F. *Más allá de la utopía: Agrupación guerrillera de Levante*. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002 (Esta obra contiene amplia relación de Fuentes y de Bibliografía).

^{43/} “Fosa común de fusilados de la Guerra Civil” (Asturias), *El País*, 11 noviembre 1979.

^{44/} “Díaz Ordaz fue enterrado ayer”, *El País*, 17 julio 1979; “Los restos de Alcalá Zamora enterrados reservadamente en Madrid”, *El País*, 12 agosto 1979.

^{45/} En 1977 en Madrid Nancy Mac Donald recibía el homenaje de las mujeres universitarias, por su labor de acogida a los refugiados de la misma contienda.

después de la guerra: “Para Protasio Montalvo, alcalde de Cercedilla en 1937, la guerra terminó ayer”.^{46/}

El retorno de personalidades o la recuperación de biografías, escritos y obra de los autores del exilio republicano ha sido una de las más impactantes en la historia de la transición española. Recordemos la mesa de edad del Congreso de los Diputados de 13 de julio de 1977, con Dolores Ibárruri y Rafael Alberti como vicepresidentes,^{47/} o el retorno del Guernica. En estos primeros años condensaban el recuerdo republicano, entre otros, Federico García Lorca, Antonio Machado, en menor medida, y Rafael Alberti.^{48/} Entre los intelectuales se trataba de la recuperación de lo que quedaba de la “edad de plata de la cultura española” y, por lo demás, el reencuentro con la “España peregrina”, muchos de cuyos miembros no pudieron ya regresar. Las diversas formas de retorno –personalmente, mediante la escritura o la obra– está siendo objeto de estudio. Fijar las cenizas de la memoria responde a razones tan dispares como ganar la batalla al tiempo, novelar el presente, saldar viejas cuentas, fijar la letra pequeña de lo vivido, al tiempo que permite sutiles o abiertas venganzas. “Toda literatura es una lucha contra el tiempo (...) Se trata de evitar que desaparezca la historia sin historia, esa intrahistoria unamuniana que no se recoge en los periódicos”, afirma J. L. García Martín.^{49/} No tenemos más que recordar los cuarenta mil títulos de novelas sobre la Guerra Civil recogidos por Marise Bertrand de Muñoz o su emergencia en la novelística italiana.^{50/} “A veces hay más

^{46/} *El País*, 19 julio 1977. Ver, también, “Media vida escondidos por temor a las represalias de la guerra”. *El País*, 4 noviembre 1977.

^{47/} Soto Carmona, A. *Transición y cambio en España*. Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 106.

^{48/} *El País*, 7 de febrero y 1 de junio 1979.

^{49/} Azancot, N. *op. cit.*

^{50/} Bertrand de Muñoz, M. *Bibliografía literaria sobre la Guerra Civil española. Novelas*. Madrid, UNED, 2005, edición electrónica. Para una última puesta al día de la literatura sobre el conflicto español, ver el Congreso de Clermont-Ferrand celebrado en marzo/05.

verdad en las mentiras de la ficción que en las verdades aparentes de la realidad”.^{51/}

Si sobresale la recuperación de la memoria de la España republicana, muy temprana fue también su incorporación a la historiografía, si bien no tanto si pensamos que habían transcurrido cuarenta años desde los hechos. Desde Pau (Francia) a Canadá,^{52/} y enseguida España, los congresos de historia se centraron en los apasionantes periodos republicano y bélico. La prensa destacaba el protagonismo de algún historiador español, y sobre todo de los ingleses -como si la distancia material procurara una mayor objetividad científica-. Esta distancia parece subrayar J. Semprún al referirse a Hemingway: “Les contaba aquella muerte porque estaban fuera de ella, más allá de esa evidencia. Es decir, más allá de aquella sangre de la guerra civil, al otro lado de la memoria de esta sangre”.^{53/} A los libros siguió la televisión, el cine y la prensa. Comenzaron a estrenarse películas sobre la contienda antes prohibidas. Se inauguraban exposiciones sobre la interesante cartelística de la guerra. Esta se expresaba en todos los lenguajes y soportes. El regreso del Guernica de Picaso condensó la memoria del retorno. Por otro lado, ya a fines de los setenta se había iniciado el conflicto por la memoria republicana requisada por el general Franco, la reivindicación de “los papeles de Salamanca”, depositados en el Archivo de la Guerra Civil fue desde entonces una constante.

Por el contrario, el velo del silencio cubrió a criminales de guerra, a verdugos^{54/} y a torturadores, tanto del periodo bélico como del dictatorial.

^{51/} Eloy Martínez, T. “La resurrección del dictador”. *El País*, 15 abril 2000, p. 15.

^{52/} En 1977, en Canadá, Marise Bertrand organizaba un coloquio sobre la guerra civil española. Con el tiempo se convertiría en un gran especialista sobre la novela sobre la Guerra civil española.

^{53/} Semprún, J. *Veinte años y un día*. Barcelona: Tusquets, 2003. p. 15.

^{54/} Estremeció a la sociedad española el estreno de *Queridísimos Verdugos*, película de A. García Berlanga, filmación directa, en la clandestinidad, de los recuerdos de los cuatro últimos verdugos -materiales- de la dictadura.

3.2 Transición y amnistía

La política de olvido del franquismo, o del silencio de los traumas heredados, no podía, sin embargo, seguir marginando a la España vencida en la guerra y represaliada por el dictador. Por ello, desde el primer momento se alzaron voces a favor de la amnistía, y se realizaron manifestaciones, no sin cierta violencia en algunos casos. Pedían recordar y suspender el juicio que pendía; en suma, la rehabilitación del vencido. Amnistía para los vencidos y víctimas del régimen suponía, en primer lugar, un mecanismo de lucha contra el olvido y la exclusión, de recuperar el recuerdo de los condenados, silenciados, represaliados o ausentes; en segundo lugar, la acción de borrar la causa de la inculpación; en tercero, rehabilitación y compensación de las víctimas -la amnistía, propiamente dicha-, y en cuarto, la justicia y el juicio para los verdugos o, en todo caso, la amnistía y el perdón. Por estos derroteros podría llegarse a la reconciliación, que tan invocada fue en la Transición española.

Este gran problema afloraba con fuerza en las preocupaciones de la transición: la amnistía y las reparaciones a las víctimas de la guerra y del régimen triunfador en ella. El proceso de amnistía de las víctimas condenadas por el franquismo, ha sido temprano, -en sus inicios, paralelo al proceso constitucional- intenso, no fácil, ni aceptado por todos en la sociedad española, paulatino, se ha ido ampliando a distintos colectivos y ámbitos de actividad, e incompleto, en "migajas". Las medidas no han escatimado el reconocimiento de los derechos individuales y políticos de los republicanos, pero fueron más tardías las leyes que les otorgaban compensación económica, además de llegar demasiado tarde para muchos, dada la enorme duración de la dictadura. Algunos grupos, como los niños evacuados a Rusia, no habían recibido todos los beneficios económicos que cabría esperar y, en algunos casos, su retorno a España se ha producido en medio de una notable estrechez económica.^{55/} No

^{55/} Diversas exposiciones y una documentada bibliografía se ha ocupado del tema de los niños evacuados en la Guerra civil, desde los años noventa: Mateo Gambarte,

obstante estas limitaciones, una revisión de la legislación permite comprobar su abundancia, su progresiva extensión a distintos colectivos y su limitación, pues generó a la par una permanente petición de ampliación por parte de la sociedad española, especialmente de los representantes en el Parlamento.

La coronación del Rey, una semana después de la muerte de Franco, fue acompañada de un primer indulto, con lo que se pretendió vincular el concepto de monarquía con el de aceptación de todos los españoles y de reconciliación entre ellos, aplicando así las palabras pronunciadas por el Monarca. Dos importantes leyes de amnistía se sucederían los dos años siguientes: Ley de amnistía, 30 de julio de 1976, y la de 14 de octubre de 1977, ésta ya aprobada por un Parlamento democrático, y de una mayor amplitud.^{56/}

E. *Los niños de la guerra de España. Literatura del exilio español en México*. Lleida, Eds. Universidad de Lleida- Pagés Editores, 1996; Alonso Carballés, J. J. 1937. *Los niños vascos evacuados a Francia y Bélgica. Historia y memoria de un éxodo infantil, 1936-1940*. Bilbao, Ed. ANE 37, 1991; Labajos-Pérez, E. y Vitoria-García, F. *Los niños españoles refugiados en Bélgica (1936-1939)*. Valencia, Gráficas Colomar, 1997; Alonso Carballés, J. J. "El retorno de los niños vascos en la edad tardía". En Cuesta Bustillo, J. (Coord.), *Retornos (De exilios y migraciones)*. Madrid, Fundación Largo Caballero, 1999. pp. 289-318; Pla, D. *Los Niños de Morelia. Un estudio sobre los primeros refugiados españoles en México*. México, CONACULTA-INAH-Cooperación Española, (1985) 1999, 2ª edición; Alted, A., Nicolás, E., González Martell, R. *Los niños de la guerra en la Unión Soviética. De la evacuación al retorno (1937-1999)*. Madrid, Fundación F. Lago Caballero, 1999; Devillard, M. J., Pazos, A., Castillo, S., Medina, N. *Los niños españoles en la URSS (1937-1997): narración y memoria*. Barcelona, Alianza, 2001, ver también la tesis doctoral de S. Castillo; Vinyes, R., Armengou, M., Belis, R. *Los niños perdidos del franquismo*. Barcelona, Plaza & Janés, 2002; González Martínez, C. "En los pliegues de la memoria y de la historia. Repatriaciones y retornos de los niños de la guerra", en: *El exilio de los niños*. Bilbao, Fundación Pablo Iglesias, Fundación Largo Caballero, 2004 (Catálogo de la exposición sobre el mismo tema, Palacio Euskalduna, Bilbao 17 diciembre 2003-23 enero 2004).

^{56/} Para un análisis pormenorizado de estas leyes, desde la perspectiva de la memoria, ver Aguilar, P. *op. cit.*, pp. 392-403 y ss, y Juliá S.

Cuadro No. 3
Leyes y normas sobre amnistía (democracia española, 1975-1990)

DISPOSICIONES	CONTENIDO
RCL 1976\1495, REAL DECRETO-LEY 30-7-1976, núm. 10/1976	AMNISTIA, la concede.
RCL 1976\1551, ACUERDO 3-8-1976	AMNISTIA En el ámbito sindical.
RCL 1976\1691, ORDEN 4-8-1976, núm. 2114/1976	AMNISTIA Aplicación en el Ejército del Aire del Decreto-Ley 10/1976 de 30-7-1976 (RCL 1976\1495).
RCL 1976\1693, ORDEN 5-8-1976, núm. 827/1976	AMNISTIA Aplicación en la Armada del Decreto-Ley 10/1976 de 30-7-1976 (RCL 1976\1495).
RCL 1976\1872, ORDEN 5-8-1976	AMNISTIA Aplicación en el Ejército de Tierra del Real Decreto-Ley 10/1976 de 30-7-1976 (RCL 1976\1495).
RCL 1976\1995, REAL DECRETO 1-10-1976, Núm. 2393/1976	AMNISTIA Aplicación de Real Decreto-Ley 10/1976, de 30-7-1976 (RCL 1976\1495), a funcionarios de la Administración Local.
RCL 1976\2220, REAL DECRETO 18-10-1976, núm. 2716/1976	AMNISTIA Aplicación en materia de Prensa e Imprenta.
RCL 1977\563, REAL DECRETO-LEY 14-3-1977, núm. 19/1977	AMNISTIA Medidas de gracia.
RCL 1977\1627, ORDEN 6-7-1977	AMNISTIA Desarrolla Decreto 1-10-1976 (RCL 1976\1995 y NDL 26809 bis, nota), sobre aplicación a Funcionarios de la Administración Local.
RCL 1977\1628, ORDEN 6-7-1977	AMNISTIA Solicitud de la aplicación de sus beneficios por Funcionarios de la Generalidad de Cataluña.
RCL 1977\2204, LEY 15-10-1977, núm. 46/1977	AMNISTIA La concede.
RCL 1977\2521, CIRCULAR 20-10-1977, núm. 1/1977	AMNISTIA Aplicación de la concedida por Ley 15-10-1977 (RCL 1977\2204).
RCL 1978\1137, REAL DECRETO 2-5-1978	AMNISTIA Aplicación a los funcionarios de la Generalidad de Cataluña.
RCL 1978\1430, ORDEN 29-6-1978	AMNISTIA Composición de la Comisión interministerial para su aplicación a los funcionarios de la Generalidad de Cataluña.
RCL 1978\2442, REAL DECRETO 29-9-1978, núm. 2647/1978	SEGURIDAD SOCIAL Aplicación del art. 8º de Ley 46/1977, de 15-10-1977 (RCL 1977\2204 y ApNDL 479), de Amnistía.
RCL 1978\2776, REAL DECRETO-LEY 21-12-1978, núm. 44/1978	FUNCIONARIOS DE LA ADMINISTRACION DE JUSTICIA Situación del personal auxiliar de Juzgados y Tribunales separado del servicio por hechos de motivaciones políticas.

DISPOSICIONES	CONTENIDO
RCL 1979\43 ORDEN 4-1-1979	SEGURIDAD SOCIAL Normas para ejecución del Decreto 29-9-1978, sobre aplicación del art. 8º de Ley de Amnistía (RCL 1977\2204).
RCL 1979\135 ORDEN 9-1-1979	CLASES DE TROPA (MILITAR) Aplicación de disposiciones sobre amnistía y de beneficios a quienes tomaron parte en la guerra civil.
RCL 1979\1412, CIRCULAR 29-1-1979, núm.	SEGURIDAD SOCIAL Instrucciones para aplicación de la amnistía. (9/1979)
RCL 1979\2350, CIRCULAR 30-4-1979, núm.	SEGURIDAD SOCIAL Modifica y complementa Circular 29-1-1979, sobre aplicación de la amnistía. (91/1979)
RCL 1980\508 ORDEN 21-1-1980	FUNCIONARIOS DE LA ADMINISTRACION DE JUSTICIA Pruebas para incorporación a Cuerpos de Oficiales Auxiliares y Agentes, del personal auxiliar de Juzgados y Tribunales separado del servicio por hechos de motivaciones políticas.
RCL 1980\1102, CIRCULAR 30-5-1979	SEGURIDAD SOCIAL Modifica Circular 29-1-1980, de instrucciones para aplicación de la amnistía.
RCL 1984\85 LEY 9-1-1984, núm. 1/1984	AMNISTIA Adiciona art. 11 bis a Ley 15-10-1977, que la concedió.
RCL 1984\1538 LEY 8-6-1984, núm. 18/1984	SEGURIDAD SOCIAL Consideración de períodos de prisión sufridos como consecuencia de los supuestos contemplados en Ley 15-10-1977, de amnistía.
RCL 1984\2384 ORDEN 1-10-1984	SEGURIDAD SOCIAL Aplicación de Ley 8-6-1984, sobre consideración de períodos de prisión sufridos como consecuencia de los supuestos contemplados en la de 15-10-1977, de amnistía.
RCL 1986\3716, SENTENCIA 25-11-1986, núm. 147/1986.	AMNISTIA Inconstitucionalidad de Ley 9-1-1984, que adicionó el art. 11 bis a Ley 46/1977, de 15-10-1977, concesión de amnistía.
RCL 1986\3876, LEY 24-12-1986, nº. 24/1986	PERSONAL MILITAR Rehabilitación de los militares profesionales.
RCL 1990\2614 RESOLUCIÓN 14-12-1990	ADMINISTRACION Y CONTABILIDAD DEL ESTADO Indemnizaciones en favor de quienes sufrieron prisión como consecuencia de los supuestos contemplados en la Ley 46/1977, de 15-10-1977, de Amnistía, así como de haberes de Clases Pasivas devengados y no percibidos.
RCL 1990\2727 RESOLUCION 26-12-1990	DIRECCION GENERAL DE COSTES DE PERSONAL Y PENSIONES PUBLICAS Delegación de competencias en materia de reconocimiento y abono de indemnizaciones a favor de quienes sufrieron prisión como consecuencia De los supuestos contemplados en la Ley 46/1977, de 15-10-1977 (RCL 1977\2204 y ApNDL 1975-85, 479), de Amnistía.

Fuente: Enciclopedia Aranzadi y Base de datos Aranzadi, S.A. (Elaboración propia)

Límites y ampliación de amnistías y reparaciones

Los límites de las amnistías fueron puestos de relieve enseguida por los que se quedaban fuera de sus beneficios.^{57/} La decretada en RENFE no alcanzaba más que a los trabajadores en activo, por lo tanto a los menores de 68 años. La Liga de Cataluña de Mutilados Republicanos se había aglutinado y había presentado los estatutos en el verano de 1976. Reivindicaban la igualdad para todos los mutilados, pues el franquismo solo había reconocido derechos a los del bando vencedor. Como los mutilados republicanos de Cataluña, también los trabajadores civiles del antigua Arma de Aviación, represaliados por el franquismo, constituyeron su Comisión para reivindicar su derechos de igualdad, tanto para los supervivientes como para sus viudas y huérfanos.^{58/} A principio del año 1977 el Gobierno reconocía a los mutilados de guerra republicanos el derecho a una dotación de 9.000 pesetas mensuales, como pensión base y unos porcentajes equivalentes para lesiones de hasta tercer grado. Aunque se reconocía el derecho de las viudas, no eran contempladas en esta medida. Algunas demandas de la sociedad solicitaban una completa equiparación de todos los mutilados y la inclusión de sus viudas en la concesión de derechos. La misma petición de igualdad de derechos -pensión, beneficios y otras ventajas- reclamaba el Comité nacional de la Liga de Mutilados e Inválidos desde su exilio en Burdeos, recordando la carencia de ayudas de que eran objeto.^{59/} En el verano de 1977, Progresistas y Socialistas Independientes presentaban en el Senado una propuesta para la equiparación de los mutilados de ambos bandos, así como de viudas y huérfanos de los combatientes muertos en la guerra. Se solicitaba, además, en la misma propuesta, el fin del trato desigual entre militares y funcionarios, pues los primeros no recibían los beneficios del decreto-ley de amnistía, de julio de 1976, en relación con empleos y carreras perdidas.^{60/} "Borremos de una vez y para siempre el

^{57/} *El País*, 3 y 24 diciembre 1976.

^{58/} *El País*, 21 agosto 1977.

^{59/} *El País*, 13 agosto 1977.

^{60/} *El País*, 27 julio 1977.

pasado con una amplia amnistía, que comprenda todos los delitos políticos y se reconozcan las accesorias de los civiles y militares”.^{61/} Una parte de la sociedad juzgaba escasa la amnistía y reclamaba y esperaba una ampliación. Esta se fue produciendo en migajas.

Las reparaciones económicas a los prisioneros, presos y soldados trabajadores represaliados en la guerra y la dictadura del franquismo representaban una compensación mínima. Pues las posiciones de los organismos internacionales, como la ONU, o de instituciones oficiales de otros países, como la Comisión de la Verdad chilena, han dejado bien sentado que no basta la reparación económica sólo. La reparación moral debida habría de culminar en una recuperación de los colectivos olvidados, en todas las dimensiones de la vida ciudadana, incluidos espacios, conmemoraciones, símbolos o historia. En suma, una reparación memorial también.

Por doquier se exponían en la prensa “deseos contenidos por el silencio de los muchos años que hemos vivido sin poder hablar”.^{62/} Se había roto a hablar y se solicitaban derechos. La equiparación de derechos y deberes era considerada como premisa para el olvido y para la construcción, en el presente, de una sociedad sin vencedores ni vencidos.

En otros campos “la superación de la guerra civil” había iniciado su proceso, como afirmaban Laín Entralgo o Francisco Giral, con la reposición de profesores en sus cátedras -como Augusto Pérez Vitoria o el propio Giral -“he vuelto no para suplicar patrimonios (...); he vuelto con la sana intención de recuperar la Patria”, o los cursos impartidos por Wenceslao Roces, o con la devolución de sus derechos a los cursillistas de 1933. Giral tampoco ocultaba su deseo de justicia para los republicanos y de rendir tributo de admiración y respeto “a esa colección de cumbres del pensamiento, de la enseñanza y de la investigación que representaban la mitad del escalafón de las doce

^{61/} *El País*, 30 abril 1977.

^{62/} *El País*, 30 abril 1977; ver también 12 enero y 8 julio 1977.

Universidades españolas, en un momento que era como un pequeño siglo de oro universitario". Se refería a los republicanos exiliados de las generaciones del 15, del 27 y del 36, representantes de la ciencia y de la cultura, que integraban la que se ha conocido como "la edad de plata de la cultura española".

3.4 Transformación de la memoria urbana: Los nombres de las calles en el periodo democrático

Junto a la recuperación de personas, personajes, derechos perdidos, partidos, sindicatos y su patrimonio, asociaciones, la recuperación memorial tenía también sus espacios y tiempos. Una vez más, los rótulos de las calles son un signo de una realidad histórica. Un signo mutable pese a los intentos de detener el paso del tiempo, a base de hacer presente el pasado. En definitiva un depósito de memoria que había contribuido a forjar una particular concepción de la historia, con unos fines variados, desde la legitimación del Estado a la moralización de la sociedad o a la socialización de los ciudadanos. Pero la imposición de la dictadura había comenzado a quebrarse. La evolución de la sociedad española en la transición cobró derroteros no calculados por aquella y comenzó a olvidarla. Instaurada la democracia, el mecanismo del "cambio" se puso en acción.

Los primeros ayuntamientos democráticos, especialmente los de izquierda, procedieron al cambio de los nombres de las calles. "Aquellos ediles no eran responsables de las miserias cívicas o incívicas de un pasado que no vivieron, pero eran responsables de la interpretación de la historia y el recuerdo", se afirmará en la prensa andando los años.^{63/}

Pues los referentes históricos del espacio urbano habían experimentado una profunda transformación en los ayuntamientos democráticos de mayoría socialista. Desde 1978, las ciudades habían abierto un amplio espacio, habitualmente céntrico, a la Constitución, dedicándola normalmente una plaza y un monumento. Recordemos

^{63/} "Cambio de calles", *El País*, 11 abril 1979. La cita es de Mariscal, P. "El callejero", *El País* (C. Valenciana), 9 septiembre 2003.

sólo un ejemplo como exponente, la inauguración de la plaza de la Constitución en Las Palmas: “Un canto a la Constitución de España, “que se homologa con Europa”, y la exaltación de las virtudes del Rey en el difícil momento de la transición española, fueron las notas que más destacaron del discurso socialista que el alcalde de Las Palmas (...) pronunció ayer al inaugurar en Las Palmas la plaza de la Constitución, informa Efe. Dicha plaza se ubica en el mismo centro de Las Palmas, en la zona universitaria. En el centro de la plaza hay un gran monolito sobre cuyos lados se piensan grabar algunos párrafos del preámbulo de la Constitución y algunos de sus artículos”.^{64/} Se materializaba, en este caso, ese doble carácter reunido por J. Le Goff, de *documento-monumento*, un documento que era considerado “de la concordia, la convivencia, de las garantías individuales y colectivas”, se conmemoraba con la dedicación de una calle y un monumento, actos celebrados el día de la Constitución de 1980. Espacio, tiempo y monumento reunidos para conmemorar el recuerdo del presente.

Pese a los cambios operados en la transición, no desapareció totalmente el periodo bélico y dictatorial. Actualmente en los callejeros de las ciudades, junto a nombres de corte democrático, aparecen otros heredados del franquismo y ambos conviven en el tejido urbano. A principios del siglo XXI, el General Primo de Rivera conserva calle en varias ciudades españolas como uno más de los generales que ritmaron la vida española de nuestra época contemporánea, junto a otros del siglo XIX. Burgos y Valladolid mantenían, además, sendas calles o plazas dedicadas a José Antonio Primo de Rivera y a la División Azul. Nombres todos ellos que no han dejado de sorprender a algunos extranjeros. Tampoco el 18 de julio ha desaparecido de los callejeros de algunas ciudades y pueblos. Mientras Madrid conserva un edificio público y una calle bajo el nombre de 1º de Octubre. Su presencia conjunta es vivo ejemplo de la pervivencia de la memoria de la guerra y de la dictadura en ciertas

^{64/} “Inauguración de la plaza de la Constitución en Las Palmas”, *El País*, 7 diciembre 1980.

redes urbanas. Algunas ciudades como Sevilla, Burgos o Madrid, por no citar más que algunos ejemplos, conservaban en los callejeros de 1992 nombres de calles o plazas dedicadas a los Generales Franco (Burgos, Sevilla, Madrid); Goded (Sevilla); Moscardó (Sevilla, Madrid); Orgaz (Sevilla); Sanjurjo (Burgos, Sevilla,); Dávila (Burgos, Madrid); Mola (Burgos y Madrid -pasaje-); Yagüe (Burgos y Madrid); Queipo de Llano (Burgos) y Vigón (Burgos). En Madrid persistían calles dedicadas, además, a los Generales Aranda, Asensio Cabanillas, Dávila, Fanjul, Millán Astray, Saliquet y Varela. Ninguno de estos generales aparece en el callejero de Barcelona, ni de Pamplona o Valladolid. Valencia conservaba una calle dedicada a Sanjurjo. Sin embargo, también en Madrid, la antigua arteria dedicada al General Mola ha pasado a serlo actualmente del Príncipe de Vergara. No nos detenemos en señalar las ciudades que aparecen con calles dedicadas al 2 de Mayo (Madrid, Valladolid y otras) o al 12 de Octubre, por el múltiple significado y la acumulación de memorias que suponen estas dos fechas, y que desbordan su significado atribuido por el régimen franquista.

El conflicto memorial no ha terminado todavía. En 2003, los concejales del partido de Fraga Iribarne en el Ayuntamiento de Sada (La Coruña) se oponían a la propuesta del alcalde de cambiar los nombres de las calles dedicadas a los generales de la Guerra civil; en “unos callejeros que deberían estar ya actualizados, partiendo de la interpretación histórica que se les ha de ofrecer a las futuras generaciones, partiendo del sentido común, y partiendo de la convivencia democrática”.^{65/}

No obstante, la España democrática ha visto transformar casi por completo el espacio urbano, despojarlo del recuerdo franquista e imbuirlo de valores democráticos y de esa interpretación histórica que ofrecer a las futuras generaciones. En la mayor parte de las ciudades existe una calle o plaza de la Libertad y otras dedicadas a los derechos humanos y a otros valores democráticos.

^{65/} Mariscal, P. “El callejero”, *El País* (C. Valenciana), 9 septiembre 2003.

3.5 Cincuenta años, 1986. Olvido y recuerdo frente a frente

En los aniversarios del estallido de la guerra civil o de su final (1986, 1996, 1999, como puede verse en el gráfico), las viejas frases de orden anti-franquista resonaban una y otra vez; una de ellas adquirió alcance universal y se ha convertido en emblema de la protesta en todas las latitudes “¡No pasarán!”.

El relevo generacional, la desaparición de la memoria viva de los protagonistas, el impulso recibido por la historia del presente^{66/} y del pasado inmediato, y la posibilidad de acceso a éste con la apertura de los archivos, incluidos los militares y los de la represión, han potenciado un acercamiento más intenso a los periodos traumáticos del pasado, la Guerra civil y el franquismo. La presencia pública de la guerra civil no ha disminuido desde 1986. El fin de la memoria viva, de los testigos oculares, va dejando paso a la memoria histórica y a su reintegración en la historia.

El cincuentenario de la Guerra civil condujo a la reunión de todo tipo de rememoraciones académicas, impulsando una historiografía renovada. La apertura de los archivos y la renovación de las generaciones y de la problemática historiográfica lo hicieron posible. No fueron muchos los campos roturados, pero se abrían camino, sin embargo. Pareció ser un tema que buscaba refugio entre los muros académicos que sacaban del olvido aspectos inéditos. El de la memoria entre ellos. También la prensa lo ofreció a la opinión pública.

Desde 1986, al menos, dos actitudes se manifestaban en España respecto a la memoria y la historia de la guerra civil, la de los que defendían que hay que cerrar el tema, que todo está ya dicho y pretendían *silenciar* de nuevo este trauma -se encuentran especialmente entre los vencedores y sus herederos- y la de los que propugnaban que aún queda mucho por decir, por aprender y por rescatar de aquel periodo traumático. Olvido y recuerdo frente a frente. Responden, en líneas generales a dos actitudes políticas; una, silenciada durante más de

^{66/} Cuesta, j. *Historia del presente*. Madrid, Eudema, 1992.

cuarenta años, que reclamaba la palabra y la memoria, y otra deseosa de pasar la página de víctimas y victimarios, molestos en la despena.

3.6 1996, un nuevo aniversario

En tan precisa coyuntura esa misma cuestión sigue latiendo en la prensa y en las reflexiones que provoca. Y más exactamente se dan cita, entre otras, dos posiciones encontradas: rescatar los últimos resquicios de la memoria viviente, hacer aflorar los recuerdos en libertad, las experiencias y las vivencias tanto tiempo censuradas, o que la memoria viviente deje paso a la memoria histórica. Es el fenómeno ya anticipado por Pierre Nora: “¿De la memoria a la historia?”. Francisco Ayala lo formula con claridad: “Ahora, 60 años después de estallado aquel conflicto, volvemos a preguntarnos si acaso conviene que rememoremos la guerra civil o si será mejor dejarla caer en un definitivo olvido”.^{67/} *La Vanguardia* de 2 de abril de 1989 se había pronunciado en el mismo sentido: “Es posible que el olvido tenga más ventajas que inconvenientes. Pero creemos (...) se impone una reflexión sobre aquel triste acontecimiento”. En la misma fecha, *El Correo de Andalucía* propugnaba la posición opuesta: “Existe (...) una cierta tendencia al olvido contra la que debemos rebelarnos (...) cualquier pueblo que mire hacia el futuro con optimismo y ganas de progreso, no debe olvidar su pasado, debe conservar su memoria histórica”. Un “olvido memorioso” alejado del “olvido radical de que aquello existió” y de “la regla de borrón y cuenta nueva” propugnaba, en 1996, Pedro Laín Entralgo.

Después de sesenta años, esta mirada sobre el periodo bélico supone una revisión desapasionada. En efecto, una mirada foránea insistía a fin de siglo: “A los 62 años del estallido de la Guerra Civil es hora ya de que la confrontación quede como un hecho histórico y no sea más un motivo de crispación en la vida social y política (...) Ya es historia”.^{68/} Permite reforzar la tercera España, la de la transición y la

^{67/} *El País*, 18 de julio de 1996.

^{68/} Preston, P. “Ya es hora de que los españoles dejen de utilizar la Guerra Civil para la crispación”, *ABC*, 19 febrero 1998. p. 45.

democracia y contemplar desapasionadamente las biografías de personalidades de la España del 36 que desbordan la partidista y estrecha versión del *Espasa* de 1944. Como la lectura de Preston en las biografías de “las tres Españas de 1936”^{69/} en que, junto a Franco, o Millán Astray, están Pilar Primo de Rivera y La Pasionaria, S. de Madariaga, M. Azaña, J. Besteiro o I. Prieto y José Antonio Primo de Rivera. Aquél saliendo al exilio con la maleta de éste, y con la siguiente reflexión como profundo bagaje: “Acaso en España no hemos confrontado con serenidad las respectivas ideologías para descubrir las coincidencias, que quizás fueran fundamentales, y medir las divergencias, probablemente secundarias. A fin de apreciar si éstas valían la pena ser ventiladas en el frente de batalla”. Reflexión que puede haberse depositado como un poso que llega a la transición y la preside. No obstante, al finalizar el siglo XX una reflexión parece proponerse a las transiciones, sobre todo a la española “¿cree que ha llegado el momento de acabar con el *silencio* al respecto que presidió nuestra transición?” –“Aquel acuerdo tácito de todo un pueblo de no husmear en los rencores y en la venganza para no estropear la convivencia fue algo milagroso. De hecho fue el triunfo de la tercera España”, responde P. Preston al periodista.

Más allá de posiciones ideológicas encontradas, que divergen entre la proposición del olvido y el deber de memoria, en las diferentes posturas apuntadas parece rastrearse la respuesta a la cuestión propuesta por Francisco Ayala. ¿Qué tipo de memoria articula la sociedad española, en su conjunto, ante el acontecimiento fratricida? Salvo para aquellos que no han tenido el espacio o el tiempo o las condiciones para el recuerdo, para la recuperación del cuerpo, para el duelo, para la sepultura o la reparación, los medios de comunicación parecen propugnar una serena y paulatina transición de la memoria viviente hacia la memoria histórica. “Dejemos la guerra civil en manos de los historiadores”, proponía *ABC* en 1996. El camino que va del testimonio vivido y vivo, a la explicación y comprensión, como forma de acercamiento, según propugna Paul Ricoeur.

^{69/} Preston, P. *Las tres Españas del 36* Barcelona, Plaza & Janés, 1988, reeditado en 2001.

En efecto, la memoria de la guerra civil se despliega en la conmemoración del sesenta aniversario, en 1996. Un elenco de publicaciones y de actos académicos la analizan, algunas actividades la conmemoran. En el 60 aniversario de la contienda resonó con fuerza la epopeya de las Brigadas Internacionales, uno de los mitos que se ha perpetuado de la guerra civil. Un homenaje reunió a cuatrocientos supervivientes venidos de todos los rincones. Dos archivos dedicados a las Brigadas fue otra de las herencias de esta conmemoración, un depósito de la memoria para no olvidar. Antes, en Granada se había celebrado el 50 aniversario, y entre otros visitaron la tierra andaluza algunas decenas de supervivientes de la brigada Lincoln.^{70/} Pero hasta la segunda fecha, 1996, sesenta años después, no se cumplió la promesa que les hiciera Juan Negrín, de concederles la ciudadanía española, con los derechos inherentes. Lo rubricó el voto unánime de la Cámara de Diputados, bajo la presidencia de un gobierno conservador que se mostró discreto, sin embargo, pues sólo autoridades de segundo rango les recibieron en la Cámara baja y les entregaron el pasaporte de “español de honor”. Lise London, la viuda de Artur London, comentaría al respecto: “Lo que las autoridades no nos han dado, los jóvenes españoles nos han ofrecido el ciento por uno: su acogida muestra que nuestros ideales tiene una razón de ser siempre”. Actitud completamente divergente a la del gobierno observaron los socialistas en la oposición, que aprovecharon toda oportunidad de manifestar su proximidad. Aunque los gobiernos socialistas anteriores no hubieran cumplido el compromiso del presidente republicano, Juan Negrín, ni hubieran teniendo este gesto diez años antes, cuando estaban en el poder. Paradojas que hacían reflexionar a la periodista de *Le Monde*: “España está bien instalada en su democracia, pero su memoria, al parecer, no ha encontrado aún la paz”.^{71/} Esta tardía actitud hacia los

^{70/} En 2003, de nuevo, “una exposición y un libro narran la historia de 35.000 voluntarios en la guerra civil”. “400 fotos y documentos mantienen la memoria de las Brigadas Internacionales”. *El País*, 16 julio 2003. La Brigada Lincoln conserva una importante bibliografía y un archivo en Estados Unidos, el Abraham Lincoln Brigade Archives.

^{71/} Deschamps, M.-C. “La dernière mission des “brigadistes” en Espagne”, *Le Monde*, 10-11 noviembre 1996. p. 4.

luchadores en favor de la República, postergada durante cuarenta años de dictadura, cuya memoria se recupera lenta y pausadamente, podemos encontrarla también en otras latitudes: El tardío homenaje del gobierno francés por la colaboración de los republicanos españoles en la Liberación de París, en primera línea de la División Leclerc.^{72/}

Reivindicaciones todas que implican la incorporación de las víctimas de todos los tipos a la memoria y a la historia colectiva española y suponen, además, la “búsqueda de referentes identitarios colectivos”, reivindicaciones protagonizadas, estas últimas por la segunda generación. Lo que S. Juliá ha denominado la “mirada del nieto”. En la década de los noventa, de la mano de estos nietos, en unos casos, o de la segunda generación, han entrado de lleno en la historia española los más silenciados de los olvidados: presos, recluidos en campos de concertación, la guerrilla anti-franquista o los maquis. Es decir, protagonistas de una oposición en la guerra civil y resistentes después a la dictadura, y oponentes y víctimas del régimen en el interior, que no pudieron expresarse ni en la guerra, ni en la post-guerra, aplastados por la victoria militar y por la represión subsiguiente. Su silenciamiento se prolongaría, muy a su pesar, en los años de libertad inaugurados por la transición, por el “pacto de olvido” o “pacto de silencio” propuesto por los líderes del tránsito a la democracia. Este más de medio siglo de silencio, y la exclusión prolongada de la memoria y de la historia española de importantes grupos de patriotas, ha supuesto una crítica, más o menos manifiesta, a importantes colectivos gestores de la memoria o de la historia en la segunda mitad del siglo XX español.

Crítica “a los paradigmas políticos desde la transición a la democracia, por la utilización del «olvido» y su silencio oficial respecto a las víctimas de la dictadura; a la historiografía, sobre la que se pregunta si

^{72/} No es el único. Recordemos la participación de los luchadores en favor de la libertad de los - entonces- franceses, luchadores provenientes de las colonias, cuyos derechos quedaron congelados, desde las fechas de la independencia de sus respectivos territorios de origen. La pensión concedida por el Gobierno de la IV República francesa a estos ciudadanos franceses, defensores de la libertad, quedaron congeladas desde 1959. Sólo en 2004 el gobierno ha reaccionado, en el contexto de las conmemoraciones del 60 aniversario.

ha trabajado lo suficiente y si la cantidad de publicaciones son o no reflejo del grado de conocimiento de una sociedad sobre su propio pasado; y a los medios de comunicación, con su responsabilidad (y capacidad) para la difusión del conocimiento y las investigaciones históricas. La acusación, por tanto, de no haber recogido en democracia lo suficiente el pasado traumático español y las reivindicaciones de los vencidos es interpretada como un reflejo consciente de un supuesto «pacto de olvido» de las élites políticas durante la transición”.^{73/} Paradojas de la memoria que se pliega a circunstancias políticas, olvidando realidades que un día fueron palmarias y, lo que es más grave, paralizándolo sus consecuencias y congelando derechos. Acaso los políticos españoles confunden con demasiada frecuencia el hecho de hacer política de la memoria con hacer política con el pasado. No es igual y hay que denunciar la prostitución que ésta última supone.

Acaso esto explique la tardía emergencia del recuerdo de importantes grupos de víctimas de la guerra civil y de la dictadura. Su exclusión vista a la luz de la permanencia inalterada de símbolos y depósitos de la memoria franquista -calles, estatuas, edificios, símbolos- permiten pensar en una democracia “incompleta, fundada sobre paradigmas discriminatorios”, y no integradora de algunos colectivos en el conjunto de la historia española. Generaciones jóvenes se han alzado contra esta injusticia, en el momento en que los portadores de la memoria tienden a desaparecer absolutamente, con la muerte de los protagonistas. En ocasiones, la producción historiográfica se acompaña de una recuperación memorial, con homenajes, celebraciones y actos reivindicativos. Para algunos llega a ser una explicación disidente o alternativa de la historia; en muchos casos no es más que una forma de incorporar temas silenciados a la historiografía, cuando los archivos lo permiten o las fuentes orales han logrado abrirse un campo de escucha. En todo caso se trata de un necesario carácter inclusivo de la historiografía, para que ésa no repita los silencios o las injusticias de la memoria y de la historia oficial.

^{73/} Rodrigo, J. “Los mitos de la derecha historiográfica”, *op. cit.*

3.7 1998, “La memoria enfriada”. Memoria tenaz y fosilizada

Esta serie de circunstancias nos sugiere la pregunta ¿qué tienen los 60 años que facilitan el reconocimiento de una historia pasada sin ira y con reconocimiento? ¿Es el relevo generacional, es la distancia temporal, es la sustitución de la memoria por la historia la que posibilita un recuerdo pacífico, reconecedor y reparador? *El tiempo amarillo*, del que habla F. Fernán Gómez en sus memorias representa bien esa lectura distanciada, discreta, de un tiempo borrascoso. Esa es una de las buenas lecciones de los tiempos democráticos, “unas memorias frías: como si él mismo hubiera querido apagar la vehemencia”.^{74/}

Memoria tenaz y fosilizada, no tan enfriada. En las visitas de los jóvenes estudiantes, nacidos después de 1975, al Servicio Histórico Militar, siempre les llamó la atención, junto a la exquisita amabilidad de sus autoridades, el vídeo que proyectaban, beligerante y partidista aún, y el nombre de la sala donde se conservaban los documentos: “La guerra de Liberación”. Nombre que se mantuvo hasta los años noventa también en el Museo el Ejército, lo que muestra la resistencia de determinadas estructuras militares, herederas de un antiguo régimen, a cambiar de perspectiva y a asumir el presente que se impone. En el Museo, la guerra civil seguía siendo, “cincuenta y cuatro años después de finalizada la contienda, la “Cruzada de Liberación” en la que el “glorioso Ejército nacional” venció a las “hordas rojas”. Exhibía, además de retratos y uniformes de campaña del general Franco, su testamento político, o las maquetas del avión que utilizó para trasladarse de África a Canarias en julio de 1936. En suma, casi únicamente referencias al bando vencedor de la guerra. Símbolos reforzados por los títulos ya mencionados y por los textos explicativos por ejemplo, del 18 de julio, cuando “las masas rojas enloquecidas se adueñaron con rapidez de la calle (...), entregándose las masas envenenadas por la propaganda revolucionaria a toda clase de desmanes”... Una memoria fosilizada,

^{74/} Haro Tecglen, E. “La memoria enfriada de Fernán-Gómez”. *El País*, Babelia, 31 octubre 1998. p. 9.

fija en un pasado, no afectada aún por “el tiempo amarillo”, del que hablaba Fernán-Gómez. Ejemplo paradigmático de la pervivencia de “la vieja memoria”, es decir de cómo un pasado se conserva incólume en el recuerdo sin ser modificado por ninguna de las circunstancias del presente, ni ser zarandeado por las leyes de amnistía, ni por el reconocimiento de los servicios del ejército republicano, legal y leal a la República. Y cuya existencia no contribuye a “lograr definitivamente la reconciliación nacional”,^{75/} afirmaba en 1993 Antonio Romero, Parlamentario de Izquierda Unida.

El Cultural de ABC en “Vicente Rojo, el General que humilló a Franco” presenta la otra cara de la moneda: las dos sensibilidades, “la ideología corporativista, fascista y corrupta de los militares africanistas (...) colonialista, pretoriana y autoritaria, frente a la europeísta, civilista y democrática”.^{76/} Junto a la incompetencia militar de Franco o de Mola, subraya que en el siglo XXI afloran aún las dos Españas, las dos maneras distintas de entender el papel del Ejército, contrapuestas, en una obra no exenta de polémica.

Recuperación memorial en la democracia, parcial, tímida, minoritaria.

La memoria de la Guerra Civil y del franquismo en ocasiones se obstina en permanecer unilateral, poco integradora, en algunos espacios, también a la sombra de la Iglesia Católica. Es el caso de múltiples lápidas de los “Caídos por Dios y por España”, presididas por la presencia incontrovertible de José Antonio Primo de Rivera encabezando la lista. En ocasiones, estos caídos figuran como “asesinados por las hordas rojas en este pueblo”, como en Velilla de San Antonio. Uno de sus vecinos, a riesgo de ser *políticamente incorrecto* acusa al clero de “ser más solidario con los verdugos que con las víctimas” y solicita que “los muertos de nuestra guerra civil española,

^{75/} Lobo, J. L. “Tras tenaz resistencia al asedio marxista”. *El Mundo*, 20 marzo 1993. p. 10.

^{76/} *El Cultural de ABC* 20 noviembre 2003. p. 63.

del bando que sean, merecen cuando menos el mismo olvido y perdón que aquellos sacerdotes que se equivocaron”.^{77/}

La oleada de canonizaciones de mártires de la guerra civil española, acometida por el Vaticano bajo el pontificado de Juan Pablo II, se ha concentrado en las víctimas de uno de los bandos de la guerra, olvidando sistemáticamente a los católicos que también dieron su sangre por sus convicciones, en la fidelidad a un régimen legítimo que mostró sus preocupaciones por amplias capas desfavorecidas de la sociedad. Las canonizaciones de colectivos de religiosos o de individualidades, fusilados en la guerra civil, y auspiciadas a gran escala por el Vaticano, propician este recuerdo unilateral que en nada contribuye a restañar las heridas o a soldar las fisuras del pasado, en aras de una fraternidad. Pues en la recuperación en el altar de los santos no han sido acompañados por los católicos ejemplares y cumplidores de sus deberes que murieron a manos de los militares sublevados.^{78/} Una memoria ensartada por la fraternidad y la reconciliación podría ser más cuidadosa con los campos sobre los que se proyecta la luz -el recuerdo- y aquellos otros sobre los que la losa del olvido no osa levantarse después de tanto tiempo. La capacidad de selección de la memoria opera aquí sobre el presente de la vida española dificultando una profunda reconciliación, y en determinados casos, el perdón.

En otros casos, la capa de consenso de la transición parece alargarse hacia el pasado y otro estado de opinión opta por no cargar las tintas sobre ninguno de los bandos contendientes. Reparten una culpabilidad generalizada que alcanza a unos y a otros por igual, al definir el periodo republicano como un proceso que, haciendo inviable la paz, deriva inexorablemente hacia la violencia. Reproduciendo así ese efecto de “justicia de espejo” que tanto empleó la dictadura, calificando de “rebeldes” a los leales republicanos y proyectando sobre el “otro” sus propios atributos.

^{77/} *El País*, 16 junio 2002.

^{78/} Recordemos, entre otros, sólo dos ejemplos: El General Batet y Carrasco Formiguera, católicos ambos, condenados por Franco a la pena capital.

Esta perspectiva se prolonga en la explicación del periodo bélico, englobado en una simetría entre los contendientes. Se consideran en el mismo plano los excesos revolucionarios y el terrorismo de Estado, la radicalización en torno al fascismo o al comunismo. Posición que ya defendió una historiografía del franquismo de tiempos de la apertura. Se equipara la lucha antifascista, de los republicanos, con la anti-comunista, de los sublevados, equilibrio que se reserva en otros casos a la consideración de las víctimas. Aunque este último equilibrio en la consideración de cierta opinión pública se quiebra en otros campos como en el religioso, como hemos visto.

3.8 Desenterramientos

A fines del segundo milenio, en el año 2000, más de la mitad de los españoles consideraban que no habían olvidado el resultado de la guerra civil.^{79/} A fines de 2004 un seminario sobre “Memoria de la guerra civil y del franquismo” organizado por la Fundación Pablo Iglesias, ofrecía como objetivo la búsqueda de contenidos concretos más que volver sobre grandes interpretaciones genéricas y cerradas, en palabras de Santos Juliá, su coordinador. Los historiadores están acordes en reconocer que uno de los temas que merecen aún mayor atención es el de la memoria colectiva de la guerra civil española.^{80/}

Pero el recuerdo, que rompió el silencio en la transición, no ha cejado a lo largo de toda la democracia. Los acontecimientos de los últimos años ponen de relieve que la guerra civil sigue siendo un fenómeno vivo, presente en el recuerdo y en el imaginario colectivo de muchos españoles, especialmente de aquellos que no tuvieron ocasión de cerrar las heridas, o de recuperar el cuerpo -de los familiares- o los

^{79/} Moradiellos, E. 1936. *Los mitos de la Guerra Civil*. Barcelona, Península, 2004. p. 14. Esta obra es en cierta medida respuesta a la de Moa, P. *Los mitos de la Guerra Civil*. Madrid, la Esfera de los Libros, 2003.

^{80/} Reig Tapia, A. “Memoria de la Guerra civil”. En *Manuel Muñón de Lara, el compromiso con la Historia. Su vida y su obra* (edición al cuidado de J. L. de la Granja y A. Reig Tapia), Bilbao, Universidad del País Vasco, 1993, p. 18 y Tusell, J., en la reseña al libro citado de E. Moradiellos, en *El País*, “Babelia”, 2004. p. 13.

depósitos del recuerdo -determinadas pertenencias o papeles personales o institucionales- o un lugar en la memoria democrática, como la guerrilla anti-franquista.

Que la llama del recuerdo de la guerra civil no se apaga, lo atestiguan diversos hechos. El siglo XXI ha visto incrementarse este interés. A la Asociación para el Estudio de la Guerra civil y de la Represión (AGE), que participó en la movilización académica y de los protagonistas a favor de la emergencia y de la conservación de la memoria de los vencidos, vino a sumarse en el 2000 la Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica (ARMH), cuyo fin principal ha sido la recuperación de los cadáveres de republicanos paseados y desaparecidos durante la guerra civil, es conocido su empeño en la apertura de fosas y en la recuperación de los cuerpos. Su presencia mediática y su paralelismo con las asociaciones a favor de la detección de los restos de los desaparecidos en las repúblicas latino-americanas, ha puesto sobre el tapete este capítulo fundamentalmente silenciado durante más de sesenta años. Por ello, después de 25 años de la desaparición de la dictadura re-emerge la visión de esa represión de las personas, de los cuerpos, del recuerdo, que insta a una relectura de la historia española y a una revisión de las conmemoraciones históricas. Y a la necesaria inclusión de las víctimas y silenciados por una larga dictadura y una transición consensuada, en la común historia de los españoles.

Recuerdo que se extiende a las víctimas, pero excluye a los verdugos. La sociedad española, en el juicio retroactivo que propone en estos últimos años, revisa los paradigmas de la democracia y sus políticas del recuerdo y del olvido, sus políticas conmemorativas, en suma, pero se ha resistido a una revisión de las políticas del perdón y a la inexistencia de un juicio sobre los verdugos.^{81/} Según J. Rodrigo

^{81/} Saz, I. «El pasado que aún no debe pasar». En *Fascismo y franquismo*. Valencia, Universitat de València, 2004. pp. 277-291. Blanco, A. “Los afluentes del recuerdo: la memoria colectiva”. En Ruiz-Vargas, J. M. (comp.), *Claves de la memoria*. Madrid, Trotta, 1997, pp. 83-105; Reig Tapia A. “El recuerdo y el olvido. Los lugares de la memoria del franquismo”. En Bedmar, A. (coord.), *Memoria y olvido sobre la guerra civil y la represión franquista*. Lucena, Ayto. de Lucena, 2003. p. 73, Romero, E.

se han cumplido las condiciones mínimas “para que el pasado tenga una presencia no manipulada en el presente” (...): El establecimiento de los hechos, un paso fundamental para la presencia del pasado en el presente (...); desde hace algunos años se ha avanzado notablemente en la segunda fase: la construcción de un sentido para los hechos. Y desde hace poco, se ha empezado el camino de la puesta en servicio para la sociedad del pasado comprendido: la sociedad civil ha tomado la decisión de aprehender ese pasado, de situarlo en el centro, de asociarse para reivindicarlo”.^{82/}

3.9 2002-2006, “Impedir el olvido y la desmemoria”.

El Parlamento actúa

De las asociaciones y de la movilización de grupos ciudadanos, de la arqueología de la búsqueda de las huellas y de los cuerpos, el debate ha pasado a la prensa y de ésta a la opinión pública y al Parlamento. Por muy testimoniales que sean, tres importantes decisiones ha adoptado la Cámara de Diputados ya entrado el siglo XXI. 1). La aprobación por la Comisión Constitucional del Congreso, el 20 de noviembre del 2002, de una resolución parlamentaria de reconocimiento y de reparación moral a las víctimas de la guerra y del franquismo que, presentada por el Partido Popular, se votó por unanimidad, acaso con voluntad de poner punto final a las reivindicaciones sociales. 2). En diciembre del 2003

Itinerarios de la Guerra civil. Guía del viajero curioso. Barcelona, Alertes, 2001; Peiró, I. “La consagración de la memoria: una mirada panorámica a la historiografía contemporánea”. En *Ayer*, 2004; Rodrigo, J. “Los mitos de la derecha historiográfica”. *op. cit.*, pp. 185-195. En el título de este artículo está implícita la referencia a los autores, cultivadores de una para-historiografía revisionista, a los que no hago mención. La noción de «mito fundacional» para la guerra, en Aguilar, P. *Memoria y olvido de la guerra civil española*. Madrid, Alianza, 1996; Tusell, J. “El terror franquista”, en Babelia, *El País*, 5 de junio de 2004, p. 13. Navarro, V. *Bienestar insuficiente, democracia incompleta*. Barcelona, Anagrama, 2002, sobre lo que no se habla en nuestro país. Sobre las que cree consecuencias de que no hubiese «comisiones de la verdad» en España, Monedero, J.C. “El misterio de la transición embrujada (un collage generacional sobre la transición española)”. En *torno a la democracia en España. Temas abiertos del sistema político español*. Madrid, Tecnos, 1999. pp. 103-231.

^{82/} Rodrigo, J. “Los mitos de la derecha historiográfica”, *op. cit.* p. 187.

-ambos en periodo de mandato del Partido Popular (PP)-, celebración del homenaje parlamentario a la memoria de las víctimas de la violencia franquista y familiares de represaliados, calificada ésta por el portavoz conservador como “*revival* de naftalina”. 3). Que esta reparación no satisfizo las expectativas que suscitó, hizo que se reabriera de nuevo el debate el 2 de junio de 2004.

1. El 20 de noviembre de 2002, en el 27 aniversario de la muerte del dictador, la España democrática aprobaba, al fin, por unanimidad, una proposición no de ley de condena del golpe de Estado de 1936 y de reconocimiento a las víctimas de la dictadura. El contenido del texto había sido consensuado por el partido en el Poder, PP, -que impuso la condición de que nunca más se volverían a presentar propuestas similares- y la oposición. Para el PP el capítulo quedaba cerrado.

2. Al año siguiente, Izquierda Unida (IU) defendía uno de los contenidos de la proposición aprobada en el año 2002, mediante la propuesta de un homenaje: “se reafirma el deber de proceder al *reconocimiento moral* de las víctimas de la Guerra Civil, así como de cuantos padecieron más tarde la dictadura franquista”. No se celebraba sólo el pasado. Se removía el presente. Dentro del programa de celebraciones, en el 25 aniversario de la Constitución española, los grupos parlamentarios del Congreso, salvo el PP, programaron este homenaje el 1 de diciembre de 2003. Realizado en el marco y en la semana de conmemoración constitucional, el homenaje era, además, “un acto de reconocimiento a todas las personas que, con su lucha, pusieron los cimientos de la democracia española y de la Constitución”. Pero el acto, a pesar del marco, no alcanzó carácter institucional. El PP, en el poder, se negó a participar. Consideraba que había quedado sellado este capítulo de la historia con la aprobación, el año anterior, de la proposición no de ley de condena del golpe de Estado de 1936. Este partido había negociado y aceptado la proposición mediante un acuerdo de 2002 que “consistía en la promesa de que nunca más se utilizaría este asunto para el enfrentamiento político”, según argumentó su portavoz en el Congreso de los Diputados. Enfrentamiento que el propio partido propició desdeñando el homenaje y tildándolo de “*revival* de naftalina”: “No sé cómo definirlo, son estas

cosas de IU, con su lenguaje antiguo que suena un poco a *revival* de naftalina. Están empeñados en hacer un homenaje a no se sabe quién”; acusó a Izquierda Unida de “sacar restos de odios”, de buscar “réditos políticos removiendo una parte conflictiva y triste de la Historia de España” y de “volver al pasado” mientras, en su opinión, las heridas de la guerra estaban cerradas.^{83/} Nótese la diferencia de significado entre volver y recuperar o reconocer.

El portavoz de Izquierda Unida recordó que “las víctimas del franquismo supieron convertir la memoria en reconciliación” y reprochó al PP “no haber entendido la Historia de España”.^{84/} Para Convergencia i Unió (CiU) no se trataba de “ajustar cuentas con nadie”, sino “únicamente con la historia y con la verdad”. Para el portavoz del Grupo socialista, el reconocimiento buscaba “luchar contra la desmemoria”, “honrar a todos sin ofender a nadie” y saldar “una deuda histórica”. El Bloque Nacionalista Galego subrayó la necesidad de “asumir la historia” y de “perder miedo al pasado”. J. A. Labordeta invocó un justo y equidistante recuerdo de todas las víctimas de la guerra y defendió que “tras 40 años de homenajes a los Caídos por Dios y por España” era menester reconocer la lucha de “los caídos por la República”. En apoyo de esta necesidad de memoria recordó el epitafio grabado en honor de los fusilados de Teruel: “si nos olvidáis será cuando realmente moriremos”.^{85/} La oposición, IU y el resto de los partidos del hemicycle, se adhirió al homenaje. Éste se celebró en la Sala de Columnas del Congreso con la mayor oficialidad posible y sin ningún obstáculo por parte de la presidenta de la Cámara Baja, que era del PP. Se rindió homenaje a millones de víctimas, encarnadas en más de 200 personas presentes, víctimas directas o indirectas de la guerra y de la represión franquista,

^{83/} Luis de Grandes, citado en C.E.C. (Cué, C. E.), “El PP tacha de *revival* de naftalina” el homenaje a las víctimas de Franco. Todos los grupos promueven un acto para más de 300 personas”. *El País*, 26 noviembre y 1 diciembre 2003; la frase pronunciada por el portavoz Popular fue recogida con profusión en la prensa: *El País*, 26, 27, 28 noviembre 2003.

^{84/} *El País*, 27 noviembre 2003.

^{85/} *El País*, 27 y 28 noviembre 2003.

que representaban a más de veinte asociaciones que guardaban y reivindicaban la memoria del anti-franquismo de otros tantos colectivos: Amigos de las Brigadas Internacionales, Asociaciones del Exilio, Exguerrilleros, Expresos, Excombatientes, Asociación para la recuperación de la Memoria Histórica, Foro por la Memoria, Niños de la guerra, familiares de los republicanos asesinados y enterrados en fosas comunes, Fundación Ramón Rubial y otras.

Para los homenajeados este reconocimiento significó una cierta reparación moral: manifestaban haber “tenido la sensación de ser los grandes olvidados de la democracia, ya que nadie les ha reconocido nunca su labor”.^{86/} Para los organizadores, el acto revistió el carácter de reconocimiento y de “pago de una deuda histórica” con una parte de la sociedad. Todos lamentaron la ausencia del PP: el portavoz socialista subrayó el sentido del homenaje, que consideraba “necesario”, “para impedir el olvido y la desmemoria”. Para el representante de Convergencia i Unió resultaba “inaplazable”. El portavoz del Partido Nacionalista Vasco fue más duro y directo: “Hoy es el día que el PP no ha condenado la guerra civil española y aquella sublevación militar contra un gobierno legítimo”, subrayó I. Anasagasti, y replicaba a De Grandes “bienvenida sea la naftalina republicana y democrática, frente a otra naftalina azul e impositiva”.^{87/} Y terminó su intervención con una parodia:

“Recordáis el parte de guerra del 1 de abril de 1939:

“En el día de hoy, cautivo y desarmado el Ejército rojo,

las tropas nacionales

han ocupado sus últimos objetivos militares.

La guerra ha terminado.

El Generalísimo Franco”.

“Yo le doy la vuelta:

‘Escondido aunque armado el Ejército azul, las tropas demócratas y republicanas, vencida moralmente la extrema derecha del PP,

tropas de la dignidad, la democracia y el republicanismo,

han ocupado los escaños del Congreso.

La batalla ideológica por la democracia continúa. El generalísimo pueblo soberano^{88/}.

^{86/} *El País*, 26 noviembre 2003.

^{87/} “Las víctimas del franquismo reciben un homenaje en el Congreso de todos los partidos salvo del PP”, *El País*, 1 diciembre 2003.

^{88/} *El País*, 1 diciembre 2003.

La memoria de la guerra civil llevaba aparejada la de la República y hacía estallar “la pugna de las naftalinas”. Algunos subrayaron la diferencia que, con la ausencia del PP, se hacía respecto a otras víctimas de la violencia. Los homenajes en el Congreso a las víctimas de ETA habían contado hasta ahora con apoyo de todos los grupos parlamentarios.

Como en otras latitudes, todavía en España se hacía la diferencia entre “víctimas y víctimas”. Acaso se ponía de manifiesto una realidad ya conocida: “Bajo una unanimidad de fachada -condensada en algunos imperativos como “Nunca más”- conflictos virulentos oponen a los círculos de la memoria (...) Tras las desviaciones del ‘palmarés de sufrimiento’, se desvela un conflicto latente mucho más profundo, que compromete todas nuestras concepciones de la identidad social y de la dignidad humana: la lucha de los individuos y de los grupos por el reconocimiento”.^{89/}

3. Bajo el signo de otro gobierno, socialista, se inició un nuevo debate el 2 de junio de 2004. El texto aprobado finalmente pedía al Gobierno un proyecto de solidaridad con las víctimas de la dictadura hasta la Transición, acompañada de ayudas económicas si el hecho ausente había ocurrido entre el 1 de enero de 1968 y octubre de 1977. También se solicitaba al gobierno el acceso a los datos sobre la represión, tanto si se encontraban en archivos públicos como privados. El nuevo gobierno socialista decidió, en el Consejo de Ministros del 23 de julio de 2004, la constitución de una Comisión Interministerial para reparar la dignidad y restituir la memoria de las víctimas y de los represaliados que, desde el inicio de la Guerra Civil hasta la recuperación de las libertades, sufrieron

^{89/} Chaumont, J.-M., *La concurrente des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*. Paris, La Découverte & Syros, 2002 (1ª edición 1997), contraportada. Sobre las víctimas ver también las interesantes aportaciones contenidas en Garnot, B. (dir.), *Les victimes, des oubliées de l'histoire?* Actes du Colloque de Dijon 7 & 8 octobre 1999. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2000. Hilberg, R. *Exécuteurs, victimes, témoins*. Paris, Gallimard, 1992; Ternon, Y. *L'Inocence des victimes. Au siècle des génocides*. Paris, Desclée de Brouwer, 2001.

cárcel, represión, o muerte por defender esas mismas libertades y asumir su defensa como objetivo fundamental de su compromiso ciudadano. Sus objetivos serán realizar un estudio general de la situación de las víctimas de la guerra civil y del régimen franquista, elaborar un informe sobre los datos existentes en archivos públicos y privados, formular las recomendaciones precisas al gobierno para que garantice el acceso a los mismos y elaborar un anteproyecto de ley de solidaridad, para ofrecer un adecuado reconocimiento a las víctimas y alcanzar su rehabilitación moral. La Comisión quedaba constituida por Real Decreto el 10 de septiembre de 2004, casi setenta años después del estallido de la sublevación militar.^{90/}

3.10 2006, ¿De la memoria a la historia?

Las vísperas del setenta aniversario del estallido de la Guerra civil, en efecto, se anuncian con una profunda revisión de la política democrática de la memoria, con la reivindicación y conmemoración de un pasado olvidado, con la inclusión de los fundamentales grupos de excluidos en una memoria y en una historia inclusivas, superadoras de la dictadura, y con una remoción de los vestigios que aún quedan de ésta.

4. La huella y la llaga de la guerra civil. Imposible conclusión

La guerra civil española duró tres años, aprovechados por el régimen militar para inscribirla en la memoria de los españoles como hecho fundacional de una nueva "era". Ciertas características más cruentas del periodo bélico -penas de muerte, represión, víctimas y verdugos, desaparecidos, silencio, censura, ausencia de libertades, régimen militar- se prolongaron en el régimen dictatorial que sobrevivió durante cuarenta años. En ellos la memoria de la guerra quedó seccionada, amputada y gobernada por la política y su censura dictatorial. La dictadura había impuesto una verdad "nacional", una

^{90/} *El País*, 24 de julio de 2004, p. 16 y 11 de septiembre de 2004, p. 19.

memoria oficial plasmada en el calendario, callejeros, fiestas, homenajes y en determinados sujetos protagonistas, y había condenado al olvido y a la exclusión a la "otra España", la de los vencidos, exiliados, republicanos, movimiento obrero y partidos de izquierda. *Durante toda la dictadura, la guerra civil sirvió como hito fundador, como legitimación, como pasado glorioso y como celebración.*

El final de la dictadura y la transición a la democracia supusieron una recuperación de las libertades, y también de los recuerdos cercenados. Empieza a aflorar desde el primer momento la recuperación de los cuerpos, el recuerdo de las víctimas y la reivindicación de sus derechos. La amnistía -de las condenas vertidas por la larga dictadura desde la guerra civil- reconoce los servicios al Estado republicano y concede reparaciones económicas a un gran número de colectivos que lucharon en apoyo de la II República. Pero este reconocimiento y reparación ha sido paulatino, lento, casi "en migajas", de forma que algunos de estos colectivos hubieron de esperar hasta fin de siglo -Brigadas Internacionales, "Niños de Rusia"- para alcanzar las reparaciones.

Sobre los responsables de la rebelión militar y de la represión la amnistía fue total y sin condiciones. El silencio cayó sobre sus crímenes y la sociedad española pareció renunciar al juicio, a la justicia y a la condena, en aras de una convivencia pacífica. Sólo un acuerdo parlamentario condenó, en 2002, la sublevación militar del 18 de julio de 1936, para zanjar definitivamente los debates sobre el pasado. Pero el recuerdo no ha desaparecido, y todavía en 2006 los familiares de los fusilados en la guerra continúan desenterrando cuerpos. La sociedad parece vivir en paz, pero aún quedan heridas abiertas y contenciosos después de setenta años.

Otro es el derrotero seguido por el Parlamento español, que recientemente ha propugnado en repetidas ocasiones un recuerdo institucional, el perdón y la reparación de las víctimas de todas clases. Las dificultades por parte del partido conservador de volver sobre este periodo e incluso de articular una voz pública y colectiva de perdón, manifiesta las reminiscencias de una visión del 18 de julio y del 1 de abril como acontecimientos legítimos en la Historia de España y un

afán de evitar su revisión. Recientemente, según se desprende de la obra del expresidente conservador, J. M. Aznar sobre sus *Ocho años de gobierno: una visión personal de España*,^{91/} parece reivindicar que “él acabó con la Guerra civil en el año 2000 con su mayoría absoluta”.

La prensa de la transición mantendrá una equidistancia de los periodos anteriores, republicano y franquista, pretendiendo teñir de objetividad lo que es sólo distanciamiento, y buscando en esa equidistancia una no beligerancia, que se traduce en ocultaciones y en ausencia de un juicio crítico, incluso cuando la libertad ya lo hace posible. “Se equivocaría (...) quien usara la sola medida política para descalificar a amplios sectores sociales que se sumaron al franquismo: La gente tiene que resolver los problemas de cada día, defender sus ideas, y se alía con quien puede y como puede. Y bien que hace”, se recoge en La Vanguardia, del 1 de abril de 1989^{92/}. En la apreciación del mismo autor, las condiciones de la transición han mediatizado la perspectiva histórica vertida a la opinión pública. Sólo algunas expresiones críticas hacia el primer franquismo pueden encontrarse en algunos órganos de prensa. Y han desaparecido los discursos de auto-legitimación y de calumnia del adversario. Lo que lleva a J.-M. Desvois a concluir que la prensa diaria española mantiene hasta 1999, al menos, la línea que se había iniciado en 1975 para garantizar el retorno de la democracia. De esta forma se ha renunciado a algunos cambios, a la difusión de muchas verdades en la opinión pública, a todo juicio a los autores de la violencia, algunos de los cuales se han mantenido prolongadamente en las esferas del poder, y a un ajuste de cuentas integral, histórico y verdadero con su propio pasado. Se ha dejado el camino franco a la pervivencia de un cierto discurso legitimador heredado de los años de la dictadura, y especialmente articulado por los “cachorros” del franquismo, y a una sobre-valoración de los aciertos del presente. La gestión de la memoria y los contenciosos a

^{91/} Barcelona : Planeta, 2004.

^{92/} Citado en Desvois, J.-M., « Histoire et mémoire de la seconde république espagnole dans les quotidiens de l'après-franquisme (1986-1999) ». En *Histoire et Mémoire de la Seconde République espagnole*. Paris, Université de Paris X, 2002. pp. 411.

que da lugar, revelan una herida aún no cerrada y, en cierta medida, una “asignatura pendiente”. Por ejemplo, el contencioso del Archivo General de la Guerra Civil, que se reabre ante cada cambio político, o las Comisiones por la memoria, surgidas con posterioridad y al ejemplo de las latinoamericanas, o el destino y significado del Valle de los Caídos en la democracia.

Bibliografía

- Alonso Carballés, J. J. 1937. *Los niños vascos evacuados a Francia y Bélgica. Historia y memoria de un éxodo infantil, 1936-1940*. Bilbao, Editorial ANE 37, 1991.
- Aguilar Fernández, P. *La memoria histórica de la Guerra Civil española (1936-1939): Un proceso de aprendizaje político*. Madrid, Instituto Juan March de Estudios e Investigaciones, 1995.
- Aguilar Fernández, P. *Memoria y olvido de la guerra civil española*. Madrid, Alianza, 1996.
- Aguilar Fernández, P. “Presencia y ausencia de la guerra civil y del franquismo en la democracia española. Reflexiones en torno a la articulación y ruptura del pacto de silencio,” en: Aróstegui, J., y Godicheau, F. *Memoria e Historiografía de la guerra civil (1936-1939)*. Madrid, Marcial Pons, 2003
- Alonso Carballés, J. J. “El retorno de los niños vascos en la edad tardía,” en: Cuesta Bustillo, J. (Coord.), *Retornos (De exilios y migraciones)*. Madrid, Fundación Largo Caballero, 1999. pp. 289-318.
- Alvarez, P. *Juanín. El último emboscado de la Postguerra española*. Santander, Manufacturas JEAN, 1988
- Alted, A., Nicolás, E., González Martell, R. *Los niños de la guerra en la Unión Soviética. De la evacuación al retorno (1937-1999)*. Madrid, Fundación F. Lago Caballero, 1999.

- Armengou, M., Belis, R. *Los niños perdidos del franquismo*. Barcelona, Plaza & Janés, 2002
- Baczko, B. « Le calendrier républicain », en Nora, P. *Les lieux de mémoire*. I. *La République*. Paris, Éditions Gallimard, 1984.
- Bertrand de Muñoz, M. *Bibliografía literaria sobre la Guerra Civil española. Novelas*. Madrid, UNED, 2005, edición electrónica.
- Blanco, A. “Los afluentes del recuerdo: la memoria colectiva,” en: Ruiz-Vargas, J. M. (comp.), *Claves de la memoria*. Madrid, Trotta, 1997, pp. 83-105
- Calle Velasco, M^a D. de la. “El Primero de Mayo y su transformación en San José Artesano,” en: *Ayer*, 2003, n^o 51, Madrid, Asociación de Historia Contemporánea y Marcial Pons. pp. 87-114.
- Cenarro, A. “Los días de la “Nueva España”: entre la revolución nacional y el peso de la tradición”, en: *Ayer*, 2003, n^o 51, pp. 122-123.
- Cicero, I. *Los que se echaron al monte*. Santander, 1982 (7^a edición)
- Cuesta, J., “Apuntes de la retaguardia en Castilla y León (1936-1939). Apoyo, espacio y poder.” Comunicación presentada en *Historia y memoria de la Guerra Civil. Encuentro en Castilla y León*. Salamanca 24-27 de setiembre de 1986.
- *Historia del presente*. Madrid, Eudema, 1992.
- “El espacio y el poder en Salamanca, al comienzo de la guerra civil (1936),” en: *Salamanca, Revista de Estudios*, 1997, n^o 40, monográfico: *Las guerras Salamanca (SS. XVII-XX)*. Salamanca, Ediciones de la Diputación provincial. pp. 381-402.
- “La Guerra civil y la militarización del espacio en Salamanca (1936-1939,” en: *Salamanca, Revista de Estudios*, n^o 40, monográfico: *Las guerras en Salamanca (SS. XVII-XX)*, Salamanca: Ediciones de la Diputación provincial, 1997. pp. 403-430.
- Cuesta, J., Madalena, J. I. “La economía de la memoria. Los homenajes a los vivos y los funerales por los muertos. Castilla 1936-1939, »

en : *Iberica* (Nouvelle Série) (1993), n° 2, « Castilles ». París, Université de Paris-Sorbonne, 1993. pp. 143-156.

Chaumont, J.-M., *La concurrente des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*. Paris, La Découverte & Syros, 2002 (1ª edición 1997)

Desvois, J.-M., « Histoire et mémoire de la seconde république espagnole dans les quotidiens de l'après-franquisme (1986-1999), » en: *Histoire et Mémoire de la Seconde République espagnole*. Paris, Université de Paris X, 2002.

Devillard, M. J., Pazos, A., Castillo, S., Medina, N. *Los niños españoles en la URSS (1937-1997): narración y memoria*. Barcelona, Alianza, 2001.

Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana. Suplemento anual 1936-1939. Madrid, Espasa-Calpe, 1988

Espinosa, F. "Historia, memoria y olvido: la represión franquista," en: Bedman, A. (ed.), *Memoria y olvido sobre la guerra civil y la represión franquista*. Lucena, Ayuntamiento de Lucena, 2003

Repatriaciones y retornos de los niños de la guerra," en: *El exilio de los niños*. Bilbao, Fundación Pablo Iglesias, Fundación Largo Caballero, 2004

Juliá, S. "Echar al olvido. Memoria y amnistía en la transición," en: *Claves de la Razón práctica*, 2003, n° 129. p. 14-24

Labajos-Pérez, E. y Vitoria-García, F. *Los niños españoles refugiados en Bélgica (1936-1939)*. Valencia, Gráficas Colomar, 1997.

Manz, Beatriz. "La importancia del Contexto en la Memoria," en: Manz, B., Oglesby, E., García Noval, J. *De la memoria a la reconstrucción histórica*. Guatemala, AVANCSO, 1999.

Martínez López, F. "El Quico" *Guerrillero contre Franco. La guérilla antifranquiste du León (1936-1951)*. Paris, Syllepse, 2000

Mateo Gambarte, E. *Los niños de la guerra de España. Literatura del exilio español en México*. Lleida, Universidad de Lleida- Pagés Editores, 1996.

- Moa, P. *Los mitos de la Guerra Civil*. Madrid, la Esfera de los Libros, 2003.
- Monedero, J.C. "El misterio de la transición embrujada (un collage generacional sobre la transición española)," en: *En torno a la democracia en España. Temas abiertos del sistema político español*. Madrid, Tecnos, 1999. pp. 103-231.
- Moradiellos, E. 1936. *Los mitos de la Guerra Civil*. Barcelona, Península, 2004.
- Navarro, V. *Bienestar insuficiente, democracia incompleta*. Barcelona, Anagrama, 2002.
- Nora, P. « Entre mémoire et histoire. Le problème des lieux ,» en : P. Nora. *Les lieux de mémoire. I. La République*. París, Gallimard, 1984. pp. XXXIV y ss.
- Pasamar, G. "Los historiadores y el uso público de la historia: Viejo problema y desafío reciente," en: *Ayer*, 2003, nº 49, pp. 221-248.
- Peiró, I. "La consagración de la memoria: una mirada panorámica a la historiografía contemporánea," en; *Ayer*, 2004
- Pla, D. *Los Niños de Morelia. Un estudio sobre los primeros refugiados españoles en México*. México, CONACULTA-INAH-Cooperación Española, (1985) 1999, 2ª edición.
- Preston, P. *Las tres Españas del 36*. Barcelona, Plaza & Janés, 1988
- Reig Tapia, A. "Memoria de la Guerra civil," en: *Manuel Muñón de Lara, el compromiso con la Historia. Su vida y su obra* (edición al cuidado de J. L. de la Granja y A. Reig Tapia). Bilbao, Universidad del País Vasco, 1993
- Reig Tapia, A. *Memoria de la Guerra Civil. Los mitos de la tribu*. Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- Reig Tapia A. "El recuerdo y el olvido. Los lugares de la memoria del franquismo," en: Bedmar, A. (coord.), *Memoria y olvido sobre la*

guerra civil y la represión franquista. Lucena, Ayuntamiento de Lucena, 2003. p. 73

Ricoeur, P. *Tiempo y narración*. T. III: *El tiempo narrado*. México, Siglo XXI editores, 1996.

——— *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Seuil, 2000.

Rivas, L. *Historia del 1º de Mayo en España desde 1900 hasta la II República*. Madrid, UNED, 1987

——— *El 1º de Mayo a través de su historia (1890-1996)*. Madrid, Fundación Pablo Iglesias, s.a.

Rodrigo, J. "Los mitos de la derecha historiográfica. Sobre la memoria de la guerra civil y el revisionismo a la española," en: *Historia del Presente*, 2004, nº 3. pp. 1-9.

Romeo Alfaro, F. *Más allá de la utopía: Agrupación guerrillera de Levante*. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002

Romero, E. *Itinerarios de la Guerra civil. Guía del viajero curioso*. Barcelona, Alertes, 2001.

Rújula, P. "Conmemorar la muerte, recordar la historia. La Fiesta de los Mártires de la Tradición," en: *Ayer*, 2003, nº 51, Madrid, Asociación de Historia Contemporánea y Marcial Pons. pp. 67-86.

Santacana, C. "De lo local a lo nacional. Memoria e identidad en los primeros años de franquismo en Cataluña," en: *Memoria e identidades*. Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea. Santiago de Compostela, 2003, CD.

Saz, I. «El pasado que aún no debe pasar,» en: *Fascismo y franquismo*. Valencia, Universitat de València, 2004. pp. 277-291.

Semprún, J. *Veinte años y un día*. Barcelona, Tusquets, 2003.

Serrano, S. *La guerrilla antifranquista en León (1936-1951)*. Valladolid, Junta de Castilla y León, 1986

Soto Carmona, A. *Transición y cambio en España*. Madrid, Alianza Editorial, 2005.

Thomas, H. *La guerra civil española*. Paris, Ruedo Ibérico, 1962.

Tusell, J. *Historia de España*. Madrid, Historia 16, 1990.

Fuentes hemerográficas

El País

"Cambio de calles," 11 abril 1979.

"Díaz Ordaz fue enterrado ayer," 17 julio 1979

Eloy Martínez, T. "La resurrección del dictador," 15 abril 2000, p. 15.

"El PP tacha de *revival* de naftalina" el homenaje a las víctimas de Franco. Todos los grupos promueven un acto para más de 300 personas," 26 noviembre y 1 diciembre 2003.

"Frenesí de muerte y destrucción," 7 mayo 1976.

"Fosa común de fusilados de la Guerra Civil," (Asturias), 11 noviembre 1979.

Gotor, J. L. "Reunión de excombatientes de la guerra civil española," 9 de mayo 1976

Gotor, J. L. "Reunión en Florencia de supervivientes de las Brigadas Internacionales," 10 de mayo 1976

Haro Tecglen, E. "La memoria enfriada de Fernán-Gómez," *Babelia*, 31 octubre 1998. p. 9.

"Impresionante reacción de dolor ante la muerte de Malraux," 25 noviembre 1976.

"Inauguración de la plaza de la Constitución en Las Palmas," 7 diciembre 1980.

"La guerra civil en Málaga," 4 de mayo 1976

"La hora de las represalias," 6 de mayo 1976.

"La Liga de Mutilados Republicanos de Cataluña presenta sus estatutos," 15 de octubre 1976.

“Las víctimas del franquismo reciben un homenaje en el Congreso de todos los partidos salvo del PP,” 1 diciembre 2003.

“Los restos de Alcalá Zamora enterrados reservadamente en Madrid,” 12 agosto 1979.

“Malraux solicita su ingreso en la Asociación de Aviadores de la República,” 25 julio 1976.

Mariscal, P. “El callejero,” (C. Valenciana), 9 septiembre 2003.

“Media vida escondidos por temor a las represalias de la guerra,” 4 noviembre 1977.

“Nenni: “La guerra civil española fue un acto del fascismo internacional,” 3 diciembre 1976.

“Queipo de Llano, ‘estrella’ de la radio,” 5 de mayo 1976.

“Un antiguo combatiente,” 20 noviembre 1976.

Umbral, F. “A veinte de julio,” 20 julio 1976.

Umbral, F. “Por qué perdimos la guerra,” 20 octubre 1976.

“Una exposición y un libro narran la historia de 35.000 voluntarios en la guerra civil”. “400 fotos y documentos mantienen la memoria de las Brigadas Internacionales,” 16 julio 2003.

Tusell, J. “El terror franquista,” en Babelia, 5 de junio de 2004, p. 13.

5 junio 1976

8 junio 1976

10 junio 1976

12 junio 1976

14 junio 1976

15 junio 1976

20 junio 1976

29 junio 1976

22 agosto 1976

19 septiembre 1976

18 noviembre 1976

30 noviembre 1976

11 diciembre 1976

24 diciembre 1976
12 enero 1977
30 abril 1977
8 julio 1977
19 julio 1977
27 julio 1977
13 agosto 1977
21 agosto 1977
7 febrero 1979
1 junio 1979
1 abril 1999
18 julio 1996
16 junio 2002
26 noviembre 2003
27 noviembre 2003
28 noviembre 2003
24 julio 2004, p. 16
11 septiembre 2004, p. 19.

ABC

Preston, P. "Ya es hora de que los españoles dejen de utilizar la Guerra Civil para la crispación," 19 febrero 1998. p. 45.

El Cultural de ABC 20 noviembre 2003. p. 63.

El Mundo

Lobo, J. L. "Tras tenaz resistencia al asedio marxista," 20 marzo 1993. p. 10.

Mato Adrover, G. "Felicidades, Europa," 9 mayo 2004, p. 5.

Le Monde

Deschamps, M.-C. "La dernière mission des "brigadistes" en Espagne," 10-11 noviembre 1996. p. 4.

Del silencio colectivo a la obsesión por la historia

La cultura de la memoria en Alemania después de 1945

Dra. Verena Radkau^{1/}

Introducción

AVANCSO me solicitó hace unos meses que hablara en este Seminario sobre Memoria e Historia sobre las “conflictividades que en Alemania se han confrontado en relación a la incorporación de la historia reciente en el sistema educativo”. Gustosamente acepté esa invitación, mientras que al mismo tiempo me preguntaba en qué sentido las experiencias alemanas podrían ser de interés para un público guatemalteco: ambas sociedades son muy diferentes y también los procesos de transformación en los dos países se distinguen fundamentalmente. Creo, sin embargo, que en dos campos podemos intercambiar puntos de vista y perspectivas. Uno es el más amplio de la discusión pública sobre cuestiones como la de que si es preferible recordar un pasado conflictivo u olvidarlo según el lema “borrón y cuenta nueva”; si es posible después de cierto tiempo regresar a la “normalidad” a pesar de que se han cometido y tolerado atrocidades; si la culpa debería perdonarse o castigarse; si amnistía equivale a amnesia, etc. En todas las sociedades en transición, que son muchas actualmente, se discuten estas preguntas. Las respuestas son muy distintas correspondiendo a las condiciones históricas, políticas, sociales y hasta psico-sociales de cada sociedad. Yo puedo presentarles los caminos que han escogido los alemanes (generalmente encaminados por sus elites políticas, sociales y científicas y no siempre unánimemente). Estos caminos han cambiado a lo largo del tiempo, a

^{1/} Instituto Georg Eckert para la Investigación Internacional sobre Manuales Escolares Braunschweig, Alemania

veces han sido contradictorios y se discuten en la opinión pública alemana hasta la actualidad de manera controvertida. Tengo que hacer una aclaración en este contexto: “historia reciente” en Alemania quiere decir historia después de 1945. El “primer” pasado, los crímenes nacionalsocialistas y su manejo posterior, son tan presentes como nunca antes y también el “segundo” pasado de la RDA se recuerda después de 1989 a la luz del primero. El otro campo que interesa aquí es el de las reacciones y las perspectivas pedagógicas en el contexto de la discusión pública esbozada.

Su larga duración convierte el manejo del pasado en Alemania en un interesante ejemplo que muestra diferentes coyunturas de la cultura de la memoria a lo largo de cambios políticos y generacionales.

Las fases de la cultura de la memoria en Alemania (1945 – 1985)

El término “cultura de la memoria” indica que acontecimientos del pasado no se convierten sin más en memoria sino que son construidos como tal. Portadores de cualquier recuerdo son los individuos, pero con razón se ha subrayado que los procesos recordatorios se desarrollan entre las coordenadas de la experiencia subjetiva, la historia científicamente objetivada y la conmemoración cultural.

En otras palabras, el individuo está integrado en diferentes horizontes de memoria constituidos por la familia, la generación, la sociedad y la cultura más amplia. (Cornelißen/Klinkhammer/Schwentker 2004:12) En este sentido se puede hablar no solamente de la memoria individual, sino también colectiva. En la investigación sobre la memoria que desde la década de los noventa juega un papel dominante en la ciencia histórica se ha acuñado el concepto de la “memoria comunicativa” que es una especie de memoria a corto plazo de una sociedad que abarca generalmente tres generaciones que pueden formar una comunidad de experiencias, recuerdos y narraciones. La “memoria cultural”, en cambio, es una memoria a largo plazo más allá de las generaciones que comparten un espacio temporal. (op.cit.:13)

La *primera fase* de la cultura de la memoria en lo que sería a partir de 1949 la República Federal Alemana duró hasta finales de los años cincuenta y fue dominada por la política de Konrad Adenauer, el primer jefe del nuevo estado alemán. Durante esta época se realizaron la “desnazificación” por parte de los aliados, es decir una especie de depuración inducida por los vencedores, y el ajuste de cuentas jurídico con el sistema nazi, conocido como los “Procesos de Nuremberg”. Muchos alemanes veían en la primera una “justicia de los vencedores” y en el segundo –contrario a las intenciones de los aliados– la comprobación de que los “malos” habían sido unos cuantos criminales alrededor de Hitler, quienes habían abusado de la población inocente. La desnazificación fue exitosa en la medida en que desacreditó el sistema nacionalsocialista, pero falló porque no llevó a un verdadero cambio de valores. (Sabrow 2002: 48) Los alemanes se sentían como víctimas inocentes. No admitían la propia participación activa en o la tolerancia pasiva de las actividades del Tercer Reich.

Consecuente con esta estrategia se hablaba con respecto a 1945 de la “hora cero”; es decir, del rompimiento completo con el pasado y del inicio de una nueva época. En la discusión política dominaban los temas de las reparaciones y de una amnistía para los victimarios nacionalsocialistas. Pero mientras que la organización jurídica y administrativa del proceso de reparaciones se realizó lenta y dificultosamente, la integración de las elites comprometidas y de otros colaboradores del régimen fue llevada a cabo sin gran esfuerzo. (Assmann 1999: 144)

En los manuales escolares de aquellos años no se lee nada alrededor del genocidio de los judíos europeos y de otros crímenes contra la humanidad. Dominan las descripciones de acciones bélicas y se destacan los sufrimientos de los soldados y su actitud heroica ante una situación sin salida. Los crímenes que no solamente los comandos especiales cometieron en las regiones ocupadas de Europa Oriental, sino que también el ejército regular perpetró, son callados y los manuales nutren así el mito de la “*Wehrmacht* limpia”. La población civil aparece como víctima de los bombardeos por parte de los aliados.

La *segunda fase* de la cultura de la memoria abarcó los años alrededor de 1958 hasta finales de la séptima década. Se caracterizó por la crítica a la manera cómo se había enfrentado el pasado durante los años anteriores. Ahora se tenía la ambición de superar el pasado activamente.^{2/} Importantes cisuras para este cambio de actitud, que podría titularse como transición “de la tabuización a la tribunalización” (Sabrow 2002: 50) fueron varios procesos contra victimarios nazis, sobre todo el proceso contra Adolf Eichmann en Jerusalén y el así llamado “Proceso de Auschwitz” en Frankfurt en la primera mitad de los sesentas. Estos procesos mostraron públicamente la “banalidad del mal” (Hannah Arendt) y acabaron con el mito de que un grupo relativamente limitado había cometido todos los crímenes, con los que la mayoría de los ciudadanos “decentes” nada había tenido que ver; surgió entonces el concepto del “victimario detrás del escritorio”. El cambio en la manera de tratar con el pasado traspasó la esfera de la jurisdicción hacia la de la política. En el parlamento se discutía acaloradamente el plazo de prescripción para delitos de homicidio, discusión que culminó en la abolición del plazo para asesinato en 1979.

El movimiento estudiantil, conocido después como “la generación del ‘68”, contribuyó a estos cambios. La generación que por su edad no cargaba con culpa personal asumió la responsabilidad por los crímenes en lugar de sus padres quienes no los habían enfrentado. Hacían preguntas incómodas, exigían respuestas y también hacían un claro uso político del pasado que les sirvió para descubrir residuos “fascistas” en el aparato estatal de su presente.

Todos estos cambios no fueron puntuales sino procesuales y sus resultados se manifestaron a veces hasta años después. En los planes de estudio y los libros de texto las cosas empezaron a moverse en el transcurso de los años setenta. La Segunda Guerra Mundial no desapareció, pero ya no fue el tema exclusivo; fueron las víctimas quienes cobraron cada vez más perfil, pero ya no las alemanas, sino

^{2/} El término alemán es “Vergangenheitsbewältigung”, una palabra que casi no se puede traducir al castellano. En esta ponencia uso las expresiones “manejo del pasado” o “tratar el pasado”.

las judías. Ellas ocuparon a partir de entonces un lugar propio –como tema obligatorio en los planes de estudio y como capítulo especial en los libros de texto. Símbolo y palabra clave del asesinato industrial había sido hasta entonces “Auschwitz”.

El concepto que reemplazó esta clave marcó a la vez el inicio de una *tercera fase* de la cultura de la memoria alemana que continuaba en la línea de la anterior en la medida en que seguía enfrentándose activamente al pasado. Pero también cambió de perspectiva poniéndose aún más decisivamente del lado de las víctimas del régimen nazi. Un acontecimiento que simboliza ésto fue la transmisión de la serie estadounidense “Holocausto” en la televisión alemana en 1979 que causó una reacción pública sin precedente. La telenovela comercial cuenta la historia de la familia judía Weiß debajo del Nazifascismo, cuyos miembros son asesinados en los campos de concentración con excepción de un hijo que sobrevive porque se une a la resistencia. Este programa logró algo que ni la cuantiosa investigación historiográfica con sus análisis políticos y estructurales de la época nacionalsocialista, ni las enfáticas llamadas por una pedagogía bajo el lema de “¡Auschwitz nunca más!” habían logrado hasta entonces: conmovió a los espectadores alemanes y los hizo sentir empatía. En vez de montones de cadáveres de las víctimas asesinadas y monstruos escondidos detrás de una máscara humana, del lado de los victimarios la gente veía a individuos “normales” en la pantalla con quienes de alguna manera podía identificarse, cuyas emociones y cuyos sufrimientos podía entender. Ni siquiera quienes califican la serie como trivial y ahistórica niegan este impacto. Mostró claramente que la conciencia histórica mucho tiene que ver con emociones. Pero la telenovela fue impactante por otro aspecto: anticipó la creciente influencia de los medios de comunicación masiva en el discurso recordativo público. Estos medios pronto competirían por el monopolio de interpretación de la época nacionalsocialista con los historiadores profesionales y también con los manuales escolares.

En la enseñanza de la historia la nueva cultura de la memoria puso nuevos acentos temáticos: de la toma de poder por Hitler, es decir de los primeros años del régimen, se pasó a la persecución de

los judíos alemanes y europeos. Fue entonces cuando surgió la figura del “testigo contemporáneo” que se puede invitar a las escuelas para que platique de experiencias propias con las generaciones que ya no tienen conocimientos “auténticos” de la época del Tercer Reich. (Sabrow 2002: 52)

Alrededor de 1985 se inició la *cuarta fase* en el desarrollo de la cultura de la memoria en Alemania que dura hasta la actualidad. Lo que desde finales de los setentas ya se vislumbraba, mientras tanto se ha impuesto: del recuerdo se ha pasado a la conmemoración oficial. Los símbolos, los rituales y el papel de los medios masivos ocupan el centro de la atención. (Assmann 1999: 145) La discusión pública ya no gira alrededor de la reconstrucción del pasado y de la revelación de lo silenciado –la época nacionalsocialista es uno de los períodos mejor investigados de la historia alemana-, sino de la mejor manera de conmemorar. Esta perspectiva autoreflexiva; es decir, el esfuerzo de reflexionar sobre la memoria misma encontró eco en los textos escolares de historia. En los libros actuales se pregunta, por ejemplo, a los estudiantes, si el fin de la Segunda Guerra Mundial tiene que recordarse como un momento de capitulación y pérdida de soberanía nacional o más bien como de liberación o cuál es el sentido de una visita escolar a un lugar auténtico, por ejemplo, a un campo de concentración.

La presencia del pasado

Una visión constructivista de la memoria implica que son los intereses del presente que amoldan ésta –el sociólogo alemán Niklas Luhmann habla de la “necesidad de historia de sistemas sociales” (cit. en Reichel 2005:10). Esto deberían tomarlo en cuenta quienes critican la instrumentalización de la memoria. (p.ej. Ahlheim/Heger 2002:14) Si bien es cierto que a veces resulta difícil distinguir entre el uso y el abuso de la memoria (Assmann 1999:42), la instrumentalización es indispensable tanto para dictaduras como para democracias sobre todo en épocas de rompimiento y transición. (Reichel 2005:10) Menos negativo que la palabra “instrumentalización” suena quizá el término “política de historia”, pero en el fondo significa lo mismo.

Con Reichel (op.cit.:10s.) se pueden distinguir diferentes niveles de uso de la memoria: el *normativo*, cuando como por ejemplo en la primera y la segunda fase en Alemania, durante la transición de la dictadura hacia la democracia, se trata de legitimar al nuevo gobierno, reestablecer un estado de derecho, perseguir y castigar crímenes, indemnizar a las víctimas etc. y establecer una cultura democrática. Los puntos uno y dos se lograron relativamente rápido y exitosamente, los otros tres dificultosamente y al menos hasta finales de los cincuenta con serias fallas. En el nivel *cognitivo*, la investigación sobre historia contemporánea busca en base a las fuentes una descripción adecuada del pasado, la explicación de causas y consecuencias –en fin la comprensión racional de acontecimientos pasados.

Este manejo del pasado se inició inmediatamente después de 1945 y continúa hasta el presente, si bien los tópicos –como he dicho arriba– han cambiado y aún siguen cambiando. Algo similar sucede en el nivel *expresivo*, es decir en las representaciones estético-artísticas de la memoria. En los primeros años de la posguerra surgieron obras literarias y películas acerca del tema. Todavía en mis propios años escolares, la novela “Afuera ante la puerta” de un joven autor participante de la guerra, que cuenta del regreso de un soldado traumatizado por lo que ha vivido, formaba parte del canon de lecturas obligatorias. A estas tempranas obras ha seguido hasta la fecha una verdadera avalancha de intentos artísticos cuyos temas corresponden a los respectivos discursos recordatorios del momento. En la actualidad Hitler y el Holocausto forman parte de una industria cultural a nivel mundial: películas como “La lista de Schindler” de Spielberg o “La vida es bella” de Benigni han tenido un éxito masivo en muchos países; el caricaturista Art Spiegelberg presenta la narración de su padre sobre los sufrimientos en un campo de concentración en forma del comic “Ratón”. Es significativo que también directores alemanes hayan descubierto el tema: las películas “El ocaso” sobre los últimos días en el *bunker* de Hitler y “Napola” sobre las escuelas de elite del régimen nazi recién han atraído a un público numeroso. En la televisión series documentales sobre “Hitler y sus soldados”, “Hitler y sus mujeres”, etc. donde ficción y realidad se mezclan, alcanzan altos índices de aceptación.

Podemos discutir sobre la disyuntiva de si estas formas de presentar la historia nazi conllevan el riesgo de convertir la memoria en algo meramente estético, ficticio y comercializado o si son precisamente estas características de las representaciones las que dejan huella en la conciencia histórica de la gente –como se ha visto en el caso de la serie televisiva “Holocausto”.

El último nivel *afectivo* se refiere a una cultura de la memoria controlada y coordinada por parte del Estado y apoyada por grupos e individuos. Esta cultura predomina en la memoria colectiva alemana del presente. Si el tono de los debates públicos fuera un sismógrafo para el grado de afectividad, podríamos hablar de verdaderos terremotos en el manejo del pasado. Del “silencio colectivo” de los cincuenta se ha pasado a la “obsesión por la historia”.^{3/}

El debate sobre el “Monumento conmemorativo para los judíos europeos asesinados” que se prolongó durante más de una década, es un buen ejemplo para esta obsesión, a la vez que el monumento como objeto estético pertenece a lo que he llamado nivel expresivo del uso de la memoria. En la política simbólica el hecho de que una nación admita su mayor crimen histórico en el centro de su capital no tiene precedente. (Frei 2005: 8) El campo de 2711 estelas, que fue inaugurado en mayo de este año en Berlín, ocupa un espacio de alrededor de tres estadios de fútbol. Su mera presencia monumental es una señal de que el Holocausto forma parte de la identidad oficial alemana o –como lo expresa una historiadora alemana: el monumento es “uno de los lugares de memoria de política estatal que hace profesión de fe colectiva de la historia alemana” (Frevert 1999:276s.). Este es precisamente el punto de partida de los críticos, quienes en su mayoría pertenecen a círculos intelectuales y no a una opinión pública amplia. Ellos ven en el monumento literalmente un gigantesco “punto final” al proceso

^{3/} En un juego de palabras Assmann y Frevert titulan su análisis del manejo de los pasados alemanes después de 1945: “Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit”. La primera palabra significa “olvido del pasado”, la segunda “obsesión por el pasado”.

recordatorio, una especie de conciencia “externa” que libera al individuo de la necesidad de recordar. Una autora escribe, refiriéndose a rituales conmemorativos públicos en general, de “las fórmulas patéticas de la conmemoración que (tienen) la función de un narcótico colectivo” (Weigel 1996:263).

Ciertamente, a una cultura de la memoria oficial y por lo tanto instrumentalizada le son intrínsecas “estructuras del olvido” y los rituales conmemorativos siempre corren peligro de contribuir más bien al olvido, a la exoneración de responsabilidad y al regreso a la “normalidad” (Weigel 1996:251). Pero, por otra parte, las conmemoraciones y los lugares donde se celebran tienen un papel básico en la formación de identidades colectivas: unen a quienes participan en las celebraciones, cuyo carácter ritual los protege contra preguntas, dudas y relativizaciones. En el ritual la línea divisoria entre “nosotros” y los de afuera, “los otros”, es trazada muy claramente. (Giesen 2004:25) Esta identificación es especialmente importante en períodos de profundos cambios, cuando identidades anteriores se pierden o al menos se cuestionan seriamente, cuando sistemas enteros de repente carecen de legitimidad y se buscan nuevas bases institucionales, sociales y culturales para la sociedad. En Alemania esta situación se dio tanto en 1945 como en 1989.

Por más que su nacimiento haya sido acompañado por violencia, generalmente las naciones lo construyen como algo positivo. Es llamativo y obviamente provocativo lo que el autor francés Ernest Renan sostiene en 1882, siglo del nacimiento de las naciones como hoy las entendemos, al respecto:

El olvido, casi me atrevería a decir el error histórico, juega un papel clave en la creación de una nación; por eso el avance de la investigación histórica significa muchas veces un peligro para la nación. (cit. en Smith 1997:11)

Lo históricamente novedoso del caso de la República Federal es el hecho de que en el transcurso del tiempo la época nacionalsocialista y especialmente el Holocausto se han convertido en un mito

fundador negativo de la nación.^{4/} En Alemania el genocidio de los judíos europeos es un elemento central en la conciencia histórica colectiva. Narraciones negativas como la del Holocausto en determinadas circunstancias pueden imponerse socialmente y en tanto modelos para asegurar la integración cultural.^{5/} Apropiarse de estas narraciones y reconocer públicamente culpa es más fácil para quienes por su trayectoria política o por su edad como personas individuales no son culpables. Un momento clave para Alemania en este proceso del reconocimiento ha sido la postración del entonces jefe del gobierno germano-occidental y activo opositor al régimen nacionalsocialista, Willy Brandt, ante el monumento que recuerda a los muertos del levantamiento en el ghetto de Varsovia. La foto de este gesto en 1970 se ha convertido en un icono que no falta en ningún libro escolar de historia.

Los alemanes fueron una especie de “pioneros” en el reconocimiento de culpa. Actualmente otras naciones europeas están descubriendo sus responsabilidades históricas. La ex primera ministra de Noruega, Bruntland, declaró públicamente que murieron más jóvenes noruegos como miembros de la SS que como víctimas de la ocupación nazi; el presidente francés se disculpó por la colaboración francesa en la deportación de los judíos franceses y el papa por la persecución de los judíos durante la Edad Media por parte de la iglesia católica; los

^{4/} Mientras que las estrategias de tratar con el pasado en la República Federal Alemana cambiaron a lo largo de las décadas, en la República Democrática Alemana se siguió una misma línea —con pequeñas variaciones. Uno de los elementos claves del mito fundador del estado socialista era el antifascismo como parte de la ideología oficial. Con la eliminación de las elites comprometidas se consideraba el pasado nazi como superado. Por lo tanto, era innecesario ocuparse más de él. Había que poner la mirada hacia el futuro socialista a construir al lado de la Unión Soviética que había vencido al régimen fascista. De esta victoria participaba también la RDA. Con la herencia fascista, en cambio, tenía que cargar la Alemania capitalista. Los manuales escolares de historia reflejan esta situación: el asesinato de los judíos no es mencionado; en su lugar se habla de la heroica resistencia comunista en los campos de concentración.

^{5/} Michael Jeismann (2005: *passim*) constata que más allá de las fronteras alemanas y de las diferencias en la memoria el Holocausto también se ha convertido en los últimos años en un mito fundador negativo común de Europa.

polacos empiezan a hablar de sus propios excesos antisemíticos. Estos son sólo algunos ejemplos en el coro de reconocimientos y disculpas. (Giesen 2004:48s.)

Pero lo aquí presentado es un lado de la medalla. En una sociedad pluralista siempre se van a presentar discusiones de opciones encontradas de interpretar y recordar el pasado. (Leggewie/Meyer 2005: 18) Más tarde veremos que esta pluralidad tiene también implicaciones pedagógicas.

En realidad, no tenemos experiencias a largo plazo con los efectos de la que podríamos llamar “memoria negativa” sobre una sociedad. (Knigge 2002:36) La experiencia de la RDA en todo caso nos muestra que una memoria impuesta –en este caso el antifascismo– no ayuda a hacer una sociedad más democrática y más humana, sino tiene más bien efectos contraproducentes.

Alemania y sus dos pasados (1989 – 2005)

Pasemos ahora a la interpretación del primer manejo del pasado en la actualidad y a su comparación con el “segundo” después de 1989, año inicial de la reunificación. La airada crítica de los jóvenes de los años sesenta ante el “silencio colectivo” de la generación de sus padres, que encontró eco en otros sectores de la sociedad alemana, con el tiempo y en vista de un sistema democrático por el momento consolidado se ha diferenciado. La expresión “silencio colectivo” ha sido acuñada hace ya 23 años por Hermann Lübbe en un ensayo que impactó más allá del gremio de los historiadores (Lübbe 1983:passim), ya que el filósofo alemán sostiene que el hecho de que todo un pueblo se haya negado a hablar públicamente sobre el pasado tuvo el efecto de una medida terapéutica que ayudó a integrar a la sociedad de la República Federal. Esa idea que en aquel entonces se consideraba como la de un pensador medio excéntrico y conservador ha encontrado durante los últimos años un número creciente de simpatizantes entre personas nada sospechosas de un pensamiento derechista. Casi veinte años después de Lübbe los autores isralíes Daniel Levy y Natan Sznajder escriben sobre la primera fase de la cultura de la memoria alemana:

La negación de la singularidad del Holocausto y de la responsabilidad especial de los alemanes era en la República Alemana una condición previa para la democratización dentro del contexto de una estrategia institucional. De esta manera, la memoria pública selectiva no era ni meramente cínica e instrumentalizada, ni tampoco una reacción traumática al poder abrumador del recuerdo del Holocausto... Era más bien una estrategia necesaria de rehabilitación política en el contexto de democratización y justicia transitoria... (Levy/Sznaider 2001:92s.)

Si bien esta tesis no encuentra un apoyo unánime en la Alemania del siglo XXI, tampoco nadie se escandaliza al escucharla o la tacharía de revisionista. Si la aceptamos, una de sus consecuencias es que en una primera fase de transición en Alemania solamente se podía tener o memoria y justicia o democracia, pero no ambas cosas al mismo tiempo. (Herf 1997:7) Una prueba de ello es la victoria electoral de Konrad Adenauer y su partido cristianodemócrata en 1949, cuya consigna fue precisamente la de no recordar públicamente el pasado nacionalsocialista, y la derrota de los socialdemócratas que abogaban por una democracia con memoria y justicia en las mismas elecciones. La politóloga británica Anne Sa'adah llega, en base a investigaciones comparativas, a la conclusión de que en casos históricos de una democratización finalmente exitosa, como en Alemania Occidental, han predominado las que ella llama "estrategias institucionales" (Sa'adah 1998:4). Define este concepto como una estrategia que busca establecer instituciones cuyas estructuras sean aptas para impulsar (e imponer podría agregarse) un conjunto de formas de conducta. Estas posiblemente no corresponden a las convicciones internas o a los compromisos políticos pasados de los actores individuales, pero hipotéticamente al menos pueden remodelar la cultura política y el consenso social sobre conceptos de justicia en la medida en que los actores logren que sus convicciones concuerden con sus acciones. (op.cit.:3) Detrás de esta línea argumentativa está el reconocimiento pragmático de que "democracias nuevas no empiezan con nuevos ciudadanos, sino tienen que tomar a los que tienen". En esta situación ofrecen a los comprometidos e involucrados una especie de "segunda oportunidad" (op.cit.:1).

Tanto en 1945 como en 1989, la gente vivió una discontinuidad política, social, cultural y también moral extrema. Pero ante esta coincidencia y a pesar de que muchos alemanes orientales reclaman un estatus de víctimas de una dictadura igual al que la sociedad concede a las víctimas de la dictadura nacionalsocialista, no deben olvidarse las diferencias entre ambas dictaduras alemanas y en las maneras de recordarlas.

A diferencia de la cisura después de 1945, la de 1989 en un aspecto fue más profunda. Después del fin de la RDA, su territorio y su población prácticamente fueron absorbidos por Alemania Federal. Mientras que después de la Segunda Guerra, la continuidad de las elites era considerable. Después de la unificación muchos de los que oficialmente habían servido al régimen fueron despedidos: especialmente los profesores universitarios y los maestros de materias tan comprometidas como historia y educación cívica. Muchos de los cesados fueron reemplazados por gente de Alemania Occidental. A pesar del potencial de conflictos que esta situación conlleva, toda la sociedad –más allá de filiaciones políticas– está dispuesta a enfrentarse al pasado, actitud que contrasta notoriamente con el silencio colectivo después de 1945.

Estas afirmaciones podrían llevarnos a pensar que los alemanes han aprendido la lección de los tempranos años de su república y manejan ahora con más soltura el pasado.

Pero la situación no es tan fácil. Regresando a la línea argumentativa arriba esbozada, podría decirse que después de 1945 se logró la integración de la población alemana mediante el silencio, mientras que ahora esta integración está fallando –al menos parcialmente– porque todo el mundo quiere hablar del pasado. (Sabrow 2002:61) Vale la pena reflexionar sobre esta tesis en una situación en la cual el pasado de la RDA se está discutiendo detalladamente. En 1992 el parlamento alemán estableció una comisión integrada por 16 diputados y once expertos que realizó consultas en toda Alemania Oriental sobre temas como la jerarquía del poder en la RDA, la justicia, la policía secreta, el papel de la iglesia, las relaciones entre las dos Alemanias etc.. (Rosenberg 1997:411s.) Las actas del servicio secreto

(*Stasi*), documentos de la observación masiva y obsesiva de los ciudadanos de la República Democrática, que se abrieron para los afectados, muestran lo enfermizo de un sistema social donde se espiaban y denunciaban amigos y parientes. En sus discursos públicos del momento los políticos de Alemania Occidental hacen ver a los alemanes orientales que siguen siendo los “otros”, y éstos contestan con resentimientos; en otras palabras: hay un conflicto cultural, un “muro en las cabezas” que divide aún hoy en día. A eso corresponde que la estrategia que se está aplicando después de 1989 es más bien una estrategia cultural que se centra no tanto en establecer el orden (que ya existe), sino en cuestiones de culpa y complicidad y con ello en las víctimas. (Sa’adah 1998:8)

Para la política educativa, la unificación alemana significaba que por lo pronto los planes de estudio y los manuales escolares simplemente se “exportaban” de los estados federales viejos a los nuevos. Uno puede imaginarse qué pasa en las cabezas de maestros y alumnos que tienen que enseñar y aprender lo contrario de lo que hasta hace poco –al menos oficialmente- se ha calificado como socialmente deseable y aceptado. En los años siguientes las cosas empezaron a cambiar en la medida en que la historia regional y local de los nuevos estados federales entró en los libros nuevos. Un concurso de 1999, sin embargo, donde se buscaba el manual escolar que mejor presentara la historia de la RDA, hizo ver que en buena parte de los libros participantes esta historia se juzga desde la perspectiva occidental: la RDA es la perdedora y Alemania Occidental el modelo social y político que ante la faz de la historia ha comprobado su superioridad. La historia germano-oriental se reduce a un aparato estatal opresor, al control ubicuo del Partido Socialista Único y de la policía secreta y a una población completamente dominada por estas instituciones, sumisa y sin voluntad propia. De esta manera se les está quitando a los individuos en Alemania Oriental parte de su identidad: su memoria de una vida que abarca mucho más aspectos, entre ellos también positivos. Apenas en algunos de los manuales escolares de historia que han sido publicados este año (2005) se empieza a notar una mirada más diferenciada al tratar el socialismo real en la RDA: se toman en cuenta

los cambios políticos, económicos y sociales a lo largo del tiempo en un sistema que si bien fue autoritario no fue monolítico.

Viendo las dificultades que tienen los alemanes unidos al manejar el recuerdo de la RDA –un temor al menos que se tenía en 1990 no se ha confirmado: este segundo manejo del pasado no ha opacado u obstaculizado el primero. El nacionalsocialismo y el Holocausto siguen más presentes en la memoria colectiva que nunca, aunque nos estamos alejando en el tiempo y quienes han vivido en carne propia aquellos años están desapareciendo. Una razón más para esta persistencia de la memoria de aquel período más oscuro de la historia alemana podría ser el hecho de que el Holocausto es ahora herencia común de toda Alemania, una herencia que une las memorias antes divididas de la RDA y la RFA. Existe otro pasado compartido: los sufrimientos de la población civil en la guerra. Un personaje público como el premio nóbel Günther Grass dio hace unos años una primera señal para una ampliación de la perspectiva con su novela “A paso de cangrejo”. En ella cuenta el hundimiento por torpedos soviéticos de un barco repleto de alemanes que huían ante el avance del Ejército Rojo; murieron alrededor de nueve mil personas, sobre todo mujeres y niños. Es la generación de estos “niños de la guerra”, es decir de los que tenían hasta quince años en 1945, la que levanta ahora la voz después de que durante décadas las atrocidades cometidas contra los judíos y otros grupos de la población impedían hablar públicamente sobre fugas, deportaciones y bombardeos. Buscan su legitimación para hacerlo en el hecho de que por su edad no habían participado en los crímenes nacionalsocialistas.

¿Aprender de la historia?

Para los jóvenes en la actualidad el tratamiento del nacionalsocialismo y del Holocausto es más o menos rutina. Ya no se trata de un tema que se tenga que rescatar del olvido con énfasis. Los planes de estudio lo prescriben como obligatorio para los grados 9 y 10 de la escuela secundaria. Los estudiantes entre quince y diez y seis años dedican alrededor de veinte horas clase en total a este campo temático. En la

escuela preparatoria maestros y estudiantes pueden tratar la historia del nacionalsocialismo y del Holocausto de manera más profunda –una opción que se escoge con frecuencia. Esto significa que todos los alumnos alemanes al menos una vez en su carrera escolar son confrontados con este capítulo en la historia de su país.

Acerca de las deseadas metas de esta confrontación existen opiniones diversas y contrapuestas. Por un lado, hay quienes abogan por una “Educación sobre el Holocausto” en la línea de la *Holocaust Education* proveniente sobre todo de los Estados Unidos.^{6/} Para los partidarios de esta corriente, el conocimiento de aquel período histórico ayuda a combatir el racismo, el antisemitismo y las convicciones derechistas en la actualidad:

(...) soy de la opinión de que hoy en día tenemos que ocuparnos de la inhumanidad de los nacionalsocialistas y transmitir nuestros conocimientos sobre el tema no solamente para recordar a las víctimas, sino también para evitar que se repitan los hechos –en la forma moderna que sea. Con ello quiero decir que especialmente de estos acontecimientos se puede aprender para el presente y el futuro... (Barlog-Scholz 1994:155)

En el otro extremo se ubican aquellos que ponen en tela de juicio tales efectos inmediatos:

Una vez más se confirma qué poco el evocar la memoria del Holocausto puede evitar deportaciones sistemáticas y asesinatos racistas en nuestros días. Después del Holocausto es antes del próximo genocidio. (Leggewie/Meyer 2005:335)

A pesar de su escepticismo, sin embargo, nadie de este grupo se opondría a la memoria pública y colectiva del Holocausto; es decir, nadie sacaría la conclusión de que esta memoria fuera obsoleta. Uno

^{6/} La tendencia a “universalizar” el Holocausto se ha fortalecido en los últimos años. Por lo pronto culminó en una conferencia internacional en Estocolmo en enero de 2000 donde se encontraron representantes de 48 países invitados por el primer ministro sueco. Objetivo del encuentro fue la presentación de una *International Task Force on Holocaust, Remembrance, Education and Research* fundada por políticos de varios estados europeos, de los Estados Unidos y de Israel.

de sus representantes habla incluso de un “imperativo de recordar”. (Knigge 2002:37) Con referencia a la enseñanza de la historia hay consenso de que se debe enseñar lo que en el fondo no es enseñable. (Brumlik 2004:141)

La solución debe buscarse entonces en algún lugar intermedio entre estas posiciones extremas, búsqueda en la que hay que cuidarse de expectativas exageradas. Los pocos estudios empíricos que hay al respecto dejan entrever que tanto la capacidad como la voluntad de los estudiantes para reaccionar adecuadamente (desde la perspectiva de sus profesores) cuando se les exige sentir empatía con las víctimas, admitir culpa o responsabilidad, mostrarse moralmente afectados por las imágenes de las atrocidades cometidas durante el régimen nazi tiene límites. Pues el Tercer Reich les es bastante ajeno.^{7/} ¿Qué hacer entonces ante este dilema? Es precisamente la lejanía temporal la que abre espacios para hacer preguntas más despreocupadas: ¿Cuál era la fascinación de la persona de Hitler para la mayoría de la población alemana –a pesar de que no callaba sus planes agresivos y destructivos? ¿Existía acaso una especie de estética del poder y hasta de la violencia? ¿Cuáles eran los márgenes de acción para quienes no estaban de acuerdo con el régimen? ¿Qué facetas tenía la resistencia más allá de los reconocidos grupos de oposición estudiantiles, eclesiásticos y militares? La distancia en el tiempo permite también contrarrestar la tendencia a ver a los judíos únicamente como víctimas del sistema nazi. Ellos y los miembros de otros grupos perseguidos no solamente eran víctimas, sino también actores sociales, no solamente sufrían, sino también se resistían, y en ocasiones eran víctimas y victimarios a la vez. Por estos últimos podemos preguntar ahora cada vez más –los estudios historiográficos correspondientes se están publicando: ¿Qué razones llevaron a millones de servidores

^{7/} Uno de estos estudios llega, en base a observaciones en el salón de clase, a la conclusión de que los alumnos en el mejor de los casos aprenden cómo se habla correctamente sobre nacionalsocialismo y Holocausto; es decir según las reglas socialmente sancionadas. (Hollstein et al. 2002: passim) La muestra empírica es reducida, pero si esta conclusión pudiera generalizarse, realmente sería decepcionante, pues mostraría que los jóvenes solamente reproducen lo que han escuchado de sus mayores.

públicos a participar en la maquinaria destructiva estatal? Muchas de nuestras actuales preguntas ya no se centran en los hechos, sino se ubican en un contexto más amplio y rebasan incluso el marco estrecho de una historia nacional. ¿Es el nacionalsocialismo un fenómeno típicamente alemán o hay algo comparable en la historia de otros países? ¿Si se contesta esta pregunta afirmativamente –no se corre peligro de relativizar el Holocausto? ¿Cómo se ha manejado este pasado a lo largo de las últimas décadas? ¿En qué contexto sociopolítico más amplio han cambiado las formas de recordar? etc., etc.

Con este tipo de preguntas se puede despertar en los alumnos la comprensión de cómo se puede vincular el pasado con el presente y el futuro. Desde esta perspectiva el Holocausto es visto como un capítulo histórico concluido, pero también como una posibilidad histórica que podría repetirse. (Knigge 2002:37s.) En tanto uno de los modelos ejemplares de los mecanismos de marginalización, estigmatización, degradación simbólica hasta la extinción física de todo un grupo de miembros de una sociedad y de una población entera, el Holocausto se inscribe en el marco de una educación sobre los derechos humanos, pero ésta no se circunscribe a él. El intento de establecer un vínculo pedagógico directo entre el Holocausto y la lucha contra la xenofobia y el extremismo de derecha actual es miope y en la mayoría de las veces en la realidad condenada al fracaso. (Ehmann 2005:180) Para hacer ver que no se debe maltratar o asesinar, no hace falta recurrir al Holocausto.

En una sociedad alemana que poco a poco y a regañadientes admite que es multicultural hay otro aspecto importante: ¿cómo tratar con nacionalsocialismo y Holocausto en un grupo donde muchos, quizá la mayoría, de los alumnos tienen un trasfondo familiar migratorio? ¿Puede exigirse a estos jóvenes que compartan la responsabilidad alemana por el pasado? ¿Forman parte de la comunidad recordatoria? ¿Cómo reacciona una muchacha de origen turco, que por su pañuelo de cabeza se siente discriminada por la sociedad mayor, cuando se habla sobre la estrella que tenía que llevar la población judía durante el Tercer Reich? ¿Se puede hablar del Holocausto y callar otros genocidios, por ejemplo, el de los armenios por

los turcos durante la Primera Guerra Mundial o el de los tutsis por los hutus en Rwanda en los años noventa, cuando entre los alumnos hay algunos que vienen de estos países? ¿Hasta qué grado los esfuerzos pedagógicos tienen que conceder un derecho a la historia propia? ¿Cómo se puede transmitir en clase que este derecho es una medalla de dos caras: incluye el reconocimiento como víctima por un lado, pero también la responsabilidad de admitir que miembros de la propia sociedad de origen se encuentran entre los victimarios?

La vinculación necesaria de varias historias nacionales y migratorias con un patriotismo basado en la constitución^{8/} (y no en una nación supuestamente homogénea, V.R.) de la experiencia del mundo cercano con la comprensión de lo ajeno es un reto políticopedagógico para la enseñanza de la historia ... para manuales escolares y otros medios y también para la pedagogía conmemorativa en general. (Leggewie/Meyer 2005:341)

Estas y muchas otras preguntas dominan actualmente en el campo educativo alemán. La pedagogía es en este contexto en primer lugar una pedagogía que extraña e inquieta, que nos pone en alerta ante la fragilidad de nuestras certezas civilizatorias. El rechazo o la estupefacción que posiblemente surjan en esta situación deben aceptarse y aprovecharse para impulsar los procesos de aprendizaje. Concretamente, esto quiere decir que deben evitarse estrategias pedagógicas inadecuadas como moralizar en vez de informar, mezclar información y mensaje, exigir determinadas posiciones o discursos “políticamente correctos”, reprimir o tabuizar preguntas incómodas, etc. (Knigge 2002:40) Las lecciones sobre la RDA tienen que guiarse por los mismos principios pedagógicos. Entre ellos el principio de la multiperspectividad tiene un importante lugar. Por una parte, se analiza cómo un sistema supuestamente socialista vigilaba y limitaba a sus ciudadanos llegando hasta serias lesiones de los derechos humanos. Este análisis hay que ubicarlo en el contexto de la guerra fría, al igual –dicho sea de paso– que el de la antigua República Federal Alemana. Por la otra,

^{8/} El término “patriotismo basado en la constitución” (“Verfassungspatriotismus”) fue acuñado por el filósofo alemán Jürgen Habermas en el transcurso de las discusiones sobre migración desde los años ochenta del pasado siglo.

tiene que concederse a la generación de padres de los jóvenes que hoy en día reciben estas lecciones de historia, que también tenían “una vida correcta en la falsa” –como lo expresó un ex activista de derechos civiles germano-oriental. Es decir que había nichos donde no llegaba la acción estatal, una vida cotidiana “normal” y también formas de resistir ante la presión de arriba.

Si bien todas estas consideraciones forman parte de los discursos programáticos de la educación histórico-política oficial, en la práctica escolar muchas veces pasan aún desapercibidas. Por otra parte hay que admitir que existe una contradicción entre las altas exigencias de la sociedad en su conjunto a la enseñanza de la historia escolar –formación cultural del alumnado, su concientización democrática, su sensibilización para los derechos humanos, etc., etc.– y las numerosas limitaciones a las cuales está sometida la escuela como institución pública.

A manera de conclusión: ¿Alemania como campeón mundial en el manejo del pasado?

Hace poco más de dos años, los participantes y organizadores alemanes recibimos mucho aplauso de los colegas de todo el mundo durante una conferencia internacional sobre genocidios y crímenes estatales en el siglo XX, realizada en Berlín. Se nos hizo ver en las discusiones plenarios que la manera como la actual República Federal manejaba sus pasados era ejemplar. Mis colegas en el Instituto Georg Eckert son invitados a China, Corea y Japón, a Bosnia Herzegovina, a Israel, Palestina y Líbano –a regiones pues, donde se trata de enfrentar un pasado conflictivo y realizar transformaciones sociales. Supongo que ustedes me han invitado a participar en este seminario por razones parecidas. Como recién formuló en tono irónico un articulista en un periódico alemán:

El manejo del pasado alemán es uno de los pocos artículos de exportación *made in Germany* que aún reciben admiración y reconocimiento.(...) Esta exportación del *know how* del manejo del pasado tiene futuro: en cualquier momento, políticos del Sudán o del Congo también solicitarán asesoría. (Welzer, Frankfurter Rundschau, 7 de mayo de 2005)

Espero que en mi ponencia haya podido transmitirles que los caminos recordatorios recorridos por la sociedad alemana han estado tan llenos de obstáculos y zigzagueos como en cualquier otro país que busca un nuevo orden social, político y cultural después de una profunda ruptura. Lo que hoy ante los ojos de muchos se presenta como un modelo o al menos como un ejemplo de *best practice*, en realidad es el producto final de disputas sobre la memoria y luchas por el derecho a definir e interpretar los procesos históricos, disputas y luchas que han durado décadas enteras y aún no cesan.

Además, frente a los que juzgan la cultura de la memoria actual alemana en términos favorables, hay críticos más o menos ásperos de la misma. Harald Welzer, por ejemplo, un psicólogo social que se dio a conocer a un público amplio en Alemania con una investigación empírica sobre la actitud de la generación de los nietos frente a sus abuelos^{9/}, llega a la conclusión de que la actual obsesión por la historia y el constante refinamiento de los rituales conmemorativos son expresión de una falta de visiones para el futuro, ya que quien no puede ver hacia adelante, dirige la mirada hacia atrás; culmina su ataque con la formulación concisa: “Tanto pasado nunca hubo. Tan poco futuro tampoco.” (Welzer, Frankfurter Rundschau, 7 de mayo de 2005)

Otros se expresan de manera menos polémica que el psicólogo social, pero en términos del todo claros:

(...) hoy podría decirse que tanto el acontecimiento fundador negativo del Holocausto como la perspectiva normal hacia la historia alemana forman parte central de la cultura de la memoria alemana y son la base de la política de historia de la república berlinesa. En otras palabras: se escandalizó el punto final gordo para poder ponerlo más finamente. (Leggewie/Meyer 2005:33)

^{9/} El título de la publicación “Mi abuelito no era un nazi” (Opa war kein Nazi) hace alusión a un punto importante: la diferencia entre la memoria colectiva y oficial – sólo de ella hablo en esta ponencia – y la memoria individual, familiar y privada que puede divergir de la primera considerablemente.

En lo que se refiere a las coyunturas históricas en cuyo contexto tienen que ubicarse los períodos de la cultura de la memoria, Alemania cuenta con algunas “ventajas” en comparación con otras sociedades que tienen que enfrentarse a un pasado conflictivo. Los problemas económicos en la primera fase de la posguerra fueron mitigados por la ayuda de los aliados, especialmente de los Estados Unidos (Plan Marshall). En la Alemania actual existen problemas económicos, pero son mucho menos graves que en otras sociedades en transición; la discusión sobre la identidad nacional no está vinculada de manera significativa con nacionalismos étnicos o regionales. Esta constelación hizo más fácil para la República Federal Alemana concentrarse en las dificultades políticas al tratar con un pasado autoritario y criminal y analizar las diferentes opciones para desarrollar una cultura política democrática. (Sa’adah 1998:7) Desde 1945 dos generaciones enteras han tenido tiempo de “aprender de la historia”: este factor tiempo también cuenta, como acabo de decir.

Cabe mencionar otra “ventaja” para la cultura de la memoria en Alemania: solamente una victoria total sobre un régimen criminal como la de los aliados sobre el régimen nazi posibilita una separación definitiva de las anteriores elites políticas. En muchos otros casos, también en América Latina, existe una elite militar hostil que sólo espera la oportunidad para ocupar o recuperar el poder y no se puede evitar una cooperación más o menos estrecha con los ex gobernantes. Esto es un punto a favor de quienes abogan por el olvido. (Margalit 1997:193) Comparando los procesos de transición en Europa Oriental y Latinoamérica Rosenberg puntualiza en 1997:

En la mayoría de los países latinoamericanos la dictadura cede a la democracia. Pero nunca está completamente muerta. En Europa del Este, en cambio, la dictadura ha sido herida en su médula... (Rosenberg 1997:462)

La mirada comparativa hace ver que no se puede imponer una cultura de la memoria que se ha desarrollado en un contexto específico a una sociedad que se encuentra en una situación completamente diferente. El hecho de que las sociedades actualmente en transición hayan optado o están optando por muy diversas maneras de manejar

su pasado –ya sea a nivel político, jurídico, económico, social, cultural o educativo– comprueba esta afirmación. Más allá de las diferencias queda el reconocimiento de que el factor tiempo parece jugar un papel decisivo en los procesos recordatorios o en lo que he llamado cultura de la memoria.

Generalmente, las conclusiones cumplen con la tarea de resumir y poner un punto final a un tema. Pero el tema que nos ocupa en este seminario se cierra a un cierre: es intrínsecamente abierto. Quiero entonces terminar con algunas preguntas que abren otro espacio de discusión: ¿Sería posible que la dicotomía “recordar u olvidar” que de manera explícita o implícita siempre acompaña los debates sobre la cultura de la memoria no fuera tal? ¿Que se puede olvidar sin dejar de recordar –es más, que se tiene que recordar para poder olvidar? ¿Que un “buen olvido presupone el acto de recordar y lo es al mismo tiempo” (Schwan 1997: 225) o –en términos menos filosóficos– que lo que no hemos recordado con todas sus consecuencias para nuestro presente, tampoco lo podemos olvidar?

Bibliografía

- Ahlheim, Klaus y Bardo Heger, *Die unbequeme Vergangenheit. NS-Vergangenheit, Holocaust und die Schwierigkeiten des Erinnerns*. Schwalbach/T., Wochenschauverlag, 2002
- Assmann, Aleida, *Teil I*, en: Assmann, Aleida y Ute Frevert, *Geschichtsvergessenheit - Geschichtsversessenheit: vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945*. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1999, 17 - 157
- Assmann, Aleida, *Funke einer gesamtgesellschaftlichen Erregung*, en: *Frankfurter Rundschau*, 3 de febrero de 2004
- Barlog-Scholz, Renata, *Historisches Wissen über die nationalsozialistischen Konzentrationslager bei deutschen Jugendlichen*. Empiris-

- che Grundlage einer Gedenkstättenpädagogik. Frankfurt del Meno et al., Verlag Peter Lang, 1994
- Beck-Gernsheim, Elisabeth, Juden, Deutsche und andere Erinnerungslandschaften. Im Dschungel der ethnischen Kategorien. Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1999
- Brumlik, Micha, Aus Katastrophen lernen? Grundlagen zeitgeschichtlicher Bildung in menschenrechtlicher Absicht. Berlín/Viena, Philo, 2004
- Buruma, Ian, Erbschaft der Schuld. Vergangenheitsbewältigung in Deutschland und Japan. Munich/Viena, Carl Hanser Verlag, 1994
- Chaumont, Jean-Michel, Die Konkurrenz der Opfer. Genozid, Identität und Anerkennung. Luneburgo, zu Klampen, 2001
- Cornelißen, Christoph, *Was heißt Erinnerungskultur?. Begriff – Methoden – Perspektiven*, en: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, vol. 54 (2003), 548 - 562
- Cornelißen, Christoph, Lutz Klinkhammer y Wolfgang Schwentker, *Nationale Erinnerungskulturen seit 1945 im Vergleich*, en: Christoph Cornelißen, Lutz Klinkhammer, Wolfgang Schwentker (eds.), *Erinnerungskulturen. Deutschland, Italien und Japan seit 1945*. Frankfurt del Meno, Fischer Taschenbuch Verlag, 2004, 9 - 27
- Ehmann, Annegret, *Zwischen Holocaust Education und Menschenrechtserziehung. Anmerkungen zu Lehrerfortbildung und Rahmenplänen in den neuen Bundesländern*, in: Hanns-Fred Rathenow und Norbert H. Weber (eds.), *Nationalsozialismus und Holocaust*. Hamburgo, Reinhold Krämer Verlag, 2005, 169 – 182
- Fechler, Bernd, Gottfried Kößler, Till Liebertz-Groß (eds.), *Erziehung nach Auschwitz in der multikulturellen Gesellschaft. Pädagogische und soziologische Annäherungen*. Weinheim/Munich, Juventa Verlag, 2000
- Frei, Norbert, 1945 und wir. Das Dritte Reich im Bewußtsein der Deutschen. Munich, Verlag C.H. Beck, 2005

- Frevert, Ute, *Teil II*, en: Aleida Assmann und Ute Frevert, *Geschichtsvergessenheit - Geschichtsversessenheit: vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945*. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1999, 151 - 292
- Fuhr, Eckhard, *Wo wir uns finden. Die Berliner Republik als Vaterland*. Berlín, Berlin Verlag, 2005
- Georgi, Viola B., *Entlehene Erinnerung. Geschichtsbilder junger Migranten in Deutschland*. Hamburgo, Hamburger Edition, 2003.
- Giesen, Bernhard und Christoph Schneider (eds.), *Tätertrauma*. Konstanz, UKV Verlagsgesellschaft, 2004
- Giesen, Bernhard, *Das Tätertrauma der Deutschen. Eine Einleitung*, en: Bernhard Giesen y Christoph Schneider (eds.), *Tätertrauma*. Konstanz, UKV Verlagsgesellschaft, 2004, 11 - 53
- Hollstein, Oliver et al., *Nationalsozialismus im Geschichtsunterricht. Beobachtungen unterrichtlicher Kommunikation*. Frankfurt del Meno, Johann Wolfgang Goethe-Universität, 2002
- Jeismann, Michael, *Auf Wiedersehen Gestern. Die deutsche Vergangenheit und die Politik von morgen*. Stuttgart/Munich, Deutsche Verlags-Anstalt, 2001
- Jeismann, Michael, *Völkermord und Vertreibung. Medien der Europäisierung?*, en: *Historische Anthropologie. Kultur – Gesellschaft – Alltag*, vol. 13, núm.1, 2005, 111-120
- Herf, Jeffrey, *Divided Memory. The Nazi Past in the two Germanys*. Cambridge, Massachusetts/London, Harvard University Press, 1997
- Knigge, Volkhard, *Erinnern oder auseinander setzen? Kritische Anmerkungen zur Gedenkstättenpädagogik*, en: Eduard Fuchs, Falk Pingel, Verena Radkau (eds.). *Holocaust und Nationalsozialismus*. Viena, StudienVerlag, 2002, 33 - 41
- Leggewie, Claus y Erik Meyer, "Ein Ort, an den man gerne geht". *Das Holocaust-Mahnmal und die deutsche Geschichtspolitik nach 1989*. Munich/Viena, Carl Hanser Verlag, 2005

- Lübbe, Hermann, *Der Nationalsozialismus im deutschen Nachkriegsbewusstsein*, en: *Historische Zeitschrift*, vol. 236, 1983, 579-599
- Levy, Daniel y Natan Szneider, *Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust*. Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 2001
- Margalit, Avishai, *Gedenken, Vergessen, Vergeben*, en: Gary Smith y Avishai Margalit (eds.), *Amnestie oder Die Politik der Erinnerung*. Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1997, 192 - 205
- Meseth, Wolfgang, Matthias Proske, Frank-Olaf Radtke (eds.), *Schule und Nationalsozialismus. Anspruch und Grenzen des Geschichtsunterrichts*. Frankfurt del Meno, Campus, 2004
- Nolte Detlef (ed.), *Vergangenheitsbewältigung in Lateinamerika*. Frankfurt del Meno, Vervuert Verlag, 1996
- Pingel, Falk, *„Sicher ist, dass...der Völkermord nicht mit Hitler begann und leider auch nicht mit ihm endet.“ Das Thema „Völkermord“ als Gegenstand von Unterricht und Schulbuch*, in: Verena Radkau, Eduard Fuchs, Thomas Lutz (eds.), *Genozide und staatliche Gewaltverbrechen im 20. Jahrhundert*. Viena, StudienVerlag, 2004
- Rathenow, Hanns-Fred y Norbert H. Weber (eds.) *Nationalsozialismus und Holocaust. Historisch-politisches Lernen in der Lehrerbildung*. Hamburgo, Krämer 2005
- Rathenow, Hanns-Fred y Norbert H. Weber, *„Erziehung nach Auschwitz“ – eine gesellschaftlich-politische Herausforderung*, en: Hanns-Fred Rathenow/ Norbert H. Weber (eds.), *Nationalsozialismus und Holocaust. Historisch-politisches Lernen in der Lehrerbildung*. Hamburgo, Krämer 2005, 11 - 25
- Reichel, Peter, *Von der ‚Vergangenheitsbewältigung‘ zur ‚Geschichtspolitik‘. Anmerkungen zur Begrifflichkeit eines politisch-kulturellen Handlungsfeldes*, en: *Polis 2* (2005), 9 – 12
- Roberts, Martin (ed.), *After the Wall. History Teaching in Europe since 1989*. Hamburgo, Edition Körber-Stiftung, 2004
- Rosenberg, Tina, *Die Rache der Geschichte. Erkundungen im neuen Europa*. Munich/Viena, Carl Hanser Verlag, 1997

- Sa'adah, Anne, *Germany's Second Chance. Trust, Justice, and Democratization*. Cambridge, Massachusetts/London, Harvard University Press, 1998
- Sabrow, Martin (ed.), *Heilung durch Wahrheit? Zum Umgang mit der Last der Vergangenheit*. Leipzig, Akademische Verlagsanstalt, 2002
- Sabrow, Martin, "*Bewältigung*" versus "*Aufarbeitung*". *Vom Umgang mit historischen Lasten in Deutschland*, en: Martin Sabrow (ed.), *Heilung durch Wahrheit? Zum Umgang mit der Last der Vergangenheit*. Leipzig, Akademische Verlagsanstalt, 2002, 43 – 66
- Schwan, Gesine, *Politik und Schuld. Die zerstörerische Macht des Schweigens*. Frankfurt del Meno, Fischer Taschenbuch Verlag, 1997
- Schwendemann, Wilhelm und Stephan Marks (eds.), *Aus der Geschichte lernen? Nationalsozialismus und Antisemitismus als Unterrichtsthema, Bd. 1: Grundsätzliche Überlegungen*. Münster/Hamburg/Londres, LIT Verlag, 2003
- Smith, Gary, *Ein normatives Niemandsland? Zwischen Gerechtigkeit und Versöhnungspolitik in jungen Demokratien*, en: Gary Smith y Avishai Margalit (eds.), *Amnestie oder Die Politik der Erinnerung*. Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1997, 11 - 20
- Smith, Gary y Hinderk M. Emrich (eds.), *Vom Nutzen des Vergessens*. Berlín, Akademie Verlag, 1996
- Weigel, Sigrid, *Pathologie und Normalisierung im deutschen Gedächtnisdiskurs*, en: Gary Smith y Hinderk M.Emrich (eds.), *Vom Nutzen des Vergessens*. Berlín, Akademie Verlag, 1996, 241–263
- Welzer, Harald, Sabine Moller, Karoline Tschuggnall, *„Opa war kein Nazi“*. Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis. Frankfurt del Meno, Fischer Taschenbuch Verlag, 2002
- Welzer, Harald, *Was bleibt im Gedächtnis*, en: *Frankfurter Rundschau*, 26 de enero de 2005

Welzer, Harald, *Nervtötende Erzählungen*, en: Frankfurter Rundschau, 7 de mayo de 2005

Young, James E., *America's Holocaust. Memory and the Politics of Identity*, en: Hilene Flanzbaum (ed.). *The Americanization of the Holocaust*. Baltimore et al., Johns Hopkins University Press, 1999, 68-81

Enseñar la Segunda Guerra Mundial y la Guerra de Argelia en Francia

Dr. Stéphane Michonneau

En junio de 2005 la Asamblea Nacional de Francia aprobó una ley que reconocía los «aspectos positivos» de la presencia francesa en las colonias. A pesar de la movilización de un comité de historiadores, la ley sigue vigente. Mientras tanto, recorrían el mundo las imágenes de una rebelión urbana que mostraba la difícil integración de los hijos de los inmigrantes. El «gato encerrado» de la memoria colonial francesa salía una vez más a la palestra política.

Como muchos otros países, Francia conocía los desoladores efectos de la irrupción de memorias dolorosas del pasado, un problema que había surgido con fuerza a principios de los años 1970, cuando se trataba de admitir el papel activo del Gobierno de Vichy en la colaboración con los nazis, entre 1940 y 1944.

Una vía de resolución de los conflictos de memoria remitió a la enseñanza de la memoria en la escuela. Por una parte, Francia es de los pocos países que ha integrado explícitamente la cuestión de la memoria de la Segunda Guerra Mundial en los programas escolares; o sea, la repercusión que tuvo la guerra en la vida nacional. Por lo tanto, los manuales escolares de bachillerato se plantearon la posibilidad de desarrollar una historia reflexiva que supiera integrar el objeto memoria. No obstante, por otra parte, la institución escolar parece resistirse a tal enfoque en lo que respecta a la Guerra de Argelia entre 1954 y 1962. Todavía hoy en día, la memoria colonial divide a los franceses e imposibilita un tratamiento reflexivo en el ámbito escolar.

1. La Segunda Guerra Mundial en los programas escolares franceses

En el bachillerato, el período de la Segunda Guerra Mundial aparece en los programas escolares de la enseñanza secundaria desde 1962; es

decir, 18 años después de que terminara la guerra. Este tema también se incluyó en los programas escolares de los alumnos más pequeños (15 años de edad) en 1969. Aunque existe un tiempo de memoria, el de los franceses tiene un ritmo lento.

En 1971 este período fue incluido en los temarios de los exámenes de oposición para ingresar como profesor en el sistema escolar francés (*Capes y Agregation*). En aquella época, no había grandes síntesis historiográficas sobre el tema y, según la relación del jurado, fue preocupante el desconocimiento de los hechos por parte de los futuros profesores. Pero también significa que el período de Vichy se banalizaba y entraba en cierta normalidad académica.

En cuanto a los programas, cabe distinguir dos fases cronológicas. Antes de 1983, los programas trataban la Guerra Mundial al final del período cronológico 1914-1945. La guerra concluía un período, entendido como de larga crisis y el año 1945 simbolizaba el renacer del país, una especie de «año cero» que inauguraba una nueva Francia. Se prestaba especial atención al régimen de Vichy dirigido por el mariscal Pétain y a la Resistencia (con mayúscula), tratados en igualdad según una interpretación clásica de la guerra. El conflicto parecía haber sido el escenario del combate entre el régimen reaccionario de Pétain, apoyado en el colaboracionista Laval, y un país masivamente resistente liderado por el general De Gaulle. Por lo tanto, ni se reconocía el papel activo del Estado en la colaboración con los nazis ni la política antisemita. El papel del general De Gaulle quedaba bastante sobrevalorado en relación con las demás corrientes de la Resistencia al ocupante.

Después de 1983, el tema de la guerra se desarrolló más. La Francia de los «años negros» se convertía en capítulo a parte. Triunfaban las tesis del historiador estadounidense Robert Paxton; es decir el reconocimiento de la política de colaboración activa del Estado y, en particular, el desarrollo de una política antisemita más allá de lo que pedían los alemanes. Se presentaba a una Resistencia más diversa y el papel de De Gaulle quedaba más proporcionado a la realidad histórica.

En el año 2002 la última versión de los programas escolares introdujo el tema de la memoria de la guerra. Los acontecimientos factuales de la guerra se estudiaban al final del penúltimo año del ciclo de secundaria, mientras que la cuestión del balance de la guerra y de sus memorias se introducía en el último curso de secundaria. Por cierto, la cuestión de la memoria se limitaba a la historia de Francia: la memoria general del conflicto no formaba parte del programa. Por ejemplo, las repercusiones de las memorias de las bombas atómicas en Japón que tanto alimentaron el terror durante la Guerra Fría, quedaban fuera de lugar. En este caso, lo que interesaba era el valor político de las memorias en el plano interior.

Es interesante enfatizar que la introducción del tema de la memoria consagró la doble evolución de la historiografía francesa de los años 1970: por una parte, el desarrollo de la historia de la Segunda Guerra Mundial desde los años cincuenta y la revolución historiográfica de principios de los setenta, cuyo símbolo es la obra de Robert Paxton, publicada en 1973. Se ponía en tela de juicio la tesis del «resistencia» hegemónica desde los años cincuenta, incluso entre los historiadores, según la que la gran mayoría de franceses participó en la resistencia contra el ocupante nazi. Por otra parte, surgió una nueva preocupación de los historiadores por la memoria a partir del momento en que, en los años ochenta, Pierre Nora y sus colaboradores estudiaran los lugares en los que se fomentaba la identidad francesa: los *Lugares de memoria*, publicados entre 1985 y 1992.

A finales de los años 1980, Henry Rousso asimiló estas dos corrientes en una única en el recién fundado Instituto para la Historia del Presente (1978), dirigido por François Bedarida. Planteaba con mucha fuerza el tema de las consecuencias del trauma de la guerra en el presente; o sea los traumas de la ocupación alemana y las divisiones internas que había causado el régimen colaboracionista de Vichy. En *El síndrome de Vichy*, Rousso revelaba la existencia de una larga «guerra franco-francesa» en torno a la interpretación de los acontecimientos. Finalmente, los programas escolares reflejaron los grandes debates intelectuales e historiográficos con pocos años de desfase.

En concreto, los encargados de redactar el nuevo capítulo para las editoriales privadas tuvieron que inventar nuevos métodos para la enseñanza de la memoria en la escuela. En el manual de la editorial Hatier, la idea que vertebró el trabajo fue la naturaleza conflictiva de la memoria de Vichy desde la posguerra hasta nuestros días. De hecho, en 1945, el balance moral del conflicto es ambiguo. Se caracteriza por una mezcla entre el duelo por las atrocidades de la guerra, la alegría de la liberación después de cuatro años de ocupación nazi, el doloroso recuerdo de la especie de guerra civil que hubo entre colaboracionistas y resistentes y, para la mayoría, la mala conciencia por no haber hecho nada, sobre todo por las víctimas del totalitarismo.

El paisaje de las memorias se veía trastornado por dos traumas diferentes: el primero era el de la derrota de 1940, cuando el primer ejército del mundo de entonces, el francés, fue derrotado en pocas semanas. Pero en 1945 este recuerdo permitió una reacción saludable, el espíritu de la "Libération", que fue una aspiración fuerte para renovar el país. El segundo trauma era el de las pérdidas humanas: medio millón de muertos, 160.000 deportados a campos de concentración, 40.000 presos que volvían ahora de Alemania con la vergüenza de los vencidos, terribles bombardeos alemanes y aliados. Debe observarse que una cuarta parte de los judíos franceses fueron asesinados en los campos de exterminio, es decir 76.000 personas de las que 11.000 eran niños. Aunque el descubrimiento de los campos de exterminio constituyó una terrible conmoción, fue subestimada la importancia del dolor de los judíos en relación con los demás componentes de la sociedad.

Durante los primeros años de la posguerra, el duelo fue profundo y el sentimiento de revancha predominó junto a una depuración «salvaje»; es decir, no controlada por las autoridades: mujeres y hombres rapados, ejecuciones sin juicio, linchamiento de unas 10.000 personas. Luego, la depuración oficial intentó canalizar la revancha popular con 160.000 juicios y 7.000 condenas a muerte. El proceso a los antiguos responsables de Vichy, el mariscal Pétain y sus acólitos, permitió cimentar la población traumatizada en torno a un chivo expiatorio de las divisiones y traiciones interiores.

Sin embargo, a partir de 1947, la unanimidad del duelo se rompió. Empezaron a surgir memorias muy contradictorias de la guerra y «la guerra franco-francesa» de las memorias permanece hasta la actualidad. Los comunistas, el partido más votado en las elecciones, pretendieron hablar en nombre de toda la Resistencia. El PCF se autoproclamó «partido de los 75.000 fusilados», una cifra muy exagerada que intentaba relegar a la nada las demás resistencias políticas, como la gaullista o la socialista. Además, la memoria de la extrema derecha intentó rehabilitar la memoria del mariscal Pétain, gran héroe de la Primera Guerra Mundial. Entonces salió a la luz el mito muy arraigado del «escudo y de la espada» que abogaba por una supuesta complementariedad entre Pétain, protector de la nación, y De Gaulle, defensor de la patria. Este, que necesitaba el apoyo de todos en contra de los comunistas, no lo negó, aunque era una evidente falsedad histórica.

Para el alumno, lo importante era entender que la realidad básica de la historia de la memoria era el conflicto, una forma de expresión normal de la memoria en una sociedad democrática. Más allá del contenido político del combate, se entiende que la memoria de Vichy se convirtiera poco a poco en uno de los temas que estructuraron la vida política francesa de la posguerra. Vichy era este «pasado que no pasa», según la expresión de Henry Rousso, cuyo despertar dependía del contexto político.

Es fácilmente comprobable la simbólica cacofonía a la que dieron lugar las memorias de la Segunda Guerra Mundial, sobre todo si se compara con la del primer conflicto, caracterizado por la unanimidad. Ya en 1918 se elaboró un ritual de luto que celebraba el sacrificio de los ciudadanos por la patria con monumentos erigidos en cada pueblo. En 1922 la llama del soldado desconocido encendida debajo del Arco de Triunfo de París federaba el dolor nacional hasta el punto de que el aniversario del 11 de noviembre es tan importante como la fiesta nacional del 14 de julio. Pero, de la Segunda Guerra Mundial, nunca se supo qué conmemorar y cómo hacerlo. La dificultad para definir una memoria unívoca del conflicto se refleja en las vacilaciones del recuerdo oficial y el hecho de que las memorias fueran varias y

geográficamente fragmentadas. Se ve por ejemplo que el día elegido para el aniversario del final de la guerra, el 8 de mayo de 1945, ha tenido una historia complicada, a veces festivo, a veces celebrado y a veces no. El caso concreto de los nombres de calles e institutos refiriéndose a Jean Moulin, que unificó las corrientes de la Resistencia interior en 1942 y fue asesinado por los nazis, muestra la gran variedad de implantación en el territorio nacional. Más aún, los monumentos de la guerra representan, según las regiones y las corrientes políticas hegemónicas, a una gran variedad de personajes: resistentes, militares, deportados, trabajadores exiliados por fuerza a Alemania, etc.

Para esclarecer la naturaleza de los conflictos de memoria, lo más obvio fue dividir las explicaciones en cuatro partes que se corresponden con las cuatro etapas de la historia de la memoria de la guerra, establecida por Henry Rousso y Robert Franck. Al período de duelo y unanimidad (1945-1947) siguió el de la amnistía y el olvido, inaugurado por las leyes de amnistía de 1951 y 1953. Aunque en 1964 fue votada una ley que preveía la imprescriptibilidad de los crímenes contra la humanidad, definidos en Nuremberg, en cambio, los crímenes de guerra fueron declarados prescriptibles veinte años después de finalizar la guerra. El olvido se sustentó en la interpretación *resistencia* de la guerra, difundida por De Gaulle y los comunistas. En realidad, el resentimiento contra Alemania fue desapareciendo poco a poco. El nacimiento de la Comunidad Europea en 1957 ayudó mucho al acercamiento de Francia y Alemania, y también la política de De Gaulle y Adenauer (Tratado del Elíseo en 1963). La vuelta al poder de De Gaulle en 1958 (nacimiento de la V República) unificó el país. El momento clave de este período fue el traslado de las cenizas de Jean Moulin, jefe de la Resistencia interior y primer representante de De Gaulle, al Panteón Nacional en 1964.

Está claro que la memoria *resistencia* seleccionaba unos acontecimientos y olvidaba otros: los presos de guerra derrotados en 1940 seguían representando una vergüenza nacional o los judíos deportados por razones raciales que se ocultaban detrás de los que habían sido deportados por razones políticas (entonces era más

conocido Buchenwald que Auschwitz). Tampoco todos los resistentes pudieron identificarse con De Gaulle, como los socialistas o los judíos. De manera general, se puede decir que el *resistencialismo* fue un recuerdo-pantalla, es decir un recuerdo unificador que tapaba otros y que impedía que éstos aparecieran.

Los acontecimientos estudiantiles de 1968 marcaron un giro importante en la percepción de la guerra. Vichy se convirtió en una obsesión nacional y las polémicas se hicieron muy violentas entre 1971 y 1995. El despertar de las memorias de la guerra empezó con la película *La pena y la piedad* en 1971, que mostraba la vida cotidiana de una ciudad de provincia durante la guerra, sus compromisos políticos, sus silencios culpables. El documental fue prohibido en televisión hasta los años 1990. Coincidió también con el despertar de los historiadores que ponían en tela de juicio el mito *resistencialista*. Paxton, en *La Francia de Vichy*, revela que la colaboración había sido, por cierto, una voluntad política, por parte de un régimen ultra reaccionario y antirrepublicano: ¿un fascismo a la francesa?

En 1975, el nuevo presidente de la República intentó suprimir el aniversario del 8 de mayo en nombre de la reconciliación con Alemania: desencadenó una enorme polémica y la formación de los primeros comités pro-memoria de la guerra. Sobre todo, la comunidad judía francesa descubría con estupor y horror que había sido excluida del país que fue el primero en el mundo en reconocerlos como ciudadanos de pleno derecho.

Estos escándalos provocaron un enorme deseo de justicia: en los años ochenta, los tribunales fueron literalmente asaltados por una serie de grandes juicios. Primero en 1983 a un alemán, jefe de la Gestapo en Lyon, Klaus Barbie, luego a franceses: Jean Legay y Maurice Papon, ex funcionario de Estado de Vichy; René Bousquet, máximo jefe de la policía de Vichy, etc. Maurice Papon, que había sido ministro y jefe de la policía durante la Guerra de Argelia, fue también responsable de masacres cometidas contra árabes en París en 1962, así que la memoria de Vichy hizo surgir el trauma de la memoria de la Guerra de Argelia.

El momento cumbre de la crisis fue en 1991-1992 cuando surgió el problema de la conmemoración de la «rafle du Vel d'hiv». En el mes de julio de 1942, la policía francesa detuvo a todos los judíos de la capital, los concentró en autobuses en un campo de concentración y los mandó en trenes a Polonia. La conmemoración de estos hechos fue ocasión de una mayor crisis política: las organizaciones pidieron que el presidente Mitterrand reconociera la responsabilidad del Estado francés en el genocidio. Pero Mitterrand se negó: según él, la V República no tenía por qué responder de los crímenes de regímenes anteriores. Se olvidaba de la continuidad de gran parte del Estado antes, durante y después de la guerra, una continuidad puesta en relieve por el caso de Maurice Papon.

A partir de 1995 empezó el tiempo de la reconciliación gracias al reconocimiento oficial de la culpabilidad del Estado francés en el genocidio. Ese mismo año, por fin, el presidente Chirac reconoció con solemnidad que Francia había contraído una «deuda imprescriptible» respecto a los judíos. Era el tiempo del remordimiento de parte de la Iglesia católica, de la policía francesa, hasta de la empresa de ferrocarriles que participó en la deportación de miles de personas... Sin duda, la introducción del tema de la memoria de la guerra en los programas escolares en 2002 participó en la obra de reconciliación de estos años.

Para dar a conocer las etapas de esta historia de la memoria, se movilizaron documentos relativamente clásicos que hacían posible la comprensión del problema por parte de adolescentes pocos atrevidos con un ensayo de historia reflexiva: sellos de héroes de la resistencia, caricaturas de periódicos, carteles de películas, folletos, portadas de revistas, fotografías de monumentos, nombres de calles y placas conmemorativas, estadísticas (el número de libros publicados sobre la Segunda Guerra Mundial a lo largo del período), numerosos testimonios, etc.

2. ¿Y la Guerra de Argelia?

En cuanto a la historia de la Guerra de Argelia, ésta forma parte de los programas escolares desde 1983 o sea 21 años después de la guerra, pero su tratamiento es extremadamente fragmentado. Las páginas se

encuentran dispersas en varios capítulos: la descolonización en el mundo, la crisis de la IV República y el establecimiento de la V República, la evolución de la sociedad francesa (particularmente la inmigración argelina en Francia), «Francia en el mundo», o sea la transición de una gran potencia colonial a una potencia europea mediana.

El tratamiento histórico de los acontecimientos es relativamente clásico. La cuestión de la tortura siempre está presente, pero queda a nivel de una abstracción sin culpables concretos. Sin embargo, la memoria de la guerra no forma parte del programa. En el manual de Hatier, el único documento que hace referencia discreta a las memorias es una fotografía del embarque de franceses de Argelia en 1964. Los *pieds noirs*, franceses en su mayoría, pero también españoles, italianos, judíos de África del Norte, vivieron su éxodo hacia la metrópoli como un trauma fundador de su propia identidad. Pero, desde entonces, esta memoria no ha tenido la oportunidad de expresarse en el espacio público: al ser una memoria de colonos, fue una memoria de vencidos ocultada por la mala conciencia de los franceses respecto a las guerras coloniales.

En el caso de la Guerra de Argelia, varios problemas imposibilitan la introducción de su memoria en la escuela, todavía 40 años después de los hechos. Para entender esta ausencia, es preciso examinar las cuatro etapas de la historia de la memoria de este acontecimiento, sucedido entre 1954 y 1962: al igual que Vichy, se reconocen fases de duelo, olvido, despertar y lucha para el reconocimiento oficial de las memorias.

Desde 1962 a 1968, el olvido fue tan fuerte que impidió las manifestaciones de duelo por parte de los participantes en el conflicto. Incluida en los acuerdos de Évian en 1962, la amnistía se aplicó a todo tipo de delitos o crímenes: franceses y argelinos se amnistiaron mutuamente por los crímenes perpetrados durante la guerra. Pero las leyes de amnistía crearon un sentimiento de resentimiento por parte de algunos grupos dentro de la sociedad francesa como parte de los militares de carrera humillados por la Independencia o los *pieds noirs*, partidarios de la Argelia francesa.

Otros grupos vectores de la memoria se encerraron en el silencio como por ejemplo los soldados traumatizados por la crueldad de la guerra o los *harkis*, que participaron en la guerra del lado francés, y que luego fueron repatriados a Francia en pésimas condiciones. Poco a poco, empezó a expresarse la memoria de los inmigrantes argelinos que fueron a trabajar a Francia en los años sesenta y la de sus hijos y nietos nacidos en Francia, «árabes de segunda o tercera generación» que forman una minoría importante.

En 1968 la amnistía se extendió a los actos cometidos por franceses, incluso los atentados perpetrados por la OAS, la organización terrorista pro Argelia francesa. También hubo perdón para los torturadores, cuyos actos criminales fueron considerados como actos de guerra, o sea prescriptibles al cabo de 20 años. Para la V República nacida de la Guerra de Argelia, el olvido era una necesidad política para apaciguar las tensiones de la guerra.

El olvido de la guerra colonial tiene particularidades que no tenía la del período de Vichy. Primero, la Guerra de Argelia es memoria compartida por dos naciones. El Estado argelino desarrolló políticas de memoria que intentaban legitimar la hegemonía del FNL en el poder. Esta memoria formaba parte de la historia diplomática y dependía en gran parte de la naturaleza de las relaciones entre ambos estados. En segundo lugar, el olvido fue más fácil, porque el conflicto nunca había tocado el territorio metropolitano como la Segunda Guerra Mundial. Una gran parte de la sociedad francesa vivió la guerra como un conflicto ajeno que no ponía en peligro la integridad de la metrópoli.

En cambio, mientras avanzaba el olvido, quedaba vigente la cuestión de la tortura, una cuestión muy ligada a la oposición a la guerra desde su principio. En 1954 se conocían ya las prácticas de tortura gracias a numerosos artículos de prensa y testimonios, incluso de soldados. En 1961 Henri Alleg publicó *La question* (o sea la tortura). El tema de la tortura tenía mucho que ver con la de la Segunda Guerra Mundial en el sentido que Francia, cuya imagen era la de una víctima del totalitarismo, se convertía en verdugo. Los opositores no

faltaron en comparar la actuación de las fuerzas francesas con el ejército de ocupación alemán durante la Segunda Guerra Mundial. Pero el Estado francés seguía considerando la guerra colonial como un problema de orden interior y nada más. En 1963 por ejemplo, oficiales del ejército fueron disculpados por la justicia, aunque habían reconocido por escrito haber torturado a una argelina tres años antes. Estos hechos explican que, en la vida política francesa, la memoria de la Guerra de Argelia es básicamente el tema de la tortura. Y no es de sorprender que el despertar de la memoria corresponda entonces al surgimiento de esta cuestión.

La primera descongelación de las memorias de la Guerra de Argelia coincidió con la de Vichy, entre 1971 y 1974. En 1968 el general Massu publicó sus memorias en las que contaba historias de tortura y las legitimizaba por cuestión de orden. El historiador Vidal Naquet publicó entonces en 1972 un libro titulado *La tortura en el corazón de la República* que provocó un gran escándalo político. Equivalente al de Paxton, el libro ponía énfasis en la responsabilidad del Estado en los actos de tortura. Despertaba una nueva corriente historiográfica que se independizaba de la abundante producción editorial, principalmente testimonios, relatos de guerra o requisitorios de guerra.

La segunda descongelación se sitúa partir de los años 1980. En Francia, la victoria de los socialistas condujo al poder a una generación de personas formadas en la oposición a la Guerra de Argelia. Pero Mitterrand, que fue ministro de Interior durante la guerra, impuso una amnistía reforzada en 1982: esta ley que tenía que apagar todas las llamas del recuerdo provocó un incendio, por reacción. Reapareció entonces la cuestión del honor de los militares y de su responsabilidad en la tortura. Los «repatriados» y los antiguos soldados protestaron por la primera visita oficial de un presidente de la República Argelina en 1983. Ese mismo año la Guerra de Argelia entró en los programas escolares del bachillerato.

A finales de los ochenta y principios de los noventa, se multiplicaron los libros y documentales sobre la tortura a un ritmo frenético.

Jean-Luc Einaudi publicó *La bataille de Paris* que contaba por primera vez que en la metrópoli se habían cometido torturas para reprimir la manifestación pro independencia del 17 de octubre de 1961 en París. El jefe de policía se llamaba Maurice Papon... Un elemento decisivo de la hiperamnesia fue la apertura de los archivos de la guerra en 1992. Se multiplicaron entonces los artículos en revistas especializadas, tesis, y coloquios, en el contexto del recién inaugurado Instituto de la Historia Presente. En 1988 Jean-Claude Ageron publicó *La Guerra de Argelia y los franceses* y Benjamin Stora, *La gangrena y el olvido*, primer ensayo de una historia de la memoria de la guerra colonial. Frente a la ola de memoria, el Estado reconoció tímidamente por ley el estatuto de víctimas a los soldados que padecieron un choque post-traumático después de la guerra. Al Estado no le molestaban las historias individuales, pero sí la memoria colectiva y el reconocimiento de su propia responsabilidad.

La hiperamnesia coincidió con tres hechos importantes: primero, el auge de la extrema derecha, el Frente Nacional, cuyo jefe, Jean Marie Le Pen, fue torturador en Argelia. La extrema derecha reivindicó la memoria frustrada de los *pieds noirs* y de los nostálgicos de la Argelia francesa. Aprovechando la presencia de numerosos argelinos en Francia durante la crisis económica, explotó el tema de la supuesta invasión de Francia por los antiguos colonizados. Invirtiendo pretendidamente las relaciones coloniales, la extrema derecha victimizó a los antiguos verdugos. En segundo lugar, el auge de las memorias de la guerra colonial coincidió con el problema de la integración de los nuevos franceses árabes: esta generación interpretó sus dificultades sociales y económicas a la luz de las antiguas oposiciones coloniales. Dominados en la sociedad francesa, denunciaban un país todavía colonizador. Se proclamaron «nuevos indígenas de la República». En tercer lugar, los años noventa vieron el estallido de la guerra civil argelina: se temía que la guerra fuera exportada a Francia por estar involucrada ésta última en los acontecimientos argelinos (atentados terroristas del GIA en París en 1995 y 1996). Los vencidos de la Guerra de Argelia interpretaron estos acontecimientos argelinos como una revancha, la prueba *a posteriori* de la incapacidad de Argelia para

fomentar la paz y el desarrollo. En Argelia, la guerra civil condujo a una cierta descongelación de las memorias: aparecieron nuevas interpretaciones de la guerra que ya no eran narraciones patrióticas del FLN. Estas evoluciones favorecieron cambios de postura en Francia.

Pero la diferencia principal entre la memoria de Vichy y la memoria de la Guerra de Argelia reside en la judicialización de la memoria. En el primer caso, el carácter imprescriptible de los crímenes contra la humanidad hizo posible la apertura de procesos judiciales 50 años después de los hechos. En cambio, en el caso de la segunda, los hechos de guerra habían prescrito desde 1982. Aunque las dos memorias coincidían en el proceso de Maurice Papon en 1997, era evidente el contraste entre el deber de memoria de Vichy y el deber de olvido de la Guerra de Argelia. Por eso los promotores de la memoria de la tortura intentaron impulsar la revisión de la definición de los crímenes contra la humanidad, aprovechando un contexto internacional favorable (Milosevic, Pinochet, etc.).

De manera general, se puede decir que la judicialización de la memoria es consecuencia del bloqueo político. Hasta el año 2000, el poder político se negó a asumir oficialmente la memoria de la Guerra de Argelia. Existe por ejemplo una fuerte polémica sobre un posible aniversario del conflicto: la izquierda promueve el 19 de marzo, aniversario del alto al fuego y firma de los acuerdos de paz. La extrema derecha defiende el 17 de octubre, que es aniversario de la represión de una manifestación pro-independencia en París. Los *pièds noirs* promueven el 26 de marzo, que es el aniversario de la represión de una manifestación pro Argelia francesa en Argel en 1962.

Hasta la actualidad, no se ha planteado el problema central de la participación del Estado en la tortura, aunque sea pasiva. La memoria dolorosa de la Guerra de Argelia sigue reapareciendo regularmente en la vida política. En el 2000, cuando el presidente de la República Argelina fue a Francia, algunos periódicos publicaron relatos de tortura que acusaban al general Schmit, antiguo jefe de estado mayor del ejército de tierra entre 1987 y 1991. Unos meses más tarde, el jubilado general Ausarresse fue acusado de tortura por una de sus

víctimas. En sus memorias, el general defendía la utilidad de la tortura durante la batalla de Argelia: por esa razón fue condenado por la justicia por apología al crimen contra la humanidad, según las posibilidades que ofrecía una ley votada para luchar contra los *negacionistas* de la Shoah. Una vez más, la memoria de Vichy servía a los intereses de la memoria de la Guerra de Argelia.

En 1999 la Asamblea Nacional aceptó cambiar la denominación oficial del conflicto: lo que hasta entonces se llamada «operación de mantenimiento del orden», fue llamado «Guerra de Argelia». Con esto, los diputados inauguraron los primeros pasos de una política de memoria coherente: el nuevo alcalde de París, Bertrand Delanoë, celebró una ceremonia de homenaje a las víctimas de la masacre del 17 de octubre de 1961 en cuya participación destacaba Maurice Papon. El presidente Chirac inauguró en 2002 un monumento a la Guerra de Argelia e instauró el año siguiente el Día Nacional de los *Harkis* (el 25 de septiembre). El 5 de diciembre fue escogido como Día nacional a los caídos de las guerras de África del norte: la fecha no hacía referencia a ningún acontecimiento, sino al primer aniversario del acto inaugural del monumento. A pesar de todo, el Estado sigue negando una condena oficial a las prácticas de tortura perpetradas durante la Guerra.

Conclusión

La pedagogía de la memoria puede favorecer una historia reflexiva que dé a los alumnos las herramientas intelectuales necesarias para no caer en el partidismo de los conflictos memoriales. Es decir, un distanciamiento crítico a la historia (la oficial), pero también a la memoria.

En el caso de Francia, la condena de Vichy fue algo más fácil para la República, porque el régimen filofascista representaba lo antirrepublicano por esencia, una negación evidente de los valores que la República siempre había defendido desde el siglo XIX. Pero la memoria del colonialismo contiene trampas que explican la persistencia del silencio en los libros escolares.

Difícilmente la República puede reconocer que el proyecto colonial se sitúa en el corazón del proyecto republicano civilizador, en nombre de las libertades y del progreso de la humanidad. Hasta cierto punto, se puede hablar de una ideología republicano-colonial. La integración política de los franceses por el sufragio universal en 1848, se pagó por la exclusión y la discriminación del «otro», el colonizado marginado. El mundo colonial presentaba de alguna manera la utopía republicana de una sociedad de progreso, de integración de las diferencias culturales en una ciudadanía perfecta, de una sociedad sin conflictos de clases. Las memorias del colonialismo ponen en tela de juicio todos los fundamentos de la República en Francia.

Por otra parte, revela la persistencia de un imaginario colonial. La imagen del «otro» que se construyó a finales del siglo XIX coincide brutalmente con la que, hoy en día, los franceses tienen de los extranjeros. Una coincidencia aun más importante, porque se trata en los dos casos de las mismas poblaciones: ayer, árabes y africanos; hoy, sus nietos franceses. En fin, los conflictos de memoria revelan que todavía existen en Francia defensores de la colonización y nostálgicos de Argelia.

En Francia, la escuela siempre fue considerada como el primer instrumento de formación de la ciudadanía, principal vector de los valores que fundamentan la nación. Se sitúa por consiguiente en el centro de la polémica. Se entiende que el olvido de la Guerra de Argelia no es casual, porque es difícil narrar la historia de una República que renegó de sus principios sin poner en tela de juicio toda la ideología republicano-nacional que la sustenta. Se sigue narrando la historia de una República triunfante a los árabes franceses, o sea a los hijos de las víctimas que saben perfectamente que es mentira. No es sorprendente que estas generaciones rechacen una República que les está mintiendo y que se está mintiendo a sí misma. En estas condiciones, narrar la historia de la colonización, de los fallos de la República, se ha convertido en una urgencia política.

Bibliografía

Sobre la memoria de Vichy

- Baruch, Marc Olivier. *Servir l'Etat français. L'administration de la France de 1940 à 1944*. Paris, Fayard, 1997.
- Conan, Eric. *Le Procès Papon, Un journal d'audience*. Paris, Gallimard, 1998.
- Franck, Robert. "La mémoire emprisonnée," en : Jean-Pierre Azéma, François Bédarida, *La France des années noires*. Vol 2, Paris, Le Seuil, Point Histoire, 2e édition, 2000, pp.541-554.
- Michonneau, Stéphane. "La Seconde Guerre mondiale : un passé qui ne passe pas", Manuel de Terminale L-ES. Paris, Hatier, 2004, pp. 228-245.
- Rouso, Henry. *Le syndrome de Vichy*. Paris, Le Seuil, Point Seuil, 2e édition, 1990.
- Rouso, Henry et Eric Conan. *Vichy, un passé qui ne passe pas*. Paris, Fayard, 1994.
- Wiewiorka, Annette. *Déportation et Génocide, Entre la mémoire et l'oubli*. Paris, Plon, 1992.

Sobre la Guerra de Argelia

- Bancel, Nicolas. "La mémoire dans tous ses états. Les pièges de la mémoire coloniale," en : *La mémoire, entre histoire et politique*. Paris, La Documentation Française, Cahiers français n°303, juillet-août 2001, pp. 75-82.
- Lemaire, Sandrine. "Les politiques de l'Education nationale face à la colonisation et à l'immigration". Colloque *De l'indigène à l'immigré*, Lille, 1997.
- Mémoire et enseignement de la Guerre d'Algérie*. IMA / Ligue de l'enseignement, 1992, atelier n°5, "L'enseignement de la Guerre d'Algérie de l'école à l'université", pp. 340-453.

- Pervillé, Guy. *Pour une histoire de la Guerre d'Algérie*. Paris, Picard, 2002.
- Rioux, Jean-Pierre (dir.). *La Guerre d'Algérie et les Français*. Paris, Fayard/IHTP, 1990.
- Rouso, Henry. "Les raisins verts de la Guerre d'Algérie", en : Yves Michaud (dir.). *La Guerre d'Algérie (1954-1962)*. Paris, Odile Jacob, Université de tous les savoirs, pp.127-151.
- Stora, Benjamin. *La gangrène et l'oubli*. Paris, La Découverte, 1991.

Discusión

Entre las preguntas formuladas a los panelistas destacaron las relacionadas con la perspectiva que los alemanes han tenido ante la culpa sobre el holocausto y el pasado, sobre el papel de la literatura en el abordaje de la guerra, sobre cómo trasladar la memoria del holocausto a las nuevas generaciones, y finalmente, sobre los silencios colectivos en Alemania. Hubo también preguntas en torno a las distintas memorias sobre la historia reciente que en Francia se han construido, sobre cómo se enseñan, así como sobre su participación en la segunda guerra mundial, y su relación conflictiva con Argelia.

Verena Radkau

Acerca de los alemanes como víctimas, en mi ponencia dije que en la primera fase, después de 1945, ellos –en general- no admitieron culpa alguna y si se sintieron como víctimas. Sobre este tema no se hablaba públicamente, sino sólo en pequeños grupos, sobre todo entre aquellos que fueron deportados de las regiones que antes pertenecían a la Alemania Oriental.

Sobre el manejo del pasado durante los primeros años después de la guerra, se dio una especie de acuerdo tácito, sobre todo en grupos de izquierda, que giraba en torno a un discurso en el que se planteaba: “las generaciones de nuestros padres, fueron los culpables. Como consecuencia tuvieron que sufrir los bombardeos y por eso fueron víctimas; pero es una consecuencia porque primero fueron agresores”.

Lo que es interesante es que durante los últimos años, y desde la **literatura**, autores como Günther Grass –premio Nóbel de literatura- abrió paso a ese tipo de discurso. Él lo hizo con una novela, “A paso de Cangrejo”, en la que detalladamente narra el destino de un barco que en los últimos días de la guerra llevaba alemanes que buscaban refugio del Ejército Rojo, que estaba avanzando en la Prusia oriental.

Se habían refugiado allí con la intención de trasladarse hacia regiones occidentales. Había mucha gente en este barco, obviamente refugiados; no soldados, sino mujeres, ancianos, niños. Pero fueron bombardeados y con pocas excepciones la gente murió en el mar Báltico. Es este hecho el que Günther Grass toma como punto central de su relato novelístico. En entrevistas posteriores que él dio declaró que ese era un tema que le había preocupado durante mucho tiempo y sobre el que él sentía que tenía que escribir.

También está otro libro, escrito por un historiador no profesional que se llama "El Incendio". En él, se aborda el tema de los bombardeos de las grandes ciudades alemanas por los aliados, sobre todo Dresden, que se ha convertido en un símbolo de esos bombardeos, aunque también de otras ciudades alemanas como Hamburgo y otras más pequeñas que también sufrieron lo mismo. En esta novela el autor no sólo narra detalladamente el sufrimiento de la población civil. Es importante destacar que estas ciudades estaban repletas de refugiados que habían llegado de las partes orientales de Alemania cuando se produjeron los bombardeos. Pero, el autor aplica en su narración el concepto del holocausto. En consecuencia este libro causó una polémica muy fuerte, casi como cuando unos diputados derechistas en el parlamento de Sajonia hablaron del "Bombing Holocaust" o sea del Holocausto de la Bombas. Es decir que la palabra holocausto se estaba aplicando prácticamente a los victimarios. Pero eso muestra que los alemanes pueden hablar públicamente sobre sus sacrificios. Y, por último, es importante mencionar que quienes ahora están tomando la palabra son personas de la generación que se autodenomina como "la generación de los niños de la guerra"; aquellos que tenían al final de la guerra entre 15 y 0 años. Es decir que por la edad que tenían entonces no cargaron con ninguna culpa, aunque sí sufrieron efectivamente bombardeos en los búnkeres, etcétera. Ahora se habla sobre ello en seminarios, en conferencias, en donde se abordan sus traumas, sus sufrimientos. En ese sentido las víctimas alemanas sí tienen una voz pública.

Luego, al interior de las familias siempre ha ocurrido algo muy diferente en relación con el discurso oficial. En mi ponencia hice

referencias únicamente sobre la memoria oficial. Pero, obviamente, en las familias se ha hablado muchas veces pero también se ha guardado silencio, como ya se ha dicho antes aquí.

Es importante mencionar un estudio realizado por un psicólogo social que entrevistó a la generación de los nietos de quienes vivieron la guerra. Y resulta sorprendente que todos estos jóvenes sabían perfectamente que el nacional socialismo era algo “muy malo”, que no se debía matar a gente por cuestiones de raza, etcétera. Pero ahora lo que ocurre es que están considerando a la generación de sus abuelos como una generación de resistencia. El libro que este psicólogo publicó se titula “Mi abuelito no fue nazi” y causó bastante eco en la opinión pública alemana. Esta generación de los nietos ha aprendido que el nacional socialismo es algo malo, y ahora está afirmando cosas por encima de lo que posiblemente sepa de lo que realmente fue el involucramiento de sus abuelos.

En cuanto al silencio colectivo en Alemania, este concepto se acuñó hasta 1983, pero describe muy bien lo que pasó durante la primera fase de lo que he llamado cultura de la memoria alemana; o sea a partir de 1945 hasta finales de los 1950. Se trata de un tácito acuerdo, de un pacto silencioso de toda una sociedad para no hablar sobre los acontecimientos, para no asumir públicamente ninguna responsabilidad. Ello no quiere decir que no se sabía, pues se conocían perfectamente los hechos. Por ejemplo, si un profesor universitario sabía que su colega había estado involucrado en el nacional socialismo pero que recuperó su plaza después de 1945, entonces prefirió no decir nada a pesar de que sabía perfectamente que ese colega había estado comprometido con el Tercer Reich. Fue con la generación de 1968, y toda una serie de circunstancias históricas del momento que se principió a romper con este silencio colectivo.

La sociedad alemana, tomando en cuenta que ésta era la población que se había involucrado con el sistema nazi, se decía: ‘bueno preferimos la integración a la justicia y a la democracia’. Con lo que parecía que no se podía tener memoria y justicia y democracia. Al final optaron por el camino de la democracia institucional formal, pero al precio de la memoria y de la justicia sobre lo ocurrido en esa etapa.

En cuanto a la “pedagogía de memoriales”, se trata de una modalidad pedagógica muy importante y que forma parte de todos los planes de estudios. Consiste en llevar a los jóvenes, por lo menos una vez durante su carrera escolar, a visitar un verdadero campo de concentración. Muchos de estos esfuerzos son muy loables, pero esas visitas se tienen que preparar muy bien si no resultan ser un fracaso. Sobre todo porque los muchachos no pueden necesariamente manejar lo que han de ver. Por ejemplo, en Auschwitz se ven confrontados con restos humanos, con zapatos de niños, con pelo de mujeres, con lámparas que se fueron hechas con piel humana. O sea que se les tiene que preparar para ver esas cosas tan tremendas. Y, obviamente, hay toda una discusión sobre a qué edad se puede confrontar a los muchachos con ese tipo de experiencias tan extremas.

Stéphane Michonneau

En cuanto a qué es lo que más se estudia en Francia, Vichy o la resistencia, ello depende de la época. Yo diría que entre 1945 y 1971, lo que más les gustaba a los franceses era el relato de la resistencia, porque correspondía a una imagen bastante positiva y legítima de su papel en la guerra mundial. Por otro lado, se siguen vendiendo muchísimo los libros sobre la resistencia pero, ¿qué resistencia? ¿La comunista?, ¿la gaullista?, ¿la socialista?, u otras. Ello es otro problema. Pero a partir de 1971, lo que apasiona a los franceses es la cuestión de Vichy, la cuestión de la deportación de los judíos y de la responsabilidad del Estado.

En cuanto a la recepción del manual de historia (sobre el cuál hizo una presentación en una parte de su exposición) aún no se puede evaluar cuál ha sido su impacto. Sobre todo, porque apenas se principió a utilizar en el 2003 y todavía no hay evaluaciones sobre su uso y resultados. Lo que si se puede decir es que como su contenido era muy nuevo, había cierta aprehensión por parte de los profesores que no sabían bien cómo manejar la historia de la memoria. Se hizo una presentación del libro y se escogió ese capítulo como ejemplo del manual. A los profesores les interesaba mucho saber cómo se había

explicado esa situación. En el manual se buscó dramatizar a partir de documentos que son bastantes sencillos, sellos, películas, que permitieran entenderla. Lo que se buscaba era dramatizar y hacerles entender que se podía hacer en el salón de clase. Pero lo que me sorprendió bastante fue el conocimiento historiográfico que los profesores tenían sobre ese período. Sobre todo, porque en el manual se utilizan tesis historiográficas bastante recientes.

Sobre la guerra de Argelia

Es importante destacar que, sobre la Segunda Guerra Mundial, hay muchísimas cosas que recordar: los americanos, los bombardeos, la deportación. Sin embargo, todas estas memorias se han reducido a una: la deportación de los judíos. De tal manera que la memoria de la Segunda Guerra Mundial en Francia, es la memoria y el problema de la responsabilidad del Estado. Yo diría que todos los recuerdos de las guerras coloniales se reducen a un problema, el problema de la participación activa del Estado en la tortura. Pero hay muchas otras memorias. Por ejemplo la memoria de más de un millón de franceses que vivían en Argelia y que tuvieron que volver a Francia, país que no conocían y al que tuvieron que adaptarse. Es la memoria de los que nosotros llamamos 'los pies negros'. Es una memoria muy importante, totalmente callada.

¿En qué momento estamos? Diría que estamos en una etapa de súper memoria, de hiper memoria. Y se empieza, paulatinamente, a entrar a la zona de la reconciliación. El problema es que existe un bloqueo político por una razón sencilla: oficialmente hasta 1999, la Guerra de Argelia no existía en Francia. Sólo se reconocía que habían existido operaciones para el mantenimiento del orden interior en Argelia; lo que se parece mucho a esas perífrasis que se utilizan en Guatemala para decir que hubo una guerra civil. Y no fue sino hasta 1999 cuando el parlamento francés reconoció oficialmente que sí había ocurrido una guerra que ahora se llama la Guerra de Argelia. Pero, todos los crímenes que fueron perpetrados durante esa guerra son considerados por el Estado francés como actos de guerra. Y actos

de guerra quiere decir que son prescriptibles, en este caso, después de 20 años. Y como la guerra acabó en 1962, a partir de 1982, veinte años más tarde, ya no se puede hacer nada en los tribunales. Si fuera como en Vichy, donde se trató de crímenes contra la humanidad, entonces es muy posible que se pueda dar una judicialización de la memoria, pero de momento la judicialización en el caso de la Guerra de Argelia no puede ser posible, por esa razón. Creo que esta posición del Estado francés es absolutamente insostenible, pero se tiene que sostener porque si hubiera judicialización se tendría que llevar a los tribunales a muchos hombres políticos. Por ejemplo, el secretario actual del partido de extrema derecha -Frente Nacional- reivindica el haber practicado la tortura a argelinos. Y cuando se le incrimina sobre tal situación él responde atacando a quienes se lo dicen por difamación. Sin embargo, durante años él reivindicó esos actos como actos de heroísmo. En este caso, el problema es la judicialización, y creo que aquí la justicia no opera, mientras que en el caso de Vichy si ha funcionado.

También es importante destacar que la memoria de la Guerra de Argelia tiene ciertas particularidades respecto a la memoria de la Segunda Guerra Mundial. Una primera es que se trata de una memoria compartida con Argelia, lo que es muy importante. O sea que el desarrollo de la historia de la memoria de la Guerra de Argelia también depende mucho de la manera cómo los argelinos recuerdan esa guerra. Hay muchas personas en Francia que dicen: "por qué nosotros vamos a hacer procesos a los franceses que torturaron, mientras que los argelinos consideran que también hubo gente que torturó del otro lado. Sobre todo, si los argelinos consideran a esos torturadores como héroes de la patria. En consecuencia, por qué hay que realizar esos procesos si ellos no lo hacen". Pero las cosas están cambiando desde los años 1990, cuando se dio la guerra civil en Argelia; sobre todo porque allí también se está produciendo cierto descongelamiento de las memorias. Es como un problema de espejo, bastante complicado. Lo que no ha ocurrido con Vichy.

Una segunda diferencia es que esta guerra ocurrió en territorio argelino. O sea que en Francia no hubo ocupación como la que hicieron los alemanes durante la Segunda Guerra Mundial, en la que

todos los franceses se vieron involucrados de una u otra manera. Por el contrario, la Guerra en Argelia fue un acontecimiento bastante lejano y una gran mayoría de la sociedad francesa lo vivió de esa manera, como algo lejano y ajeno; por lo que no se sintieron involucrados en ese problema. Es una gran diferencia.

Y una tercera diferencia es que la memoria de la Guerra de Argelia generó un gran resentimiento entre muchos grupos sociales que no pueden expresar su propia memoria. Por ejemplo, los militares que se sintieron totalmente humillados por la independencia de Argelia. Luego está la memoria de “los pies negros”, la que no se puede expresar en Francia. Estos “pies negros”, más de un millón de franceses que vivían en Argelia que en 1962 tuvieron que tomar el barco para regresar a la metrópoli, tienen una memoria muy arraigada, muy fuerte, muy cuestionada, que no tiene espacio público. Es casi una memoria privada. Pero también está la memoria de los “harquis”, argelinos que fueron soldados que habían sido reclutados por el ejército francés. Ellos, también en 1962 y con los acuerdos de paz, fueron repatriados a Francia. Pero fueron tratados como animales. Y esa memoria “harquis” también es muy importante.

Y una última diferencia, pero no la menos importante, es la de la memoria de los inmigrantes. A partir de 1960 comenzó a registrarse en Francia un desarrollo económico fenomenal, para lo que se necesitó mucha mano de obra. ¿De dónde vino esa mano de obra? De Argelia. Vinieron miles, casi millón y medio en los años 1960. Y era gente que pertenecía al bando adverso, que vinieron a vivir a Francia con su propia memoria. Y luego están sus hijos y los hijos de sus hijos, -sus nietos-, que son franceses porque han nacido en Francia. En consecuencia se da un desfase enorme entre el olvido de la Guerra de Argelia y estos franceses-árabes que tiene una memoria familiar que difiere totalmente de lo que se cuenta en los libros de historia. Este es un problema mayor que ahora se tiene en Francia.

Los problemas de la Guerra de Argelia son muy importantes. Porque en el caso de Vichy la solución fue bastante “fácil” porque los franceses siempre consideraron que Vichy era otra cosa que la república, era la

negación de la república y era un fascismo francés, un fascismo que tiene arraigo en la historia francesa pero no era la república. Porque había sido la anti-república la que había cometido esos crímenes. Pero en el caso colonial de Argelia fue la república la que actuó. Entonces es una situación mucho más difícil. Desde un principio, en Francia el proyecto republicano siempre estuvo ligado al proyecto colonial, cosa que los franceses no quieren considerar. Pero, de hecho, está implícita la misma ideología civilizadora. Considero que aún existe en Francia un imaginario colonial muy fuerte. La imagen que ahora tienen los franceses sobre los árabes es casi la misma imagen que se construyó sobre los colonizados en los años 1920 y 1930. Ese imaginario colonial es todavía muy fuerte en las representaciones que tienen los franceses. Además de que aún existe en una parte de la sociedad francesa una nostalgia por la grandeza colonial. Por ejemplo, en junio pasado se registró todo un acontecimiento increíble: los diputados franceses aprobaron una ley que obliga a los profesores a valorar el papel positivo de Francia en la colonización. O sea que la nostalgia colonial sigue existiendo.

Jueves 29 de septiembre

***Las memorias relegadas: historia y memoria
indígena; historia y memoria de las mujeres***



Entre silencios y olvidos emergen las memorias de las mujeres guatemaltecas

Ana Silvia Monzón^{1/}

Recuperar, elaborar y difundir la memoria tiene un sentido vital y político que ha impulsado a las mujeres a superar el silencio y el olvido de las distintas memorias que hasta ahora conforman las culturas patriarcales y que, generalmente, relegan el espacio para la expresión de esa memoria.

¿Existe una memoria específica de las mujeres? ¿Por qué y cómo hacer memoria de las mujeres? ¿A quiénes incluye? ¿Podemos construir historia con esa memoria? Estas interrogantes guían las reflexiones que hoy compartimos con ustedes en el marco del seminario-taller sobre memoria e historia convocado por AVANCSO.

Si nos atenemos a la definición primaria de qué es la memoria, el diccionario nos dice que es la “facultad síquica por medio de la cual se retiene y se recuerda el pasado.” Esa facultad se expresa tanto individual como colectivamente pero, como plantean las categorías del feminismo, esta condición de retener, traer al presente y hacer permanente el recuerdo está, indudablemente, determinada por relaciones de poder que dictan quién recuerda, qué recuerda y qué se registra de esos recuerdos. Y entonces tiene sentido la pregunta ¿se permite recordar a las mujeres? ¿se ha dado valor a los recuerdos de las mujeres?

Las evidencias nos muestran que no, que lo que se ha reconocido como la **historia, la memoria** no ha hecho más que perpetuar un orden en el que las realizaciones de los hombres como género y particularmente de un grupo étnico y de una clase social, adscripción religiosa o política, así como los espacios que ellos ocupan son los que

^{1/} Socióloga, Maestra en Ciencias Sociales. Co-fundadora y coordinadora del programa radiofónico feminista “Voces de Mujeres” que surgió en 1993.

definen lo trascendente, lo que marca los períodos históricos, los personajes importantes, en fin los que dan forma al pasado y referencia identitaria a las personas y los pueblos. La historia y la memoria se han elaborado en clave masculina.

Para las mujeres este orden ha reservado el espacio doméstico, invisibilizado y desvalorizado. La memoria dominante nos ignora y ni siquiera tenemos pasado. Como escribió una vez Carolina Vásquez Araya: “no tenemos nombre propio, desconocemos nuestra historia y con ello nuestra identidad ha sido designada desde los lugares de poder.”

Pero vivimos en un tiempo en el que la memoria está en el centro de las reivindicaciones, para recuperar identidad, para dar fuerza a los discursos, para reclamar espacios, para vislumbrar utopías. Develar el pasado con otros referentes, indagar con nuevas miradas, iluminar los espacios antes ocultos. Interpretar esos hallazgos y dotarlos de significado para más y más mujeres ha sido el aporte de muchas teóricas, filósofas, políticas, artistas, mujeres anónimas quienes transgrediendo la norma patriarcal de callar y obedecer han preservado la memoria, han burlado la tutela y nos han legado gestos, rituales, símbolos, escritos, creaciones artísticas y sobre todo, la palabra. Una palabra sesgada que, al menos en el idioma español, niega y descalifica lo femenino pero que, ahora resignificada, es un instrumento poderoso para nombrar a las ancestras, reconocer a las mujeres de hoy y construir espacios de autoridad para los saberes y haceres de las mujeres.

Hoy las mujeres somos herederas de las Evas satanizadas que comieron del fruto del árbol del conocimiento rebelándose contra la prohibición de nombrar lo femenino en primera persona; de diosas como Ixchel patrona del parto y de la luna, inventora del arte de tejer y que, además, es una de las pocas deidades del panteón maya; o de Malintzin-Malinche, sospechosa de traición, signo del mestizaje. Nuestro presente se está elaborando con esos legados que hacen despertar las conciencias lo cual, como escribió Adrienne Rich, es estimulante pero a la vez “también puede ser confuso, desorientador y doloroso” costo que, sin embargo, muchas mujeres están dispuestas a pagar.

Un breve recorrido histórico que destaca los nombres de mujeres fundamentales en la historia del feminismo, surgido en Europa hace casi tres siglos al calor de las promesas de la modernidad y la ilustración, constituye el sustrato del feminismo en las tierras americanas. Efectivamente, las ideas de libertad, fraternidad e igualdad traspasaron fronteras y llegaron si bien con algún retraso a las elites criollas de nuestros países. El siglo XIX –con la excepción previa de Sor Juana Inés de la Cruz en el siglo XVII- empieza a registrar en América Latina nombres de las primeras mujeres que tuvieron acceso a las letras. En Guatemala entre las más conocidas: Dolores Bedoya y Pepita García Granados que, por excepcionales han sido registradas aunque de manera marginal en la historia.

Hacia la segunda mitad de ese siglo los esfuerzos se hicieron colectivos, surgió el primer periódico redactado por mujeres “La Voz de la Mujer” en 1885 y dos años más tarde “El Ideal” que si bien tuvieron escasa difusión son testimonio del interés de las mujeres por expresarse más allá de las cuatro paredes de sus hogares. Sin olvidar, por supuesto, que miles de mujeres indígenas y ladinas pobres estaban excluidas de cualquier espacio que no fuera el trabajo servil tanto en la casa patronal como en sus hogares.

Este despertar de las mujeres guatemaltecas ha sido documentado, entre otras historiadoras, por Marta Elena Casaus quien nos revela cómo se fue gestando un movimiento de mujeres –de elite, de la capital o lo más de Quetzaltenango- quienes desde la segunda mitad del siglo XIX hasta los años cuarenta del siglo XX escribían, opinaban, empezaban a reclamar el voto femenino.^{2/} Desde otros espacios las trabajadoras también se expresaron, organizaron una primera huelga en 1925 y se incorporaron –si bien en minoría- a algunos de los sindicatos de la época.

La llegada del siglo XX marca también un hito en la memoria-historia de las mujeres: es el momento en el que iniciaron su ingreso

^{2/} Algo que nos revelan los aportes de historiadoras como Lorena Carrillo y Marta Elena Casaus es que ya existían redes de relaciones entre mujeres guatemaltecas y sus pares en el continente americano.

a la universidad. Como plantea Clara Meneses (1985:11) posiblemente en 1902, Berta Strecker “al tener el título de Bachiller fue la primera mujer que se inscribió en la Facultad de Medicina, dejando esos estudios porque los estudiantes le hacían una guerra fría, teniendo como único propósito el egoísmo, que una mujer se pusiera al nivel científico de ellos”; a ese respecto dijeron en un periódico que: “la miel no se había hecho para el pico del zope”, descalificando el hecho de que una mujer pretendiera realizar estudios universitarios.

Tal era el conservadurismo y la resistencia masculina que fue hasta 1919 cuando Olimpia Altuve ingresó formalmente a la universidad siendo la primera mujer graduada en el área de química y farmacia. Más de veinte años después, en 1942, se graduó la primera mujer médica, la Dra. María Isabel Escobar. En 1926^{3/} y 1943 se graduaron las primeras abogadas de que se tenga noticia: Luz Castillo Díaz Ordaz vda. de Villagrán y Graciela Quan, quienes no pudieron ejercer su profesión ya que, como no se reconocía la ciudadanía a las mujeres, no gozaban de derechos cívico-políticos, no tenían “fe pública”.

Cabe destacar, por otro lado, que debido el racismo y la discriminación económica que configuran a la sociedad guatemalteca, las mujeres indígenas hicieron su ingreso a las aulas universitarias mucho más tarde. Fue hasta los años setenta, que se graduó la primera mujer indígena como médica: la Doctora Flora Otzoy.

Desde entonces la matrícula femenina en las universidades no ha dejado de aumentar hasta constituir mayoría en algunas profesiones. Sin embargo, lo femenino y las mujeres continúan invisibilizadas; en la cotidianidad universitaria no se incorpora el pensamiento, el lenguaje, los aportes de las mujeres. Esas instituciones continúan reproduciendo la cultura patriarcal, el racismo y el clasismo. Y eso se traduce objetivamente en la inexistencia de espacios autorizados para

^{3/} Este dato no aparece registrado en el Departamento de Registro de la Universidad. No obstante, fue consignado en una nota periodística de la Licenciada Yolanda Chavarría, ex presidenta de la Asociación de Abogadas de Guatemala. Al parecer la Licenciada Castillo se graduó en Quetzaltenango.

investigar, enseñar o aprender acerca de las mujeres: no existen, salvo una que otra excepción, cursos de feminismo o de historia de las mujeres; ni bibliografía suficiente y adecuada o asignación de recursos para investigar. Lo del olvido se eleva a categoría de política institucional. Se sigue negando estatus científico a paradigmas como el feminismo o la cultura maya a las que se acusa de parciales; se sigue manteniendo la idea de que lo universal -masculino por supuesto- es lo único válido.

Pero esa visión trasciende los muros académicos. Incluso los esfuerzos por documentar la memoria reciente que se hacen desde otros lugares –siempre cargados de poder- han olvidado a las mujeres y, en un gesto de reparación tardía las han “agregado.” Asimismo, los lugares públicos –como los museos por ejemplo- donde se guarda y exhiben objetos tangibles de la memoria ¿Y qué decir de otros recursos? Los periódicos, el cine, la fotografía, los libros, y ahora la red, todos reproducen esa ceguera de género y nos muestran épocas pasadas y acontecimientos presentes donde prevalece lo masculino y si se incluye a las mujeres es en calidad de objetos sexuales, compañeras complacientes o, en el otro extremo como mujeres superpoderosas, temibles: en fin mujeres inexistentes.

Pero las mujeres aún con recursos escasos, leyendo entre líneas, haciendo labor de “arqueología”, resistiendo los embates culturales patriarcales cuyos símbolos y significados se incrustan en la piel, estamos reivindicando nuestras memorias, en plural porque somos diversas. Y reclamamos este derecho universal y básico, que nos cubre a todas independientemente de quiénes seamos y de nuestros orígenes, que nos acompaña durante toda la vida y ojalá después de la muerte porque también reivindicamos ser recordadas. Merecemos tener historia. Que nuestras memorias sean convertidas en historia.

En este camino las francesas y anglosajonas, las españolas y en nuestro continente chilenas, mexicanas, argentinas nos han aportado luces, aprovechando que “la Escuela de los Anales (1929) consiguió ensanchar los campos de la historia, incorporando a ella las prácticas cotidianas, las conductas ordinarias y las mentalidades comunes, la

historiografía francesa facilitó el desarrollo de una historia de la mujer, al hacer posible una transición de lo político a lo social, lo cotidiano y lo personal” (Correa y Ruiz).

En este proceso la teoría y la práctica feministas han sido fundamentales para redefinir y ampliar las nociones del significado histórico, para interrogar y revelar el pasado y el presente de las mujeres, para valorar otras fuentes. Incluso para cuestionar las periodizaciones históricas que hasta ahora han estado marcadas por las hazañas masculinas, guerreras la mayoría.

Asimismo, un aporte vital de esta nueva forma de hacer historia ha sido restituir la dignidad a las mujeres, romper con la visión de víctimas, subordinadas y oprimidas que transmite sin ningún pudor la historia patriarcal.

Dejar de ser víctimas para constituirse en actoras sociales, como reivindica actualmente un grupo de mujeres que está indagando en clave femenina las causas y los efectos del conflicto armado interno en Guatemala.

Entre los silencios y los olvidos, entre la memoria y la historia, las mujeres hoy estamos recordando lo vivido, la violencia en los cuerpos femeninos, la descalificación de los saberes, la condena al silencio, el recuento de “las querellas” y los agravios. Este momento es necesario para reclamar el “lugar que se nos ha arrebatado”, pero al mismo tiempo también estamos trayendo al presente las resistencias y los gestos transgresores de nuestras ancestras estamos honrando sus memorias, creando nuestras historias y re-creando **la cultura**.

Bibliografía

- Carrillo, Lorena. "Sufridas hijas del pueblo: la huelga de las escogedoras de café de 1925 en Guatemala," en: *Mesoamérica*. Año 15, No. 27, pp. 157-173. Guatemala, CIRMA, junio 1994.
- Casaus Arzú, Marta Elena. "Las redes teosóficas de mujeres en Guatemala: la Sociedad Gabriela Mistral, 1920-1940," en: *Revista Complutense de Historia de América*, no. 27. pp. 219-255. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2001.
- Correa, María José, Ruiz, Olga. *Memoria de las mujeres: espacios e instancias de participación*. Prensa Feminista, Centros anticlericales Belén de Sárraga y Teatro Obrero.
- Meneses A. de Soto, Clara. *Biografía de Magdalena Spínola*. Guatemala, Tipografía Nacional, 1985.

Contradicciones nacionalistas: pan-mayanismo, representaciones sobre el pasado y la reproducción de la desigualdad en Guatemala

Msc. Edgar Esquit^{1/}

Introducción

Desde hace un poco más de tres décadas, los mayas de Guatemala han transformando sus estilos de lucha ante las formas coloniales que mantiene las relaciones de poder en este país. Los procesos locales de *protesta* ahora se hacen acompañar por otros de carácter nacional desafiando, no solamente al Estado, sino a otras ideologías dominantes como las que promueven las iglesias protestante y católica, las relaciones patriarcales o ciertas nociones populares sobre la historia y la identidad.

Ahora hay una nueva discusión en relación al lugar de los mayas en la nación, la cual se desarrolla entre actores diversos y en espacios muchas veces contrastantes. El llamado panmayanismo o movimiento maya, de acuerdo a las diversas conceptualizaciones hechas por los analistas,^{2/} representa un proceso complejo que define demandas, discursos, construcciones ideológicas, diversas formas de lucha política, nuevas relaciones de poder y la conformación de otras identidades. En el progreso de dicho movimiento, también se pueden visualizar procesos contradictorios, por ejemplo en relación a las demandas, la representatividad, la conformación de elites intelectuales o la estructuración de imaginarios sobre el pasado.

En este escrito se pretenden delinear algunos aspectos relevantes con relación al proceso que sigue el movimiento político maya,

^{1/} Instituto de Estudios Interétnicos Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala

^{2/} Véase, Warren (1998) Fischer (2001) Cojti (1991) Bastos y Camus (2003)

principalmente en la reconstrucción de la historia y su vinculación con el presente. Asimismo, es necesario decir que el movimiento político maya es conducido, principalmente, por una intelectualidad *letrada*, la que genera y adopta una serie de definiciones ideológicas, estratégicas, organizativas y discursivas en relación a la lucha que se está desarrollando. Estos líderes vinculados al debate por los derechos humanos, sobre la religión, la educación, los idiomas, el *Derecho Maya* o a discusiones sobre el racismo, están insertos en diferentes organizaciones que se recomponen en cada crisis que sufre el movimiento. Ellos generan una serie de ideas e imágenes sobre el pasado de los mayas con el doble fin de apuntalar la noción de Pueblo Maya (la unidad de los mayas) y desafiar al Estado y la conformación excluyente de la nación guatemalteca.

En esta trama la pregunta general que guía este escrito puede plantearse de la siguiente manera: ¿De qué modo este emergente sector de mayas letrados delimita una nueva narrativa sobre el pasado y de qué forma ésta es vinculada a la definición de nuevas identidades, así como a la conformación de inesperadas relaciones de poder? En este caso existe la obligación de decir que, como maya e investigador, también estoy involucrado en el proceso de construcción de imaginarios sobre el pasado.

Siguiendo esta línea de ideas, aquí se asume la noción *maya* como un constructo que surge en el desarrollo del mismo movimiento maya, pero que se puede usar para definir la identidad étnica de los que hasta ahora han sido llamados indígenas, indios o naturales. Ésta definición, sin embargo, no desestima las contradicciones y diferencias que prevalecen entre los mismos mayas en la apropiación de otras identidades. Los mayanistas, como son definidos en este trabajo, son las personas e instituciones que promueven abiertamente los derechos políticos de los mayas y recuperan una definición culturalista sobre el pasado de estos mismos, con el fin de significar y darle un respaldo histórico, como se ha dicho, a la noción de Pueblo Maya y la multiculturalidad.

Finalmente, ya que se ha hablado sobre las *formas coloniales de las relaciones de poder* en Guatemala, es importante considerar que el

concepto *colonialismo* también ha sido usado por algunos de los intelectuales del movimiento maya. Algunos de ellos definen este concepto en relación al Estado guatemalteco y los ladinos, afirmando que, actualmente, éste es controlado por una sola *comunidad*, es decir la ladina. Ellos, se afirma, instrumentalizan el Estado con el fin de controlar y limitar el desarrollo de las *naciones* indígenas que son las subordinadas. El Estado guatemalteco, según estos intelectuales, es un Estado colonial o también se considera que en Guatemala se vive un *colonialismo interno* debido a que un grupo nacional oprime a otros en un mismo ámbito territorial.^{3/}

Demetrio Rodríguez también plantea que el colonialismo se define a partir de la dominación política, explotación económica, la asimilación cultural y lingüística de un *Pueblo* sobre otro, acontecido por condiciones históricas diversas como la invasión, conquista o aneación.^{4/} En esta misma línea de ideas, Demetrio Cojtí propone que el colonialismo es una doctrina legitimadora de la dominación de un pueblo sobre otro, en donde se recurre a diversos argumentos para justificar el sometimiento de los mayas.^{5/} Estas nociones como se ha dicho, tratan de precisar las relaciones políticas entre indígenas y ladinos en Guatemala, entendiendo a estos últimos como entidades casi homogéneas.

Las relaciones coloniales, sin embargo, tienen una mayor complejidad que deben ser observadas en diversos momentos y espacios específicos. Así, las relaciones entre sectores sociales, las de género, las de clase, las regionales y locales, las institucionales y las que se viven en diversas organizaciones están atravesadas por el colonialismo. En este caso podemos hablar de las *formas coloniales de las relaciones de poder* en Guatemala; es decir, en donde las relaciones de clase están fuertemente ligadas con la conformación étnica de la

^{3/} Demetrio Cojtí Cuxil (1989). Pág. 140-141.

^{4/} Demetrio Rodríguez, (2004). Pág. 46.

^{5/} Demetrio Cojtí Cuxil (1995). Pág. 148.

sociedad, estableciéndose una jerarquía racial que sirve como base del intercambio entre los grupos sociales.^{6/}

Imaginando nuevas historias

En su interesante artículo *El taller maya de Escritura Jeroglífica* Linda Schele y Nikolai Grube,^{7/} describen una serie de actividades que fueron desarrolladas por ellos y otros epigrafistas, junto a un grupo de activistas e intelectuales mayas, con relación al proceso de enseñanza-aprendizaje sobre la antigua escritura de los mayas. Los diversos talleres que se llevaron a cabo, según enfatizan los autores, fueron solicitados por algunos intelectuales mayas desde 1987, hasta los primeros cinco años de la década de los noventa. Estos fueron implementados en la ciudad de Antigua Guatemala y en algunos centros arqueológicos como Tikal, Copán e Iximché, pero también en ciertos municipios o localidades más pequeñas como San Andrés Semetabaj, en el departamento de Sololá. A estas actividades asistieron mayas vinculados con organizaciones preocupadas por el fortalecimiento y estudio de los idiomas y en otras ocasiones, participaron personas con menor formación académica o profesional en estos campos.

Según los autores, los mayas que participaron en estos eventos mostraron un gran interés por el reconocimiento de la escritura y fueron muy creativos al comparar los significados propuestos por los especialistas, frente a los que se reconocían en los idiomas maternos de los asistentes. Hubo un fuerte interés de los participantes por

^{6/} Walter Mignolo citando a Quijano, explica en un reciente artículo de qué manera se puede entender el concepto *colonialidad del poder* y habla de cómo históricamente se ha establecido una distribución racial del trabajo en América. Al mismo tiempo, se fija una jerarquía racial que define las relaciones y las ideologías e influye las ideas de igualdad y libertad. En este sentido, a principios del siglo XIX con las independencias, se afirma, no se supera el colonialismo sino se produce una rearticulación. Walter Mignolo (2004). Siguiendo las nociones presentadas por Greg Grandin, en este mismo sentido, también podemos decir que aunque los mayas de toda Guatemala, no son dominados por ser mayas, ellos sufren la dominación como tales. Greg Grandin (2000).

^{7/} Linda Schele y Nikolai Grube (1999).

mirar, a través de los glifos, la historia maya antigua principalmente en su desarrollo cultural. Schele y Grube plantean que el taller sobre la historia de la creación, del período Clásico, fue uno de los más significativos porque *se relaciona directamente con las prácticas religiosas, sociales, rituales y agrícolas de los Mayas modernos. Según ellos, las observaciones de sus reacciones y conversaciones con los participantes el año siguiente, sugieren que esta información (la que se extrajo de los textos epigráficos) crea lazos fuertes entre la experiencia contemporánea y el antiguo pasado pre-colombino.*^{8/}

Además de los talleres en Guatemala se desarrolló uno en Mérida, México, al que asistió un importante número de hablantes del Yukateko. Como lo declaran los autores, el evento final, en ese entonces, fue realizado en Chichén Itzá, refiriéndose luego que un participante de apellido Kokom afirmó que, en sus anteriores visitas al lugar, no había tomado en cuenta las imágenes y sus significados, pero que en esta ocasión, incluso había visto que su apellido estaba escrito en los glifos. Los autores, entonces, consideran que sería importante que en el futuro tanto los mayas yukatecos y los guatemaltecos se reúnan para compartir conocimientos. En Guatemala, por otro lado, desde entonces o aún antes, diversas organizaciones empezaron a utilizar los glifos en soportes de diverso tipo con el fin de difundir el conocimiento adquirido y la historia que empezaba a ser reconocida. Mediante talleres similares, otros llevaron los conocimientos a sus localidades de origen (Chimaltenango, Cobán, Palín, Tecpán) con el fin de expandirlos. Los autores plantean que, en este caso, la enseñanza y diseminación del sistema de escritura se estaba trasladando a manos mayas.

Al igual que los autores citados, Kay Warren^{9/} escribe un artículo con relación a un taller desarrollado por un grupo de lingüistas kaqchikeles quienes en 1992, estudiaron por una semana el libro *Anales de los Kaqchikeles*, escrito durante la época colonial por algunos *principales* del mismo grupo lingüístico. Afirma que estos lingüistas, interesados en

^{8/} Ibidem.

^{9/} Kay Warren (1999).

el estudio del texto ya habían participado en diversos proyectos de educación comunal. Estas personas desarrollaron una serie de actividades y luego publicaron extractos del libro citado, los cuales fueron usados como material en programas educativos informales. En este sentido Warren considera que los *culturalistas mayas* ven estos textos antiguos como *ventanas vitales* para conocer el pasado y al mismo tiempo son guías fundamentales para los proyectos del presente.

Según Warren, los participantes consideran que el examen de los textos antiguos puede mostrar que los kaqchikeles tienen un origen propio. Por otro lado, algunos de los asistentes consideraron que esta revisión no necesariamente pretende encontrar argumentos en contra de la historia oficial sino, principalmente, *se buscan las verdades que no han sido completamente aclaradas*. Citando a otro de los asistentes al taller, la autora remarca las nuevas perspectivas sobre los textos antiguos. Así, algunos activistas mayas piensan que este libro describe la *historia maya oficial*; es decir, hace un recuento de los orígenes, cosmogonía, experiencias de invasión europea y la continuidad genealógica a través de los siglos, de uno de los pueblos más importantes.

Se plantea que los culturalistas discuten fuertemente al tratar de depurar la cosmovisión maya de su contacto con las religiones europeas, otras ideologías y manipulaciones intencionadas. Las nuevas lecturas de ciertas partes del texto son contrapuestas a las tradicionales hechas por estudiosos nacionales o extranjeros; por ejemplo, con relación a la llegada de los españoles y las luchas armadas que se desarrollaron en ese tiempo. Todo esto, según la autora, deja enseñanzas sobre la unidad y la división de los mayas. De esta manera, el afán de imaginar la continuidad en la descendencia, la cultura y los idiomas es uno de los retos de los activistas mayas frente a las historias oficiales que hablan de conquista y asimilación.^{10/}

Los escritos citados muestran algunas de las actividades que están llevando a cabo muchos mayanistas con el fin de recuperar y definir

^{10/} Warren, 1999.

otra representación sobre su pasado. Este interés, sin embargo, no es reciente. El esfuerzo para desarrollar una nueva perspectiva sobre la historia y el presente de los mayas quizá tiene sus inicios en los primeros intentos de los mismos en el estudio de los idiomas maternos. A mediados del siglo XX el profesor Adrián Inés Chávez, un eminente intelectual k'iche', organizó congresos de profesores mayas para discutir temas relacionados con los idiomas. Desde entonces, él planteó la necesidad de establecer símbolos *verdaderamente* indígenas para escribir el k'iche' y para enfatizar la unidad lingüística y cultural.^{11/} En la década de los setentas del siglo XX tradujo el Pop Wuj (Popol Vuh) en grafías que distinguieron un alfabeto nuevo, exclusivamente para este idioma, dicha versión fue publicada en 1979.^{12/}

De cualquier manera, fue en las décadas ochentas y noventas cuando diversos intelectuales mayas empezaron una serie de actividades como encuentros, talleres, seminarios, así como a editar material bibliográfico y didáctico en donde trataron de plasmar un nuevo contenido y significado de la historia maya. Textos importantes al respecto pueden ser los de Víctor Racancoj, Raxche' Demetrio Rodríguez, Demetrio Cojtí o el de Víctor Montejo.^{13/} Una editorial dirigida por importantes líderes y empresarios mayas también ha reimpresso algunos libros cuyos autores, nacionales y extranjeros, se han interesado en analizar la historia de los mayas por ejemplo, Robert Carmack, Carlos Guzmán Böckler y Jean- Loup Herbert o Roberth M. Hill.^{14/} En la actualidad, diversas instituciones también editan textos populares y para niños evocando relatos variados sobre el pasado maya; es decir, mucha gente está desarrollando un gran esfuerzo con el fin de construir nuevas formas de representar y analizar la historia.

^{11/} Edward Fischer (1999: 90).

^{12/} Chávez, 2001.

^{13/} Víctor Racancoj (1994), Raxche' Demetrio Rodríguez (1995), Demetrio Cojtí (1991 y 1995), Víctor Montejo (1997).

^{14/} Robert Carmack (2001), Carlos Guzmán Böckler y Jean- Loup Herbert (1998) o Roberth M. Hill (2001) Los dos primeros libros fueron editados por vez primera en la década de los setentas, el último en 1992.

Estas representaciones pueden ser sintetizadas como la construcción de un sustrato histórico, que da cuenta de los principios que unen las acciones y saberes de los mayas antiguos con los que sustentan los mayas contemporáneos. Examinado los textos viejos como los ya descritos y otros, pero también los elaborados por arqueólogos, antropólogos, lingüistas e historiadores, que se han dedicado a estudiar a los mayas de la preconquista, coloniales o actuales, los mayanistas pretenden reconstruir una versión del pasado que especifique la particularidad o esencialidad de la cultura maya. Por supuesto, también se pretende reconstruir la historia de resistencia y liderazgo la cual, según se cree, puede tener un papel importante para pensar e imaginar la resistencia actual.

Es importante enfatizar que con esta nueva narrativa histórica se busca contribuir en la definición de la unidad de los mayas. De acuerdo a todo ello, actualmente se afirma que los mayas tenemos los mismos antepasados, quienes nos legaron una cultura (que debemos resguardar), que participamos de una forma particular de ver el mundo, tenemos idiomas de origen común y que todos, desde 1524, compartimos la misma adversidad analizada muchas veces por los mismos intelectuales mayas como colonialismo interno.^{15/}

La nueva narrativa histórica que sustenta la lucha política del movimiento panmayanista, por otro lado, ha definido fechas y períodos de sucesión histórica de grandezas y catástrofes vividas y sufridas por el Pueblo Maya. Así, ahora podríamos decir que como Pueblo tenemos fecha de nacimiento (hace unos cinco mil años) y de crecimiento; algo que hasta hace unas dos décadas no estaba definido en las narrativas sobre el pasado que nos presentaban nuestros padres, abuelos, ancianos en general y los distintos líderes o guías de nuestras localidades. En diversos sentidos este nuevo imaginario histórico mayanista es expresado como la verdadera historia que revela un pasado oculto o distorsionado por la historia oficial. La noción de

^{15/} Un estudio mucho más denso y crítico sobre este tema, es decir con relación a las recientes narrativas sobre el pasado que están haciendo los activistas mayas puede leerse en Edgar Esquit (2004).

Pueblo Maya, como se ha dicho, toma forma a partir de estos discursos y está ligada a las alocuciones sobre la multiculturalidad que son generadas desde las organizaciones dirigidas por los intelectuales mayanistas, pero también desde el Estado.

Esta forma de evocar el pasado representa una mutación importante en el imaginario de muchos mayas y en las posibilidades que ellos mismos van recreando para construir y enfrentar su presente y el de Guatemala en general. Dicha narrativa ha infundido orgullo entre algunos de ellos (o principalmente entre los mayanistas) que la conocen. Por ejemplo, cuando hacen sus demandas de derechos ante el gobierno, pueden hacer referencia a este pasado milenario, de la misma forma pueden caminar por las calles, asistir a sus universidades o hablar desde algún foro nacional o internacional citando, de formas tan diversas, esta historia de grandeza.

En muchas escuelas dirigidas por educadores mayas (llamadas escuelas mayas) se enseña a los niños la nueva manera de entender el pasado. En estos lugares, los mayas antiguos no son vistos como una civilización de grandes inventores que desaparecieron en algún momento antes de la llegada de los españoles, como enseñaba o sigue enseñando la escuela estatal. En cambio, algunos niños empiezan a entender a los mayas del pasado como los abuelos que crearon una gran civilización evidenciados en la arquitectura, los avances matemáticos, escritura jeroglífica o en la creación artística que podemos visitar en nuestros centros sagrados, leer en nuestros libros antiguos o ver a través de nuestros renovados ceremoniales religiosos y políticos. Por otro lado, algunas historias locales o de los municipios habitados por una mayoría maya, también empiezan a mencionar esta nueva manera de ver el ayer.

Mayas letrados y narrativas sobre el pasado

Esta nueva narrativa es construida y evocada, principalmente, por un sector de mayas letrados. Desde Adrián Inés Chávez (a mediados del siglo XX) hasta Víctor Montejo (a principios del siglo XXI),^{16/} podemos

^{16/} Un texto reciente, escrito por Montejo, sobre la historia maya puede leerse en Montejo (2004).

observar que lo que caracteriza a estos narradores de la historia es su formación profesional. En este caso, el nuevo imaginario o representación sobre el pasado es generado, no solamente desde la tradición oral de las localidades sino, más profusamente, a partir de *otros* conocimientos que este sector va adquiriendo al entrar en contacto íntimo con las escuelas, organizaciones y los *otros* mundos (occidental, ladino, estadounidense, etc.).

Como se sabe, desde la década de los sesentas del siglo XX un sector de mayas provenientes de diversas localidades logró ingresar a las escuelas secundarias e incluso a la universidad.^{17/} En las décadas subsiguientes y a pesar de la represión que sufrió esta población -es decir en los setentas y los ochentas- otras personas, también de origen maya, continuaron esta trayectoria engrosando el sector de mayas que habían pasado por la escuela secundaria y universidad. Ellos fueron asumiendo otras identidades que en parte contrastaban ante las que mantenían los mayas iletrados, que seguían o siguen cultivando la tierra y que conservan una economía de subsistencia,^{18/} pero también frente a los ladinos con quienes convivían en los pueblos y ante algunos de sus colegas en las escuelas y centros de trabajo.^{19/}

Entre los kaqchikeles y k'iche' esto último fue mucho más evidente, pero también se pueden localizar trayectorias diferenciadas. Aquí vale la pena presentar el caso del municipio de Comalapa, ubicado en el central departamento de Chimaltenango, en donde la mayoría de los habitantes son kaqchikeles. Desde principios del siglo XX, un pequeño grupo de destacadas familias caracterizadas por su capacidad de intermediación, sus altos recursos económicos y capacidad de negociación política, principió a implementar una serie de transformaciones a nivel productivo, en la participación política y en la formación educativa de algunos de sus miembros más jóvenes. En la

^{17/} Bastos y Camus 2003.

^{18/} En algunos municipios también ante los mayas comerciantes, la mayoría de ellos con una formación escolar baja.

^{19/} Enrique Sinca Coyote, 2004.

década de los veintes un pequeño grupo de maestros mayas de esta localidad se graduó en las escuelas normales del país. Ellos regresaron a su pueblo en donde sirvieron como profesores en las escuelas de educación primaria, una de ellas fundada por estas familias prominentes y dirigida a la formación de los indígenas.

Desde la década de los sesentas hasta la actualidad, el número de profesionales de este municipio experimentó un aumento importante. Ellos se destacaron en ramas profesionales diversas, muchos se graduaron como profesores de escuela primaria y otros como contadores, ingenieros, médicos, abogados, lingüistas, militares, sacerdotes y administradores. Gran cantidad de estos vivieron procesos de cambio cultural y ascenso económico lo que ayudó a transformar sus formas de relacionarse con las demás personas de la localidad, que se dedicaban y se dedican a actividades agrícolas, artesanales y comerciales. La mayoría de estos profesionales se sigue diferenciando de los ladinos, pero también le dan bastante importancia a su identidad profesional, sus vínculos en otras ciudades como la cabecera departamental, Chimaltenango o la capital del país, así como por su filiación lingüística, ideológica y nacionalista.

Ellos se definen ahora como kaqchikeles, mayas, chimaltecos, capitalinos o guatemaltecos. Su identificación con la ideología estatal liberal tiene mucha importancia cuando hablan sobre ciudadanía, democracia, sistema legal, participación o derechos humanos. De la misma forma han capitalizado su tiempo y conocimientos, de tal suerte que pueden rechazar formas "tradicionales" de cooperación y vínculo con las otras colectividades y personas de Comalapa. Los demás comalapenses, agricultores y comerciantes, pueden al mismo tiempo rechazar o legitimar, de acuerdo a circunstancias específicas estas nuevas identidades, pensamientos y prácticas de los profesionales.

Otras personas originarias de esta localidad, poseedoras de un bajo nivel en su formación escolar, se fueron insertando en diferentes espacios de organización desde la década de los setentas; por ejemplo, en las iglesias protestante y católica, partidos políticos y grupos guerrilleros, aunque es claro que varios profesionales

también lo hicieron. Ellos se acercaron por este medio a otras formas de vivir y comprender la realidad social de las localidades y a través de ellas, razonaron las formas posibles para hacer transformaciones en las vidas de los comalapenses y los mayas en general. Otras personas originarias de este lugar han ocupado hasta ahora puestos importantes en el gobierno, incluyendo el Congreso Nacional y algún Ministerio.

Algunos líderes nacionales que respaldan el mayanismo son originarios de Comalapa y miembros de este sector profesional.^{20/} De diversas maneras ellos, junto a activistas e intelectuales que provienen de otras localidades del país, principalmente kaqchikeles y k'iche', son quienes fomentan este discurso novedoso sobre el pasado de los mayas. No obstante, en la actualidad, la mayoría de estos comalapenses también pueden manejar un discurso y una práctica política muy ligada a la ideología liberal estatal. A partir de todo ello, parafraseando a Dipesh Chakrabarty (1999), pero pensando en otros procesos y contextos, aún podemos insistir preguntando ¿Quién habla en nombre de los pasados mayas? La respuesta evidentemente no es simple, pues requiere la comprensión de otros hechos importantes.

Hasta hoy el análisis de la historia prehispánica y colonial de Guatemala ha estado en las manos de intelectuales criollos, ladinos y extranjeros, quienes han construido diversas imágenes sobre los mayas y su pasado.^{21/} En otros momentos el Estado ha utilizado esta historiografía y arqueología para delinear la historia nacional que se enseña en las escuelas y se emite mediante los discursos oficiales. Dicha historia -es por demás decirlo- ha sido expresada en términos racista y colonial; es decir, fomenta una visión sobre los *mayas o indígenas* como atrasados, mozos, campesinos e incivilizados, sujetos

^{20/} Muchos otros profesionales de Comalapa o la región tienen pocos o ningún vínculo con el movimiento maya y sus discursos.

^{21/} Véase por ejemplo, Antonio Batres Jáuregui (1989), Severo Martínez Peláez (1973), Robert M. Carmack (2001).

a la integración o para decirlo en términos actuales, gente a quienes hay que llevar el *desarrollo*.^{22/}

No obstante, en las localidades se han contado y se siguen contando distintas historias, las cuales también son definidas desdeñosamente por la ideología liberal y racista guatemalteca. De cualquier manera, las narrativas mayas conforman diversos cuerpos que delinear imágenes sobre los antepasados recientes y remotos. En diversos sentidos estas historias dieron vida a las comunidades indígenas en el pasado, sus identidades y formas de organización al igual que a las condiciones de la resistencia que fueron generadas en distintos momentos y épocas.^{23/} En muchas de estas historias se rememoran unos ancestros sin nombres y no se definen fechas exactas^{24/} de los hechos pues los relatos que se presentan, al mismo tiempo, están muy relacionados con la vida cotidiana de oyentes y narradores.^{25/}

Estas memorias no se han dejado de hablar y escuchar entre mucha gente maya en los pueblos y las aldeas. Sin embargo no es la historia dominante; es decir, aunque forman parte de la reproducción social e ideológica de los mayas no tiene resonancia en la nación. En cambio, hay otras voces que son tomadas como las verdaderas, son elocuciones criollas y ladinas que hasta ahora nos han dicho cómo fue *verdaderamente* nuestro pasado.

Desde hace unos 20 años, sin embargo, hay mayas letrados que también cuentan sus propias historias o, para decirlo de otra forma,

^{22/} Pero la omisión política, cultural y económica de los mayas dentro de la nación no queda aislada en esos niveles discursivos. Existieron y existen prácticas que concretizan esa exclusión y de esta manera, la narrativa histórica generada desde el Estado contribuye a la construcción de las formas coloniales que ha adquirido las relaciones de poder en este país.

^{23/} Enrique Florescano (2001)

^{24/} En idioma k'iche' por ejemplo solamente se usa, *najtir* = antiguo, para hablar sobre el pasado y la cultura de los ancestros. *Ojtxe* en idioma mam hace referencia al pasado remoto.

^{25/} Jesús García Ruiz, (1992).

hablan sobre el pasado maya usando imágenes y estilos narrativos mucho más occidentalizadas. Estos nuevos relatos, en principio, cuestionaron las construcciones literarias realizadas por los académicos nacionales o extranjeros y los discursos oficiales. Para algunas personas esto significa que los mayas están empezando a tomar la palabra al hablar sobre su propio pasado y por eso, para ellos, esta historia (nuevamente o ahora sí) es la *verdadera*. Ahora, los mayas letrados son los narradores y, de alguna manera son admitidos y legitimados como tales desde diferentes ámbitos. Robert Carmack,^{26/} por ejemplo, afirma que las grandes civilizaciones como la k'iche' están destinadas a influir el mundo moderno y en Guatemala, según él, ha llegado la hora de esta gran cultura y por eso hay que darle la bienvenida.^{27/} Surgen muchas preguntas alrededor de esta aseveración. Por ejemplo: ¿Quiénes nos reciben?, ¿En qué espacio somos bienvenidos? y ¿Por qué ahora (o hasta ahora) somos apreciados? ¿Cuáles son las historias que debemos contar para ser aceptados? Finalmente, si este es el tiempo de los mayas ¿qué significado e importancia puede tener una crítica hacia la nueva manera de significar e imaginar el pasado?

Elites, narrativas sobre el pasado y fragilidad

Aunque se ha dicho que las nuevas versiones sobre el pasado planteadas por algunos mayanistas desafían la historia oficial, esto no es tan simple. El Estado guatemalteco en nuestro tiempo también habla sobre la historia de Guatemala y la de los mayas como Pueblo, sobre la interculturalidad, las cuales aparentemente son maneras de aceptar el discurso y las demandas mayanistas sobre los cuatro pueblos,^{28/} la

^{26/} Robert Carmack (2001).

^{27/} Véase también, Warren (1998) Fischer (2001) Cojti (1991) Bastos y Camus (2003) Fischer y Brown (1999).

^{28/} Los mayanistas han creado la imagen de Guatemala como constituida por cuatro pueblos, los cuales tienen sus respectivas historias. Estos pueblos son, el Maya, Garífuna, Xinca y Ladino.

multiculturalidad o la diversidad. En este proceso el Estado, supuestamente, ha aceptado la versión de la historia y derechos presentada por los mayas letrados.

Mayanistas y la construcción del multiculturalismo desde el Estado

En las últimas dos décadas, los líderes mayas tuvieron que implementar una serie de organizaciones tales como el Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala, COMG, hasta la Coordinación de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala, COPMAGUA. Desde estos espacios redactaron documentos, se negoció, protestó y elaboraron discursos sobre la historia, la diversidad cultural, los derechos y la identidad. A través de este proceso, fueron logrando un acercamiento con el gobierno y el Estado y se crearon los términos de estas relaciones.

La discusión y firma del acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas entre la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) y el Gobierno en 1995, se considera uno de los momentos claves en la consolidación de estas relaciones. Los mayanistas intervinieron en este proceso y sus propuestas fueron recogidas de alguna manera, en las definiciones formales que quedaron escritas en el documento. Así, se reconoció que la nación guatemalteca tiene carácter multiétnico, pluricultural y multilingüe y se recogió el concepto de Pueblo desarrollado por los mayas el cual, evidentemente, alude y se basa en las nuevas nociones históricas expuestas por estos mismos.^{29/}

Actualmente se han promulgado algunas leyes secundarias que dan cierto apoyo legal al *derecho maya*, la espiritualidad, los idiomas y la *educación maya*. Hay entidades gubernamentales que supuestamente apoyan la gestión de los mayas tales como el Fondo Indígena, la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala o la Defensoría de la Mujer Indígena. Los mismos textos escolares, auspiciados por el Ministerio de Educación, traen nuevas lecciones sobre esta misma historia milenaria de los mayas, e incluso, los niños de estas escuelas

^{29/} MINUGUA (2001).

aprenden la numeración maya. Se puede deducir en este caso que desde ese momento el discurso multicultural empezó a tener una forma legítima y fue utilizado por el Estado para precisar la diferencia étnica en Guatemala y como se ha visto, trajo consigo el reconocimiento de las organizaciones mayas y sus líderes como los interlocutores y representantes de los mayas de Guatemala ante el Estado.

Cualquiera diría en este caso que el Estado se ha democratizado y es plural, pues recoge la diversidad cultural del país.^{30/} Por otro lado, también se podría pensar que los mayanistas han tenido un gran éxito en sus luchas ideológicas y políticas al influir sobre la historia y pensamiento dominantes. No obstante, este reconocimiento no fue tan simple pues también encarna la influencia del Estado en la definición de la política sobre la multiculturalidad, la identidad y los derechos. Así, aunque se consideró que los reclamos de los mayanistas serían apoyados desde el Estado, esto también implicó la restricción de la capacidad de aquellos para establecer desde sus parámetros, sus particulares contenidos discursivos (sobre el pasado y la identidad), los derechos y la elaboración de propuestas.^{31/} Esto nos hace entender que el Estado guatemalteco y las elites gobernantes, han adquirido la capacidad de nutrirse de la ideología y el discurso mayanista para imponerse nuevamente y redefinir su propia legitimidad tanto a nivel local como internacional. Brackette Williams ha definido este proceso como de *hegemonía transformista*, es decir, forma parte de un proceso mediante el cual el Estado se apropia de determinados recursos definidos por los grupos subalternos de tal forma que éstos, de nuevo quedan marginados del proceso que vive la nación.^{32/}

^{30/} Críticas al respecto, véase Donna Lee Van Cott (2000) ella habla de *multiculturalismo constitucional*. Santiago Bastos, habla críticamente al respecto con la frase *multiculturalismo cosmético*, al definir la nueva política estatal que adopta ciertas leyes y discursos que tratan de mostrar un nuevo rostro, en donde lo indígena también está presente. (Conferencia en El Colegio de Michoacán, México, 2003).

^{31/} Santiago Bastos y Domingo Hernández (2005).

^{32/} Brackette Williams (1989).

Observemos un ejemplo interesante al respecto. A principios del año 2005, un grupo de kaqchikeles del occidental departamento de Sololá protestaron por la instalación de una empresa minera en el altiplano del país. Ellos adujeron que se estaba dañando la naturaleza (a la madre tierra, dijeron) y que por otro lado el gobierno no había consultado a los pueblos o a las comunidades indígenas en la instalación de esta empresa (en todo el proceso algunos grupos habían invocado el convenio 169 de la OIT). Las protestas fueron violentas y el gobierno usó la fuerza policíaca y del ejército para reprimir a la población que rechazaba la instalación de la mina. Los mayas de esta región –Sololá– han logrado una fuerte cohesión política alrededor de la llamada Alcaldía Indígena^{33/} y mantienen un discurso y una práctica importante en la conservación “tradicional” de sus recursos naturales. Ellos fueron reprimidos por su protesta.

Podemos ver aquí, como lo plantea Raquel Sieder, que esta recomposición del Estado y el *multiculturalismo latinoamericano* también están ligados a otros procesos como el neoliberalismo y el desafío de los grupos subalternos a éste. Las tensiones se pueden observar cuando el Estado busca explotar los recursos naturales ubicados en los territorios que los mayas han ocupado históricamente y que ahora pretenden seguir usando según sus intereses locales. En este caso, Sieder plantea que las políticas públicas implementadas por los gobiernos latinoamericanos, que han contribuido a una reorganización del Estado, no necesariamente logran el desarrollo de capacidades para reducir las desigualdades existentes. Esto prueba que un modelo de sociedad multicultural no debe relacionarse solamente con los derechos de los grupos étnicos sino también, con los patrones de desarrollo establecidos desde el neoliberalismo o el capitalismo.^{34/}

^{33/} Algunas personas adujeron que en estos hechos, los mayas eran manipulados por políticos miembros del partido de izquierda Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG). Es claro que esta organización tiene influencia sobre la Alcaldía Indígena de Sololá y sobre otras organizaciones del departamento, pero tampoco hay que ser ciegos ante los intereses y la *agenda* de los kaqchikeles de la región.

^{34/} Rachel Sieder (2004).

Como se ha visto, en este proceso en donde se trata de precisar un nuevo modelo de nación, la intervención de los mayas es importante. Sus construcciones ideológicas sobre el pasado tienen mucho que ver con las formas que adoptan las nociones e imágenes sobre la Guatemala multicultural. Aquí hay que analizar, de qué manera el Estado se puede legitimar usando el discurso sobre el pasado y la cultura que promueven los mayanistas pero, luego, puede emplear la fuerza y la violencia -también legitimada- en contra de los que supuestamente representa dentro de la nación plural, con el fin de imponer las realidades y las nuevas lógicas de la economía mundial.

El discurso histórico sobre la mayanidad y la multiculturalidad, es algo nuevo que tiene importancia en los actos oficiales, incluso en la enseñanza de la historia patria o en la definición discursiva de los derechos de los *pueblos* que conviven en Guatemala. No obstante, las imágenes sobre la grandeza de nuestro pasado y los discursos sobre el país multicultural, tienen poca importancia en otros procesos y en la definición de la convivencia, el desarrollo, en el establecimiento de derechos y deberes o la ciudadanía. Así, ¿qué lugar tienen los pueblos, su cultura y derechos en la definición y la toma de acuerdos sobre la democracia y la economía en este país? Por supuesto, esta pregunta tiene poca importancia y hasta podría tomarse como imprudente, dentro de la lógica liberal y capitalista, pero mucha si se piensa en la forma colonial en que se ejerce el poder, la democratización y la diversidad cultural y social de Guatemala.

Podemos observar desde aquí, en qué posición quedan y cómo son utilizados los discursos sobre el pasado maya y la multiculturalidad formulados por los intelectuales del mayanismo. Lejos de ser simplemente una forma de oponerse a la historia oficial, la recuperada por los mayanistas, puede constituirse en la base para desarrollar nuevas perspectivas discursivas que modelen al estado mismo. Los mayanistas pueden pensar que han logrado sus objetivos cuando el gobierno imprime libros que reproducen esta nueva historia y símbolos recreados. Incluso pueden ser mayas los ministros o viceministros de educación que impulsen la edición y uso de estos nuevos textos. No

obstante, los demás mayas pueden ser tratados como atrasados e ignorantes cuando supuestamente se les lleva progreso y desarrollo y se oponen a ello.

Desafortunadamente para los mayanistas, aún no tienen tanto poder para controlar las nuevas reconstrucciones e ideologías que son generadas desde múltiples ámbitos de su movimiento y que dan nueva forma al Estado y el gobierno. Su incipiente participación como funcionarios de gobierno aún no representa una fuerza importante, pero sus creaciones ideológicas sobre el pasado y el presente ya están moldeando las narrativas que fortalecen nuevas imágenes sobre la nación multicultural y al mismo tiempo construyen otras formas de legitimidad y poder estatal que poco tienen que ver con la eliminación de privilegios y la concentración de los recursos y el poder.

Ahora quizá tenemos más elementos para terminar de responder a la pregunta sobre ¿quién habla en nombre de los pasados mayas? Las elites mayanistas discuten sobre su pasado. Efectivamente, ahora que son letrados tienen el poder de hacerlo. No obstante junto a este poder que logran algunos líderes mayanistas existen otras condiciones y contextos que hacen posible el surgimiento de contradicciones. Así, por un lado, los mayanistas no tienen toda la capacidad de controlar el uso que los otros le dan a sus discursos e imágenes, y por el otro, algunos pueden estar o quedar satisfechos con los logros que supuestamente pueden alcanzar al escuchar a los funcionarios de gobierno hablar de la riqueza cultural de Guatemala. Muchos mayanistas hablan en nombre de los demás mayas y su pasado, pero a pesar de estas nuevas imágenes, sobre el ayer y la gloria, otros mayas siguen viviendo o experimentando sobre sus cuerpos y comunidades un poder que los golpea con violencia, y los sigue excluyendo de la nación.

Elites mayanistas: redefiniendo identidades y relaciones de poder

También podemos preguntar ¿y los mayanistas o por lo menos algunos de ellos, cómo viven estas nuevas historias? Es decir, ¿de qué manera están alimentando con ellas su vida social, su identidad y su protesta? Como se ha repetido, los intelectuales del movimiento maya

son, principalmente, hombres y mujeres letrados y letradas a quienes fácilmente se les puede distinguir, tanto a nivel local como nacional. En algunos pueblos del altiplano central (principalmente en el departamento de Chimaltenango), ellos son numerosos. Aunque muchos no vivan en el pueblo donde nacieron, sino en ciudades como Chimaltenango o la capital, en ciertos momentos pueden coincidir en las localidades y reconocerse. Así mismo, cuando convergen en lugares como la ciudad de Guatemala también distinguen a sus *hermanos* provenientes de distintos pueblos, regiones y grupos lingüísticos. Ellos, por supuesto, también se cruzan con los mayas que no profesan totalmente (o en nada) la ideología mayanista pero que, al igual que los primeros, tienen la característica de ser *ilustrados* o profesionales y conocer desde otros espacios y perspectivas el mundo ladino y occidental.^{35/}

Para adentrarnos un poco más en este fenómeno podemos narrar uno de estos encuentros. Recientemente falleció un líder político maya originario del departamento de Chimaltenango; una persona que tuvo una trayectoria importante a nivel local y el país. A mediados del siglo XX, fue un promotor importante de Acción Católica en su municipio y uno de los catequistas más conocidos. Su adscripción a esta organización también lo llevó a participar en la filial local de un importante partido político del país, logrando el cargo de alcalde en su municipio natal, en la segunda parte del siglo XX. En la década de los setentas fue propuesto por su partido para ocupar un escaño en el parlamento del país, llegando a ser uno de los primeros diputados mayas en el Congreso de Guatemala.^{36/} A pesar de que en los ochentas no se oyó casi nada

^{35/} Los mayas iletrados tampoco están aislados de la política, economía e ideología liberal guatemalteca, ni del mundo ladino y occidental. El problema no es si los mayas están vinculados o no a los procesos nacionales y mundiales, lo importante es entender las formas y condiciones en que lo hacen y de allí sus experiencias, posiciones y relaciones de poder.

^{36/} Dos congresistas mayas anteriores a éste fueron los k'iche' Augusto Sac Racancoj y Pablo Pastor, abogado y profesor respectivamente. Ellos lograron estos puestos en la década de los cuarentas del siglo pasado, solamente por el espacio que abrió la Revolución de 1944. Irma Alicia Velásquez Nimatuj (2002).

sobre su participación política a nivel nacional, en la década de los noventas y en lo que va del presente siglo, su nombre fue asociado a organizaciones mayanistas. En algún momento fue parte del Consejo de Ancianos del Fondo de Desarrollo Indígena de Guatemala –FODIGUA– (una entidad gubernamental fundada a exigencia de los mayanistas y dirigida por ellos) y también un miembro activo de organizaciones que fomentan la espiritualidad maya.

Aunque el hombre vivió los últimos años fuera de su municipio, al morir sus restos fueron trasladados a éste. Ese día de la inhumación se celebró una misa en la iglesia de la misma localidad asistiendo sus amigos y parientes, varios de ellos con posiciones importantes en la arena política nacional, a nivel gubernamental o en organizaciones populares y las mayanistas. Durante la celebración eucarística el párroco habló de que la ceremonia de ese momento no era algo común sino especial, dada la dignidad y trayectoria del hombre que despedíamos. Una vez terminado el acto religioso nos dirigimos al cementerio y allí se pronunció una oración, tal como se acostumbra en estos casos, después, un familiar cercano del fallecido, un hombre de origen k'iche' subió sobre un promontorio e inició un discurso en su idioma materno afirmando que el difunto ahora, estaba en algún lugar junto a los abuelos.

El discurso también fue pronunciado en español y se dijo que las palabras dichas en k'iche' sobre los antepasados y el respeto hacia estos, probablemente también fueron escuchadas por el fallecido durante su infancia, en ese entonces de boca de su madre. La misma persona leyó un texto sobre la trayectoria de vida del difunto, haciendo sobresalir su participación en el Congreso del país y en diferentes organizaciones que luchan y defienden los derechos del Pueblo Maya. La mayoría de los participantes en el sepelio retornamos a la casa de velación y estando en este lugar, mientras tomábamos café y pan, alguien hizo circular una fotografía del hombre, explicándose que ésta había sido tomada en el Congreso, en la época en la que él había integrado ese cuerpo legislativo.

Ahora qué se puede concluir en relación a lo descrito. Por un lado aunque no se habló exactamente sobre los mayas como los antepasados del extinto, esto estaba implícito en el discurso. Cuando los campesinos

mayas rememoran a sus muertos, generalmente afirman que el alma del fallecido ahora descasaba en paz, y que Dios lo resucitará en los últimos días. Las alocuciones en este sepelio, no obstante, hacen referencia a los antepasados de otra manera, aluden a los discursos mayanistas sobre los abuelos. Por otro lado, es evidente que mucha gente que participó en este acto eran personas promotoras del maya-nismo, y la traducción del k'iche' al español en los discursos de este tipo es una práctica mayanista en donde se trata de poner en primer plano los valores y símbolos mayas para luego, supuestamente, usar de forma instrumental el español.

Lo que trato de resaltar es la relación entre discurso histórico mayanista, las nuevas identidades de los profesionales y líderes que las promueven y su vinculación con el Estado mediante la política sobre los derechos mayas y la multiculturalidad. ¿Qué puede estar pasando entre las elites, en este caso? El relato que se ha hecho sobre el funeral, trae a la escena diversos hechos que se vinculan alrededor de estos tres procesos. Se puede observar que muchos mayanistas no manejan un discurso sobre su historia y cultura de forma aislada, de tal manera que puedan definir su nacionalismo, diferencia y orgullo únicamente a partir de su pasado glorioso, como los mismos tratan de hacerlo ver en sus alocuciones y textos.

Para que sirvan los discursos sobre el pasado maya, en este caso, deben estar entrecruzados con otros sobre la capacidad que han tenido algunos mayas contemporáneos para entrar en el aparato estatal, profesionalizarse, conocer otros mundos (que aparentemente pueden estar vedados al resto de los mayas) y con argumentos o proclamas sobre la capacidad de representar o defender los derechos de los demás mayas. Evidentemente, aquí hay un proceso bastante complejo de búsqueda o creación de legitimidad y en donde se construyen nuevas relaciones de poder.

Para entender todo esto hay que seguir indagando sobre las implicaciones históricas de la modernidad occidental, la ideología liberal, el capitalismo, y las políticas de gobierno (por ejemplo, el sistema educativo o las de integración) y el racismo, en la vida de los

mayanistas y el resto de los mayas. Por otra parte, parece importante analizar a profundidad, las formas particulares en que se conforman históricamente las elites políticas y económicas, así como sus vínculos con las formas de reproducción de la desigualdad.

Greg Grandin e Irma Alicia Nimatuj han entrado en esta discusión al tratar de analizar los procesos históricos vividos por las elites quetzaltecas en los siglos XIX y XX. El primero plantea que los líderes k'iche' de esta localidad lograron reconfigurar sus relaciones comunales y mantuvieron el significado de su autoridad social y cultural, mediante sus alianzas con el Estado colonial y republicano. Las elites k'iche' al enfrentar los cambios políticos y económicos de su tiempo en los siglos XVIII y XIX, transformaron su pueblo en una ciudad comercial y multiétnica. En este proceso, los principales se sirvieron de las elites criollas para mantener el dominio sobre los procesos culturales k'iche', reforzando con esto su poder político y acceso a capital. Con el apoyo de los indígenas principales, los criollos lograron mantener las líneas de casta en la ciudad con el fin de controlar a la población y posibles alianzas de estos sectores multiétnicos. De la misma forma, en el siglo XIX, estas elites procedieron casi de la misma forma al aliarse con Rafael Carrera, con el fin de mantener sus privilegios.

Junto a todo esto, la ideología liberal y la economía capitalista de finales del siglo XIX, condujeron a las elites k'iche' a desarrollar una alternativa para entender la etnicidad y el nacionalismo. Los miembros de este sector construyeron una concepción de la etnicidad íntimamente vinculada a las ideas sobre progreso fomentadas por los intelectuales liberales. Así, se pensó que la regeneración de los indígenas debía conducir necesariamente a la igualdad civil y política. Estas construcciones ideológicas justificaron, finalmente, las posiciones de autoridad de las elites k'iche' y la de los ladinos a nivel local y nacional. En este proceso los k'iche' privilegiados, también buscaron la reproducción de una identidad étnica afirmada en el origen común y el mantenimiento de los marcadores culturales principalmente basados en los roles asignados a las mujeres.^{37/}

^{37/} Greg Grandin (2000).

Irma Alicia, por su parte, observa que esta elite en realidad no era homogénea y respondía de formas diversas ante procesos históricos y contextos sociales concretos. De la misma manera, ella demuestra que este sector de quetzaltecos caracterizado por su poder económico, acumulado a través del comercio, compartía y comparte diversos contextos con los demás mayas de Guatemala. Así, reproducen un sistema patriarcal que subordina a las mujeres mayas en general; como el resto de los mayas del país ellos también enfrentan el racismo que divide a la sociedad guatemalteca y finalmente, comparten con el resto de los mayas ciertos patrones culturales como los trajes, la memoria colectiva, los idiomas y diversos conocimientos.^{38/}

De igual forma a principios del siglo XX, en diversos municipios de Chimaltenango, las elites indígenas que al mismo tiempo cumplían el papel de intermediarios competían, pero también compartían algunos privilegios (por ejemplo, derecho a voto, no asistir a trabajos forzados, no pagar impuestos) con las elites ladinas de los pueblos en donde vivían y generalmente, hablaban en nombre de los demás indígenas y sus derechos. Esta competencia con los ladinos los llevó a hablar y exigir derechos ciudadanos, pero también tomaron acciones al respecto, fundaron escuelas para indígenas y educaron a un pequeño grupo de jóvenes que en cierto sentido y momentos se equiparó a los ladinos.

Actualmente, en muchos pueblos de este mismo departamento, los ladinos ya no tienen poder político decisivo y son mayas quienes dirigen la política local. Pero como se ha visto, a nivel nacional los mayas también están tomando una posición dentro del aparato de gobierno y en este caso, muchas veces actúan como intermediarios que hablan en nombre de los demás mayas y lo hacen de formas diversas; por ejemplo, construyendo un discurso lineal sobre el pasado, demandando derechos o estableciendo programas de desarrollo para los mayas.

Muchos de ellos han logrado todo esto mediante su capacidad de conocer y adentrarse en el mundo de la política nacional, así como al

^{38/} Irma Alicia Velásquez Nimatuj (2002).

familiarizarse en buena medida, con los usos y costumbres de las elites ladinas. Muchos de estos conocimientos han sido posibles mediante la educación y la adaptación. Aunque el racismo aún les toca muy fuerte (a los mayanistas por supuesto), no lo viven de la misma forma y en las mismas condiciones en que arremete en contra de otros mayas. Así, la educación ha sido importante para lograr su reconocimiento y aceptación relativa en algunos círculos no indígenas. Ellos ahora son gente indígena pero “civilizada”. Así mismo la versión del pasado maya, construida por algunos mayanistas, puede ser relativamente aceptada por ciertos intelectuales, políticos y empresarios, porque define una manera *racional* y no *mítica* de entender el pasado,^{39/} pero también, porque casi no profundiza en el reconocimiento de la violencia utilizada ante las protestas de los mayas.

Todo esto por supuesto, les da poder a los mayanistas (y también a los otros mayas profesionales que no siguen esta ideología) ante algunos sectores de ladinos y criollos, pero asimismo ante los propios mayas de los pueblos y las aldeas. Un maya estudiante o profesional y con estatus económico, evidentemente, tiene mayor prestigio en la localidad en donde vive o de donde procede, no solamente por lo que sabe, sino por los vínculos y redes que supuestamente ha desarrollado con los ladinos, las organizaciones e instituciones a nivel nacional. En este sentido, se produce una diferenciación importante entre los mayas, su análisis en este caso, no puede limitarse a una simple descripción de formas de estratificación social dentro de las localidades o los municipios sino, como se ha dicho, debe entenderse junto a procesos como las relaciones de poder, la conformación de las ideologías y la constitución y reproducción histórica de las elites.

^{39/} No obstante pueden haber intelectuales ladinos que también cuestionan la forma en que el mayanismo recupera el pasado al enfrascarse en argumentos esencialistas y fundamentalistas. Mario Roberto Morales (1998). Algunos ladinos de provincia también pueden cuestionar el mayanismo, pero sus principales argumentos son recogidos desde la historia oficial. Afirman que los indígenas ya no tienen derecho de llamarse mayas pues, después de la conquista, el *imperio maya* ya había desaparecido y los pueblos que aquí existían a la llegada de los españoles ya no eran puros sino mezclados y que la adhesión de los indígenas a los antiguos mayas es una estrategia de unos oportunistas. Charles Hale (2002).

Tal como en los siglos XIX y XX algunos ladinos y criollos reprodujeron su poder, prestigio y legitimidad bajo la presunción de ser civilizados y modernos, en el siglo XXI algunos mayanistas y otros que no lo son, también construyen su prestigio y legitimidad, casi sobre la misma base; es decir, sobre el hecho de ser educados, profesionales y por estar o haber estado ligados al aparato de gobierno. Elementos nuevos en todo esto, sin embargo, son la definición de la pertenencia a un Pueblo con una historia milenaria y gloriosa, imaginada por los mismos actores.^{40/}

Según parece, el control discursivo de los mayanistas sobre el pasado y las demandas sobre derechos, finalmente, tiene sus propios resultados para estos mismos, aunque por otro lado, también se diluyen en las formas de control y relaciones de poder establecidas por la oligarquía y la clase política guatemalteca. En este caso, Claudio Lomnitz-Adler (1995) plantea que los discursos (históricos por ejemplo) de los intelectuales (en este caso mayanistas) muchas veces sirven para definir relaciones más cercanas –de estos intelectuales- a los grupos dominantes y para seguir alimentando las ideologías manejadas desde el Estado.

Historias alternativas y el presente

Se vuelve a preguntar entonces ¿cómo nos beneficiamos de este poder que ahora tenemos para darle un lugar no solo a nuestro pasado, sino también a nuestro presente? ¿De qué manera esta historia alternativa del Pueblo Maya, la que han empezado a construir los mayanistas, lleva o trae consigo la posibilidad de imaginar una nación y un nacionalismo diferente?

Las respuestas pueden ser múltiples, debido a que estas narrativas, evidentemente, también presentan un cuestionamiento de las formas de exclusión que se han reproducido históricamente por el

^{40/} Esta comparación no es demasiado ahistórica pues la nación aún se construye sobre la exclusión, aunque los contextos sociales, políticos y económicos hayan variado en muchas maneras en el país y el mundo.

Estado y los sectores dominantes. No obstante se puede observar que la historia mayanista, de alguna manera, se traza tomando como modelo la historia oficial al establecer o querer representar la unidad de los *cuatro pueblos* que conviven en este territorio.

Cuando los mayanistas elaboran una narrativa histórica que delinea la herencia cultural del Pueblo Maya o la base de existencia de esta misma y, por otro lado, construyen un imaginario sobre los cuatro pueblos (Maya, Garífuna, Xinka y Ladino) están contribuyendo a construir el *mito* de la nación multicultural que, como se ha repetido, es fácilmente apropiado, manipulado y redefinido, en el discurso de las elites gobernantes y en las leyes secundarias que estos proponen y aprueban. Desde la definición histórica de los cuatro pueblos, se pueden construir narrativas lineales y diáfanas sobre la identidad, la igualdad y la herencia cultural (es decir sobre la multiculturalidad guatemalteca), desestimando las diferencias, contradicciones, relaciones de poder y la desigualdad económica que prevalecen en el país.

Actualmente, por ejemplo, algunos mayas pueden hablar sobre la multiculturalidad y los procesos de globalización, como los tratados de libre comercio, haciendo referencia a que estos últimos son algo inminente en donde necesariamente debemos enrolarnos. Las propuestas hacen referencia nuevamente a la multiculturalidad como una fórmula para enfrentarla, aduciéndose que mientras mantengamos nuestra identidad de pueblos y seamos creativos, podremos vivirla de forma exitosa y ofrecerle al mundo productos y mercancías importantes.^{41/} Los razonamientos mayanistas de esta naturaleza están centrados en las lógicas del mercado, casi sin cuestionar el pasado y la agenda de la oligarquía. En este caso los mayas también pueden tener un papel en la forma colonial que han adoptado las relaciones de poder en Guatemala y el mundo.

^{41/} Para Walter Mignolo (2004), la globalización es, por decirlo de esta manera, una rearticulación de la *colonialidad del poder*, tal como sucedió en el siglo XIX con la fundación de las naciones en América. Muchos mayanistas que han adoptado una perspectiva que trae a la discusión el concepto de *colonialismo interno*, casi no cuestionan los procesos de globalización y los contextos en donde esta se produce.

Frente a todo esto es indispensable traer a la discusión las variadas experiencias históricas de los mayas, debido a que son aquellas las que deben servir como puntos importantes para definir las bases ideológicas y materiales de la multiculturalidad. Los diferentes sectores mayas (y guatemaltecos) han desarrollado desde hace mucho tiempo, de acuerdo a sus contextos de vida, una variedad de relaciones con su entorno social y natural. Tanto los mayas letrados, como los campesinos, las mujeres, los comerciantes y demás, han tenido contacto con la sociedad nacional, la economía y política mundial, la cultura y conocimiento de otras sociedades o con diversas formas religiosas, por ejemplo. Los mayas no han estado aislados de la política, economía e ideología liberal y nacionalistas guatemaltecas, ni del mundo ladino y occidental, lo que nos hace pensar que tampoco han vivido de forma homogénea. Sus vidas han transcurrido en circunstancias históricas diversas lo que ha dado lugar a diferentes puntos de vista, intereses y el manejo de múltiples identidades. Así, entre los mayas se puede divisar una gran cantidad de formas de la memoria y pensamientos. En síntesis, hay que poner bastante interés en entender la relación entre memorias e identidades con el fin de que nuestras imágenes sobre la historia no sean uniformes, sino reflejen la complejidad de nuestra vida y relaciones.^{42/}

Las reflexiones entonces deben estar dirigidas a considerar estas memorias para apoyar la construcción del presente y el control del futuro. En este caso es importante plantear, como lo dice Partha Chatterjee,^{43/} que el modo de recordar el pasado y el poder de representarse uno mismo no es otra cosa sino poder político. Los mayas podemos considerar una sociedad multicultural teniendo en cuenta éstas múltiples condiciones históricas. Otro elemento importante para construir la sociedad multicultural, entonces, es entender las formas y condiciones históricas en que los guatemaltecos se han vinculado y se vinculan con su entorno y desde allí tener presente sus experiencias, posiciones y relaciones de poder.

^{42/} Aletta Norval, (2001).

^{43/} Partha Chatterjee, (1995).

Todo esto nos guía para pensar las formas que podemos usar para construir nuestras historias alternativas y por ende a buscar estilos variados de desarrollo, así como para entender y construir la nación multicultural. Santiago Bastos y Domingo Hernández^{44/} por ejemplo, resaltan un caso interesante en todo este proceso de control desde el Estado y autonomía que pretenden los mayas. Ellos analizan las acciones que algunos están implementando alrededor del reconocimiento y resarcimiento de las víctimas del conflicto armado. En su estudio tratan de hacer evidente que la experiencia social y política de las personas involucradas en el proceso, los ha conducido a delimitar nuevas formas de imaginar y hablar sobre el pasado y sobre las necesidades y derechos de los mayas.

Según Bastos y Hernández, a lo largo del proceso que viven las personas y organizaciones involucradas en esta tarea, han asumido la categoría de *mayas* como parte de una construcción ideológica ligada al resarcimiento y a categorías étnicas que sirve para entender el pasado y la violencia que se ha sufrido. En este caso, el proceso para recuperar la historia de larga duración de los mayas, también va unido con la memoria más reciente, vinculada a la violencia política vivida por los mayas campesinos, mujeres y estudiantes, incluyendo de esta forma la propias acciones de la gente; es decir, sus luchas y las rutas que ésta siguió, no solo como víctimas sino como personas y mayas que han luchado frente a la represión y exclusión. Como se ha dicho, todo esto es visto como parte de lo maya y de la memoria que están construyendo.

Estos esfuerzos evidentemente son fundamentales y su reconocimiento por medio de la descripción etnográfica^{45/} es necesario para obtener otras explicaciones relacionadas a la interacción entre los diversos actores políticos. Los análisis académicos en este caso, también son aportes importantes si no caen en la simple celebración de la resistencia de los mayas. Al contrario, si la perspectiva es más crítica se pueden entender las contradicciones que se generan en los

^{44/} Santiago Bastos y Domingo Hernández Ixcoy (2005).

^{45/} Charlie Hale, (2002)

diversos ámbitos en donde los mayas despliegan sus luchas y las múltiples consecuencias o procesos que éstas generan. Así, al reconocer estos espacios, se puede comprender de qué manera la resistencia política y la memoria desafían el control y poder de los sectores preponderantes o las nociones dominantes, pero también cómo éstas, en otros momentos, pueden reforzar el orden establecido y destruir la fuerza de las organizaciones mayas y de las comunidades.^{46/}

Epílogo

Nadie podría argumentar que el movimiento maya en Guatemala, no ha significado una fuerza importante que ha movido a la sociedad guatemalteca. La discusión nacional sobre los derechos culturales y políticos de los indígenas en general, ha sido iniciada en las últimas dos décadas y ha abierto múltiples posibilidades de lucha para mucha gente en diversas regiones y localidades. Actualmente, por ejemplo, muchas mujeres mayas hacen oír su voz en diversos espacios sociales y organizativos. Ellas tienen bastantes argumentos con relación al sufrimiento, los deseos y las luchas de las mujeres en Guatemala, desafiando la dominación patriarcal tanto en sus casas, en sus localidades y en el país.^{47/} La espiritualidad maya, representa un desafío importante ante las iglesias protestantes y católica, pero también ante la sociedad en general al llevar al ámbito público unos rituales religiosos que hasta hace unos quince años estaban proscritos. De manera que hay una gran cantidad de temas y problemas que han sido sacados a la luz pública por parte de los mayanistas. Qué decir, por ejemplo, del racismo, un sistema educativo caduco desde la escuela elemental hasta la universidad, la exclusión política y social o la forma radical en la tenencia de la tierra.

Este ensayo, por otro lado, no habla de traición sino de procesos sociales que merecen ser reconocidos en momentos precisos y analizados con atención. De tal manera que este escrito ha pretendido continuar una discusión sobre la relación entre procesos hegemónicos y la

^{46/} Ibidem.

^{47/} Emma Chirix (2003).

resistencia indígena en Guatemala.^{48/} Se ha tratado de representar y analizar la relación que tiene las construcciones discursivas sobre el pasado que han montado las elites intelectuales mayanistas con los intereses encarnados en el Estado y en la definición de la multiculturalidad guatemalteca. Hemos podido observar que los vínculos que se han establecido, los discursos e ideologías que se proponen y conducen, muchas veces son contradictorios, pues representan y se desenvuelven en una realidad social compleja. En este caso, un hecho fundamental es que los mayas (de las elites o no) también participan de múltiples formas en la construcción de la Guatemala que hoy existe. Lo hacen no solamente porque han sido y son la fuerza de trabajo más importante en la economía del país, sino porque también modelan el Estado guatemalteco con sus construcciones ideológicas e intereses políticos. Ellos mantienen relación con las ideologías nacionalistas, con las formas que adoptan y mediante las cuales los grupos dominantes construyen su hegemonía, pero también conforman una fuerza social importante en la transformación de esta sociedad.

Este trabajo es un acercamiento crítico sobre los propios mayas con relación a los procesos sociales que vivimos. En este sentido, nuestras experiencias en ámbitos diversos pueden ser valiosas para evidenciar los logros y desaciertos en nuestras luchas. Podemos considerar, por ejemplo, que los mayas no perderemos demasiado si vemos nuestra actividad y creaciones intelectuales de forma más *problemática*^{49/} y *no tan diáfanas como nos gustaría que fueran nuestra realidad o el pasado. Puede ser que esto sea mucho pedir, cuando sabemos bien del uso estratégico* que los mayanistas pretenden darle a las nociones esencialistas sobre la continuidad entre nuestro pasado y el presente.^{50/} Sin embargo, también es importante escuchar nuestras

^{48/} James Scott (2002).

^{49/} Uso este termino para hacer notar la complejidad de nuestra vida social y para argumentar sobre las múltiples rutas que pueden tomar las luchas si se ve con atención nuestras múltiples realidades.

^{50/} Fischer y Watanabe (2004) afirman que al hablarse sobre continuidad cultural, frecuentemente no nos damos cuenta de las diversas formas que esta puede tener. Una

múltiples voces las cuales y al mismo tiempo son contradictorias pero, evidentemente, influyen los procesos que vivimos.

Los mayas campesinos, comerciantes, mujeres, católicos, jóvenes también tienen múltiples experiencias históricas, hablan de muchas formas y sus discursos y prácticas están relacionadas con las ideologías que manejan. Con sus múltiples identidades, intereses y sueños, ellos muchas veces e inevitablemente, junto a las elites también forman parte, de alguna manera y en algún momento, de las contradicciones generadas en nuestros actuales nacionalismos.

Bibliografía

- Bastos, Santiago y Domingo Hernández Ixcoy. *Resarcimiento y Reconstitución del Pueblo Maya en Guatemala: Entre la acción autónoma y el reconocimiento estatal*. Guatemala, 2005.
- Bastos, Santiago y Manuela Camus. *Entre el Mecapal y el Cielo. Desarrollo del Movimiento Maya en Guatemala*. Guatemala, Cholsamaj, FLACSO, 2003.
- Batres Jáuregui, Antonio. *Los indios, su historia y su civilización*. Guatemala, Tipografía Nacional, 1989.
- Carmack, Robert. *Kik'ulmatajem le k'iche'aab' Evolución del Reino k'iche'*. Guatemala, Cholsamaj, 2001.
- Chakrabarty, Dipesh. "La poscolonialidad y el artilugio de la historia: ¿Quién habla en nombre de los pasados "indios," en: Saurabh Dube (coordinador), *Pasados Poscoloniales*. México, El Colegio de México, 1999.

puede ser definida a partir de la recreación del presente y otra como el legado de los ancestros que se perfila como inmutable. Según ellos los mayanistas en realidad, habrían optado por la primera forma. Por supuesto que la conclusión de estos autores puede ser bastante real, no obstante, también hay que resaltar que la recreación del presente está mediada por relaciones de poder, contextos sociales y nuevas identidad.

- Chattergee Partha. "Alternative Histories, Alternative Nations, Nationalism and Modern Historiography in Bengal," en: Peter R. Schmidt y Thomas C. Patterson (editores), *Making Alternative Histories*. School of American Research, 1995.
- Chávez, Adrián Inés (editor). *Pop Wuj*. Guatemala, TIMACH, 2001.
- Chirix, Emma. *Alas y raíces, afectividad de las mujeres mayas rik'in ruxik' y ruxe'il ronojel qajowab'al ri mayab' taq ixoqi'*. Guatemala, Kaqla', 2003.
- Cojtí, Cuxil. Demetrio. "Problemas de la 'identidad nacional' guatemalteca," en: *Cultura Maya y políticas de Desarrollo*, B'okob'. Guatemala, COCAD, 1989.
- . *Configuración del pensamiento político del Pueblo Maya*. Guatemala, Asociación de Escritores Mayances, 1991.
- . *Ub'aniik ri una'ooj uchomab'aal ri maya' tinamit. Configuración del pensamiento político del pueblo maya*. Guatemala, 1995.
- Delgado Pop, Adela. "¿Qué es ser indígena a las puertas del nuevo milenio?," en: Morna McLeod y María Luisa Cabrera (editoras). *Identidad: rostros sin máscaras. Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad*. Guatemala, Oxfam-Australia, 2000.
- Esquit, Edgar. "Las Rutas que nos Ofrecen el Pasado y el Presente: Activismo Político, Historia y Pueblo Maya," en: Darío A. Euraque, Jeffrey L. Gould y Charles Hale (editores). *Memorias del Mestizaje*. Guatemala, CIRMA, 2004.
- Fischer, Edward. *Cultural Logics and Global Economies*. University of Texas Press, 2001.
- Fischer, Edward y McKenna Brown (editores) *Rujotayixik ri maya' b'anob'al. Activismo Cultural maya*. Guatemala, Cholsamaj, 1999.
- Florescano, Enrique. "Memoria indígena. Un nuevo enfoque sobre la construcción del pasado," en: *Trayectorias, Revista de Ciencias Sociales*, No. 4/5. México, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2001.

- García-Ruiz, Jesús. 1992. *Historias de nuestra historia*. Guatemala, IRIPAZ, 1992.
- Greg Grandin. *The blood of Guatemala, a history of race and nation*. Duke University Press, 2000.
- Guzmán Böckler, Carlos y Jean-Loup Herbert. *Guatemala: una interpretación histórico social*. Guatemala, Cholsamaj, 1998.
- Hale, Charles. "Does Multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala," en: *Journal of Latin American Studies* 34. Cambridge University Press, 2002.
- Hill, Robert. *Los kaqchikeles de la época colonial*. Guatemala, Plumsock Mesoamerican Studies - Cholsamaj, 2001.
- Lomnitz Adler, Claudio. *Las salidas del Laberinto*. México, Planeta, 1995.
- Martínez Peláez, Severo. *La Patria del Criollo*. Costa Rica, EDUCA, 1973.
- Mignolo, Walter. "Capitalismo y Geopolítica del conocimiento," en: Saurabh Dube, Ishita Banergee Dube y Walter Mignolo (coordinadores). *Modernidades Coloniales*. México, El Colegio de México, 2004.
- MINUGUA. *Proceso de negociación de la Paz en Guatemala*. Guatemala, MINUGUA, 2001.
- Montejo D. Víctor. "Panmayanismo: la pluriformidad de la cultura maya y el proceso de autorepresentación de los mayas," en: *Mesoamérica*, n.º.33. Antigua Guatemala, CIRMA, PMS, 1997.
- . "Angering the Ancestors: Transnationalism and Economic Transformation of Maya Communities in Western Guatemala," en: John Watanabe y Edward Fischer (editores). *Pluralizing Ethnography*. Santa Fe, SAR, 2004.
- Morales, Mario Roberto. *La articulación de las diferencias*. Guatemala, FLACSO, 1998.

- Norval, Aletta. "Reconstructing National Identity and Renegotiation Memory: The Work of the TRC," en: *Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat, States of imagination, Ethnographic explorations of the postcolonial state*. Duke University Press, 2001.
- Racancoj, Víctor. *Socioeconomía maya precolonial*. Guatemala, Editorial Cholsamaj, 1994.
- Rajpopi' ri Mayab' Amaq' COMG. *Ru junamil ri Mayab' Amaq' pa Rub'inib'al Runuk'ik ri Saqk'aslemal. Construyendo un futuro para nuestro pasado*. Guatemala, Editorial Cholsamaj, 1995.
- Rodríguez, Demetrio Raxche', et al. *Nab'ey taq tzij pa ruwi' ri maya' k'aslemal. Introducción a la cultura maya*. Guatemala, Editorial Cholsamaj, 1995.
- Rodríguez, Raxche' Demetrio. "Racismo y discriminación: conceptualización y sus manifestaciones," en: *Genocidio, la máxima expresión del racismo*. Guatemala, CALDH, 2004.
- Schele, Linda y Nikolai Grube. "El Taller maya de escritura jeroglífica," en: Edward Fischer y McKenna Brown (editores). *Rujotayixik ri maya' b'anob'al. Activismo Cultural maya*. Guatemala, Cholsamaj, 1999.
- Scott, James. "Prologo," en: Gilbert Joseph y Daniel Nugent (editores). *Aspectos cotidianos de la Formación del Estado*. México, Era, 2002.
- Sieder, Rachel. *Del indigenismo institucional integracionista a la gestión pluralista de las políticas públicas*. Londres, Universidad de Londres, Instituto para el Estudio de las Américas, 2004.
- Sincal Coyote, Enrique. *Elites e identidades: la diferenciación social del sector profesional indígena de Patzún, Chimaltenango*. Tesis. Guatemala, Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala, 2004.
- Van Cott, Donna Lee. *The friendly liquidation of the past, the politics of diversity in Latin America*. University of Pittsburgh Press, 2000.
- Velásquez Nimatuj, Irma Alicia. *La pequeña Burguesía Indígena Comercial de Guatemala*. Guatemala, SERJUS, 2002.

Watanabe, John y Edward Fischer (editores). *Pluralizing Ethnography*. Santa Fe, SAR, 2004.

Warren, Kay. *Indigenous Movements and their critics. Pan-maya activism in Guatemala*. Princeton University Press, 1998.

_____ "La lectura de la historia una forma de Resistencia: Intelectuales públicos mayas en Guatemala," en: Edward Fischer y McKenna Brown (editores). *Rujotayixik ri maya' b'anob'al. Activismo Cultural maya*. Guatemala, Cholsamaj, 1999.

Watanabe, John y Edward Fischer. *Pluralizing Ethnography*. Santa Fe, SAR, 2004.

Williams, Brackette. "A classe act: Anthropology and Race to Nation across Ethnic Terrain," en: *Annual Review of Anthropology*. No. 18, 1989.

Maya: un pasado de olvidos, un futuro de memorias

Mario Humberto Ruz^{1/}

Múltiple y cambiante, la memoria identitaria de los pueblos mayas desborda con harta frecuencia los moldes en los que Occidente considera reposa lo memorioso, para privilegiar un universo de gestos, rituales, evocaciones parentales, voces, texturas y otros marcadores que se han revelado capaces no sólo de conjurar el olvido sino de poner continuamente al día las versiones propias y ajenas del pasado, a fin de hacer de éste, más que recuento memorioso, un programa de futuro.

Por ello, resulta particularmente arriesgado (cuando no tendencioso) hablar de la memoria maya como si de una mera "arqueología del pasado" se tratase. En no pocos aspectos el brocado que surge de entretejer olvidos y memorias en el pensamiento maya se asemeja más a una "etnología de lo atemporal", un bordado continuo del sin tiempo cósmico en el tiempo de los hombres, que se empeñan en reconfigurar cotidianamente una trama semántica que exhibe hilos y diseños procedentes de diversas temporalidades. E hilos cuya disposición y significados últimos pueden incluso variar dependiendo del campo de sentido al que aludan, en tanto la memoria se constituye en una estrategia discursiva de construcción identitaria que puede optar por recurrir al recuerdo o al olvido, sin soslayar mitificaciones, extraños maridajes entre lo fugaz y lo permanente, tránsitos de lo individual a lo colectivo o, incluso, empeñarse en dar por culturalmente ciertos hechos que históricamente ocurrieron en forma diversa o que, en ocasiones, ni siquiera ocurrieron.

Así, en aras del futuro el pasado es a menudo sacrificado en el altar de las necesidades presentes, de donde surgirá trasmutado; nunca idéntico en tanto hecho histórico, siempre el mismo en tanto se

^{1/} UNAM, México.

busca maya. No es por tanto en la naturaleza del acontecimiento, sino en su *potencial como germen de mayanidad*, en donde reside su posibilidad de transformarse en asidero de “una historia”; ni siquiera de “la” Historia, con mayúsculas. De hecho, más allá de la manía homogeneizadora de algunos estudiosos, la visión interesada de ciertos panmayistas desvelados y el afán comercial de los funcionarios de turismo, o nuestros gobernantes, cuando pretenden vendernos programas como el Mundo Maya o el Plan Puebla Panamá, resulta un despropósito hablar de “Una” historia maya.

Pese a sus continuas transformaciones, que la tornan por momentos inasible, la manipulación discursiva no parece ser, por cierto, una estrategia conceptual reciente tampoco por parte de los propios pueblos mayas. Basta asomarse a ese compendio de “sucesos” pretendidamente verídicos de que dan cuenta no pocos registros epigráficos (en ocasiones curioso antecesor de un *Hola* prehispánico) o mejor aún, detenerse en ciertas “narrativas mayas” de la época colonial, para percatarse de lo lável y hasta tendencioso que puede resultar nuestro afán por “interpretar” las historias mayas desde una perspectiva occidental, pretendidamente objetiva por veraz, si no nos preguntamos sobre la intencionalidad de los emisores de ese discurso/decurso memorioso.

Lo anterior se ostenta con claridad meridiana en esos escritos coloniales que por lo común atribuimos a los mayas, pese a no faltar quienes sospechen de una determinante influencia frailuna en su factura.^{2/} Ciertamente la impronta cristiana es en ellos patente, aunque resulta casi imposible determinar en qué medida los eclesiásticos intervinieron en el hecho o hasta dónde éste obedeció a un acto de volición maya, que no sería de extrañar en un pueblo que desde

^{2/} Resulta indudable que el empeño que pusieron los frailes de la época colonial temprana en mantener las lenguas indígenas y escribirlas en el alfabeto latino, con independencia de sus variados motivos, posibilitó a los mayas coloniales plasmar tradiciones que hasta entonces pertenecían al ámbito de la oralidad popular y conocimientos que –al estar escritos con símbolos no accesibles al profano– eran del dominio exclusivo de las clases dirigentes. Trasmutados en tinta, perduraron así antiguos testimonios de literatura e historia prehispánica y colonial de enorme valía, por lo común expresados en un lenguaje altamente poético.

antiguo se caracterizó por su afán conciliador ante otros credos. Más o menos impuesta, en mayor o menor medida deseada, en todo caso lo que resulta de interés es la manera en que -ya desde los inicios de la colonización- los mayas se apropiaron del discurso histórico del otro para insertar el propio; cómo mantuvieron pautas legadas por sus antepasados a la vez que crearon otras amalgamando en su concepción conceptos, creencias y actitudes aportadas por el dominador. En suma, la manera en que, armados con la plasticidad de su cultura milenaria, *re-crearon* su universo memorioso para encontrar cabida en el nuevo orden que les tocó vivir, y legar a la vez a sus descendientes esa misma posibilidad.

Punto a destacar es que, a la par de la re-creación, asistimos a la reflexión que hicieron sobre esa experiencia histórica.^{3/} No es de dudar que muchos otros pueblos amerindios hayan hecho reflexiones similares pero, por desgracia, muy pocos de entre ellos las consignaron por escrito, lo cual acrecienta el valor de los testimonios mayances que han llegado hasta nosotros. Por otra parte, cabe insistir en que a menudo buena parte de las consideraciones que nos legaron otros pueblos hacen hincapié en describir el encuentro y sus consecuencias inmediatas, mientras que entre los mayas tal reflexión, entre otras particularidades, acudió a la denostación del presente y la recreación idealizada del pasado; posiciones ambas que les permitieron seguir construyendo el futuro en un tiempo en el cual, para emplear la patética y poética expresión del *Chilam Balam de Chumayel*, Yucatán, "se estremeció toda la inmensidad de lo eterno" (*ChBCh*, Libro de los espíritus: 79).

Es de señalar también

- Que nuestra propia visión predominantemente lineal de la historia dificulta el fijar las datas cronológicas en el discurso narrativo

^{3/} Sobre la conciencia histórica de los antiguos mayas, véase el libro homónimo de De la Garza (1978). Para mis propias reflexiones me baso aquí en trabajos previos, en particular Ruz 1994, 1997 y 2000, de los cuales tomo incluso párrafos íntegros. Lo hago no sólo porque mantengo aún lo allí anotado, sino por tratarse de textos de escasa difusión en Guatemala.

maya y fijar la ocurrencia y periodicidad de los hechos que, con independencia de ubicarse en el terreno de lo que nosotros consideramos mito o historia, se sitúan desde la perspectiva indígena en una visión cíclica del acontecer,

- Que otro tanto ocurre con la “espacio-temporalidad” de los sucesos, ya que en ello también influye una percepción culturalmente determinada. Baste como ejemplo apuntar que entre los tojolabales de Chiapas el futuro, en tanto tiempo desconocido y al que, en consecuencia, no se puede mirar, se sitúa “detrás”, mientras que el pasado, tiempo “ya visto” se ubica “frente” al narrador. Y eso por no hablar de la diversa duración de los “meses” o incluso los “días”
- Que mientras en la concepción lineal del tiempo “un acontecimiento es único, irrepetible y de una singularidad tal que puede servir como hito para marcar periodos temporales”, para una concepción cíclica o secuencial es, en cambio “algo previsto [y] repetido periódicamente” (Gutiérrez, 2003:14-15). En el primer caso Occidente hablará de historia y en el segundo de profecía (*ibid.*), un “tono” fácilmente detectable en el discurso maya incluso en el siglo XIX (basta revisar las proclamas de los *cruzoob* que protagonizaron la Guerra de Castas) y que pervive en no pocos mitos contemporáneos. No se trata, empero, de una perspectiva profética exclusivamente religiosa, sino cargada de una clara intencionalidad política, lo cual hace posible re-lecturas sucesivas de un mismo acontecimiento, una y otra vez re-significado, como puede verse desde los escritos coloniales hasta los discursos neo-zapatistas.
- Que no pocos de estos relatos fueron escritos, al menos en sus primeras versiones, en épocas próximas al contacto, lo cual explica su carácter dramático y de denuncia; denuncia que si bien se mantuvo a lo largo de toda la Colonia contra la explotación, adquirió otros tintes en lo que al cristianismo toca, a la vez que fue modificándose en algunos casos en cuanto a la apreciación de

la conducta de los españoles, que dejaron de concebirse como un todo homogéneo,^{4/}

- Que debido a que fueron por lo general los miembros de las elites mayas quienes aprendieron a emplear la escritura de los dominadores, la mayor parte de los testimonios tempranos que llegaron hasta nosotros corresponden a reclamos y reflexiones de tales estamentos (lo que explica por ejemplo la particular insistencia en la pérdida del antiguo señorío), sin invalidar empero el que muchas veces pueda accederse a través de ellos a lo que en diversos aspectos debió haber sido una reflexión comunitaria sobre el devenir histórico del grupo todo, y
- Que prácticamente todo lo que ha llegado hasta nosotros se encuentra escrito en idiomas de dos subgrupos lingüísticos mayas: el k'icheano y el yucatecano.^{5/}

Con estas salvedades en mente, comencemos por ver, a vuelapluma, algunas de las reflexiones anotadas en los textos de la Colonia, ciñéndolas, mero artificio metodológico, a la trinidad cronológica a que se limita nuestra propia percepción histórica.

Si comenzamos por lo que tales textos nos ofrecen acerca del pasado prehispánico, resulta de entrada llamativa la escasez de noticias al respecto que hasta ahora poseemos en las narrativas yucatecas (por ejemplo, los diversos *Chilam Balam*, el *Ritual de los Bacabes*, el *Códice de Calkiní*, *Los Cantares de Dzitbalché*, etc.), sobre todo cuando se contrastan con lo consignado en testimonios en lenguas k'icheanas como el *Popol Vuh*, el *Memorial de Sololá* o *El Título de los Señores de Totonicapán*, *La Historia de los Xpantzay*, *El Título de la Casa Ixquin Nehaib* o *El Rabinal Achí*.

^{4/} Así, en las épocas tardías de varios de los textos aquí tratados los escritores mayas reconocen la labor benéfica de ciertos frailes y algunos oidores (Por ejemplo, Tomás López Medel en Yucatán, Alonso Cerrato y Alonso Maldonado en Guatemala).

^{5/} O en el español hablado en las regiones donde esos mismos grupos habitaban y habitan en caso de tratarse de traducciones o "traslados".

Todos ellos, pese a dar fe de antiguas melodías mayas interpretadas en instrumentos occidentales, muestran cómo dichas melodías no se mantuvieron inmutables; el pentagrama europeo sirvió incluso para insertar la historia y cosmovisión de los pueblos mayas en una perspectiva providencialista (única pensable –y admitida– en la época). Así, por mencionar apenas algunos ejemplos, vemos aparecer en ellos a personajes míticos mayas trasplantados a territorios del Antiguo Testamento y realizando hazañas bíblicas; se asocia la serpiente del Paraíso con los rayos tal y como marca la tradición maya; el árbol de la ciencia se torna un zapote, el país de leche y miel se transforma en otro Jauja abundante en maíces y quetzales; los escribanos indígenas aprovechan el barullo idiomático de Babel para introducir sus propias lenguas y llegan incluso a “k’icheizar” los nombres hebreos,^{6/} a la vez que se “traducen” al calendario juliano antiguas formas de fechamiento (7 Camey, día de San Francisco; 1 Tziquin, día de Santiago).

Algunos autores han considerado este hecho como una “confusión”, atribuyendo a los mayas errores de perspectiva histórica “al identificar sucesos prehispánicos con sucesos posthispánicos”. No parecen haber reparado en que el fenómeno, “común en los documentos del siglo XVI” (Carmack y Mondloch, 1989: 89, nota 66ss),^{7/} resultaría por demás extraño en pueblos, como los mayas, dotados de una peculiar memoria oral, capaz de recordar los nombres de sus gobernantes (hijos y mujeres a menudo incluidos) hasta por 14 generaciones y evocar uno a uno los sitios por los que habían migrado, y los enfrentamientos que habían sostenido en cada uno de ellos. Sería más lógico y justo pensar que los mayas estaban adecuando sus registros históricos a la nueva realidad, modificando las tradiciones ajenas para encontrar cabida en ellas y de esta manera perpetuarse; legitimando su

^{6/} Varios de estos ejemplos fueron ya advertidos por Carmack y Mondloch en su introducción al *Título de Totonicapán* (1983: 18-20; 209: nota 39; 210: nota 47).

^{7/} También De la Garza supone tal “confusión”, que atribuye a la idea cíclica de la Historia (1980: XXXV).

propio discurso a través del empleo del discurso del dominador. Los hilos del tapiz antiguo –para siempre desgarrado– se insinúan en la urdimbre cristiana para dar origen a un diseño renovado donde anclar lo propio, que hubo de antojarse por momentos irremediabilmente perdido ante un mundo profundamente trastocado.

En efecto, alentados por la creencia alguna vez en boga de que los americanos descendían de las tribus perdidas de Israel, y buscando al mismo tiempo insertar su propio devenir en la nueva concepción histórica aportada por los occidentales, los k'ichés por ejemplo apuntaron que sus “tres naciones”, “vinieron de allá de donde sale el sol, descendientes de Israel, de un mismo idioma y unos mismos modales”, en el tiempo del primer caudillo, Balám Quitzé, el cual, “cuando llegaron a la orilla del mar... le tocó con su bastón y al instante abrió paso que volvió a cerrarse luego, porque el gran Dios así lo quiso de él, pues eran hijos de Abraham y de Jacob” (*Título de los señores de Totonicapan*, 1980: 216),^{8/} y recursos similares encontramos en el *Título de Yax*,^{9/} el *Título de Pedro Velasco* y en otras fuentes, entre las cuales destaca la *Historia de los Xpantzay de Tecpan*, escrita poco después de la conquista, la que a pesar de su brevedad logra uno de los compendios más sorprendentes entre las antiguas y nuevas tradiciones. Elementos mayas, mexicanos, españoles y hebreos se amalgaman en sus dos primeras páginas, donde apunta:

^{8/} La *Historia quiché* de don Juan de Torres, por su parte, señala: “De allá vinieron, del oriente, del otro lado de la laguna, del otro lado del mar, cuando salieron de allá, de la llamada Babilonia” (1957: 25).

^{9/} Este asienta que cuando los señores Balam Q'uitsé, Balam Ak'ab, Majucotaj y el Gran Quik'ab, presintieron su muerte, reunieron a sus descendientes y les pronosticaron que irían “a ver otra vez el lugar de donde vinimos”, por lo cual sus hijos se dijeron: “vamos a donde sale el sol. De allí vinieron nuestros padres [... y] llegaron a España ante don Carlos V, emperador de Alemania... Sólo pasaban sobre el mar y después llegaron allá, donde sale el sol. Fueron a traer el señorío” (1989:76-80). Sabemos que en efecto algunos caciques guatemaltecos viajaron a España y se entrevistaron con Carlos V, quien les concedió reales cédulas confirmando sus títulos y algunas prebendas (Carrasco, 1982:49-51), pero nada de ello anota el texto, como si aprovechara el suceso tan sólo para confirmar la legítima autenticidad del verdadero señorío: el que les otorgaba su propio pasado de gloria.

Nosotros los principales, éste es nuestro título, cómo vinieron nuestros abuelos y padres cuando vinieron en la noche, en la oscuridad. Somos los nietos de los abuelos Abraham, Isaac y Jacob, que así se llamaban. Somos, además, los de Israel. Nuestros abuelos y padres quedaron en Canaán... Nosotros también estuvimos en Babilonia, donde hicieron una gran casa, un gran edificio todos los hombres. La cima del edificio creció hasta la mitad del Cielo por obra de todos los hombres. Entonces se hablaba un solo lenguaje por todos los grandes. Luego se separaron en la noche... como eran pecadores, se mudaron las lenguas y se volvieron muy diferentes...

Después se levantaron, llegaron a la orilla del mar y pasaron en siete navíos como los de los españoles. Desembarcaron y descansaron allá las siete tribus de los señores: el Ahpozotzil, Ahpoxahil, Ahpotucuché, Ahpoxohinay, Ahtziquinahay, Xpantzay Noh, Ahau Hulahun Balam.

Luego se levantaron de la orilla del mar; la mitad caminó por el cielo y la otra mitad andando por la tierra, porque eran grandes brujos y encantadores... llegaron al amanecer a Tub Abah y tocaron el tun (*Historia de los Xpantzay de Tecpan*, 1957: 121-123).^{10/}

Adán, Jacob, Isaac, Abraham, Moisés... Es de destacar que los mayas coloniales extiendan sus raíces a la parte más pura y noble de la tradición hebrea; no reivindican descender de Caín, Cam, Ninus o Indo, como harían algunos cronistas y misioneros, asimilando a los indios a la porción "maldita" del linaje de Israel.^{11/}

En los textos yucatecos también aparecen referencias bíblicas, aunque más ocasionales y sobre todo relativas a la creación, como se observa en el "Libro del principio de los itzáes", donde aparece una espléndida relación: "Nacido Adán, nació la primera madre, Eva, la

^{10/} Véase también el *Título de Pedro Velasco*, también quiché, que va aun más atrás en el tiempo al narrar los orígenes de los Tamub. Allí se habla del Paraíso terrenal, donde se comió "el zapote prohibido"; de los antepasados "egipcios e israelitas"; de la llegada a Babilonia, donde "las parcialidades" convivían "con la gente mexicana y los sacrificadores" y desde donde salieron al pueblo de Tulán Siwán, siete cuevas y siete barrancas" (1957:173-174)..

^{11/} Para el caso de los mayas de Chiapas consúltense Núñez de la Vega, 1989: 274ss, 111, 132 y Ordóñez y Aguiar, 1907.

primera mujer, la madre de todo el mundo. Fue de pronto como una gota escurrida de Adán. Y nació" (*ChBCh*: 91), pero a diferencia de los guatemaltecos las alusiones yucatecas no se limitan a anclar la propia en la historia del pueblo hebreo, sino que llegan a identificarse con éste por la persecución que sufrió por defender su tradición y cultura. Así, en algún pasaje, breve pero rotundo, el profeta del *Chilam* anotó: "¡Y ardió por el fuego el pueblo de Israel y los profetas! ¡La memoria de los katunes y los años fue tragada en la luna roja! ¡Roja luna roe de la tierra el linaje de los Tutulxiu!" (*ChBCh, kahlay* de la conquista:22).

Y a la vez que se buscaba en las concepciones llegadas de ultramar nuevos asideros para enraizar su temporalidad y asegurar al mismo tiempo su continuidad, las narraciones alteraban la memoria histórica, entre otras cosas idealizando un pasado que debió ser particularmente oprobioso para macegales y esclavos. Así, el *Chilam de Tizimín* hace aparecer a la que precedió a la llegada de los cristianos como una época de oro en la que ni siquiera existían tributo o enfermedad:

Había en ellos sabiduría. No había entonces pecado. Había santa devoción en ellos. Saludables vivían. No había entonces enfermedad; no había dolor de huesos; no había fiebre para ellos, no había viruelas, no había ardor de pecho, no había dolor de vientre, no había consunción.^{12/} Rectamente erguido iba su cuerpo, entonces.

Al mismo tiempo, como si buscara hacer aún más afrentosa la comparación, el texto describe en forma apocalíptica ese "pasado aún por-venir" bajo el cristianismo: "se voltará el Sol, se voltará el rostro de la Luna; bajará la sangre por los árboles y las piedras; arderán los cielos y la tierra por la palabra de Dios Padre, del Dios Hijo y del Dios Espíritu Santo" (*Libro de los libros... Segunda rueda profética*: 84).^{13/}

^{12/} Es interesante destacar que mucha de la sintomatología invocada corresponde a la que acompaña entidades nosológicas introducidas por los europeos. Así pues, acaso el texto deba leerse como que no existían esos tipos de enfermedad.

^{13/} No fue el único, Nahau Pech, Napuc Tun, Chilam Balam, Ah Kuil Chel, Natzin-Yabun -Chan, todos ellos grandes sacerdotes, habían también "manifestado las cargas

Un presente que denostar

Si hemos de atenernos al carácter profético de esos libros de Chilam Balam, la llegada de extranjeros formaba parte de su cosmología; no en balde habían sufrido en otras épocas las invasiones de toltecas y grupos nahuatizados. Sin embargo, estos procesos migratorios, que los textos yucatecos denominan “pequeñas” y “grandes bajadas”, no habían conllevado cambios totales pues sus protagonistas participaban también de la tradición mesoamericana y compartían, por ende, muchos rasgos culturales con los pueblos mayances.

No ocurrió lo mismo con los invasores ultramarinos, poseedores de una tradición cultural muy diversa; de allí que cuando los textos yucatecos se refieran a su llegada invoquen un cataclismo total:

Esta es la cara del Katún del Trece Ahau: se quebrará el rostro del Sol. Caerá rompiéndose sobre los dioses de ahora (*ChBCh*, El Trece Ahau Katún: 83).

¡Preparaos! ya viene el blanco gemelo del cielo, ya viene el niño todo blanco; el blanco árbol santo va a bajar del cielo. A un grito, a una legua de su camino veréis su anuncio. ¡Ay, será el anochecer para nosotros cuando vengan!

[...] ¡Ay, pesada es la servidumbre que llega dentro del cristianismo! ¡Ya está viniendo!

¡Serán esclavas las palabras, esclavos los árboles, esclavas las piedras, esclavos los hombres, cuando venga! Llegará [...] y lo veréis (*ChBCh*, Libro del vaticinio...: 157-158).

El encuentro fue narrado por los mayas peninsulares con una doble marcación, que da buena cuenta de la manera cómo la nueva forma de registrar el paso de los acontecimientos se unió con la antigua: señalando la fecha maya, regida por los períodos calendáricos de los katunes, junto con aquella de los años occidentales, señoreados

de las penas” para cuando llegaran los cristianos: “vómitos de sangre, pestes, sequías, años de langosta, viruelas, la carga de la miseria, el pleito del Diablo” (*ChBCh*, Libro de las profecías:182).

por el nacimiento de Cristo. Así, el texto asienta: "Once Ahau. Llegaron los 'hombres de Dios', del Oriente, los que trajeron el dolor. Su primer principio, aquí en la tierra de nosotros, los hombres mayas, fue en el año de 1513 años" (ChBCh, libro de la serie de katunes: 137).^{14/}

Había llegado el día que pronosticó, poético e implacable, el *Chilam Balam*: el "tristísimo" tiempo en que serían recogidas las mariposas, aquél del estrecho don de vida y mísero jugo, el de beber granizo y comer hojas de chaya, el de la infinita amargura (ChBCh, Libro de los antiguos dioses: 65-66). Tiempo nefasto en que se buscó borrar para siempre la antigua memoria de las cosas: "Se terminó de llevar el *katún*; a saber, se terminó de poner en pie la piedra pública, que por cada veinte tunes [años] que venían se ponía en pie [...] antes de que llegaran los señores extranjeros, los españoles, aquí a la comarca. Desde que vinieron los españoles fue que no se hizo nunca más (*ibid.*: 176-177).

No sólo se dejaron de erigir estelas o perecieron las imágenes de las deidades; satanizados por la nueva religión sucumbieron también muchos sacerdotes y señores, llevándose para siempre buena parte del conocimiento especializado del cuál eran guardianes. En su lugar, a decir de los textos, comenzó a reinar la lujuria, asimilada con las flores en el lenguaje ritual maya:

De flores es su vestido, de flores su cara, de flores sus zapatos, de flores su cabeza, de flores su caminar. Torcida es su garganta, ladeada su boca, entrecerrados sus ojos, y se le escapa la saliva. Así sus hombres, sus mujeres, sus príncipes, su justicia, sus preladados, sus cristianos, sus maestros, sus grandes, sus pequeños.

No hay gran conocimiento. Muy perdidos están para ellos el cielo y la tierra. Muy pérdida está la vergüenza. Serán ahorcados los soberanos y los reyes de esta tierra, los príncipes de sus pueblos y los sacerdotes de los mayas. Perdido estará entonces el entendimiento y perdida la sabiduría (ChBCh, Libro del vaticinio...: 162).

^{14/} La fecha no corresponde exactamente a la del primer encuentro con españoles (1511, el naufragio del grupo de Valdivia), ni el primer desembarco hispano en la Península, por Cabo Catoche (1517, al mando de Hernández de Córdoba), pero la marcación cronológica exacta no preocupa demasiado a estos cronistas.

La miseria no fue sólo económica; la conducta licenciosa de varios españoles contribuyó a relajar algunos de los controles sociales y morales existentes en las sociedades prehispánicas, según pudo percatarse en Chiapas a principios del siglo XVII el cronista Remesal, quien consideraba "peores" a los indios bautizados que a los infieles. No en balde, apunta, aquellos que empezaban a hurtar, jurar o mentir o robar mujeres, aseguraban estarse volviendo "un poco cristianos" (1966: 137-138).

Ciertamente sería un reduccionismo moralista y tendencioso atribuir al mal ejemplo español todos los defectos que el dominico percibía en los mayas; muchos de ellos debieron existir desde antes de la conquista, e incluso las exigencias económicas jugaron en ello algún papel,^{15/} pero lo que me interesa es destacar cómo, puesto que los españoles justificaban a menudo su presencia invocando la difusión del Evangelio, en un inicio los mayas asimilaron buena parte de sus desgracias a la introducción del cristianismo. En palabras de los yucatecos:

Los "muy cristianos" llegaron aquí con el verdadero Dios, pero ese fue el principio de la miseria nuestra, el principio del tributo, el principio de la limosna, la causa de que saliera la discordia oculta, el principio de las peleas con armas de fuego, el principio de los atropellos, el principio de los despojos de todo, el principio de la esclavitud por las deudas, el principio de las deudas pegadas a la espalda, el principio de la continua reyerta, el principio del padecimiento (*ChBCh*, Libro de los linajes: 17).

Parecían tener muy claro que comenzaba el desmoronamiento de un mundo milenario y, con ello, nacía una renovada identidad. Dos fenómenos que el *Chilam Balam de Chumayel* resume cabalmente en un par de frases: "Once Ahau se llama el katún en que cesaron de

^{15/} Ya en 1541 los chontales de Xicalango habían declarado cómo, ante la imposibilidad de reunir todo lo que exigían los castellanos (incluyendo una doncella hermosa), el cacique animó a su pueblo a huir a la selva mientras él esperaba a los cobradores: se suicidó antes de que llegaran (Ruz, 1994: 66). Y al despuntar el siglo XVII las exigencias tributarias en Guatemala habían alcanzado tales niveles que, según denunció el obispo Juan Ramírez ante el Vaticano, esposas e hijas se prostituían para ayudar a los hombres a cubrir los pagos (*apud* Ruz, 1984: 197).

nombrarse mayas. Mayas cristianos se nombraron todos" (*ChBCh*, Libro de la serie de los katunes:139).

Un futuro para olvidar

A pesar de todo, la conciencia de que les aguardaba un porvenir distinto no parece haberlos abandonado. Acaso por ello reprodujeron casi textualmente la enseñanza evangélica sobre el Juicio Final, cuando los soberbios serán confundidos en tanto que los buenos oirán la voz de Dios diciendo "tomad el Reino hecho para vosotros desde el principio del mundo" (*ibid.*: 178).^{16/} El chilam había expresado: "castrar al Sol. Eso vinieron a hacer aquí los extranjeros" (*ChBCh*: 26), pero también auguró que vendrían otros tiempos; tendría que llegar el momento en que la rueda de los katunes girara de nuevo... Nada más natural en una civilización como la maya, señora del tiempo, que confiar en un futuro reordenamiento, en el surgir de nuevos y grandes soles, en un retorno de las antiguas palabras. Estaba escrito en el Libro de los vaticinios del *Chilam*: "Nadie podrá evitar que en los días de los grandes soles se deje ir sobre ellos la palabra de los sacerdotes mayas. Es la palabra de Dios" (*op. cit.*: 172).

Al mismo tiempo que injertaban sus tradiciones –a menudo retocadas– en el tronco de los nuevos supuestos históricos, los narradores mayas, tan amantes de la ciclicidad temporal, proyectaron su futuro por los canales de la nueva visión del mundo, cuya base era la pretendida universalidad del cristianismo. Desde el *Génesis* hasta el *Apocalipsis*, transitando por los profetas del exilio. Así el *Chilam Balam de Chumayel* identifica a los castellanos con el Anticristo del que tantos horrores predicaban los frailes, a la vez que apunta confiadamente que contra ese Anticristo "chupador del pobre indio", bajaría algún día "la justicia de Dios" (*op. cit.*: 170). Y si la justicia del dios cristiano tardaba en descender, sus nuevos fieles buscaron la forma de apresurar su llegada. Para ello se recurrió a imágenes de santos y a advocaciones de vírgenes, pero también estuvieron presentes las

^{16/} Véase también, en esa misma obra, el "Libro de los antiguos dioses" (pp. 69-70).

“cajas parlantes” de los antiguos, o piedras y cruces que hablan, como aquellas que alentaron la lucha en las llamadas Guerras de Castas de Chiapas y Yucatán.

Buscando un futuro más justo, los mayas coloniales no dudaron, pues, en recurrir a toda la memoria del pasado, el propio y el impuesto; aquel que a fin de cuentas habían hecho también suyo a fuerza de soportarlo, de re-crearlo. Con los fragmentos de ambas tradiciones, la indígena y la europea, reconstruyeron su imagen. Producto de una amalgama ardua, continua y paciente, el hombre que surgió del violento proceso no sería ya nunca más, es cierto, el del pasado, pero su nueva humanidad se siguió conteniendo en el molde memorioso de la propia identidad étnica.

Un inmenso abanico memorioso

Un molde, por cierto, conformado por innumerables compartimentos, donde tenían cabida no sólo las expresiones escritas (al fin y al cabo privilegio de algunos cuantos), sino una y cien formas memoriosas, que transitaban sin problema por antiguos y nuevos cauces, pues resulta indudable que a menudo los mayas aprovecharon inteligentemente los signos de debilidad del sistema colonial para canalizar sus demandas y obtener respuesta a sus requerimientos. Fracturándose y cicatrizando para fisurarse al poco rato de nuevo, el sistema mismo les dio oportunidad para ubicarse en los intersticios, colmar los vacíos, insinuarse en las grietas, enraizarse en ellas y desde allí extraer los jugos para permanecer, florecer y fructificar. El uno puso pues, queriéndolo o no, los espacios donde la inteligencia de los otros fue capaz de insertarse. Mucha de esta labor, como las incitaciones a la revuelta o el apremio por preservar los antiguos gestos, se hizo al cobijo de la sombra; otra, como la resistencia plasmada en tinta, escrita sobre papel oficial y rubricada con nombres o cruces, a plena luz.

Lo anterior se observa por ejemplo en el lenguaje desplegado en los testamentos coloniales, que muestran la capacidad maya para vehicular costumbres antiguas con la legislación hispana, o en parti-

cular en la forma en que aprovecharon el cristianismo para cobijar a sus antiguas deidades o mantener creencias añejas, pues en no pocos casos la existencia de puntos paralelos entre ambas concepciones religiosas –que los misioneros juzgaron “astucia diabólica”– facilitó el desarrollo de ciertos sincretismos, en ocasiones incluso estimulados por los frailes. ^{17/}

Así, hasta hoy los numerosos santos católicos siguen siendo identificados con otras tantas divinidades menores, a cuya memoria permitieron subsistir: san Antonio Abad se vincula con el patrón de los animales, san Pascual Bailón con alguna de las deidades de la muerte; san Miguel arcángel, dotado con una espada flamígera, se pavonea hoy como jefe de los chaques peninsulares, responsables de derramar sobre el mundo el don del agua; el culto a la Señora Santa Ana enmascaró en un inicio sin duda el de Ixchel, ambas protectoras durante los partos... ^{18/}

No se trató, empero, de meras substituciones o yuxtaposiciones; la analogía etnológica nos permite comprobar hoy que los santos no fueron ni son concebidos como representaciones icónicas de figuras históricas o míticas ni tampoco epifanías de una deidad única. Son personajes por derecho propio; no exclusivos de o definidos por la ortodoxia eclesiástica; desde los tiempos coloniales se les incorporó a la memoria local. Fue su integración plena con el universo de lo propio la que posibilitó el que hoy se les encuentre formando parte de los mitos de fundación de los pueblos e incluso en otros que dan cuenta del origen de los seres humanos. De hecho, si lograron permanecer en el paisaje maya fue gracias a la capacidad de sus nuevos

^{17/} Los dominicos, por ejemplo, llegaron a organizar reuniones y escribir tratados en los que se explicaba cómo aprovechar las creencias prehispánicas para enseñar la sagrada escritura, y buscaron los modos de emplear la existencia de antecedentes como el de la confesión, la comunión, el bautismo y la supuesta idea de una “Trinidad” entre los indios para introducir o reforzar concepciones y creencias cristianas (*vid* Ruz, 1997^a).

^{18/} No por casualidad se ponía junto a la cama de la parturienta una imagen de la madre de María tal y como antes se colocaba una estatuilla de Ixchel debajo del lecho.

hijos para incorporarlos a su antiguo universo cultural, de *hacerlos memoria*, porque como era de esperar en una cultura fascinada por el registro del tiempo, el imaginario maya acerca de los santos es siempre un imaginario histórico, nutrido a su vez por una historia siempre imaginaria en tanto que renovadamente imaginada. No en balde vemos santos que adoptaron incluso *alter ego* zoomorfos, como era de esperar en personajes poderosos,^{19/} que de tal manera pudieron incluso trascender el presente histórico para volverse pasado mítico. Los santos superaron la barrera de una alteridad pretérita para venir a formar parte del tiempo sin tiempo de un “nosotros” maya.

Otro tanto se registró con el símbolo de la cruz, sembrada *ad infinitum* por los frailes buscando cristianizar antiguos lugares de culto, el cual no sólo no exorcizó a los dioses rivales sino que incluso sirvió para cobijar su memoria.^{20/} Como bien advirtió hacia 1698 el obispo de Chiapas Núñez de la Vega, hasta los ángeles custodios fueron asimilados en el nuevo esquema ideológico, ocupando el lugar de las tonas y/o de antiguos dioses protectores personales. En varios pueblos de su Obispado, apuntó, tenían “también escrito en su idioma el animal, ave, astro o elemento en quien cada uno adoraba al demonio, y distribuidos por días... para señalarlos con su animal por ángeles, que dicen son de guarda a los chiquillos que nacen”, empleando para ello viejos libros calendáricos (*op. cit.*: 275).

^{19/} Buena muestra de hasta que punto se realizó tal “amarre” es el hecho de que, puesto que la hagiografía católica hace figurar a algunos santos acompañados de animales (reales o míticos) o con demonios a sus pies, éstos fueron considerados por los nativos representaciones de tonas o contrapartes animales; no es pues de extrañar que santos como san Miguel, san Bruno, Santiago, san Juan evangelista, san Lucas, santa Inés o santo Domingo hayan adquirido gran popularidad en el mundo indígena. En 1769 el arzobispo guatemalteco Cortés y Larraz se dio cuenta de la heterodoxia de tales cultos y trató de remediarlo ordenando (tal como lo había hecho sus antecesores en 1674 y 1684) que se suprimieran dichas figuras de esculturas y estampas. Era demasiado tarde.

^{20/} Y su atractivo fue tal que en los primeros años de la Colonia incluso llegó a ser adoptada como instrumento donde llevar a cabo sacrificios humanos, a la usanza antigua (Nájera, 1987: 220ss).

Y ya que mencionamos al Demonio, conviene apuntar que, al querer desacreditar de raíz las concepciones paganas calificándolas de diabólicas y arrojar a sus dioses al Infierno, los eclesiásticos pusieron en manos del indio otra arma para cobijar su memoria; sin mayores problemas (el hábito no hace al monje) los naturales aceptaron el cambio de nombre de las deidades del Inframundo, y así Lucifer, Satán o Belcebú pasaron a designar a los eternos ocupantes del mundo subterráneo. Pese a aparecer ahora con elementos diabólicos judeocristianos, la memoria de Pukuj, Kisín, Ik'al o Cimí señorea aún el universo de sombras; su poder no sufrió menoscabo. Incluso podría pensarse que se acrecentó tras la insistencia que sobre sus atributos hicieron los frailes. Más adelante la amalgama incluyó un tercer elemento: la figura del patrón. Así, varias etnias conciben al Diablo como un ser blanco, alto, vestido como mestizo, que muestra atributos de riqueza y hace trabajar día y noche a los indígenas difuntos que transgredieron las normas sociales. Sin duda ello hizo aún más próxima al indígena la imagen del Maligno.

Santos provistos de tonas, diablos enmascarando patrones y dioses del Inframundo, ángeles trasmutados en naguales, vírgenes vestidas con huipiles... Memoria propia y ajena que se paseaba en andas por los pueblos, sahumada con copal, cubierta de flores, resplandeciente de velas, acompañada del estruendo de los fuegos de artificio, la cadencia de los "Alabados" y la música de las chirimías, los tunkules y los sacabuches mayas, los adufes árabes, los clarines y las ruedas de campanillas europeas, en medio del alborozo del pueblo, irradiando honor y prestigio sobre el barrio, la familia o el individuo que costeara el festejo. Y, en especial, sobre quienes más a menudo se encargaban del ritual: las cofradías. Esas cofradías importadas de España que guardaron su carácter de asociaciones de devotos organizadas en torno al culto a un santo, pero que supieron de peculiaridades tanto en su organización como en lo que toca a los fines a que se dedicaron, desbordando incluso la dedicación a los santos católicos, a la cual debían su origen inicial. Así, por ejemplo, en el Reino de Guatemala algunas de estas asociaciones, conocidas específicamente como

guachibales, incluyeron dentro de sus actividades rituales el culto a los antepasados.^{21/}

No puedo entretenerme en ello, pero sí deseo destacar que a la vez que se recreaban pasados mucho más ajenos que el hispano (como lo muestran los combates navales escenificados por los otomangues de Chiapa en el río Grijalva, donde aparecían Neptuno y Eolo junto con las ninfas del Parnaso), la antigüedad memoriosa mesoamericana irrumpía continuamente en los espacios festivos como se deduce de las continuas (y es de suponer, por ende, infructuosas) órdenes para suprimir la representación de danzas “de la gentilidad” maya, como las del Tumteleche, Trompetas Tun, Ahtret Jjet, Oxtum y Kalecoy. Más tarde se sumarían a la lista de proscritos otros bailes de clara filiación judeocristiana –como la “Historia de Adán”–, pero que en opinión de los eclesiásticos habían sido totalmente trastocados, convirtiéndolos en un peligroso medio para perpetuar “costumbres antiguas” y “resabios idolátricos”.^{22/} A nadie escapaba que, como asentó en 1801 el chiapaneco Ordóñez y Aguiar, los bailes para los indios tenían “el /mismo/ oficio que las historias entre nosotros” (1985: 7).

Que la situación no era privativa de Chiapas y que tampoco hubo que esperar al siglo XIX para darse cuenta del peligro encubierto en la perpetuación de danzas y otras manifestaciones públicas se hace expreso en un documento de 1623,^{23/} donde el comisario del Santo

^{21/} Los vínculos con los muertos no eran, por cierto, desconocidos en las cofradías españolas, pues en buena parte de ellas una de las obligaciones para con sus asociados era velar porque tuviesen una muerte cristianamente asistida, un entierro digno y contasen con sufragios por sus almas, y existían incluso algunas de ellas dedicadas específicamente a las Ánimas del Purgatorio (Foster, 1961: 117-128), pero los mayas fueron más allá, aprovechando algunos resquicios de la nueva religión para mantener su culto a los antepasados; incluso aquellos desaparecidos antes de conocerse el nuevo mensaje evangélico.

^{22/} El arzobispo Cortés y Larraz, percibió con agudeza que los bailes, bajo su aparente capa festiva, encubrían resabios “idolátricos” (Ruz *et al.*, 2002).

^{23/} Archivo General de la Nación (México), Inquisición, vol. 303 (1ª parte), expediente sin número, ff. 314r-320r.

Oficio en Guatemala, Antonio Prieto de Villegas, informaba cómo los pueblos achíes de la alcaldía mayor de Zapotitlán se empeñaban en danzar el *Tumteleche*, pese a continuas prohibiciones episcopales, "por ser cosa mala y supersticiosa, recordativa de los inicuos y perversos sacrificios con que los de su gentilidad veneraban al Demonio, adorándole y reverenciándole con el sacrificio que en el dicho baile hacían de hombres y mujeres, sacándoles el corazón estando vivos y ofreciéndolo al Demonio."

Decididos a mantener a toda costa tal memoria, los naturales llegaban incluso a ofrecer sustanciosos pagos a las más altas autoridades locales a fin de que les permitiesen celebrar sus danzas,^{24/} del mismo modo en que sobornaban a ciertos funcionarios para que no talaran sus ceibas. Y si el soborno no prosperaba aún podían recurrir a la violencia, como lo experimentó el jesuita Sebastián de Grijalva en 1722, quien tuvo que enfrentar un motín cuando intentó cortar la ceiba que se encontraba en la plaza del pueblo zoque de Ocozocuatla (*Boletín del AGE*, 2:55-66). Bien había percibido el obispo Núñez de la Vega a inicios de ese siglo que tal reverencia se vinculaba con la memoria familiar y comunitaria, cuando asentó que, aseguraban los indios, que de las raíces del árbol provenían sus linajes.

El enorme y complejo abanico de formas memoriosas empleadas por los pueblos mayas (formas variantes en el tiempo e incluso en cada grupo y comunidad) no desdeña, en efecto, ni la flora, ni la fauna ni el paisaje, domesticado desde hace milenios, hecho propio a fuerza de nombrarlo, hollarlo, transformarlo. Los surcos de la tierra se roturan una y otra vez con la memoria tecnológica, de idéntico modo en que los recuerdos del paladar se nutren día tras día con los mismos sabores del maíz, el frijol, la calabaza, el chile o los frutos de la tierra, enriquecidos desde hace cinco siglos con especias y aromas aportadas

^{24/} Tal hicieron por ejemplo los del pueblo de Alotenango, que propusieron al presidente de la Audiencia mil pesos (cifra enorme para la época, y mucho más para un indio), a cambio de poder bailar, "por una sola vez", el baile llamado *Oxtun*. En vez del permiso obtuvieron un severo castigo "para el público ejemplar de los demás" (Fuentes y Guzmán, 1969, I: 78).

por europeos, asiáticos y africanos. Imposible listar siquiera el número de pliegues que conforman tal abanico evocativo; mucho menos dar cuenta de su profundidad o sus formas de expresión, que transitan a sus anchas por lo sensorial y lo racional, del silencio a la explosión musical, de siglo en siglo, resemantizando una y otra vez influencias externas para transmutarlas en memoria propia siempre actual.

Señalaré apenas, por ser uno de los ejemplos menos invocados por los reconstructores de historias, la difusión y adaptación de ritmos extranjeros en regiones que aún mestizadas conservan un sustrato maya, como se aprecia en la presencia de habaneras en Tabasco y Campeche, peteneras y jotas en Yucatán (por no hablar del danzón) o los huapangos entre los huastecos, por mencionar unos cuantos (Mendoza, 1956: 85-88, 100). A ellos se han ido sumando los nuevos ritmos que difunden hasta el cansancio las radios protestantes en toda el área maya, y que están logrando lo que 400 años de catolicismo no pudieron: hacer de cantos y danzas tradicionales un mero recuerdo.^{25/}

Los mismos yucatecos, en una mezcla tan extraña como ingeniosa, practican singulares corridas de toros (“vaquerías”) donde se mezclan los rezos del rosario –precedidos con música de marchas y paso doble– que ofrecen los toreros en la iglesia antes de entrar al ruedo, con la música jaranera que acompañan saxofones, trompetas, trombón, timbales o charolas y un tambor grande –al compás de los cuales bailan los jóvenes con las “vaqueras”. Y por si fuera poco, en el centro del ruedo “siembran” una ceiba que tenga al menos cuatro ramas formando una cruz, en medio de rezos en maya dirigidos por un sacerdote tradicional. Allí, después de ofrecer licor al árbol sagra-

^{25/} De manufactura extranjera son sin duda también la narración sobre David, Goliat o la decapitación del Bautista que recrean los ch’ortis de Camotán en su Baile de Gigantes, pero entremezclados con ellas, los espectadores ven desplegarse ante sus ojos y oídos los milenarios hechos del *Popol Vuh* (McArthur, 1979: 4). Otros ejemplos de la facultad de asimilación en la memoria musical, en estos casos lingüística, son reportados entre los yucatecos, quienes adaptaron el romancillo infantil andaluz “El casamiento del piojo y la pulga”, en la canción maya *Le tun checho chichan chich*, en tanto que los tojolabales transformaron el popular arrullo español “Duérmeme, mi niño, que tengo que hacer...”, en un localísimo “Guayey mi pichito...” (Mendoza, *op. cit.*: 32, 51).

do, se amarrará el toro y se colgarán diversos dones para, a la mañana siguiente, llevar al santo patrono del pueblo un guisado de guajolote en relleno negro. Se conjugan, así, las dádivas al santo cristiano y a Wan Thul, dios del ganado, representado por la ceiba, al mismo tiempo que –por medio de otras ceremonias– los participantes se protegen de posibles represalias de Xtabay y los malos vientos (Jardow-Pedersen, 1981).

Recurriendo a instrumentos europeos y africanos a la par que a los propios, ejecutando tonadas de influencia occidental o danzando incluso al compás de jaranas, folías, sones o zarabandas, los pueblos mayas contemporáneos siguen considerando a la música como alimento memorioso de los hombres y los dioses (a los que incluso se protege con su sonido, por ejemplo durante los eclipses); con ella se regocija a los vivos e incluso se procura gozo a los difuntos.

Herederos de una cultura milenaria estos mayas, son –no obstante– perturbadoramente modernos, por lo cual viven empeñados en un *aggiornamento* cotidiano que no desdeña la carrera en el ciberespacio ni escapa a los embates de la globalización. No es por tanto extraño que en algún relato tzotzil Jesucristo use un avión para descender a la tierra, que en el imaginario tzeltal aparezcan ahora televisores y computadoras en el *ch'ibal* (mundo replica del terrestre donde habitan los *ch'uleltik*-sombra), o que los testigos de Jehová que viven en las selvas de Chiapas reinterpreten de acuerdo a sus propias referencias asuntos tan extraños como las inteligencia artificial, las bombas atómicas o las microondas (Hernández, 1996). Hoy, algunos mayas de Campeche identifican al Anticristo con la serpiente emplumada y al propio Jesucristo como *keryx* (heraldo) del reino mesiánico; reino que según dicen competirá con los que pretenden Rusia y Estados Unidos, tal como antes lo hizo Poncio Pilatos (Gutiérrez, 1995), mientras que sus vecinos de Quintana Roo, si bien continúan practicando el rito prehispánico del *hetz-mek*, tendiente a dotar a sus hijos lactantes de capacidades para desempeñarse en el mundo adulto, no colocan ya en sus manitas pequeñas réplicas de herramientas agrícolas, sino un libro de texto, cuando no un diccionario de inglés. Cuando la oferta laboral se

centra en el sector terciario de Cancún, ¿quién tendría interés en dotar a sus hijos con una memoria milpera?

Al mismo tiempo que se actualiza, el cosmos cultural mantiene vivas expresiones milenarias de sensibilidad donde reside, sin duda, no poco de lo que tiene de peculiar. Por ello, aproximarse a alguna de las múltiples expresiones de “las memorias mayas”, requiere de un decidido esfuerzo por trascender las vitrinas-marcos de una cultura que se nos pretende vender como primordialmente arqueológica, y adentrarse en ellas con los sentidos dispuestos a captar el impresionante abanico de anclajes identitarios que posibilitan las expresiones múltiples de su alteridad.

Ciertamente requerimos acudir a “la historia” para ser capaces de leer signos inscritos en el paisaje, los rituales y hasta en el propio cuerpo, como bien lo muestra (apenas un ejemplo) la existencia de un componente llamado *lab* en la noción de persona que mantienen hoy algunos poblados tzeltales. Esa voz *lab*, que en el momento de la conquista se traducía como “espantable”, “maravilloso”, pasó a designar una parte particularmente dañina y peligrosa en el ser humano: un elemento gaseiforme que se puede manifestarse bajo numerosas formas, ^{26/} entre las cuales destacan las llamadas *pále*, *vispo*, *skiribano*, *jesuta* y *provisor*, que son capaces de “comerse” las esencias vitales de un ser humano (Pitarch, 1996).

Para vislumbrar la manera en que se produjo la “interiorización” del concepto, su *in-corporación* en el sentido pleno de la palabra, hay que asomarse a la historia colonial, y muy particularmente a esa historia de sacra explotación colonial chiapaneca donde desfilan padres (*pále*) dominicos embozados en sus capuchas y hábitos blancos, gordos clérigos beneficiados, jesuitas escuálidos (*jesutas*), obispos (*vispo*) y provisosores del Obispado (*provisor*). Parecerá menos extraño que a varios de ellos les domine “un irreprimible deseo de

^{26/} Entre ellas, de fauna típicamente americana o animales y personajes de procedencia europea, pasando por un imaginario “mestizado” (serpientes acuáticas con cabezas de machete, hacha, tijera, aguja, pala o marro, o rayos que disparan con mosquetes).

comer carne”, y en particular de aves de corral (como aquella que alberga el “corazón” del indio) si recordamos que las gallinas eran parte fundamental de lo que los pueblos indios de Chiapas tenían que entregar a los padres para su “congrua sustentación”, y en cantidades nada despreciables. Agreguemos a los eclesiásticos y letrados, en fin, las armas, los instrumentos de metal, los ovinos y caprinos (que también forman parte de los *lab*), y el panorama de la mencionada incorporación se redondea: estipendios a curas y obispos, tributos a los encomenderos, pagos a la real Corona, instrumentos y animales entregados a través del odioso sistema de repartimiento, dueños de ganado que invadía las tierras comunales a menudo engordando gracias a las milpas de los pueblos. Nada extraño que estos *lab* terminen por comerse al indio todo, y comérselo incluso -ahora- desde dentro.

Para hurgar en entresijos del pasado como éstos es imprescindible recurrir a la historia de que da cuenta la documentación occidental, pero para aproximarse a ciertas formas particulares de la memoria maya no basta con la escriturística. Quien desee comprenderla ha de interesarse por leer el mensaje cosmogónico que despliegan un textil *tzotzil* y la *yax cruz*, la ceiba-cruz, *axis mundi*, vestida con un huipil yucateco, o los signos inscritos en el atuendo multicolor del *tzeltal* contemporáneo que, a la sombra de la ceiba del pueblo -usanza prehispánica-, recibe orgulloso su vara de alcalde- herencia colonial.

Una memoria sensorial, una historia de los sentidos

Mundo texto, el universo maya es también memoria olfativa que ha de recorrerse con las narinas dilatadas. Imposible, si no, apreciar el discreto aroma con memoria de siglos que desprenden las agujas de pino extendidas sobre el piso de una vivienda en fiesta o los efluvios del incienso y el estoraque que enmarcan con nubes de pasado a los rituales.

Si nos ceñimos a la historia escrita, ¿cómo daremos cuenta de lo que en los pliegues de la memoria de los hombres de maíz, evocan la sabrosura de los zacahuiles, *chenkulwajes* u otros tamales que acompañan ciertos ritos, o los de chipilín, *espelón*, *pejelagarto* y *chanchames*

que se extienden en la mesa cotidiana? Porque, como pocos en Mesoamérica, en el universo maya la memoria también se paladea; se declina en sabores.

¿Cuántos somos capaces de apreciar lo que de memoria conllevan no sólo los complejos gestos del ritual sino incluso aquellos de la vida cotidiana? ¿Alguna vez los que pretendemos reconstruir historias nos hemos preguntado por la antigüedad y la razón del gesto que implica el que la madre maya ofrezca al visitante la cabeza del niño que amamanta, para que la toque? ¿Cuántos sabemos que busca conjurar, con el calor benévolo de la mano, el frío dañino que pudiese desprender la mirada, según recuerdan y enseñan esas bibliotecas memoriosas que son los ancianos?

Nuestra memoria libresca, ¿tiene dispuesto el oído para percibir la cadencia eufónica de la treintena de lenguas mayances y aquilatar lo que de memoria de la resistencia conlleva ese universo de paralelismos, metáforas y performatividad, que pese a todos los embates “civilizatorios” siguen ganando la apuesta por permanecer?

Y permanecer pese al cambio; ser memoria sin dejar de ser actual. Articular voces distintas sin por ello renunciar a ser mayas. Aprender en un mismo registro los susurros de las mayordomas en la iglesia del pueblo (como si arrullasen a los santos), con la parla del pentecostal que en el templo vecino, súbitamente poseído por el Espíritu, clama su milagrosa glosolalia, mientras en la montaña cercana el anciano rezador deshoja uno a uno los versos de su plegaria, y en la planicie quintanarroense el *h-men* deposita su ofrenda a las deidades de la lluvia y las invoca con “trece jícaras frías y vírgenes palabras”. Vírgenes pese a los milenios durante los cuales han sido una y otra vez desgranadas; nuevas puesto que son memoria continuamente amasada:

Aquí os congreso donde está la majestad, los Santos Señores:
el señor Zaztunchaac, Dios de la Lluvia Piedra Transparente en el Oriente,...

Ah Tzohxoncaanchauac, Nuestro Dios de la Lluvia del Tercer Cielo

Boloncaanchaac, Dios de la Lluvia del Noveno Cielo,
Lelemcaanchauac, Dios de la Lluvia Látigo Relampagueante,
Hohopcaanchauac, Dios de la Lluvia del Quinto Cielo.
Sed glorificados

Mientras cae mi palabra para los protectores de la tierra,
el protector del bosque, el protector de la llanura,
el protector de la montaña...

Tres saludos cuando cae mi palabra allí en Chichén.^{27/}

Amasijo de nombres, topónimos y gestos que hallan asidero privilegiado incluso en lo que para nosotros es con frecuencia umbral privilegiado de olvidos: la muerte.

La muerte, semillero de memoria

Puesto que los muertos son, en buena parte del mundo maya, parte del activo memorioso, termino mi exposición dedicándoles algunos párrafos. Advierto que decidí concluir con ello precisamente porque, a diferencia de lo que a menudo ocurre entre nosotros, morir es apenas otra forma de iniciar nuevos derroteros de permanencia; un asidero más para dar vida a otro tipo de memoria.

Bajo esa perspectiva se entiende que una familia celosa de la tradición y respetuosa de las costumbres sepa que es su obligación convocar a los muertos de vez en cuando. Tal se acostumbra en el poblado ixil de Nebaj, donde se practica periódicamente el *cha'*, en la cual se invita a los antepasados a compartir las alegrías domésticas, en particular las derivadas de un baño de vapor. Tras arreglar un altar con comida, incienso, aguardiente, agua pura y, en caso de tenerlas, fotos de aquellos a quienes se pretende honrar, se recibe al especialista ritual, el *balbastix*, quien inicia la ceremonia quemando copal (*pom*) y sirviendo "trago" a los difuntos: va regándolo por el piso de toda la casa mientras lee el nombre de los difuntos, desde los tatarabuelos hasta los niños. A veces son más de 50 los contenidos en esas listas que se cuidan celosamente para transmitir las de padres a hijos, uniendo, generación tras

^{27/} Plegaria maya yucateca contemporánea recopilada por Alfonso Villa Rojas y traducida por D. Sodi (1964, pp. 57-62).

generación, a los parientes consanguíneos con los afines de ambas líneas de filiación. Al terminar de invocarlos el *balbastix* los invita. El baño de vapor, humeante, espera ya por ellos.

En un pueblo quiché cercano, los muertos también son convocados, aunque por un motivo muy diverso. Dado su papel como espíritus protectores del matrimonio, la familia de un joven que desea contraer matrimonio solicita al *aj q'ij* que lleve al panteón ofrendas a los muertos miembros del patrilinaje cuando van a iniciar la petición de mano. Ya harán otro tanto los parientes de la novia para pedir el consentimiento de sus muertos para la boda. Cientos de kilómetros al Norte, en el poblado campechano de Calkiní, una familia se prepara para recibir al grupo de parientes de un joven que vendrá a entregar el *muhul* por la novia. Los dones ofrecidos se depositarán en el altar que señorean las fotos de los difuntos, para hacerlos partícipes del suceso y asegurar su benevolencia hacia el nuevo matrimonio.

Los muertos se mantienen, pues, atentos a los acontecimientos familiares; plenamente insertos en la contemporaneidad, como lo atestigua, entre otros múltiples detalles, la tradición oral, que nos habla de espacios tzeltales provistos de computadoras (Pitarch, 1996) y muertos poqomames a quienes el dueño del Inframundo otorga una “visa” para salir cada año a visitar a sus familiares los días dedicados a los difuntos.

Son difuntos, en fin, que a la par de los vivos se mantienen continua actualización; que no limitan su vigilancia a quienes guardan la tradición cueste lo que cueste (como ese “Dueño” de los mames de Todos Santos encargado de punir a quienes abandonen o desdeñen “el costumbre”), sino que siguen influyendo incluso sobre los convertidos a otras religiones, según han mostrado recientemente un estudio acerca de la cosmovisión e imaginario de los conversos al pentecostalismo en el pequeño poblado yucateco de Kaua, donde se sigue celebrando el *Hanal Pixan*, el ritual a los difuntos (Rodríguez, 2002).^{28/}

^{28/} Por su parte los poqomchíes protestantes de Carcháh y Tucurú mantienen el culto a sus muertos, aunque para evitar las represalias del pastor tengan que hacerlo a escondidas, o cambiar algunas oraciones rituales por lecturas de pasajes bíblicos.

Pero a los muertos no sólo se les honra, también se acude a ellos para reclamar justicia. Así, en Chalchitán, Guatemala, un grupo familiar se postra ante las cruces negras del panteón para denunciar ante los antepasados muertos la mala conducta de cierto vecino. Entre nubes de incienso y abundantes aspersiones de aguardiente, les suplican influyan sobre él para que deje de molestarles, o que consideren incluso la posibilidad de acudir ante las almas de los parientes difuntos del agresor para que éste cambie de actitud. De persistir en ella, les ruegan convoquen al Tribunal de muertos que se encarga de juzgar tales asuntos. Por su parte, los k'ichés de San Bartolomé Jocotenango que consideren injusta la decisión tomada por el alcalde del pueblo acuden ante el *aj'ltz* para que realice "el costumbre" en la iglesia y el cementerio; para que, actuando como intermediario, invoque a "los señores *rajawal*", "nuestras madres, nuestros padres", los "señores justicia", sobradamente conocidos como más imparciales que los jueces terrenos, aunque también deban ofrendárseles dones; dones equivalentes a pagar una multa para salir de la cárcel que significa la enfermedad; ésa que acarrea el haber sido atrapado su espíritu por los antepasados justicieros, y que sin duda lo condena a muerte. Por eso el *aj'ltz* los invoca:

Por favor Nab'e aj ch'ami'y, soltá a esa persona.

Soltá por favor, soltá.

Venga usted, le voy a dejar un regalo,

Venga usted, tal vez cierto pues, tal vez usted tiene hambre,

Pero yo voy a arreglar eso, voy a dar tu candela, voy a dar su alimento.

... pero arreglá a ese pobre hombre...

Ese pobre hombre no es Dios, no es santo. No quiera quitar su vida,

Soltá por favor....

(*apud* González, 2002: 130ss).

En franca correspondencia, los vivos ayudarán a su vez a los muertos a liberarse de esa "prisión" temporal que significa su paso por el Inframundo, como lo muestra la costumbre aguacateca de organizar la danza *Ko'sal*, donde los cuerpos de los bailarines se transforman en meros vehículos que permiten danzar a sus antepasados muertos, tras liberarlos de su prisión. Por ello, se les invita:

Padre, ahora todo va bien.
Sus hijos están ante usted.
Salga de entre los muertos.
Salga de su prisión.
Salga del cepo.
Salga.
Salga a la luz del día.
Porque ya vienen sus vestidos.
Sus trajes ya vienen.
Salga un poco a los rayos del Sol.

[...]

Ustedes, nuestros antepasados, celebraron el baile
Y nos lo dejaron para que lo celebremos.
Aquí estamos, sus retoños.
Aquí estamos, sus hijos.
Les va[mos] a liberar de su prisión,
Les va[mos] a liberar de su cárcel,
Porque hemos decidido bailar
(*apud* McArthur, 1977: 12, 18-19)

La memoria vincula antepasados y descendientes también a través de dones y contradones, según muestran los testamentos coloniales y la documentación etnográfica. Los primeros nos hablan de cómo la herencia de ciertos terrenos quedaba indisolublemente ligada al mantenimiento de actividades de culto vinculadas con los difuntos,^{29/} mientras que la segunda nos recuerda, por ejemplo, cómo entre los tzotziles se considera que para el dos de noviembre llegan al Yabná familiar las almas de los que dejaron algo como herencia a sus parientes, y es por tanto obligación ineludible del beneficiado llevarles una ofrenda (Pozas, 1977, II: 241ss), del mismo modo en que los tojolabales se ven obligados a visitar ese día a sus *bankiles* o mayores para entregarles un regalo, mientras que para un chalchiteco resulta imperioso ir al panteón a informar a sus antepasados cuando pretende vender una tierra que éstos le heredaron.

^{29/} He tratado con detenimiento este punto en otro ensayo (Ruz, 2002), al cual remito al interesado ante la imposibilidad de abordarlo aquí.

Éstas y otras numerosas creencias y actitudes se urden en la cotidianeidad conformando un tejido memorioso para conjurar el olvido, única forma definitiva de desaparición de los muertos como bien lo señala Ariès (1977). Su mantenimiento ha de ser constante si se pretende que el conjuro sea eficaz; no en balde se asegura entre los poqomames de Palín que quienes nacen en un día *k'amé*, día de la muerte, serán olvidadizos. Como si la muerte conllevase, por esencia, el riesgo del olvido.

Porque, en efecto, hasta los calendarios sirven para traer a la memoria aquellas fechas en que los difuntos transitan por el mundo. Bien sabe un tz'utujil de San Pedro la Laguna que los días *ajmaj* y *kemé* (también llamado significativamente "día de los abuelos") son especiales para invocar a los muertos que por entonces rondan el poblado, y los kaqchiqueles de Santa Cruz la Laguna crecen sabiendo que los días *kimé* son fechas especiales en que se puede ver y escuchar a los muertos, y son por ello ocasión para rezarle y pedirles favores, aprovechando que por entonces deambulan por los caminos.

Las estrategias comunitarias para auxiliar la memoria de los vivos en esta empresa compartida de mantenimiento del cosmos, donde los muertos juegan un papel primordial –que pasa por los senderos de la memoria– son numerosas, como lo indica el que el número de veladoras encendidas por los huastecos se corresponda siempre con la cifra de parientes muertos, o los listados de difuntos familiares que atesoran los ixiles de Nebaj y los achís de Chicaj, para invocarlos uno a uno cada vez que sea necesario convocarlos, bien para anunciarles un suceso grato, bien para pedir su apoyo en un problema; ya para que acompañen a los vivos por el simple placer de tenerlos cerca, ya para que vengan a escoltar y conducir a un nuevo difunto a su sitio definitivo.

Vivos y muertos, pues, requieren unos de otros, y de su engarce pende la continuidad de los linajes y, a través de ellos, de la comunidad toda. Poco importa, a la larga, que por momentos uno sucumba a la tentación de la desmemoria, bebiendo aguardiente en los velorios para olvidar, o pretendiendo borrar la violencia sufrida durante el

genocidio guatemalteco; épocas de tal horror que a decir de los rabinaleros, “uno se acuerda y no quisiera recordar”.

Expresado en un complejo y estricto ritual de dones y contrado-nes, con calendarios y espacios específicos, este tejido memorioso cuya urdimbre son los muertos y la trama los vivientes, tiene como objetivo permitir la continuidad de las familias, los linajes, las comunidades y, a final de cuentas, mantener el brocado del cosmos todo.

Se trata de una memoria que no desdeña los pequeños detalles, recuerdos amasados en el maíz y las especias de esos tamales que dejan los mochós de Chiapas junto a la cruz de la tumba, al terminar las fiestas de los Fieles Difuntos, por si al muerto “le da antojo más tarde... o mañana” (Petrich, 1985: 124), pero que es también capaz de revestirse de solemnidad, como cuando el teniente de la cofradía de Rabinal desgrana durante tres horas los 300 ó 400 nombres de los *qajauxelab*, los abogados y los mayordomos ya pasados, a la vez que invita a presentarse a “las almas de niños, almas inválidas, almas ciegas, almas sordas, almas mudas... almas caídas de los árboles; almas encontradas muertas en el fondo de los precipicios, arrastradas y engullidas por las aguas, muertas en la hacienda, en el servicio militar del Gobierno, fallecidas en el hospital o la prisión...”; largo rosario de todas aquellas almas a las que una interrupción brutal impidió gozar de una vida completa y, así, “cumplir los cargos que marcan el devenir normal del hombre hacia lo ancestral” (Breton, 1994: 152).

Los vivos se apresuran pues a remendar las brutales rasgaduras que la violencia política, económica o religiosa provoca en el tejido social o en la dignidad personal, arrancando no sólo la vida sino incluso la posibilidad de vivir dignamente la muerte y restituir a la Tierra lo que nos dio apenas en préstamo. Porque la muerte, para los mayas tradicionales, es ante todo un espacio de restitución; prólogo indispensable para la permanencia como pueblos. Permanencia de la cual forman parte insustituible los antepasados difuntos, porque si se les deja perecer definitivamente en esa muerte definitiva que es la nada del olvido, arrastrarán en su muerte a los vivos.

Bien saben los mayas, maestros indiscutibles en el manejo del tiempo, que buena parte de su memoria como pueblos singulares e irrepetibles, se mantiene viva gracias a la memoria atemporal que encarnan sus muertos. Porque se trata, en efecto, de una memoria sin tiempo, una historia sin espacios, en tanto los trasciende incluso en el más allá. Por algo en numerosos poblados resulta obligado enterrar a los muertos con símbolos que den fe de los cargos desempeñados en vida, mismos que podrán así seguir ejerciendo, tal y como los que no tuvieron puesto alguno continuarán laborando como campesinos, leñadores, amas de casa o albañiles, en tanto los muertos niños se entretienen cuidando jardines y los lactantes maman de los pechos de ceibas o nodrizas de tamaño descomunal. Las antiguas autoridades dirigirán cofradías, ayuntamientos, tribunales, se desempeñarán como jueces, licenciados y hasta policías encargados de franquear puertas, cobrar multas o distribuir labores. Caída la noche, aseguran los mames de Todos Santos, los espíritus guardianes del cementerio traspasan las tapias y amplían sus rondines sobre el pueblo de los vivos, mientras que en el poblado tzeltal de Pinola o el tzotzil de San Andrés Larraínzar Chiapas, se asegura que fungir como vigías protectores toca a los antepasados que destacaron en el desempeño de cargos públicos, a la manera de co-esencias protectoras de la comunidad.^{30/}

Pero los difuntos no sólo protegen de peligros externos, también se afanan por contribuir en el mantenimiento de las normas, los usos y las costumbres. Están allí, por ejemplo, como espíritus sancionadores de adúlteros (Xtabay maya, Xpajkintaj tzotzil y tzeltal, Siguanaba guatemalteca), verdugos jakaltecos de quienes niegan hospitalidad a un caminante, vigilantes q'eqch'ies y tojolabales de cazadores que no respetan animales pequeños o hembras grávidas, de quienes talan en exceso y hasta espíritus que reprenden

^{30/} Sobre tzeltales véase Hermitte, 1970; sobre tzotziles de San Andrés, Gorza, 1998. En poblados surgidos de haciendas, como los tojolabales, se habla de mayordomos, caporales, vaqueros y mozos que desempeñan "tareas" similares a las estiladas en las fincas, bajo la supervisión general de un Dueño concebido como mestizo alto, vestido a la usanza del patrón. A cada quien su memoria histórica.

a aquellos mames que, abandonando la milpa, se consagran enteramente al cultivo del café.^{31/}

Y al igual que ocurre entre los vivos, la memoria vinculada a los muertos se expresa a través de lo sensorial.

Memoria odorífera que se esparce con la fragancia de los nardos; que impregna los aires de noviembre con la sabrosura de los tayuyos de Rabinal, los muchipollos yucatecos, los cuajlita ixiles, los pilabil tzotziles, los chenculwaj tojolabales, los pochos de Cahabón o la flor de izote entre los achís, incitando a los difuntos a entrar a sus casas para degustar, olfativamente, “la gracia” de los alimentos que deleitaron su transcurrir por la tierra, haciéndoles olvidar –como en los días de fiesta– la aspereza de los monótonos frijoles cotidianos. Placer del cigarro para aquellos que fumaban; aromas que rezuman sobre todo el copalchí, el *pom*, o el incienso.

Memoria colorida que sin duda atrae la mirada de los fallecidos totonicapaneños al contemplar sus tumbas renovadas cada año, donde se combinan la sobriedad del blanco o el gris oscuro, la alegría del plata brillante, el rosa mexicano y el azul cobalto, cuando no el maridaje francamente escandaloso del verde limón y el amarillo canario. Amarillo propio de las flores de *jutus* tojolabal y del cempoalxóchitl o “rosa de muerto” que indica a “los angelitos” huastecos, los difuntos niños, el camino a sus casas que su tierna memoria pudo hacerles olvidar, de la misma forma en que los difuntos poqomames adultos pueden extraviarse en los panteones si no se colocan cruces sobre sus tumbas. Porque los muertos, faltaba más, también padecen de olvidos.

Memoria escrita que surca el aire guatemalteco con el vuelo de los coloridos barriletes que –mucho más allá de su reciente promoción

^{31/} Thompson, 1984, pp. 347, 368, 374. Clara muestra es esto último de la manera en que los muertos participan en la continua tensión derivada del enfrentamiento entre antiguos y nuevos patrones, viejas y renovadas normas, distintas posibilidades y expectativas, factibles de observar en el campo económico y social, pero que en ocasiones también exhiben las flaquezas internas de la cultura, como ocurre en el campo de la diferencia genérica, que hace de las mujeres víctimas cotidianas.

como atractivo turístico— servían antes atar en sus colas mensajes destinados a los difuntos, invitándolos a los festejos de noviembre.

Memoria auditiva que se expresa sonora en los repiques de gloria para los muertos niños y los tañidos fúnebres para los adultos como marca la más rancia tradición católica;^{32/} en el melodioso canto de la marimba tz'utujil o kaqchikel interpretando los sonos que al difunto más le gustaban, en el quejido de violines en los pueblos montañosos de Chiapas, en las guitarras de los kaqchikeles de Palopó y hasta en las grabadoras en el cementerio mam de Todos Santos; que estalla en el estrépito armonioso del mariachi en los poblados kanjobales vecinos a México, o explota en el tronido de los petardos que anuncian a los muertos que ha llegado el tiempo de volver a casa, que para eso ha de dejarse con las puertas abiertas. Acto piadoso es por tanto encargarse, durante el mes de noviembre, de ir a abrir las puertas de las casas abandonadas para que los difuntos “puedan entrar”, como se hace en Nebaj.

Memoria en ocasiones incluso táctil, como la que experimentan los mopanes al recuperar su carne para los días de fiesta. Imposible presentarse con el puro esqueleto que los identifica en el Inframundo. Y si la propia carne no puede recuperarse, no se desdeña la posibilidad de emplear la de los descendientes, como se asegura entre los awakatecos, quienes organizan la danza *Ko'sal*, a la cual aludí antes, donde los cuerpos de los bailarines se transforman en meros vehículos que permiten danzar a sus antepasados muertos.^{33/} Se les libera así del olvido temporal, trayéndolos de nuevo a la memoria familiar y comunitaria.

Este vínculo generacional adquiere incluso tintes macabros para un visitante del cementerio campechano de Tenabo cuando ve a los

^{32/} Las referencias de lo registrado al respecto en España son numerosas, véase, como un mero ejemplo, Limón Delgado, 1981: 286ss.

^{33/} Esta posibilidad de los muertos de volver a gozar de las delicias del baile, se reporta también entre los ixiles, los akatecos y los mames. Al respecto aseguró un mam de Colotenango: “se tiene en la mente que ellos, los difuntos, están bailando; están gozando de los sonos que su familia les pagó”.

grupos familiares afanarse los últimos días de octubre limpiando con cepillos los restos óseos de sus muertos, que colocan sobre paños blancos. Ya levantarán los padres a sus hijos pequeños el dos de noviembre a fin de que puedan “saludar” frente a frente los cráneos de sus antepasados, mientras –uno a uno– se los “presentan”. El futuro se presenta ante el pasado.

Y al tiempo que los supervivientes se afanan por mantener la memoria social, los propios muertos luchan contra el olvido. Se aparecerán en sueños o en visiones diurnas para alertar a sus parientes sobre el lecho, moverán objetos o provocarán ruidos, y llegarán hasta a tomar actitudes extremas –enfermando a sus familiares–^{34/} con tal de llamar su atención y conminarlos a reavivar las conmemoraciones y no verse para siempre desvanecidos. El ixil de Nebaj que no practique la ceremonia del *cha'*, tendiente a aplacar a parientes difuntos, corre el riesgo de sufrir calambres o dolores o incluso un “espanto” que provoque “derrame” [parálisis facial], conocido precisamente como “enfermedad de ánimas”.

Si bien es cierto que durante el mes de noviembre su presencia se hace casi tangible, para cualquier maya es claro que el resto del año no están del todo ausentes: clara muestra de ello es la memoria que se guarda de los nombres de los muertos (incluso, como vimos, por escrito)^{35/} y la insistencia en varias etnias de dar nombre incluso a los nonatos antes de enterrarlos.

Los vínculos entre antepasados y descendientes se expresan con peculiar fuerza en varios grupos en la herencia del nombre en generaciones alternas (abuelos/nietos), sobre todo en la línea agnática; una idea en la cual subyacen ideas de re-encarnación, que se expresan en

^{34/} Por ello en X- Pichil, Quintana Roo, se acostumbra celebrar un oficio en honor a los difuntos cuando hay un miembro de la familia enfermo, lo cual puede significar que “uno de los muertos de la familia está castigando”.

^{35/} Mientras que en otros sitios –como algunos poblados tzotziles– se recurre a la memoria de los ancianos de la familia, quienes son los encargados de llamar a las ánimas (Pozas, *op. cit.*, II: 262).

forma particularmente clara entre tzotziles y tzeltales a través del concepto del "reemplazo" o "reposición" (*jelol*), de manera un poco más vaga entre los tojolabales (*Kelol*) y, en otras formas entre algunos poqomames, k'ichés y tz'utujiles. Y el vínculo puede ser de naturaleza tan íntima que incluso en algunas comunidades se asegura que los *jelolil* genealógicos comparten la misma esencia vital y un alma animal de idéntica especie.^{36/}

El tiempo en que tarda en consolidarse este eslabonamiento definitivo entre el pasado y el futuro, entre los muertos y el retorno a la vida, es todavía tema por investigar, pero los pueblos mayas que creen en el hecho parecen divergir en la cronología atribuida. Los mames de Ixtahuacán lo dejan al arbitrio de la voluntad de Dios, mientras ciertos achís de Rabinal aseguran sucede tras 21 años de la defunción, justo al iniciarse un nuevo katún, lo que se corresponde con la idea de los tz'utujiles atitecos, a su vez sustentada en el concepto de que el número 20 —equivalente a la suma de los dedos de la mano (la flor) y los del pie (la raíz)—^{37/} es la medida propia de lo humano. Algunos poblados tzotziles (Huitiupán, Chenalhó, Zinacantan, San Andrés) piensan que se transcurre en el Más Allá un tiempo similar al que se pasó sobre la tierra, "involucionando" o "rejuveneciéndose" por así decirlo hasta volver a ser un embrión y ser de nuevo insuflados, como aliento vital, en otro cuerpo, mientras que ciertos peninsulares como los yucatecos de Dzidzantún, aunque no hablan ya específicamente de la re-encarnación, aseguran que se dan cambios de edad en ese otro mundo. Por algo se deben ir cambiando las ofrendas en los altares de los muertos niños, substituyendo la leche por alimentos blandos y luego sólidos conforme pasa el tiempo.

A la luz de nuestras perspectivas se antoja contradictoria tal falta de coincidencia en tiempos y espacios, pero no la hay desde la óptica maya, que es diversa a la nuestra. Y en todo caso, cumple sus

^{36/} Montagu y Hunt, 1962: 141-147. Véase también Guiteras Holmes C., 1984: 45-62.

^{37/} Véase el estimulante ensayo de Carlsen y Prechtel, 1991: 29ss.

objetivos: las raíces memoriosas continúan alentando florecimientos de identidades mayas, y lo hacen en formas siempre renovadas y diversas, continuamente re-creadas por muertos y vivos; a caballo entre la memoria y el olvido, que no son sino otra forma de expresar el *continuum* tensional entre el pasado y el futuro; dimensiones que en el mundo maya contemporáneo son a menudo una misma, y siempre distinta. Tiempos y espacios igualmente operantes, en todo caso, para que la comunidad de los antepasados muertos colabore en la continua construcción de las comunidades vivas de los pueblos mayas, que anclan su permanencia en la memoria.

Memoria legítima y legitimadora del tiempo, los muertos mayas no son sin embargo sólo memoria. Junto con los vivos, a la vez que rememorarán, participan de un presente desde el cual contribuyen a imaginar el futuro. Unidos, muertos y vivos re-construyen día tras día –desde sus propios calendarios y espacios–, la posibilidad de la permanencia identitaria. Porque el permanecer conlleva, en modo imprescindible, recuperar aquella parte del devenir identitario que encarnan los difuntos; sin ellos se cancelan las perspectivas de proyección. Para un pueblo no hay posibilidad de futuro sin memoria del origen.

Lo anterior, y muchos otros rasgos que por razones de tiempo no he podido siquiera evocar (como la relación entre sueños, memoria e historia), nos alerta sobre los riesgos que enfrenta un historiador que pretenda aplicar mecánicamente premisas historiográficas al devenir amerindio en general y maya en particular, sin tomar en cuenta la prevalencia de criterios tales como la secuencialidad de los acontecimientos y la impronta que esta creencia en ciclos proyecta incluso sobre las historias personales; o que no tome en cuenta la insistencia maya en conjuntar los hechos dependiendo de su sincronía más que de la diacronía que según nosotros les da origen, o la manera en que la forma prima no pocas veces sobre el contenido (Gutiérrez, *op. cit.*).

Lo anterior no provoca necesariamente, como por lo común se ha argüido, que la historia oral o gestual exhiba como rasgo distintivo la fugacidad. El que un mismo acontecimiento pueda ofrecer a la perspectiva maya diversos significados no lleva implícito un desorden interpretativo; se trata más bien de estrategias diferentes de construcción de identidad (por el recuerdo o por el olvido), dependiendo de lo que esté en juego memorar; testimonio de un proceso permanente de reconfiguración que articula distintos registros (autóctonos o alóctonos; fonéticos, gestuales, tejidos o escritos) que serán interpretados a la luz de códigos culturales comunitarios únicos y singulares en tanto que surgidos de una manera propia de entender el mundo y representarse su devenir.

Imágenes y voces memoriosas, insisto, que se anclan en tiempos y espacios que no son necesariamente los nuestros ni se simbolizan de idéntica manera, ya que el sentido que se les atribuye difiere a menudo del que nosotros podemos asignarles. Y se difiere en la manera de evocar los hechos precisamente porque se difiere en la forma de percibirlos y categorizarlos, ordenándolos en esquemas semánticos por lo común dispares de los que emplea Occidente y que, para mayor complejidad, pueden variar dependiendo no sólo del emisor y el receptor, sino del contexto mismo de la enunciación.

Harto común es también que los discursos memoriosos difieran no sólo entre un grupo mayanese y otro, sino incluso de una comunidad a otra, cuando no entre los diversos grupos políticos y religiosos que conforman un asentamiento determinado, lo que reafirma la dificultad de tratar las narrativas mayas como si de un producto cultural único se tratase.

Justificable si acaso apenas con fines didácticos y/o metodológicos iniciales, de hecho no existe una sola evocación del devenir maya más que en los discursos de ciertos líderes nativos o en las historias oficiales. Los primeros se afanan en vender una supuesta historia panmaya dislocada de su entorno pluriétnico, mientras que los segundos pretenden enajenar las experiencias singulares para integrarlas a supuestos devenires supra-étnicos religiosamente compartidos.

Así pues, no se trata ya tan sólo de una memoria colectiva forjada y reforzada con los recuerdos de los otros, como postula Ricoeur, sino también de un objeto disputable y expropiable: un verdadero botín que –debidamente depurado y maquillado– puede pasar a engrosar las arcas de patrimonios esencialistas pretendidamente nacionales (cuya gestión quedará a cargo de los mestizos en el poder), o de saberes supuestamente panétnicos cuya recreación, interpretación y custodia se adjudican líderes locales y regionales que pretenden, asimismo, acrecentar sus cuotas de poder, al costo de reducir la historia a mero capital político.

En ambas perspectivas es común presentar a los pueblos mayas como meras víctimas históricas inermes, ya del colonialismo hispano, ya de los gobiernos liberales decimonónicos, ya del feroz capitalismo globalizador. Con ello, sufren de una nueva modalidad de “victimización”: la que les despoja de su capacidad para fungir como actores activos de su propio devenir histórico y construir sentido.

En ese y otros aspectos, la memoria no es pues tan sólo objeto de estudio de la historia; es reo y rehén de intereses políticos que pretenden hacer de los *portulanos* comunitarios y regionales (tejidos de saber e imaginario) un *mapa* definitivo que cancele especificidades territoriales, lingüísticas y socioculturales, y donde se plasma un devenir chato, amorfo y homogéneo. De ello dan cuenta, en México, el empleo de textos uniformes de *una* historia maya, tanto como el uso de pasamontañas que, ocultando las diferencias, busca paradójicamente hacer visible *un* rostro indio, que por definición se nos vende como rural, comunitario y armónico (el mito del buen salvaje regresa re-significado), soslayando entre otras mil cosas las fisuras comunales y el hecho de que cerca de un 26% de los mayahablantes habita hoy en menos de una decena de ciudades.

Por otra parte, ciertamente puede antojarse válido, con fines metodológicos o didácticos, intentar hilvanar las diversas experiencias memoriosas de los pueblos mayas en un brocado único expuesto sobre el telar de ese magnífico proceso civilizatorio que dominamos maya, pero habremos de hacerlo sin perder de vista el hecho fundamental de

las diversas texturas, colores, densidades y longitudes de los hilos que lo conforman.

Asimismo, conviene estar conscientes de que el intento de comprensión de tal trama memoriosa a menudo requiere ir más allá de la metodología historiográfica que diseñó Occidente para dar fe de sus propios procesos históricos, y de que para lograr una nueva re-lectura de esa historia –donde la constatación de la diferencia no conlleve la perpetuación de la desigualdad– mayas y no-mayas estamos obligados a recurrir a una lectura conjunta de ese sendero histórico por el que transitamos juntos desde hace al menos 500 años.

Así, resulta a todas luces ahistórico y antiético que los pretendidos intelectuales de Occidente continuemos arrogándonos el derecho exclusivo de decidir cuál o cuáles memorias sean “dignas” de convertirse en sujetos históricos de dicho pasado para resucitarlo. De hecho tal pasado, desde una perspectiva maya, ni siquiera requiere ser resucitado, por el hecho elemental de que nunca ha estado muerto. Una y otra vez re-creado, re-memorado, re-inventado y re-semantizado, se mantiene tenazmente vivo en ese no-lugar propio de una memoria culturalmente definida como atemporal.

Bibliografía

- Ariès, Philippe. *L'Homme devant la mort*. Paris, Éditions du Seuil, 2 vol., 1977.
- Breton, Alain. “Una infinita necesidad de antepasados,” en: *Los mayas. La pasión por los antepasados, el deseo de perdurar*. A. Breton y J. Arnould (eds), pp. 147-154. México, CNCA-Grijalbo, Serie Los Noventa: 89, 1994.
- Cantares de Dzitbalché*. Trad., introducción y notas de A. Barrera Vázquez. México, INAH, 1965.

- Carlsen, Robert y Martin Prechtel. "The flowering of the dead: an interpretation of Highland Maya Culture," en: *Man* 26 (1): 23-42, 1991.
- Carrasco, Pedro. *Sobre los indios de Guatemala*. Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1982.
- Cortés y Larraz, Pedro. *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala*, 2 vols. Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia, 1958.
- De la Garza Camino, Mercedes. *La conciencia histórica de los antiguos mayas*. México, UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas, 1978.
- (comp.). *Literatura Maya*. Caracas, Editorial Ayacucho, 1980.
- El libro de los libros de Chilam Balam*. Traducción de Alfredo Barrera Vázquez y Silvia Rendón. México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- El Título de Totonicapán*. Trad. y ed. de Robert Carmack y James Mondloch. México, UNAM, IIF, Centro de Estudios Mayas (Fuentes para el estudio de la Cultura Maya, 3), 1983.
- El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán*. Trad. y ed. de Robert Carmack y James Mondloch. México, UNAM, IIF, Centro de Estudios Mayas (Fuentes para el estudio de la Cultura Maya, 7), 1989.
- Foster, George M. "Cofradía y compadrazgo en España e Hispano-América," en: *Guatemala Indígena* vol. I (1): 107-147. Guatemala, Instituto Indigenista Nacional, 1961.
- Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de. *Recordación Florida. Discurso historial, natural, material, militar y político del Reino de Goathemala* (1690). Ed. de C. Sáenz de Santa María. 3 vols. Madrid, Atlas (Biblioteca de Autores Españoles: 230, 251, 259), 1969-72.
- González, Matilde. *Se cambió el tiempo. Conflicto y poder en territorio k'iche'*. Guatemala, AVANCSO, 2000.

- Gorza, Piero. *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar. Paisajes indígenas en Los Altos de Chiapas*. Turín, Otto Editore, 1998.
- Guiteras Holmes, Calixta. *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. México: FCE, 1965.
- . “Organización social de tzeltales y tzotziles,” en: *América Indígena*. VII, n 1: 45-62. México, enero, 1984.
- Gutiérrez Estévez, Manuel. “De la conversación yucateca al diálogo cristiano y viceversa,” en: *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo*. Ed. de M. Gutiérrez et al. vol. 4. *Tramas de la identidad*, pp. 171-234. Madrid, Siglo XXI de España, 1995.
- . “El estilo de la civilización amerindia,” en: *Revista de Occidente* 269: 7-24. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset, 2003.
- Hermitte, Esther. *Control social y poder sobrenatural en un pueblo maya contemporáneo*. México, Instituto Indigenista Interamericano, 1970.
- Hernández Castillo, Rosalba Aída. “De la Sierra a la Selva: identidades étnicas y religiosas en la frontera sur,” en: *Chiapas: los rumbos de otra historia*, Ed. De J.P. Viqueira y M. H. Ruz, pp. 407-424. México, UNAM-CIESAS-CEMCA-UdeG, 1996.
- Historia de los Xpantzay de Tecpan Guatemala. Crónicas indígenas de Guatemala*. Traducción y notas de Adrián Recinos. Guatemala, Editorial Universitaria, 1957.
- Historia quiché de don Juan de Torres. Crónicas indígenas de Guatemala*. Traducción y notas de Adrián Recinos. Guatemala, Editorial Universitaria, 1957.
- Jardow-Pedersen, Max. “El sacrificio de los toros. Comunicación musical y la corrida maya,” en: *Yucatán: Historia y Economía*, 25: 48-63. Mérida, Universidad de Yucatán, 1981.
- Landa, Diego de. *Relación de las cosas de Yucatán*. México, Editorial Porrúa, 11ª edición, 1978.
- Libro de Chilam Balam de Chumayel*. Traducción de Antonio Mediz Bolio. México, UNAM (Biblioteca del Estudiante Universitario), 1973.

- Limón Delgado, Antonio. *Costumbres populares andaluzas de nacimientos, matrimonio y muerte*. Sevilla, Diputación provincial, 1981.
- McArthur, Harry S. "La liberación de los muertos. Ritos y razones de los bailes aguacatecos," en: *Estudios cognitivos del sur de Mesoamérica*, pp. 1-32. H. Neuenswander y D. Arnold (comps). Dallas, Instituto Lingüístico de Verano, 1977.
- Memorial de Sololá y Anales de los Cakchiqueles*. Traducción y edición de Adrián Recinos. México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Mendoza, Vicente T. *Panorama de la música tradicional de México*. México, Imprenta Universitaria, 1956.
- Montagu, Roberta y Eva Hunt. "Nombre, autoridad y el sistema de creencias en los Altos de Chiapas," en: *Estudios de Cultura Maya* II: 141-147, 1962.
- Nájera Coronado, Martha Ilia. *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*. México, UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas, 1987.
- Núñez de la Vega, Francisco. *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapas (1702)*. Edición crítica de M. C. León y M. H. Ruz. México, UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas (Fuentes para el estudio de la Cultura Maya, 9), 1989.
- Ordóñez y Aguiar, Ramón. 1985 "Prohibición de llevar a cabo el Baile del Bobat (23 de julio de 1801)," en: *Boletín del Archivo Histórico Diocesano* vol. II ("La fiesta de los pueblos"), num. 3 (6-7). San Cristóbal de Las Casas, INAREMAC, 1985.
- Petrich, Perla. *La alimentación mochó. Acto y Palabra*. San Cristóbal de Las Casas, Universidad Autónoma de Chiapas, Centro de Estudios Indígenas, 1985.
- Pitarch Ramón, Pedro. *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché. Traducción de Adrián Recinos, en *Literatura Maya*. Compilación de M. de la Garza. Caracas, Editorial Ayacucho, 1978.

- Pozas Arciniega, Ricardo. *Chamula. Un pueblo indio en Los Altos de Chiapas*. México, Instituto Nacional Indigenista [2a. ed. en 2 tomos], 1977.
- Remesal, Antonio de. *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*. Prólogo de A. Batres. 3ª edición en 4 vols. Guatemala, Editorial José de Pineda Ibarra, 1966.
- Rodríguez Balam, Enrique. *Pan agrio, maná del Cielo: etnografía de los pentecostales de una comunidad maya*, Tesis de maestría en Antropología. El Colegio de Michoacán. Zamora, El Colegio de Michoacán, 2001.
- Ruz, Mario Humberto. "Fray Juan Ramírez, los indios y la Guatemala del siglo XVII," en: *Estudios de Cultura Maya*, v. XV, pp. 177-205. México, UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas, 1984.
- *Un rostro encubierto: los indios en el Tabasco colonial*. México, CIESAS-INI, 1994.
- *Gestos cotidianos. Acercamientos etnológicos a los mayas de la época colonial*. Campeche, Instituto de Cultura, Universidad Autónoma de Campeche, Universidad Autónoma del Carmen e Instituto Campechano, 1997.
- "La familia divina. Imaginario hagiográfico en el área maya," en: *La Iglesia Católica en México. Evangelización, política y religiosidad*, pp. 381-405,. Ed. de Nelly Sigaut. Zamora, El Colegio de Michoacán y Secretaría de Gobernación, 1997.
- "Antepasados y herederos. Los testamentos mayas coloniales," en: *Alteridades* año 12, num. 24 (*Tiempos y espacios del parentesco*): 7-32. México, UAM-Iztapalapa, 2002.
- *et al. Memoria eclesial guatemalteca. Las visitas pastorales*, vols. I y II. México, UNAM, CONACyT y Arzobispado de Guatemala, 2002.
- "Cada uno con su costumbre. Memoria y olvido en los cultos funerarios contemporáneos," en: *Antropología de la eternidad. La*

muerte en la cultura maya, pp. 531-548. A. Ciudad, M. H. Ruz y J. Iglesias (eds.). Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas y UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas, 2003.

——— “Fastos y piedades fúnebres en el ámbito maya,” en: *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo III. El siglo XVIII: entre tradición y cambio*, pp. 247-286. Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.). México, El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, 2005.

Sodi, Demetrio. *La literatura de los mayas*, México, Joaquín Mortiz, 1964.

Thompson, J. Eric S. *Grandeza y decadencia de los mayas*. México, Fondo de Cultura Económica, 3ª ed., 1984.

Título de Pedro Velasco. Crónicas Indígenas de Guatemala. Traducción y notas de Adrián Recinos. Guatemala, Editorial Universitaria, 1957.

Título de Totoncapán. Traducción y estudio crítico de Robert Carmack y John Mondloch. México, UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas, 1983.

Título real de don Francisco Izquin. Crónicas Indígenas de Guatemala. Traducción y notas de Adrián Recinos. Guatemala, Editorial Universitaria, 1957.

Ximénez, Francisco. *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*. Edición de Carmelo Sáenz de Santa María, Vols. I-III y VI. Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1971-75.

Trazos y borrones en los cambiantes lances de la historia y la memoria social de los indígenas de Bogotá^{1/}

Marta Zambrano^{2/}

Hace dos decenios no existía conciencia histórica en el colectivo social ni en los practicantes de las disciplinas académicas sobre la larga tradición de presencia indígena en Bogotá. Desde entonces, el panorama del conocimiento, de la mano de los procesos que han acompañado al reconocimiento de la pluralidad étnica de la nación colombiana, se ha transformado de manera notable. Hoy no sólo sabemos que varias generaciones de muiscas y de sus descendientes, hombres y mujeres nativos de la sabana y del altiplano andino, construyeron la ciudad colonial de Santa Fe, sino que vivieron y convivieron allí durante más de un siglo como población mayoritaria con los colonizadores españoles que durante tres centurias gobernaron los destinos de la urbe y de sus habitantes indios, así como los de los innumerables nativos e inmigrantes forzados de procedencia africana que los servían en el campo y en la ciudad; y de los criollos y mestizos de varios colores que nacieron al calor de la conquista militar y sexual europea del territorio que hoy denominamos Colombia (Zambrano, 1997).

Sabemos también que entonces, como hoy, su permanencia en la urbe causó incomodidades y polémicas. La presencia india en la capital del Nuevo Reino de Granada contravenía el ordenamiento jurídico de la sociedad colonial, el cual buscaba la separación de las dos repúblicas que a sus ojos debían constituirla: la de los españoles y la de los indios. Sin embargo, la marcha misma de la ciudad impedía tal separación puesto que sobre el trabajo indio recaía su supervivencia. Indígenas eran

^{1/} Una versión anterior de este trabajo fue publicada en la revista *Desde el jardín de Freud. Revista de Psicoanálisis*, Universidad Nacional de Colombia, 2004, pp. 56-69.

^{2/} Profesora Asociada Universidad Nacional de Colombia

las manos que laboraban en las obras públicas, así como eran indígenas las que servían en labores domésticas y artesanales de la ciudad en los siglos XVI y XVII (Vargas y Zambrano, 1990; Zambrano, 1998).

Esta situación resultó en una selectiva producción de registros estatales, administrativos y políticos que acallaban o condenaban la residencia de indígenas en Santa Fe. Así, todavía a finales del siglo XVIII los censos de la urbe contaban de manera exclusiva a los vecinos, es decir, a los residentes autorizados y habría que esperar los albores del siglo XIX, cuando el mestizaje y las transfiguraciones culturales habían socavado el contrastante tejido social fabricado en la temprana era colonial, para que se decidieran las autoridades a emprender un censo de indios en la ciudad, con el propósito de hacer que retornaran a sus lugares de procedencia, llamados en la época "pueblos de indios". En pocas palabras, la adscripción de lo indio a un territorio definido jurídicamente como indio ha hecho una larga carrera. Así, desde hace varios siglos se ha identificado lo indígena como la antípoda de lo ciudadano, un asunto que además tiene consecuencias en el presente, como lo sugiere este artículo.

Regímenes de memoria y olvido

En conexión con los registros, vale la pena anotar que los indígenas urbanos han aparecido, desaparecido y reaparecido en la historiografía y en las representaciones sobre la vida urbana al son de diferentes proyectos societarios y políticos. Todavía a principios del siglo XX, en la ciudad cuyo católico nombre colonial había sido borrado y reemplazado por el de Bogotá en 1819 gracias a un guiño nativista de las elites criollas y letradas (Lomné, 1992), existían numerosos bohíos indios que flanqueaban las orillas de los ríos que la atravesaban, pero ya el modelo republicano de nación trinitaria, que proclamaba la existencia conjugada de un pueblo, un idioma y una religión, aparejado con una empresa de borradura étnica que culminaría en la remoción de los bohíos y en la sepultura de los ríos y de la visible impronta indígena urbana, cumplía varios lustros (Hettner 1976:67). Años después desaparecerían del ojo público las chicherías que habían

matizado el paisaje urbano durante tres siglos con las piponas, aquellos grandes recipientes de barro que anunciaban la bebida indígena a sus puertas (Vargas, 1990). Satanizada por higienistas y modernizadores, quienes se apoyaron en las teorías degenerativas y en la criminología para demostrar que movía a la estupidez y, a más de pobreza, generaba delincuencia, la venta y el consumo de la chicha fueron prohibidos en Bogotá en 1948 para poner en cintura el improductivo ocio popular y a la vez castigar el estallido del pueblo bogotano que se volcó sobre las calles en repudio del asesinato del carismático líder liberal Jorge Eliécer Gaitán (Saade, 1999; Calvo y Saade, 2002). Poco después la cuestionada bebida fermentada de maíz sería condenada por la ley nacional en todo el territorio, una prohibición que pareció anunciar la definitiva desaparición de toda huella indígena en los ámbitos urbanos colombianos.

Reverberaciones étnicas

Contra toda previsión, cuarenta y dos años más tarde, justo cuando Bogotá se había convertido en una enorme y pujante urbe anónima habitada sobre todo por hijos e hijas de inmigrantes de origen rural procedentes de todos los rincones del país, ciudad poco abierta al pluralismo y volcada con pasión hacia la demolición del pasado, volvieron los indios: indígenas a los que la ciudad llegó e indígenas que llegaron a la ciudad.

Como parte de un proceso de resurgencia india y negra a escala nacional que precedió y fue ratificado por la amplia convocatoria de fuerzas políticas que resultó en la sanción de la nueva Constitución Política en 1991, la cual reconoce la diversidad cultural de la nación colombiana y los derechos de los grupos étnicos, los raizales de Suba –pueblo de indios durante el período colonial, por entonces convertido ya en extenso y pujante suburbio bogotano– lograron algo inédito y totalmente imprevisto hasta entonces: el reconocimiento legal como comunidad indígena urbana en 1990. A partir de allí, un numeroso grupo de indígenas Inga, provenientes del Putumayo, logró también la legitimación oficial de su cabildo en Bogotá, seguida por varios reclamos de reconocimiento por parte de antiguos habitantes de algunos de

los municipios que rodean la ciudad. Como Suba, hasta hace unos años, en apariencia estas poblaciones sólo conservaban el recuerdo de su pasado indígena en sus nombres de origen muisca: Cota, Chía, Tocancipá y Sesquilé. Asimismo consiguieron los antiguos moradores de la vereda de San Bernardino en la localidad de Bosa, Distrito Capital, la aprobación legal de su cabildo. Tal efervescencia se ha visto reforzada por un buen número de quichuas procedentes de Ecuador, quienes durante varias generaciones han habitado la ciudad, avivando lo que en conjunto constituye un vibrante escenario de la identidad étnica citadina, el cual halla a su vez un eco mucho más sombrío en la creciente y punzante presencia urbana de gente indígena y negra desterrada al son de los fusiles de los actores armados que persisten en sembrar el terror en los confines rurales de la nación colombiana.

Al mismo tiempo, han empezado también a revivir distintivos destellos de la historia y la presencia indígena en la capital. Han regresado, por un lado, el consumo y la venta abierta de la chicha, que si bien habían desaparecido del ojo público, persistieron a puerta cerrada en las trastiendas urbanas; incluso se estableció un festival anual dedicado a celebrar a la bebida india en uno de los barrios de origen obrero del centro de la ciudad. De otro lado, el neochamanismo urbano, en el cual los *yachas* (chamanes u hombres del conocimiento) que viajan desde el Valle del Sibundoy en el piedemonte amazónico, cumplen un papel central como curanderos y sabedores, se ha extendido de manera notable. Otrora reservado a las capas populares de trabajadores e inmigrantes de origen rural y a los espacios de transacciones informales, se ha legitimado mediante la intervención de expertos y de la formación de empresas, diseños publicitarios y programaciones regulares, conquistando a todas las clases sociales, en particular a las capas de profesionales en búsqueda de experiencias espirituales exóticas o de nueva era, sintonizadas con el neoespiritualismo de alcance global (Caycedo, 2003; Pinzón y Ramírez, 1986; Pinzón y Garay, 1997).

También la presencia indígena se ha dejado sentir en la política de la ciudad. El aval de la Alianza Social Indígena (ASI), organización de

carácter nacional, fue decisivo para la inscripción del candidato que habría de ganar las elecciones para la alcaldía en 2000. En una notoria manipulación del imaginario colonial que confirió poderes mágicos a las prácticas curativas de los indígenas, el mismo candidato escenificó con bombos y platillos un ritual indígena de limpieza para lavar sus pecados civiles contra la ciudad –había abandonado la alcaldía en un periodo anterior para fracasar en la búsqueda de la presidencia en 1998–, acto que gozó de gran difusión en los medios de comunicación y que tuvo un impacto positivo con su avance en las encuestas de preferencia de voto.

Una vez posesionado, el alcalde multiplicó la utilización de la escenificación ritual en todas sus campañas pero mostró poco interés por los asuntos indígenas en la ciudad. Sin embargo, la presencia indígena en la política electoral de la ciudad acaba de revelar una nueva faz. Después de adherir la ASI a la campaña del candidato de centro izquierda, adhesión ratificada en una ceremonia especial, una de sus representantes resultó electa por votación popular el 26 de octubre de 2003 para ocupar un asiento en el Consejo de Bogotá. Nacida en la capital, de madre arhuaca, proveniente de la Sierra Nevada de Santa Marta, en la costa caribe de Colombia, ha postulado que su deber tiene que ver con Bogotá, donde está enterrada su placenta porque donde está la placenta, es el lugar donde hay que cumplir la misión, que es la de ser guardián de la vida y la de contribuir a armonizar las leyes de la naturaleza y las del ser humano. En Bogotá, le corresponde desarrollar su tarea y compartir con los bogotanos su pensamiento, en el cual el territorio, el aire, el agua y todos los seres existentes, son parte de un mismo aliento sagrado de vida, que debe ser respetado por todos. (<http://www.atiquigua.com/perfil.htm>)

En pocas palabras, la reverberación étnica en la ciudad contemporánea presenta múltiples facetas que involucran, entre otros asuntos, la reindigenización, la migración, el destierro, el consumo de bienes y servicios y la participación en la política electoral y en el gobierno de la capital. Estas tienen que ver, por una parte, con procesos transnacionales de reconfiguración de los espacios urbanos,

ahora concebidos como lugares de encuentro, reconocimiento y mercantilización de una pluralidad de culturas (Borja y Castells, 1997). Están conectadas, por otra parte, con el tránsito de los imaginarios nacionales, compartido por varios estados en el mundo; en el caso colombiano, desde un discurso oficial unitario y mestizo, que, sin embargo, preconizaba la asimilación y el blanqueamiento, hacia el pluralismo cultural y la participación dictados por la Constitución de 1991 (Pineda, 1997). Sus texturas particulares, no obstante, no se pueden entender sin atender a la dinámica misma de la vida urbana en Bogotá y ante todo al ritmo, los tiempos y los contratiempos de la memoria social; entroncados, a su vez, pero de diversas formas, con cambiantes lances de construcción historiográfica y entrecruzamientos locales, nacionales y globales.

Imágenes encubiertas

En lo que sigue, me detendré de manera más detallada en otro aspecto de la reaparición contemporánea de lo indígena. Sin conexión aparente, pero de similar e inesperada ocurrencia con la reverberación étnica mencionada líneas arriba, en 1995, durante la restauración de una iglesia doctrinera colonial en Sutatausa (Cundinamarca), a escasos 90 km de la capital, ocultas bajo varias capas de cal, se descubrieron unas pinturas murales de los primeros decenios del siglo XVII. Los frescos corresponden a seis escenas de la pasión de Cristo y una gran representación del juicio final. Varios de sus elementos visuales, alfabéticos y de composición sirven para meditar sobre la relación entre memoria y olvido tanto en la sociedad colonial como en nuestra sociedad contemporánea (cfr. Zambrano y Gnecco 2000) (figura 1 aquí, vista general del interior de la capilla).

En un trabajo publicado en 1996, Jaime Lara ha examinado los vínculos entre las formas de representación europea y las empleadas en las pinturas murales del ciclo pasionario representado en la iglesia y encuentra “una fuerte semejanza entre los frescos y algunos de los grabados de los hermanos Wierix de Amberes” (Lara, 1996:264). Los numerosos libros, misales y devocionarios publicados a partir de 1550

por estos hermanos, quienes además detentaron el monopolio de la impresión de libros para Felipe II (1556-1598), circularon con amplitud por las colonias.



Figura 1: Vista interior de la capilla doctrinera de Sutatausa.

Al parecer era común que en este lado del mundo los pintores criollos e indígenas tuvieran acceso a los grabados y a las estampas que venían de Europa. Según Lara, a veces copiaban de manera fiel los detalles de las imágenes grabadas y en otras ocasiones los simplificaban; con frecuencia, sin embargo, las hacían más complejas mediante la adición de colores, como en el caso de Sutatausa. El autor contrapone y compara, por ejemplo, el fresco de la oración en el huerto de Sutatausa con una estampa publicada por los Wierix, cuyo autor fue Martin de Vos (1532-1602) y a la vez con la fuente de inspiración de de Vos, una ilustración de Durero (1471-1528). Salta a la vista la similitud en la composición de las tres obras. Lara se

interesa también por las modificaciones de la versión de Sutatausa: la imagen en espejo (personajes de la derecha pasan a la izquierda y viceversa), San Pedro con un machete en vez de una espada.

Resulta fácil en este caso visualizar la conexión y los procesos mediante los cuales lo local europeo se hizo global a partir de la conquista y colonización del nuevo mundo. También translucen aquí las dinámicas locales de apropiación y reapropiación de imágenes y de técnicas importadas, expresadas en esta instancia por el tránsito de las imágenes creadas por Durero que se reprodujeron en los grabados de De Vos, impresos luego por los Wierix en Europa, los cuales influenciaron con fuerza la elaboración de los frescos del pintor anónimo de un pueblo de indios en el Nuevo Reino de Granada; circulación que se enmarca en un proceso expansivo que mezclaba las redes comerciales con el proyecto evangelizador, o mejor, occidentalizador propiciado por los íberos en nuestro continente (Gruzinski, 1991).

Por otra parte, en 1998, Joanne Rappaport y Tom Cummins publicaron dos artículos en coautoría en los cuales aluden a las pinturas desde un punto de vista diferente. Interesados en un problema más amplio, la formación social colonial; exploran sus fundamentos ideológicos a través del análisis de la reconfiguración del espacio cívico y sagrado en el Nuevo Reino, Quito y Perú, por una parte. Se interesan en el papel de una práctica de difícil traducción, *literacy* –usualmente vertida al castellano como alfabetización, la cual, sin embargo, no se limita al aspecto alfabético y escriturario– en la colonización europea del espacio territorial, ritual, conceptual, literario y arquitectónico del mundo andino que habría de transformar la memoria social y la historia local. Aquí sólo mencionaré algunos puntos de su trabajo que ayudan a replantear la visión de Lara. Mientras este autor se aproxima a los frescos de Sutatausa como adaptación local de unas imágenes de origen europeo, Cummins y Rappaport señalan la importancia de la participación indígena en el proceso. Sustentan su análisis en el concepto de “campo intermedio” (White, 1991), la construcción de un contexto colonial común que reemplazó a los mundos en los cuales vivían tanto indígenas como españoles antes de la conquista; espacio que fue comprendido y modelado, aunque de maneras diferentes y, agregaría yo,

desiguales, por sus participantes. Se detienen así en aspectos visuales y culturales no contemplados por Lara. Por ejemplo, enfatizan el matrimonio entre texto alfabético e imagen en la capilla mencionada. Así, en la dedicatoria del fresco, donde asociado a los textos, sobresale el retrato de un varón indígena (figura 2, El juicio final, detalle). Tanto la dedicación como la composición arquitectural de los frescos enmarcados en arcos pintados, soportados en columnas griegas trazadas sobre los muros y el uso recurrente de la perspectiva sirven a los autores citados para explorar el impacto de la alfabetización visual, la intertextualidad y la interculturalidad en la construcción física, corporal y simbólica de la sociedad colonial. Podríamos añadir a este análisis que la dedicatoria y el retrato apuntaban a la construcción y preservación de la memoria indígena en un contexto de colonización mediante el registro y la fijación alfabética y visual de sus oferentes.



Figura 2: Sutatausa. El juicio final, detalle de la dedicatoria. Retrato de indígena resaltado.

Tuve la oportunidad de escuchar partes de estos trabajos en 1997, antes de su publicación, y lo que más me conmovió fue la proyección de una imagen que tendría la oportunidad de ver un poco más tarde en su locación original. Contra mis suposiciones anteriores, que lamentaban la invisibilidad icónica de los habitantes indígenas del Nuevo Reino de Granada, se revelaba la presencia de indígenas en las representaciones iconográficas coloniales del Nuevo Reino de Granada. Desde entonces, han ido apareciendo, o ciñéndome al sentido literal de la palabra, se han descubierto bajo capas de pintura blanca o de mugre, nuevas representaciones de indígenas en los frescos de muros de otras capillas doctrineras, como en la de Suesca, otro antiguo pueblo de indios de la sabana de Bogotá, e incluso algunos retratos muy personalizados de hombres y mujeres indígenas coloniales en pinturas al óleo colgadas en las paredes de otras, como en Cómbita, Boyacá, en el altiplano que una vez gobernaran los muiscas (López, 2002). En los dos últimos años se han hallado indicios textuales que ilustran que, de manera concordante, algunos indígenas, artesanos y habitantes de la ciudad encargaron y pagaron pinturas religiosas que incluyeron sus retratos^{3/}.

La imagen de la mujer indígena del templo doctrinero de Sutatausa condensa de manera magistral los fragmentos dispersos de información documental que había reunido sobre la invención e imposición colonial del atuendo indio: en el caso de las mujeres, el uso de la manta nativa (en esta instancia, una manta pintada), repetidamente mencionada en los documentos de tributación; la falda y la camisa europeas –sobre sus telas pesaba una escala jerárquica de valores enunciada de manera recurrente (de Holanda, de Ruan, o Rouen, del Perú, de Otavalo, de la tierra, lo que a la vez indicaba el comercio trasatlántico y regional de mercaderías)– aludidas con frecuencia en los juicios por hurto a los que fueron sometidos los y las habitantes indígenas de Santa Fe colonial; los maures o *chumpi*, fajas tejidas, las joyas indígenas del altiplano (collares y cuentas) y del sur (*tupu* o broches) y las insignias religiosas

^{3/} Véase, por ejemplo, el testamento de Luis Jiménez, indio de Santa Fe (AGN Not. 3, vol. 37: 66v-67r, 1633), en Rodríguez 2002: 230-232.

européas (rosario, en este caso) que enumeraban con frecuencia y con lujo de detalle en sus testamentos las mujeres indígenas de la ciudad (Vargas y Zambrano, 1990; Zambrano, 1998).

Por ejemplo, en 1617, doña Luisa, *india* nacida en Vélez, residente y propietaria de un solar en la ciudad, hacía inventario final de sus bienes mediante la formulación legal de su última voluntad. Entre sus bienes de atuendo enumeraba cinco líquiras (trajes usados por mujeres indígenas), seis anacos (faldas indígenas), tres camisillas, una falda, un chumbe fino y varias joyas. Existían entre sus joyas, por ejemplo, tres collares cortos de oro, “de hechura de indios, cuatro collares con cuentas, corales blancos, píldoras de oro y algunas perlas, cinco topos de oro, tres de ellos con una esmeralda pequeña, y varias pulseras” (AGN, Not 1 (1617): 130v-133; ortografía actualizada).

El vestuario de Joana, una indígena urbana contemporánea de doña Luisa pero substancialmente más rica, incluía un ajuar de ropa fina, cuatro líquiras de géneros importados de Holanda y el Perú, un maure o chumbe tejido con hilos de oro y seda, tres camisas de lino bordadas en seda y once anacos. Entre sus piezas de joyería fina, enumeraba tres topos, uno de filigrana elaborada, salpicado con cinco esmeraldas, y otros dos en forma de caballitos de mar, un collar de oro de veinticuatro piezas que pesaba entre diez y seis y diez y siete pesos de oro y un anillo de esmeralda (AGN, Not 1 (1611-1612): 89-91v).

La fijación visual de las imágenes de los varones gobernantes, a su vez, confirmaba mis suposiciones sobre el carácter diferenciador de las relaciones de género en los atuendos indígenas coloniales (figura 3: cacica y cacique). Por ejemplo, la adopción por parte de los varones gobernantes (caciques y capitanes), llamados principales en la época, de las prendas y accesorios que distinguían (en el sentido de Bourdieu, 1988) a los españoles, *capa*, como en la ilustración y aunque no aparecen en las pinturas murales, de sombrero y espada. Su uso los diferenciaba tanto de las mujeres indígenas de la elite, vestidas como la cacica, con una mezcla de prendas indígenas y europeas que ahora entendemos como “tradicionales” –fusión que se ha prolongado hasta hoy en los Andes centrales– como de los varones del común que se

ataviaban con calzones y mantas. El rosario en las manos de los dos personajes, a su vez, señala su condición colonial expresada en la imposición y apropiación de la vocación cristiana, la cual se manifestó con fuerza en la misma elaboración y donación de los frescos de la capilla doctrinera que contiene estos retratos.

Recientemente, sobre el tema de los donantes indígenas de pinturas devocionales en el altiplano central de lo que hoy es Colombia, Mercedes López (2002) ha sugerido que la imposición del cristianismo en las colectividades nativas permitió que aquellos a quienes los españoles denominaron indios se apropiaran del culto católico y expresaran a través de su imaginería y de los símbolos del cristianismo, las jerarquías y relaciones sociales coloniales. Aunque Sutatausa ilustra bien este punto, pues fueron los indios principales quienes aparecieron en los retratos y se registraron como donantes, López estudia el caso de Cómbita.



Figura 3: Sutatausa. Cacica y cacique.

En el año 2002, Rodolfo Vallín, restaurador del templo de Sutatausa, descubrió detrás de la mugre que empañaba un cuadro al óleo de gran formato (3.10 x 2.17 m) en la mencionada iglesia de Cómbita, la figura de un infante indígena en el primer plano del cuadro. El descubrimiento condujo a López a indagar acerca de otras figuras indias incluidas en el cuadro (figura 4, Lienzo de San Nicolás). Según las investigaciones de Vallín y López, el cuadro fue elaborado en 1656 por el entonces muy conocido pintor santafereño, Gaspar de Figueroa, cuyas pinturas ocupan un lugar central en los cánones actuales de la pintura colonial neogranadina. Mediante la confrontación de archivos

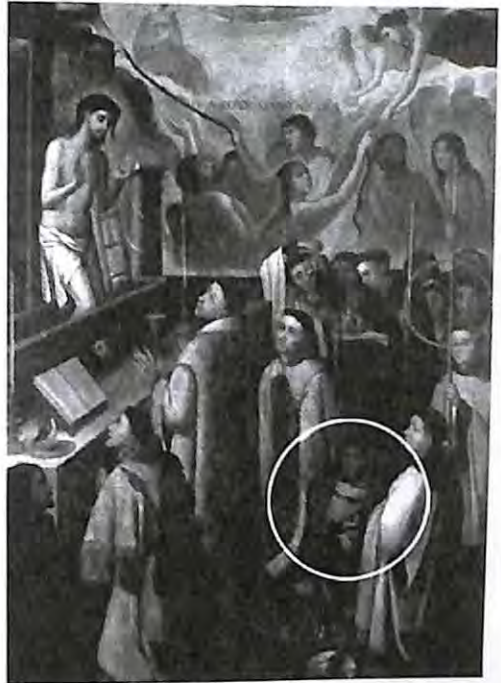


Figura 4: Óleo de San Nicolás de Tolentino por Gaspar de Figueroa. Niño y pareja indígena resaltados.

parroquiales, notariales y administrativos con la pintura, López ha concluido que las imágenes y retratos de indígenas aparecieron en medio de representaciones visuales cristianas, como en el cuadro en *cuestión*, o en los frescos de Sutatausa, porque ellos las financiaban. Aún si los retratos de los donantes indígenas de la ciudad de Santa Fe no han reaparecido, la evidencia documental y pictórica permite entrever que donantes y cofradías de pueblos indígenas y de la ciudad ya tenían en el siglo XVI un claro sentido de la importancia de representarse y recordarse a sí mismos a través de la fijación iconográfica de las elites y mediante el recurso a las formas de representación y preservación de la memoria de los colonizadores. Es decir, habían resignificado en su beneficio la pasión escópica que caracteriza a los proyectos de la modernidad (De Lauretis, 1992).

Quienes han estudiado las pinturas murales de Sutatausa no han remarcado que sus alrededores rocosos están tapizados de pinturas rupestres prehispánicas. Llama la atención que la otra capilla donde se han descubierto frescos coloniales asociados a retratos de indígenas se halle en Suesca, municipio famoso por sus altivas y pendientes rocas, utilizadas en la actualidad para prácticas de escalamiento, que han contribuido al lamentable estado de deterioro o desaparición de las mencionadas pinturas. Llama la atención tanto la asociación como la co-presencia de pinturas rupestres y murales, conexión sobre la cual hace falta ahondar. Encuentro, por ejemplo, una continuidad formal entre los patrones geométricos de muchas de las pinturas en las rocas de Sutatausa y la decoración de la manta de la cacica. Más importante aún, aflora con fuerza la asociación entre un proyecto colonizador arraigado en la superposición de estructuras de mando españolas sobre las indígenas, el cual propugnó por la preservación de las jerarquías indígenas mediante la asignación de gobernantes y caciques sumisos a la autoridad ibérica; proyecto que promovió la transformación del sentido del espacio, el tiempo y el cuerpo mediante la evangelización y la erección de complejos doctrineros; y buscó la supresión o, en el mejor de los casos, la domesticación de prácticas y representaciones nativas consideradas cuestionables, muchas veces tachadas como diabólicas (Castañeda, 2000). De manera que no resulta gratuito que una de las grandes piedras pintadas de Sutatausa lleve hoy el nombre de piedra del diablo; tampoco sorprende la recurrente práctica de coronarlas con efigies de santos, reforzándola en ocasiones con el borrón, mediante la aplicación de pintura blanca, la misma técnica empleada para ocultar los frescos de las capillas doctrineras (figura 5, cementerio de Sutatausa, a 200 m de la iglesia; pintura rupestre con virgen en Suesca).

Conclusión: trazas y borrones, olvido y memoria en el devenir social

Sabemos que el régimen republicano decimonónico que impuso la versión dominante y excluyente sobre la constitución de la nación colombiana se nutrió en gran parte mediante el borrón de lo indígena y

de la diferencia. Conocemos el ataque modernizante e individualista sobre los resguardos (tierras colectivas indígenas) y lo que esto produjo, pérdida de tierras, desmembramiento del colectivo y erosión o fragmentación de la memoria social. Ahora entendemos que tal labor tuvo muchas ramificaciones. En concreto, a través de una campaña conjugada de imposición del olvido, durante el siglo XIX y en particular durante el XX, el clero colombiano y en particular los párrocos se encargaron de dirigir la demolición de innumerables iglesias doctrineras de pueblos del altiplano, que por entonces ya no eran de indios sino de mestizos y ciudadanos sin marca étnica y cuando no fue posible, debido a la falta de fondos, en el caso de los pueblos más pobres, de ocultar bajo persistentes capas de barniz blanco las pinturas de los templos que permanecieron en pie.^{4/} Sus acciones apuntaban hacia la eliminación de los registros, representaciones y memorias, ya fueran pinturas murales o rupestres o prácticas populares, que se habían convertido en testimonios de un pasado indígena por entonces no deseable, teñido por el atraso y la degeneración, el cual había que sepultar o dejar atrás.



Figura 5: Cementerio Sutatausa; Suesca pintura rupestre cubierta de blanco. Obsérvese la superposición de imágenes católicas.

^{4/} Debo esta idea a una conversación con Mercedes López. Agradezco también el comentario de Josefina Cuesta, quien trajo a mi atención que la práctica de pintar de blanco las paredes de sitios públicos estuvo relacionada con intervenciones higienistas y de salud pública durante buena parte del siglo XX, un asunto que vale la pena investigar para este caso. Considero, sin embargo, que de confirmarse esta observación, más que invalidar mi argumento, lo matizaría y brindaría la posibilidad de conectarlo a otras prácticas higienistas como la mencionada prohibición de la chicha.

Desde finales del siglo XIX, primaron en Colombia los discursos unitarios sobre la nación moderna: un pueblo, un idioma, una religión, discursos y sobre todo prácticas de olvido que encubrieron y blanquearon a los indígenas de Suba, Cota, Bosa y a muchos otros pueblos bajo el manto común de la ciudadanía, mientras encubrían o destruían las representaciones coloniales y prehispánicas de la diferencia. Como en el caso de las haciendas y la existencia de relaciones que recuerdan las relaciones feudales, hoy sabemos que el borrón es más una expresión de la modernidad decimonónica que la del periodo colonial, el cual se fundamentó en su creación y pervivencia, controladas bajo la ratificación de la desigualdad. Esto sólo lo podemos saber hoy, cuando impera otro régimen de memoria y olvido, en el cual los discursos y prácticas globalizadas y relativistas alientan y permiten la reaparición de lo étnico y lo indio como componente de la historia nacional y de la sociedad actual.

Bibliografía

Archivo General de la Nación, Bogotá (AGN). Sección Colonia. Notaría Primera:

——— Not 1, fols. 130v-133r. Testamento de Luisa, india de Vélez (1617).

——— Not 1, fols. 89r-91v. Testamento de Joana, india de Santa Fe (1611-1612),

Borja, Jordi y Manuel Castells (con la colaboración de Mireia Belil y Chris Benner). "La ciudad multicultural". *La factoría* 2, 1997. Tomado de <http://www.lafactoriaweb.com/articulos/borjcas2.htm>, consultada dic 5, 2003.

Bourdieu, Pierre. *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Madrid, Ediciones Taurus, 1988.

- Calvo, Óscar Iván y Marta Saade. *La ciudad en cuarentena: chicha, patología social y profilaxis*. Bogotá, Ministerio de Cultura, 2002.
- Castañeda, Carolina. *La vida en pulicía: El escalón para lo espiritual. Control moral, público y privado de los muisca en el siglo XVI*. Tesis de grado, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia. Dir. Marta Zambrano. 2000.
- Caycedo, Alhena. "Buena pinta" : *les séances urbaines de yajé. Dynamiques d'une tradition dans la modernité*. Mémoire présenté en vue du DEA anthropologie sociale et ethnologie de L'EHESS, Paris, manusc, 2003.
- Cummins, Tom y Joanne Rappaport. "The Reconfiguration of Civic and Sacred Space: Architecture, Image, and Writing in the Colonial Northern Andes," en: *Latin American Literary Review* XXVI, 52:174-200; 1998.
- Gruzinki, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica, 1991 [1988].
- Hettner, Alfred. *Viajes por los Andes colombianos*. Trad. de Heinrich Henk. Bogotá, Talleres Gráficos del Banco de la República, [1882-1884], 1976.
- <http://www.atiquigua.com/perfil.htm>, página consultada en octubre de 2003.
- Lara, Jaime. "Los frescos recientemente descubiertos en Sutatausa, Cundinamarca," en: *Instituto de investigaciones estéticas. Ensayos 1995*. Bogota, Facultad de Artes, Universidad Nacional de Colombia, pp. 257-270, 1996.
- Lauretis, Teresa de. *Feminismo, semiótica, cine*. Trad. S. Iglesias. Madrid, Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, 1992 [1984].
- López, Mercedes. *La memoria de las imágenes: donantes indígenas en el Lienzo de Ánimas de San Nicolás de Tolentino. Historia de imágenes: los Agustinos en Colombia, 400 años*. Museo Nacional

de Colombia. Catálogo de la exposición (febrero 21- mayo 5), pp. 29-39, 2002.

- Lomné, Georges. "Les villes de Nouvelle Grenade : théâtres et objets des jeux conflictuels de la mémoire politique (1810-1830)," en: *Les enjeux de la mémoire. L'Amérique Latine á la croisée du cinquième centenaire : commémorer ou remémorer?* Colloque international de L'AFSSAL, 1-3 décembre (Paris). Mimeo, 1992.
- Pineda, Roberto. "La constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo," en: *Alteridades* 7, 14: 107-120 (México), 1997.
- Pinzón, Carlos y María Clemencia Ramírez. "Los hijos del bejuco solar y la campana celeste. El yajé en la cultura popular urbana," en: *Revista América Indígena* XLVI, 1: 163-188, 1986.
- Pinzón, Carlos y Gloria Garay. *Violencia, cuerpo y persona: capitalismo, multisubjetividad y cultura popular*. Bogotá, Equipo de Cultura y Salud-ECSA, 1997.
- Rappaport, Joanne y Tom Cummins. "Between Images And Writing: The Ritual of The King's Quillca," en: *Colonial Latin American Review* 7(1): 7-27, 1998.
- Rodríguez, Pablo (comp; prólogo). *Testamentos indígenas de Santafé de Bogotá. Siglos XVI-XVII*. Transcripción de Carolina Castañeda y Diana Rodríguez. Bogotá, Alcaldía Mayor, Instituto Distrital de Cultura y Turismo, 2002.
- Saade, Marta. *Bogotá en la trastienda: la ciudad y los espacios de la bebida prohibida*. Tesis de grado, Departamento de Antropología, Universidad Nacional, Bogotá. Dir. Marta Zambrano. 1999.
- Vargas, Julián. "'Zahúrdas de Plutón': las chicherías en Santafé," en: Julián Vargas (ed), *La sociedad de Santa Fe colonial*. Bogotá, CINEP, pp. 369-382, 1990.
- Vargas, Julián y Marta Zambrano. "La población indígena en Santafé," en: Julián Vargas (ed.) *La sociedad de Santa Fe colonial*. Bogotá, CINEP, pp. 47-84, 1990.

- White, Richard. *The middle ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Wiesner, Luis. "Supervivencia de las instituciones Muiscas: el resguardo de Cota," en: *Maguaré* 5:235-260 (Bogotá), 1987.
- Zambrano, Marta. "Trabajo precioso, trabajadores despreciables: prácticas conflictivas y consenso epistémico en el discurso colonial," en: *Anuario de Historia Social y de la Cultura* 25, 5-34, 1998.
- . *Laborers, Rogues, and Lovers: Encounters with Indigenous Subjects Through Jural Webs and Writing in colonial Santa Fe de Bogotá*. Disertación doctoral, Department of Anthropology, University of Illinois at Urbana-Champaign, 1997.
- Zambrano, Marta y Cristóbal Gnecco. "Introducción: el pasado como política de la historia," en: C. Gnecco y M. Zambrano (eds.) *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*. Bogotá: ICAN, Universidad del Cauca, 2000, pp. 9-22.

Discusión

Entre las preguntas que se plantearon a los panelistas se destacan las relacionadas con la memoria indígena, sobre cómo abordar dicha memoria, sobre la visión y relación de los muertos y la memoria. Por otra parte, se suscitó una discusión sobre la memoria y resistencia entre las mujeres, sobre la construcción del tiempo y sobre el carácter curativo de la memoria.

Mario Ruz

Por supuesto que existe **un concepto de memoria entre los pueblos mayenses** tanto del lado chiapaneco y yucateco como también, creo, entre los pueblos mayenses de Guatemala. Es un concepto de memoria que tiene que ver con el saber, con el conocimiento. **La memoria es conocimiento** y en las lenguas mayenses se designa, entre otras maneras con frases como que es “la casa del corazón”, “lo que se marca en el corazón”. Y lo que se olvida es lo que sale del corazón. Aquí tendríamos que conversar sobre lo que ello significa en el campo semántico; lo que nosotros traducimos como corazón. Obviamente se refiere a una entidad anímica y no a un órgano anatómico. Es una idea sobre lo que queda marcado.

¿Cómo tratar dicha memoria? Muchas veces los marcadores de memoria están relacionados con el cuerpo. Voy a poner un ejemplo: el concepto de persona, que es muy importante entre los pueblos mayenses. Este concepto de persona en el idioma Tzeltal se refiere a trece componentes; es decir, la persona tiene trece componentes, no es sólo alma y espíritu. Ni siquiera tripartita como la veía San Agustín. Es lo que se denomina “el lab”. Cuando se revisan los diccionarios del siglo XVI se encuentra que significa lo maravilloso, lo espantable, lo temible. Incluso, es un concepto que está relacionado con voces para espantapájaros o con Xibalbá, que es el término para el inframundo. Y lo curioso es que hoy en día, el “lab” es uno de los componentes de

la persona entre los Tzeltales contemporáneos. Y cuando se trabaja con la gente para ver cómo la historia se inscribe en sus memoria resulta que los “lab” son de diferentes tipos, son una parte particularmente dañina que puede comerse a los demás; es una parte potencialmente peligrosa que todos tenemos y que aparece de diferentes formas: una que aparece vestida con hábito negro, otra de rojo que se le llama “vispo”, con zapatitos rojos. Otra que se llama “machit”, que es un machete, una serpiente con cabeza de machete. Otra que tiene características de oveja, otra que se llama “jesuta” que es un personaje flaco, que es de los más peligrosos y que tienen apetencia por las aves, pero no son aves de corral reales porque ellos no se alimentan de cosas reales, sino que son aves de corral figuradas que existen. Se trata de un desdoblamiento del mundo que llaman el “chival”, del cual no hablé. Se trata de una serie de elementos que tienen que ver con el cuerpo pero que no se entienden si no se acude al registro histórico. Pero, en realidad, estos componentes se refieren a elementos de la explotación colonial: es el jesuita, es el obispo que lastima con ese zapatito rojo. Hay que recordar que en la época colonial los indios de Chiapas y de Guatemala pagaban por lo que se llamaba el “derecho de estribo”, que era la obligación –no derecho– que tenían los indígenas de desmontar al señor obispo cuando bajaba de su mula. Y consistía en colocarse de tal manera que el personaje, para bajarse de la mula, se paraba sobre la espalda de un indígena. Y se tenía que pagar por ese “privilegio”. No es nada extraño, entonces, que lo que haya quedado en la memoria es el zapato rojo del señor obispo. Y también están las imágenes de los machetes, de las ovejas; es decir, todo el sistema de repartimiento, los tributos, el “skiribano”, el “provisor”. Se trata de toda la historia colonial que aparece incorporada como elementos del cuerpo de estas personas.

En cuanto a los muertos, lo que es importante destacar es que ellos también participan de la memoria cíclica de la comunidad. Los muertos no están en la memoria, *son memoria*. A ellos se acude cuando hay problemas. O, por ejemplo, cuando se va a vender una tierra se tiene que convocar a los muertos para informarles de que se va a vender; o cuando se producirá una posible alianza matrimonial,

se va al cementerio a preguntar si esa unión es conveniente. Los muertos se aparecen en sueños e indican si hay que vender. A los muertos se les convoca para pedir justicia, sesionan en tribunales de muertos, ante los cuales se puede pedir justicia contra los vivos.

En cuanto a la memoria femenina, está allí en los papeles coloniales. Lo que pasa es que es un tema que no se ha trabajado. Allí están las mujeres indígenas que aparecen en los juicios de intestados peleando contra españolas. Incluso, concubinas indígenas peleando contra mujeres legítimas españolas por quedarse con parte de la herencia que les corresponde, utilizando la legislación española. O mujeres que se enfrentan en su comunidad y acuden a la justicia hispana para denunciar los abusos de la suegra que pretende quitarles todo porque el marido murió, alegando los usos y costumbres de la comunidad. Las mujeres peleaban utilizando la legislación española. Es decir, la memoria de las mujeres siempre ha estado allí. Lo que ha faltado es tiempo y olfato.

En cuanto a la concepción del tiempo, lo que se puede decir es que no existe sólo un concepto cíclico del tiempo sino que también hay un concepto lineal que viene desde la época prehispánica. Pero se entrecruzan. El tiempo lineal de lo individual o lo familiar se entrecruza con el tiempo cíclico de lo colectivo, como pasa en la actualidad. Pero persiste la memoria del tiempo cíclico, lo cual se puede ver desde los textos coloniales hasta con el neozapatismo.

En cuanto a los zapatistas, brevemente, podría decir que hay una apropiación del discurso histórico por parte de ellos. Pero, ojo, habría que ver de qué discurso zapatista estamos hablando. Estamos hablando del discurso publicado, de esa reelaboración actual sobre la que no voy a emitir juicios de valor; sobre la forma en que se hizo la reelaboración de la narrativa maya por parte del subcomandante Marcos, o si estamos hablando del discurso real de los indígenas, que son dos cosas muy distintas.

Ana Silvia Monzón

En cuanto a la mujer maya sólo haría dos referencias contemporáneas. Por ejemplo, existe una iniciativa de la Asociación de Mujeres

Mayas Moloj, que está haciendo un trabajo para reconstruir la memoria sobre qué pasaba con las mujeres en la época prehispánica. Son mujeres cuyo propósito es incidir en la política en Guatemala en este momento y se han planteado ese objetivo, porque han sentido la necesidad de recuperar esa parte de la memoria. Por otro lado, también están los aportes muy contemporáneos del grupo de Mujeres Kaqla' que han publicado ya dos libros recogiendo su experiencia grupal, haciéndola en clave de mujer.

Y con relación al tema de memoria y resistencia de las mujeres en los años '80, creo que hay que remitirse a lo que sobre ellas se dice en los textos del REMHI y de la CEH. Pero me parece que para las mujeres sigue siendo un reclamo importante, pues aún persiste una relegación que atañe a las mujeres. También hay testimonios que se han recogido en algunos documentos que, lamentablemente, tampoco son de circulación muy amplia, así como libros como los de Aura Marina Arriola, Chiqui Ramírez o de Yolanda Colom, en los que de alguna manera ellas están recreando su experiencia en las organizaciones guerrilleras desde los años '60, '70 y '80. También se puede mencionar otro proyecto que está llevando adelante Yolanda Aguilar y un grupo de mujeres. Este proyecto se llama "De víctimas de la Violencia Sexual a Actoras de Cambio". La idea de ese proyecto es, por un lado, reunir testimonios de mujeres que fueron violadas, que sufrieron abuso sexual durante el conflicto armado y cuya experiencia no han sacado a luz todavía. Pero también se quieren resignificar esas experiencias dolorosas para no quedarse en la victimización.

Por último, sobre si estas memorias, tanto la indígena como la de las mujeres, están aún relegadas y su relación con la idea, y la realidad, de la nación. Yo preguntaría de qué nación se está hablando, qué nación es la que se quiere construir. Sobre todo, por lo que ya se ha dicho en relación a que la memoria está basada en relaciones de poder. Y la nación que hasta ahora predomina ha sido construida por quienes tienen el poder. Y la que se quiera construir dependerá de cómo y a quiénes van a convocar para hacer una realidad ese nuevo proyecto de nación.

Ana Cofiño

Algo que ahora está ocurriendo entre las mujeres es que están descubriendo el **carácter curativo que tiene la recuperación de la memoria**. Dicha recuperación, dicha rememoración funciona como una catarsis, como una forma de soltar el dolor y también como una forma de emprender una cura, a partir de recuperar ese pasado y verse en un presente con la posibilidad de cambiarlo. Por otro lado, también la recuperación de la memoria es un proceso que consiste no sólo en el dar el testimonio frente a una grabadora o una persona, sino vivir ese proceso como parte de un proceso político, en el que se reivindican derechos; y que también puede ser útil a las organizaciones en el futuro. Es un proceso que está ocurriendo, por lo que es difícil conceptualizarlo. Las mujeres estamos en proceso de construcción. Y creo que desde las mujeres indígenas también están surgiendo nuevos términos originados en ese proceso.

Edgar Esquit

Creo que el caso de la minería, que ahora está candente, es un ejemplo importante para entender los contrastes entre esta historia que es contada por algunos líderes del movimiento maya y **las otras historias** que no son representadas en él. Creo que también ello está relacionado con los conceptos que han presentado algunos otros estudiosos, con relación al indio permitido o al maya autorizado y también está relacionado con una historia aceptada. Por supuesto, se trata de una historia que no habla de resistencia, por lo que es legitimada, pero las otras en las que si se habla de ello son deslegitimadas; se les considera como historias insurgentes. Por otro lado, quisiera aclarar que entiendo al **Estado** como esas formas institucionales que se han conformado, pero también las construcciones ideológicas que se van perfilando a partir de dichas formas, al igual que las que se van construyendo desde los diferentes espacios; incluso, desde la gente que está marginada de alguna manera al interior de la nación.

Marta Zambrano

En ningún momento hablé del Estado, sino **de proyectos de nación y de regímenes de memoria**. Antes se pensaba que el Estado había forjado la supresión de lo indio pero eso es mucho más complejo. El clero fue muy importante en esa supresión durante el siglo XIX y buena parte del XX. Se demolieron las capillas doctrineras y solamente se conservaron aquellas en los municipios que eran muy pobres. Y lo que hicieron los curas para modernizar fue cubrir con capas blancas las pinturas. Pero la pregunta que aquí se impone es ¿qué fue lo que eliminaron? ¿la memoria indígena o la memoria colonial que forjó la diferencia? Diferencia que era necesaria para constituir un régimen de dominio.

Viernes 30 de septiembre

Discusión Final



Discusión final

La idea central que orientó la actividad del último día del Seminario Internacional sobre Memoria e Historia fue la de reunir los esfuerzos de discusión realizados en los talleres matutinos de esta semana con el objetivo de abordar aspectos conceptuales y metodológicos, así como las inquietudes que fueron surgiendo entre el público que diariamente asistió a las exposiciones del seminario de las tardes. En tal sentido, se trató de alcanzar un esfuerzo de síntesis así como de apertura a seguir pensando, trabajando, investigando, teorizando sobre esa relación entre memoria e historia. En dichos talleres se trató de reflexionar sobre las implicaciones del tema central en tres grandes ámbitos, que fueron los hilos conductores de las discusiones que allí se fueron generando, a saber: la salud mental, la enseñanza de la historia y el ámbito de la investigación.

Operativamente, durante toda la semana un equipo especializado fue captando y sintetizando las discusiones en torno a estos ejes. El propósito de la sesión del día viernes por la tarde fue el de presentar, brevemente, aquellos nudos que fueron apareciendo como los más significativos en las discusiones de los talleres para, a partir de ellos, formular una serie de preguntas problematizadoras alrededor de los mismos a los conferencistas invitados.

Esos nudos fueron establecidos, no sin dificultad, pues se planteó una cantidad muy grande de posibilidades, y tienen que ver con tres grandes ámbitos o bloques: el primero, la verdad, el segundo, con las políticas de memoria y el tercero con la ética.

Primer bloque de preguntas

Guillermo Salazar

Desde la perspectiva de la salud mental se sistematizó una serie de aspectos que se traducen en un planteamiento en torno a las limitaciones de la memoria, sobre todo en cuanto a los enfoques o captaciones de

lo sucedido en el presente (o pasado reciente). Se plantea entonces la preocupación sobre la incertidumbre, la volatilidad de la verdad; sobre la objetividad de esos recuerdos. Sobre todo, porque hemos considerado que desde el campo de la salud mental es fundamental contar con un mínimo de base consistente, de “verdades”, de certezas para construir la comprensión de sí mismo, desde lo subjetivo, así como para la comprensión del “nosotros” como grupo o como pueblo. ¿Qué se puede hacer para convivir con esa incertidumbre?

Alejandra Medrano

El planteamiento que se hizo desde la perspectiva de la enseñanza de la historia es que la escuela es un espacio de transmisión y de reproducción que en un determinado momento se convierte en un escenario en el que se deben contrastar y enfrentar múltiples verdades, múltiples memorias, y en donde conviven diversas ideas y concepciones sobre la historia reciente. En tal sentido, se plantearon, desde la perspectiva de los educadores, las siguientes preguntas: ¿cómo pueden hacer los maestros para asumir la pluralidad que existe entre la población escolar con la que trabajan, sobre todo para que aprendan a contrastar diferentes puntos de vista y así evitar que reproduzcan una sola verdad impuesta, que es lo que muchas veces se hace en las aulas?

Lizeth Jiménez

Siempre dentro del tema de la verdad, el investigador de estos temas, memoria e historia, trabaja tanto la reconstrucción del hecho pasado como la reconstrucción de los sentidos que a tal hecho se le atribuyen en el presente. Partiendo de lo anterior, cuando se construyen relatos históricos, éstos pueden ser legitimadores de regímenes de verdad, y una vez que se ha reconocido que no hay verdad sino verdades, que no hay memoria sino memorias, que no hay historia sino historias, se plantea el siguiente dilema: ¿cómo trascender los análisis dicotómicos o unidimensionales, sin caer en relativismos que no explican nada y justifican todo? ¿Cómo captar la complejidad sin diluir la escala de responsabilidades de los sujetos, víctimas, victimarios, colaboradores, observadores, cómplices, etcétera? ¿Cómo crear *categorías-matiz*? Categorías que den matices.

Primer bloque de respuestas

Josefina Cuesta

En cuanto a las limitaciones de la memoria y la incertidumbre hay que decir que la verdad nunca la poseemos en absoluto. Pero me atrevo a recordar que la historia es una ciencia en construcción que crece por acumulación. En la medida en que avanza, descubre nuevas dimensiones o nuevas caras del poliedro que es esa realidad histórica tan complicada, y que por lo tanto, podemos tener quizá la pequeña esperanza de confundirnos más en el futuro; pero, también, de ir sabiendo mejor las cosas. Es lo que nos pasa con la historia de la Segunda Guerra Mundial o con cualquier otro problema historiográfico.

En cuanto a cómo crear categorías matiz, lo que podría sacar de las lecturas continuadas sobre el tema de la memoria, es que la mayoría de esas categorías matiz están creadas, han sido utilizadas por historiadores en diversos países, etcétera. Quizá hay que hacer un esfuerzo por sistematizar y saber que entre víctimas y victimarios, tanto en la historia de la Alemania nazi, la de la Francia de Vichy, la de la España de Franco, etcétera, se han dado tal cantidad de situaciones intermedias que hay muchas categorías. Creo que esas categorías matiz andan por allí en los libros de historia y tenemos que hacer el esfuerzo de leer para apropiarnoslas.

Verena Radkau

¿Qué puede hacer el maestro o la maestra para evitar imponer una verdad única? Creo que para empezar, debe dar oportunidad a los alumnos para que escuchen muchas voces y vean con muchos ojos: promover el principio de la *multiperspectividad*. Por ejemplo, no sólo presentar a los pueblos indígenas o a los mayas como víctimas sino, también, escuchar las voces de aquellos que también resistieron de otras maneras. Habría que comprender el término resistencia de manera amplia. No solamente verlo como la resistencia armada, sino también entender que hubo muchas formas, incluso pasivas, de resistir. Durante la época nazi se habla, por ejemplo de migración

interna. Fueron todas aquellas personas que habiéndose quedado físicamente en el país, prácticamente se distanciaron de ese conflicto. Se puede discutir si fue una actitud correcta o no. Pero también ese tipo de conductas se pueden interpretar como una forma de resistencia. Pienso, para el caso guatemalteco y en relación a los victimarios, que llegará un momento en que también se tendrá que hablar con ellos, lo que significará superar el verlos únicamente como monstruos, dejar de quitarles su carácter humano pues son seres humanos, queramos o no. Aunque supongo que ésto, por el momento, no es fácil en Guatemala. Sobre todo, conseguir este tipo de fuentes que expresen estos puntos de vista diversos o esas actitudes diversas, pero es algo que habría que explorar.

Marta Zambrano

En el campo de la pedagogía, y a partir de experiencias educativas en países que como Guatemala y Colombia han vivido conflictos armados durante mucho tiempo, se pueden desarrollar formas de tratar y de discutir con “los otros”. Partiendo del supuesto que lo que se busca a partir de la guerra es eliminar al otro, no sólo física sino también simbólicamente, puedo hablar de las experiencias que han desarrollado algunas mujeres en Colombia. Se trata de movimientos de mujeres que han desarrollado modalidades pedagógicas mediante las cuales se busca reunir a las viudas de la guerra de ambos bandos, las viudas de los soldados y las viudas de los guerrilleros. Y una vez reunidas se les motiva para que cuenten sus experiencias sin tratar de eliminar formal o simbólicamente las distintas versiones que allí se plantean, las que a veces son sorprendentemente similares pero también contrarias en términos de valoraciones políticas. Considero que estas modalidades permiten acercamientos, aprendizajes y discusiones que pueden ser incluyentes. Sobre todo, frente a aquel tipo de discusiones en el que lo que se busca es desvalorizar los argumentos de los otros. Este tipo de prácticas puede contribuir a desarrollar nuevas formas pedagógicas, más amplias y que incluyen a la escuela pero que la pueden rebasar.

Pedro Milos

Respecto al tema de la certidumbre y la verdad desde el punto de vista de la salud mental o psicológico, recuerdo que hace ya varios años, cuando se iniciaba la transición en Chile, se realizó un foro similar a éste aunque más restringido sobre los temas del olvido y la transición democrática. Allí se discutió sobre la dificultad que ya entonces se veía para reconocer que lo que había sucedido, había sucedido efectivamente. Luego de varias horas de discusión, de pronto dentro del público levantó la mano una chica de unos 20 años y dijo: "yo era muy pequeña, incluso no estaba en el momento en que ocurrieron estos acontecimientos. Pero si de alguna manera se dice que esos acontecimientos no sucedieron, yo no existo, independientemente de que yo haya estado involucrada directamente o no. Si se niega una parte de ese pasado mi propia existencia, por añadidura, queda negada". Creo que la necesidad de la verdad es tremendamente importante.

Por otro lado, sin embargo, creo que la incertidumbre es también una posibilidad. Es la posibilidad de ir construyendo nuevas verdades. Lo que la memoria realiza es eso. Recuerdo hoy de una determinada manera pero, tal vez dentro de dos años, voy a recordar de otra manera y por lo tanto voy a llegar a otra verdad. Creo que existe un dilema en cuanto a cómo conciliar la necesaria certidumbre que le permita a los sujetos saber que existen y que lo que sucedió, sucedió. Pero, también, aprender a convivir con una cierta incertidumbre que se transforma en la posibilidad de ir construyendo nuevas verdades, de acuerdo a lo que necesitamos como sociedad o como individuos.

Respecto al tema de la enseñanza de la historia, creo que si consideramos a los alumnos y alumnas como sujetos, ya allí está instalada en la propia sala de clases la existencia de distintas interpretaciones, de distintas perspectivas del mundo y de la experiencia. Si se logra conectar este ejercicio de comprender distintas interpretaciones con la diversidad que se tiene en el aula, ya que se trata de sujetos que tienen derecho a pensar y a aproximarse de manera distinta a lo que están viviendo, tal vez se pueda ir avanzando. Es deseable que los alumnos lleguen a construir su propia verdad, pero esa verdad tampoco puede ser una

verdad individual, sino que hay que restituirla en la del grupo. Es decir, conciliar una verdad individual con una verdad colectiva.

Ludmila da Silva Catela

Un primer aspecto a considerar es que no hay que tratar de normar la categoría de memoria, ni desde el punto de vista teórico ni desde el punto de vista político. No se puede partir de un concepto cerrado, diciendo la memoria es tal cosa, sino que hay que cuestionar los diferentes puntos de vista sobre lo que significa. Más bien, pensarla como una forma de clasificación del mundo, entre otras. Y desde el punto de vista político, esta categoría es un registro que a veces se confunde con la acción política. Desde las ciencias sociales es algo que hay que tener claro, sobre todo porque no vamos a decirle al otro cómo debe recordar. Muchas veces, como investigadores, queremos imponer un modelo sobre cómo se debe recordar y vamos con esas ideas al campo. Es importante tener claro que son mundos diferentes y que no vamos a conquistar al otro con nuestra perspectiva sobre cómo se debe recordar, sino lo que intentamos es entender lo que significa para él recordar aunque no nos guste.

Mario Ruz

Debemos partir de que no hay verdades y certezas únicas, ni siquiera culturalmente definidas. Si lo que para una cultura es una certeza para otra no lo es. Por ejemplo, entre los grupos amazónicos se pueden encontrar 27 definiciones, 27 palabras para verde y es tan cierto un verde como el otro. Pero está culturalmente definido que para el amazónico es particularmente importante distinguir entre el verde de un bejuco del verde de una serpiente que está colgada de un árbol... En el caso de ciertos grupos de esquimales es importante distinguir entre los diferentes blancos que existen, pues ellos pueden indicar si el hielo está delgado o si es lo suficientemente grueso para poderlo pisar; si el blanco que se ve a los lejos es un iglú o es un oso polar.

Otro ejemplo que, creo tendría que ver mucho más con la cuestión de la higiene mental, es la certeza de los sueños. Para nosotros, como occidentales, el sueño puede ser en el mejor de los casos, un reflejo del inconsciente. Mientras que para los pueblos mesoamericanos, prácticamente todos los sueños son una prolongación de la realidad. Para ellos no existe una separación dicotómica entre el sueño y la vigilia. Son distintos estados de conciencia y es tan real, tan cierto, lo uno como lo otro. Entonces creo que no existen limitaciones de la memoria sino que lo que ocurre es que la memoria recuerda lo que en ese momento le resulta mentalmente sano recordar. O sea que la memoria puede ser obliteración, puede soslayar; luego vendrá otro momento en que se recuerde de otra manera. Y también habría que considerar que las memorias de género, las memorias generacionales no necesariamente son únicas.

¿Cómo trascender el análisis dicotómico? Eso es algo así como querer meter en un mismo hábito a un jesuita y a un franciscano. Creo que es una cuestión de sabiduría y de humildad, aunque suene terriblemente eclesiástico el asunto. Hay que saber y hay que ser capaz de reconocer lo que se ignora. Por supuesto, una posición dicotómica es la más sencilla. Pero ¿cómo crear esas categorías que den matices? Creo que no hay receta. Pero planteo dos asuntos que nos podrían ayudar: uno es el trabajo interdisciplinario, en el cual sin lugar a dudas los matices pueden ser aportados por las diferentes *perspectivas*. No es igual la perspectiva de un economista que la de un sociólogo o la un antropólogo, un historiador, un filólogo. Es importante poder trabajar más *en conjunto*. Por eso decía que es una cuestión de humildad. Sobre todo, porque hemos *sido* suficientemente pedantes para creer que desde nuestras disciplinas podemos llegar a ese tipo de definiciones. Y el otro asunto que me parece importante acotar es que en nuestros países se debe hacer un esfuerzo por trabajar con los idiomas de las personas, conocerlos. Y no basta con conocer esos idiomas, sino también a las personas con las que trabajamos.

Elizabeth Oglesby

En el tema de la escuela, creo que la relación entre la educación y la reconciliación requiere más trabajo a nivel teórico. En el tema de la reconciliación vista desde una perspectiva más crítica, como un proceso más profundo, valdría la pena acercarse a la salud mental y hacerse la pregunta sobre cuál es la relación entre ambas. ¿Cuál es la relación entre la recuperación psicosocial de la persona o de las colectividades y la ampliación de espacio para narrativas alternativas de la historia? Y, sobre todo, el valor de superar esas nociones de la memoria histórica truncada, donde se recuerdan solamente los casos de violencia que ocurrieron y no necesariamente la vida ni los demás imaginarios sociales de las personas que fueron víctimas. Recuperar esa memoria histórica más amplia es una manera de plantear también la recuperación psicosocial y una reconciliación más profunda.

Verena Radkau

Dos comentarios en cuanto a la incertidumbre. En la República Democrática Alemana existía un sólo libro de texto para historia, el que obviamente daba a los alumnos mucha seguridad porque planteaba un modelo de sociedad y de desarrollo inequívoco. Pero luego de la unificación, se introdujeron los libros de la República Federal y los maestros se quejaban diciendo: “Se está poniendo a nuestros alumnos en un apuro tremendo. Ya no saben qué pensar. Son múltiples perspectivas las que se están defendiendo, se están presentando otros puntos de vista. ¿Qué van a hacer los muchachos?” Se intentó entonces desarrollar, en cursos de formación de maestros, discusiones con colegas que ya tenían experiencia con esos libros. Y la idea era que los estudiantes aprendieran a vivir con estas incertidumbres, con la idea de que no hay una visión única de la sociedad, que hay diferentes posibilidades y que ellos tenían obviamente que escoger su camino. Es decir, podían elegir, tenían que elegir, lo que era nuevo para ellos.

Por otro lado, cuando la pedagogía tiene que tratar con temas tan extremos como el holocausto, o el genocidio como en el caso de Guatemala, creo que no debe caerse en una pedagogía moralizante,

que induzca preguntas incómodas, que imponga tabúes, que exija que no se digan determinadas cosas en nombre de una postura políticamente correcta. Sino que lo que esta pedagogía tiene que lograr y aprovechar, si causa estupefacción el tratar esos asuntos, si causa miedos, angustias, etcétera, es hacer que los alumnos vean que nuestras seguridades ante nuestros logros civilizatorios no son tales. Que se trata de logros que son muy vulnerables y hay que cuidarlos, y enseñarles cómo cuidarlos; pero sobre todo enseñar, por ejemplo, que no es natural que existan los derechos humanos pero que es muy fácil que se lesionen. En tal sentido, incluso las situaciones más difíciles pueden ser positivamente aprovechadas.

Segundo bloque de preguntas

Guillermo Salazar

Nos preocupa el tema de la victimización; sobre todo en un país como Guatemala en el que para ser escuchado se hace necesario contar una historia terrible, trasladar un testimonio dramático, devastador. Pero, por otro lado, también existe la necesidad de denunciar, de externar toda esta carga histórica emocional. Existe la necesidad de justicia, un reclamo de justicia. Entonces, en un país cuya historia recoge principalmente el tema del dolor y de la victimización ¿qué tipo de imaginario social se produce? ¿qué heredarán las generaciones futuras?

Alejandra Medrano

Si partimos del desconocimiento que las nuevas generaciones tienen sobre la historia reciente del país, y en la búsqueda de una visión integradora entre pasado, presente y futuro, buscando que se empiecen a plantear propuestas de cambio, que las personas se conviertan en sujetos de su historia, ¿cómo manejar pedagógica y metodológicamente la enseñanza, sin reforzar el drama del terror? ¿Cómo pasar del terror hacia visiones críticas, analíticas sobre la guerra?

Lizeth Jiménez

Existen políticas de memoria para nombrar el pasado y sus significaciones, no sólo promovidas desde el Estado. Los investigadores muchas veces asumimos acríticamente estas políticas, seguimos abonándolas y por lo tanto reproduciendo políticas de memoria, de silencio, de olvido, que invisibilizan las luchas en los análisis. ¿Cuál es el papel y el grado de compromiso que el investigador asume frente a las políticas de memoria dominantes o hegemónicas? ¿Con qué herramientas contribuir a la construcción de otro tipo de narrativas?

Segundo bloque de respuestas

Stéphane Michonneau

Hay que salir de la cultura del dolor. Los guatemaltecos no están condenados a sufrir. Creo que eso hay que decirlo. Se puede salir de esa situación y hay que salir. Pienso que un método para ello es, primero, trabajar sobre sí mismo. Y que la eficiencia social del trabajo del investigador sea más importante porque existe una relación muy fuerte entre el dolor personal que se ha padecido, que se padece, y la eficiencia social que se pueda tener.

Por otro lado, y en relación al papel del investigador frente a las políticas de memoria hegemónicas, lo que éste tiene que hacer es ser crítico y hacer crítica. Veo difícil el participar en la construcción de una política de memoria antihegemónica para oponerse a la hegemónica. Si se es investigador no se puede ser promotor de memoria. Si se es investigador no se puede estar dentro y fuera del círculo al mismo tiempo. Se trata de un compromiso y hay que elegir una posición. Mi elección ha sido el estar fuera y ser crítico, pero bueno, hay distintas posturas en torno a este tema.

Kuldip Kaur

Creo que hubo un momento en que muchos investigadores iban al campo para trabajar con las víctimas de la violencia, desde una

perspectiva solidaria y para priorizar lo que ellas querían decir. Y esos testimonios y experiencias relatadas tenían mucho más que ver con la raíz del conflicto y no con los años anteriores al mismo. Pero, para ser más críticos lo primero es ver y entender en esas memorias, qué es lo que se rechaza y qué es lo que se acepta por parte de las personas con quienes se ha trabajado. Así como tratar de vincular esta crítica a las preguntas y los problemas históricos que dieron raíz a estas memorias.

Verena Radkau

Creo que una cosa es el dolor, dolor que tardará mucho en pasar y a lo mejor no pasará nunca, y otra cosa es la victimización. Y de esa única mirada hacia las víctimas se pueden ir viendo otras actitudes que han tenido los mismos actores. Ya lo he mencionado antes con respecto a los judíos, ahora en Alemania. Apenas ahora, se está viendo en los judíos no solamente a víctimas sino a actores sociales que han resistido.

¿Cómo pasar del terror al análisis de la guerra? Tengo entendido que el informe de la CEH es muy profundo, a pesar de las limitaciones que ha tenido la Comisión, en términos de rastrear los orígenes históricos del conflicto, etcétera. Y si bien no tiene recomendaciones didácticas directas sobre cómo implementarlo en las aulas, si tiene recomendaciones que podrían ser utilizadas en el aula para empezar a analizar la guerra, abordando por ejemplo sus orígenes.

Ludmila da Silva Catela

Coincido con Stéphane, pero también creo que en nuestras sociedades muchos de los que ahora investigan formaron parte del conflicto y lo vivieron. Entonces creo que una de las cosas básicas que se tiene que hacer es tener claro y dejar muy en claro tanto a la gente como en la propia escritura de nuestros textos, cuál es nuestra postura frente a esas políticas. Porque si no, inevitablemente esa visión no sólo va a pasar a la escritura sino también a las preguntas que vamos a hacer a las personas con quienes vamos a trabajar. Y también se corre el riesgo de imponer el modelo de memoria que llevamos y construimos.

Es la única forma de controlar metodológicamente cuál es nuestro lugar en el trabajo de campo.

Pedro Milos

Desde el punto de vista pedagógico de la enseñanza creo que el desafío principal es cómo preparamos y desarrollamos todas nuestras potencialidades para construir nuestra propia memoria y actualizarla, desarrollarla, hacerla pública. Se debería evitar en el espacio pedagógico, en el espacio de la escuela, parcelar la memoria; sobre todo cuando en la vida personal ese horror, ese terror y el miedo fueron parte de una variedad de experiencias. Más aún si esas experiencias forman parte de una trayectoria individual y colectiva, como se ha expresado en el caso de la cultura Maya, en donde existen recursos tremendamente positivos y potenciadores. Entonces, el asunto es cómo restituimos una visión de la memoria, sin negar el horror o el terror, que dé cuenta de nuestra integralidad como seres humanos, como grupos sociales que convivimos y coexistimos con muchas dimensiones. Porque junto al dolor está la alegría y la esperanza. Creo que desde el punto de vista pedagógico, el desafío es plantearse si no es necesario avanzar más en investigar y ver si existe una pedagogía de la memoria. Es decir, cómo desarrollar al máximo las capacidades de los sujetos y de los colectivos para que se apropien de su capacidad de recordar y entender que en esos recuerdos hay atribuciones de significados hacia atrás y sobre todo hacia adelante.

Es cierto que el investigador cuando se sitúa en el campo de la investigación hace una opción y no está en el campo de la política o de la intervención para solucionar los problemas directos. Los investigadores estamos en el campo de la investigación, pero hay espacios en los cuales podemos participar y nuestra participación desde la investigación puede ser tremendamente aportadora sin desvirtuar la naturaleza de nuestro trabajo.

En cuanto al tema de la enseñanza de la historia, y en relación a las reformas y políticas educativas que hoy día se están implementado en América Latina, es importante tener presente que éstas generan

una tensión que tenemos que resolver. En el caso chileno, por ejemplo, yo he planteado un cierto pragmatismo. ¿Qué hacer ante políticas de la memoria o de otro tipo que claramente buscan tener una cierta funcionalidad sistémica en una dirección que no compartimos? ¿Participamos, no participamos, nos restamos, buscamos ganar espacios o esperamos generar condiciones? Creo que plantean un dilema político que tiene que ser discutido y buscar la mejor solución. Porque se instala una tensión frente a esas políticas de memoria o de otro tipo, hegemónicas o dominantes; sobre todo porque éstas pueden generar conflicto respecto a nuestros propios proyectos de sociedad. Y es una tensión que, primero, no hay que negarla y, segundo, tenemos que monitorear y evaluar el rendimiento de otras estrategias que se pueden diseñar para generar acciones en ese campo.

Elizabeth Oglesby

En cuanto a los usos del informe de la CEH en las escuelas y cómo aprovechar de mejor manera la información que éste contiene, el problema es que no se cuenta con herramientas o guías didácticas que hubieran sido elaboradas por la Comisión misma. Y creo que sus contenidos podrían ser útiles para abordar el tema de la victimización y los efectos que produce en los imaginarios sociales. Sin embargo, creo que ese informe contiene algunos materiales muy útiles que se podrían aprovechar en las escuelas, que son los llamados casos ilustrativos que aparecen en algunos volúmenes del informe. Son casos contenidos en cinco a diez páginas que podrían ser leídos por los estudiantes y que contienen, además del análisis de la violación de los derechos humanos, algo del contexto social en que se produjo el acto de violencia. Por ejemplo, si se trata de una masacre, el caso ilustrativo tiene algo sobre el contexto social de las luchas por la tierra, por ejemplo. O si se trata de un asesinato urbano, el caso ilustrativo contiene algo del contexto social del movimiento laboral, urbano u otros movimientos. Con ello se podrían dar ideas más claras a los estudiantes no sólo sobre los actos de violencia sino también sobre el contexto social. Creo que algunas organizaciones ya están trabajando de forma muy creativa en eso.

Mario Ruz

Se habla aquí sobre cuál es el papel del investigador y suscribo lo que decía Stéphane. Pero no estaría de acuerdo en dos cosas. La primera en cuanto a que el investigador tiene que tomar una opción entre ser promotor de memoria o ser investigador. De entrada, creo que el papel del investigador es el que él quiera adoptar. Por supuesto no hay ninguna receta, no hay ninguna fórmula, no hay investigadores en estado puro. No podemos partir de la falacia de la objetividad, sobre todo en las ciencias sociales y las humanidades. Toda investigación es una opción política. La elección misma del tema de estudio es una opción política. De igual manera, la metodología que se emplee para aproximarse al fenómeno que se está estudiando es una opción política. Pero, por supuesto que no me estoy suscribiendo a la política entendida como política de Estado, sino política en su sentido más prístino.

Y por otro lado, también difiero de lo que decía Stéphane, respecto a que uno no puede ser promotor de memoria. Y puede que sea debido a una diferencia sobre cómo trabajan estas disciplinas en nuestros países, o debido a la situación existente en ellos. En México si no se toma una opción política en ciencias sociales, ¿qué se hace entonces allí? Mejor irse a la matemática pura. Creo que es una cuestión que puede ser coyuntural para cada país. Pero, insisto, yo puedo investigar un fenómeno determinado y, al mismo tiempo, ser promotor de memoria en mi propio grupo. Son dos cosas separadas. Creo que como individuo soy promotor de memoria pero también lo soy como investigador. Por el hecho mismo de ir a la comunidad, estoy hablando como antropólogo, y al trabajar con la gente, estoy en buena medida colaborando en la promoción de memoria. Creo que es una cuestión de disciplina. Probablemente no promuevo memoria cuando estoy revisando un expediente sobre las cargas tributarias del siglo XVII, pero si cuando reflexiono sobre esa temática. Pero cuando uno trabaja en una comunidad, obviamente uno está incidiendo en la promoción de memoria. Y, es más, creo que uno debe incidir en la promoción de memoria, porque lo que está intentando es ayudar a recuperar la memoria.

Josefina Cuesta

Sobre el tema de las políticas de Estado y el investigador, si he entendido bien el planteamiento, en cuanto a que no hay que asumirlas ciegamente por los investigadores. Yo desconfiaría de cualquier investigador que asuma ciegamente cualquier cosa. Considero que la primera condición para cualquier investigador es la crítica. Y si se asume algo de manera ciega, no se es investigador. Creo que la historia del siglo XX nos ha aleccionado bastante en cuanto a cómo emergen nuevas narrativas. Sobre todo, en la medida en que nuevos sujetos sociales entran en la historia y hablan en el espacio público.

Pero hay algo que me ha hecho pensar y me permite seguir pensando, que es el ver el contexto de cambio, cuáles son las crisis profundas que viven los grupos sociales y los individuos. Sobre todo, cuando la sociedad –por encima de nosotros- está cambiando debido a la globalización, a la entrada de sociedades rurales en contextos urbanos, etcétera. Ese tipo de problemáticas sobre el contexto social y los cambios imperfectibles que se están produciendo y que producen esa verdadera incertidumbre explica muchos problemas. Y junto a eso también, habría que suscitar alternativas en la investigación. Así como preguntarse, en relación a estos nuevos problemas, si se está estudiando el objeto oportuno en el lugar oportuno; y qué es lo oportuno. Preguntarse si el trabajo que se está haciendo sirve de algo a la sociedad en la que se vive. Me he preguntado, al estar estudiando a los niños de la guerra civil española, si ese es un tema que interesaría ahora. ¿Por qué no estudiar el tema de los desempleados? Este tipo de interrogantes nos pueden llevar hacia nuevas narrativas, nuevas perspectivas, nuevos campos o espacios alternativos de compromiso con la sociedad y con las políticas en las que vivimos. Y, probablemente, no coincidamos con la política del Estado.

Stéphane Michonneau

Lo que me interesa, en el caso del trabajo con los libros de texto, es proponer, proporcionar herramientas críticas a los estudiantes para que puedan escapar, por una vez, a todo tipo de manipulación de

la historia por la memoria. Puede parecer algo pretencioso, pero eso es lo que intento. Proporcionar herramientas para que la gente pueda liberarse de las mentiras que tuvieron que padecer durante decenas y decenas de años. Estoy absolutamente convencido de que las políticas de memoria son políticas sutiles de dominación por lo simbólico. Y me parece muy útil que los niños aprendan a escapar a todo tipo de dominio, ya sea económico, político, social y, sobre todo, simbólico. En especial porque lo simbólico es lo más sutil, lo más difícil de ver, pero también lo más eficaz.

Y en cuanto a los contextos en los que trabajan los investigadores, no sólo se trata de las diferencias existentes entre Europa y América Latina sino, también, de diferencias de carácter filosófico. No soy posmodernista, no pienso que la verdad es solo un producto de una cultura, y no pienso que la historia sea un relato del mismo tipo que el relato que se hace desde las memorias. En el equipo en el que trabajamos esos textos, hubo muchísimas oportunidades para develar esa fractura intelectual que existía entre nosotros. Vivo en una sociedad donde he podido ver las consecuencias terribles de este tipo de relativismo cultural intelectual que se llama el negacionismo. El negacionismo es la historia de Francia, de Europa. Y puedo entender que no sea la historia de América Latina. Pero, me parece que también ahora en Guatemala empieza a desarrollarse la idea, entre ciertos grupos de la sociedad guatemalteca, de negar el genocidio. Por lo tanto, el negacionismo es también un problema de América Latina y no sólo de Europa.

Verena Radkau

Stéphane plantea que su trabajo va en la dirección de ayudar a los alumnos a escapar de lo simbólico. Pero, ¿qué hacemos ante el dilema de que, al parecer, los seres humanos necesitamos profundamente símbolos? Lo creo para el caso de las sociedades europeas, y quizás sea más cierto aún para sociedades como la guatemalteca. Entonces, creo que estas sociedades no tienen el deseo de escapar de lo simbólico. En lo que si estoy de acuerdo es en que hay que enseñar una mirada crítica y abordar críticamente los símbolos. Pero, a la vez,

hay que reconocer que tenemos una necesidad profunda, existencial –casi es una constante antropológica– de tener símbolos. Basta con ver cómo surgen estos símbolos, por qué son tan importantes y qué hacemos con ellos.

Tercer bloque de preguntas

Guillermo Salazar

Creemos que, en muchos casos, a partir de los esfuerzos por construir memoria y por hacer historia, muchas veces se han traicionado y se han invisibilizado las decisiones, las opciones y las responsabilidades de las grandes mayorías de nuestro país. Entonces ¿qué efecto genera, psicosocialmente, esta parcialización o polarización de las versiones sobre nuestra realidad histórica?

Alejandra Medrano

En cuanto al manejo de la memoria por parte de los educadores y, siempre en relación a las individualidades, nos preguntamos ¿qué parte de la reconstrucción de la memoria se puede integrar en el proyecto educativo? Es decir, de qué forma abordarla para que se genere integración, tolerancia y respeto, pero no exclusión de otras memorias. ¿Cómo?

Lizeth Jiménez

Se dice que el pasado no hay que revolverlo, pero la intervención del investigador supone esto justamente, revolverlo. En una sociedad posconflicto como la guatemalteca, el investigador se enfrenta a un dilema ético que se bate en tres polos. Entre el sentido crítico ligado a la veracidad, condición inherente a la investigación, el grado de responsabilidad de los sujetos en el conflicto y la confianza frágil y negociada con tales sujetos. ¿Cómo navegar entre estos tres polos? ¿Cómo manejar los límites éticos? ¿Cómo asumir las consecuencias de develar contradicciones y conflictos y devolverlas a los actores? Y por otro lado, ¿Qué implican estas fronteras en el contexto del testimonio? Sobre todo para el investigador, en tanto persona.

En cuanto a este bloque –lo ético- pensamos que podría dividirse en tres espacios para poder ver cómo se conjugan. Por un lado, estaría el sentido crítico ligado a nuestro trabajo, a la criticidad, a la condición inherente a nuestro trabajo, a nuestro quehacer. Por otro lado, entra en juego la responsabilidad de los sujetos con los cuales establecemos relación en un contexto específico. Y el tercer elemento, el de la confianza frágil y negociada que hemos trabajado con estos sujetos. La pregunta es ¿cómo manejar este equilibrio entre estos elementos, estos límites? Cuando se está trabajando en esa búsqueda de la veracidad de la investigación, aparecen las contradicciones, los conflictos. Y uno los devuelve a los actores, si se trabaja con ellos. Se actúa, como se decía antes, como despertadores de memoria. Hay pactos de silencio que muchas veces, con nuestra intervención, se rompen. ¿Cómo manejar esa situación? Sobre todo, porque no somos únicamente investigadores, sino también somos personas que entramos en contacto con otras personas.

Verena Radkau

Algo que se puede intentar es tratar de disminuir la relación asimétrica entre el científico social y la gente con la que trabaja y a la cual, supuestamente, se quiere ayudar de alguna manera. Se trata de una situación intrínsecamente asimétrica que no se puede remediar. En una entrevista, por ejemplo, uno se sitúa en una situación asimétrica. Entonces, lo único que se puede hacer es tratar de reducir al mínimo esta asimetría y tener siempre humildad frente al “objeto de estudio” que es un sujeto, y tratar de involucrarlo para sea parte del proceso, que participe en ese proceso de investigación. Lo cual significa, obviamente, una gran transparencia y también la voluntad de exponerse a críticas por parte de la gente con la cual se está trabajando.

Simone Remijnse

Para una investigadora extranjera un primer paso, y casi una obligación ética, es que sus resultados sean traducidos a los idiomas locales para que puedan ser leídos por quienes participaron en ellos. Pero yo estoy muy consciente de que eso es solamente un primer paso. Se

trata de devolver lo que al investigador se le dio, por medio de la palabra y el texto. Y al hacerlo, hay que estar consciente de que se está revolviendo nuevamente el pasado. Y ello supone pensar cómo va a reaccionar la gente. Y, también, pensar qué puede ocurrir después. Debo decir que en relación con esto último no tengo respuestas claras. Lo único que si tengo que hacer es ser honesta y abierta a aceptar que no lo sé todo. Pero, todo ello depende de la coyuntura, de la gente en el pueblo y del comportamiento del investigador.

Ludmila da Silva Catela

Este es un tema muy complicado y sobre el que se discute poco en las ciencias sociales. Creo que cuando uno investiga, a veces devela o visibiliza cosas que no necesariamente nos gustaría decir. A mi no me gusta escribir que las Madres de Plaza de Mayo tienen enormes conflictos internos, o que las memorias se construyen a partir de relaciones de poder, de que una clase social o un grupo de mujeres imponen memoria frente a otras. Pero creo que allí está el papel y la cuestión de la distancia crítica. En el sentido de que no voy a construir un discurso político, no se trata de escribir un panfleto político. Cuando se escribe desde la antropología, no necesariamente las personas con las que uno trabajó se van a reconocer en las interpretaciones que hemos hecho sobre lo dicho por ellas. La cuestión es que, primero, nosotros tenemos que estar dispuestos a discutir con esa gente por qué nosotros escribimos lo que escribimos.

Y, luego, me parece que no podemos confundir lealtad con compromiso; es algo muy complicado. Yo puedo tener un gran compromiso con las personas con las que trabajo, pero ello no implica que sea leal a su causa política. En el sentido de que, inevitablemente, voy a revelar cosas que son muy complejas. Porque lo que de alguna manera se hace en la interpretación y en esa distancia crítica es que, a veces, uno opta por decir unas cosas y otras no. Creo que también el investigador se autocensura. Porque puede ser que la coyuntura no sea favorable para aquello que va a revelar en un momento determinado. Y ese también es un dilema ético. Creo que la mejor forma de controlarlo es conversar con los

compañeros de equipo, con otra gente que esté investigando los mismos temas. Porque a todos se nos presentan en determinados momentos de nuestro trabajo de campo ese tipo de dilemas.

Sobre la asimetría, creo que uno la puede reducir. Pero la entrevista es siempre una relación asimétrica. Simplemente porque portamos títulos universitarios y, en general, quien está siendo entrevistado no los tiene. La cuestión es que lo que uno genera es vínculo humano y uno tiene que intentar que sea lo más cercano posible. Y eso cada uno lo resuelve como puede. Algunos optan por comprometerse más con la gente, a partir de establecer relaciones más cordiales, humanas, amistosas.

Pedro Milos

Tengo el temor de que podamos terminar cosificando la memoria en el sentido de, por ejemplo, cómo integrarla o sacarla en un currículum, cómo introducirla en el salón de clases. Creo que la memoria es una construcción social, la producimos los sujetos en nuestras interacciones y es difícil formalizarla. O sea, la memoria no es algo tangible. Por lo tanto, cuando nos hacemos las interrogantes sobre cómo hacer para que haya respeto o cómo se puede incorporar la memoria y la reconstrucción de la memoria en el proceso educativo, en el fondo, hay múltiples maneras de responderlas. La memoria podrá aparecer como información, en algún caso, a partir de traer recuerdos y testimonios de personas en torno a un tema que estemos estudiando en la sala de clases. Pero, fundamentalmente, yo diría que la mejor pedagogía para la educación de la memoria es desarrollar sujetos capaces de reconocerse en sus sentimientos, en sus experiencias, y que cuenten con las herramientas para expresarla oralmente, por escrito, artísticamente. De esa manera vamos a estar contribuyendo al desarrollo de la memoria, además de incorporar la memoria como un objeto de discusión o un objeto pedagógico.

Y lo mismo pasa en la tensión entre historia y memoria dado que son dos cosas diferentes. Una cosa es lo que hace la historiografía y otra lo que hacen los grupos sociales al ir construyendo sus recuerdos en una interpretación del pasado. Son dos procesos muy distintos.

Entonces, las categorías de lo relativo, del relativismo no me funcionan. Creo que lo que hay en la memoria es subjetividad. Y la subjetividad por supuesto que es relativa. Nuestras experiencias, nuestras prácticas no son absolutas, y la reconstrucción que hacemos de ellas se hace a partir de nuestra posición, de nuestro origen. Pero no estaría de acuerdo en que ello se traduzca en un cierto relativismo social. No me interesa promover el relativismo social y para eso existen otros mecanismos. La misma ética en una sociedad no puede dar origen al relativismo; que dé exactamente lo mismo que haya pasado una cosa u otra. La justicia forma parte de normas éticas de lo aceptable y de lo no aceptable dentro de una sociedad. Pero esa justicia se vive subjetivamente y cada uno tiene una aproximación en algún sentido relativa frente a ella. Me parece que a veces se analiza la memoria con categorías que provienen de otros procesos.

Por otro lado, me parece importante reivindicar el derecho que los grupos sociales o los individuos tenemos a resignificar nuestro pasado a partir de nuestras experiencias; de lo que hemos sido, de las condiciones que nos ha tocado vivir hoy y de lo queremos ser mañana. Y no permito que ello sea evaluado con criterios y patrones que provienen de otras prácticas sociales, como es la investigación social que tiene sus propios códigos. Allí me sitúo como ciudadano y dejo de ser historiador. Creo que es una delimitación que no es fácil hacer, y creo que es un tema de discusión.

Verena Radkau

En cuanto a la pregunta sobre si se puede o se debe integrar la memoria en la enseñanza para lograr tolerancia, respeto mutuo, etcétera, creo que para eso no hay receta. Es una cuestión muy concreta que cada maestro debe resolver en situaciones muy concretas. Sin embargo, me da la impresión que se está exigiendo demasiado a las clases de historia. Lo que tiene obviamente que ver por el período histórico por el cual ha pasado Guatemala. La enseñanza de la historia, las clases de historia escolares no pueden resolver todos los problemas que se presentan en relación con el pasado violento. Pero ¿cómo salir de este

embrollo? No estaría demás recordar, en esa coyuntura, cuál es el sentido original de las clases de historia. Capacitar al alumnado para que vea que el interés que se tiene es el de querer reconstruir ciertos procesos, períodos pasados, en base a fuentes y al manejo crítico de fuentes. Lo que también se debería pretender es que todos se vuelvan historiadores. Pero no se trata de que sean historiadores profesionales. Pero sí se puede despertar la ambición por el conocimiento de la historia en la escuela. Dotar a los estudiantes de una metodología básica para que puedan interpretar el pasado, a la vez que se les pueda despertar una conciencia crítica de por qué es interesante conocer el pasado en función del presente.

Josefina Cuesta

Voy a ser profundamente honrada y crítica conmigo misma. No pensaba intervenir cuando se planteó el tema de la ética. Porque, realmente, es muy difícil abordarlo, pero lo voy a hacer confesando que no sabría contestar. Al escucharlos me sugieren dos o tres asuntos. Primero, sobre la invisibilidad de las grandes mayorías de nuestras sociedades en la historia. ¿Qué efectos tiene, entonces, la mutilación no sólo de la historia sino de la sociedad en que estamos viviendo? Ello me hace pensar en el título de un libro de Vidal Naquet, y es que a los crímenes anteriores se añade uno más que es "El crimen de memoria". Título que me hace pensar en qué medida se puede hacer una lucha profundamente pacífica y silenciosa, por hacer cada vez más intrusiva la memoria y la historia. Sobre todo para que los grupos que no han entrado en la historia tengan, al menos, la ocasión de entrar en la memoria.

A veces nos sentimos "protagonistas de poder", lo digo entre comillas e ironizando sobre los historiadores (no sé qué ocurre entre los antropólogos) cuando podemos introducir a un pequeño grupo silenciado en la historia, y podemos caer en el síndrome de Estocolmo. Y nos identificamos tanto con el grupo de estudio que podemos llegar a ser como un gurú para ellos. Aquí se plantea un problema ético muy fuerte. He vivido esta experiencia dirigiendo una tesis doctoral en la que el

doctorando al trabajar sobre y con ciertas asociaciones “herederas de la guerra de España”, se dejó secuestrar por ellas. Al extremo que varios miembros jubilados de una de esas asociaciones que le aportaban información lo habían convertido en su historiador oficial. Es decir, es posible hacer una historia intrusiva, pero se pueden derivar problemas al volcarse de lleno dentro de ella.

En cuanto a la pregunta sobre cómo trabajar en una sociedad posconflicto, me pregunto si existe alguna sociedad que no esté constantemente en conflicto. Esto me ha hecho pensar en la actitud crítica, en la responsabilidad de los autores en un libro publicado en París cuando se estaba realizando el proceso para juzgar a un colaborador nazi, a quienes se les pidió un estudio al margen de dicho juicio. Sobre todo, porque se trataba de una situación en la que todo mundo había tomado partido, desde los jueces hasta los medios de comunicación. Allí se manifestó la dificultad de ese sentido crítico. ¿Cómo trabajar en esa situación? ¿Cómo vivir esa responsabilidad? Fue una situación totalmente opuesta a la del doctorando que se mencionaba anteriormente.

+++++

Luego de las anteriores intervenciones, que giraron en torno a las preguntas que les fueran formuladas a los conferencistas por el grupo de sistematización, se abrió el debate con los asistentes a la plenaria. En esta ocasión fueron formuladas una serie de preguntas que se referían a temas como la devolución de los datos e información que proporcionan las personas con quienes se hace trabajo de campo, sobre el compromiso y las incertidumbres que enfrenta el investigador; sobre las diferencias entre recuerdo y memoria, sobre los testimonios, sobre los sesgos y las memorias privilegiadas.

Ludmila da Silva Catela

En cuanto a la devolución de lo que uno hace, eso dependerá de cada grupo. Porque muchas veces algunas comunidades con las que se trabaja tienen sus demandas específicas sobre lo que quieren que

nosotros hagamos con sus memorias. Para mí ha sido muy diferente el trabajo hecho con las Madres de Plaza de Mayo y con los familiares de desaparecidos de La Plata, quienes tienen una altísima reflexividad sobre su propia identidad y sobre su propia experiencia. Para ellos, el libro significó un diálogo con ellos. De hecho, todos lo leyeron, hicieron sus comentarios, lo utilizaron. Muchos de ellos son profesores universitarios. Mientras que fue una situación diferente cuando hice trabajo de campo en Tumbaya, Jujuy (norte de Argentina) donde la mayoría de personas que entrevisté son analfabetas, pero que también quieren tener un libro. Porque un libro es un objeto con el cual uno pasa a la historia. Y la primera cosa que me dijeron fue: “te vamos a dar las entrevistas porque nunca nadie escribió sobre nosotros, nosotros no existimos en el *Nunca Más* (el informe de la CONADEP). Y si vos escribís algo sobre nosotros, la gente va a saber qué es lo que nos pasó.” Y otra demanda que planteó esa comunidad fue que se hiciera un video, “porque los más jóvenes no leen mucho pero seguro que van a mirar el video”.

Es decir que una, como investigadora, tiene que estar dispuesta al diálogo sobre qué tipo de productos se pueden hacer y obtener. Ahora bien, yo no me someto a que me digan lo que yo tengo que interpretar o comprender sobre esa sociedad. Pero tampoco me siento como una vanguardista iluminada que llega a decirles lo que ellos tienen que hacer con su memoria, ni tampoco como un profeta. Lo que hago es antropología y lo que me interesa es reflexionar desde la antropología. Es decir, intento comprender cómo esas personas sobreviven, cómo construyen sus identidades frente a la experiencia terrible y dolorosa de la desaparición. Pero en ese proceso de comprensión muchas veces voy a decir cosas que a ellos no les van a gustar. Porque, como dice Josefina, no soy la historiadora de ellos. Es más, en todas las comunidades y en todos los grupos hay guardianes de la memoria y hay historiadores locales. Y uno discute y debate con ellos y toma sus puntos de vista como muchos otros.

En cuanto a mi compromiso, éste es afectivo. Uno construye lazos de mucho afecto con la gente. Pero eso tiene que ver con mi personalidad. Ahora bien, yo no puedo decir a los estudiantes que trabajan su

tesis conmigo que tienen que tener el mismo compromiso afectivo con las personas. Lo único que les pido a mis alumnos es que devuelvan las entrevistas, que sean respetuosos, que no sean como los periodistas que van una vez y nunca más vuelven. Si van o no a desarrollar afecto por las personas, eso queda en cada uno; si van a desarrollar un compromiso extra, más allá de lo que escriben también eso es muy personal. No hay una receta para eso. Ello tiene que ver con nuestras trayectorias personales. Como dice una investigadora brasileña: “una investigación no sólo depende de las categorías teóricas de moda; no sólo depende de la coyuntura sino también de la trayectoria del propio investigador”.

Pedro Milos

Sobre el tema de la **incertidumbre**, creo que efectivamente ésta es condición para el conocimiento. **O sea que si sólo** tenemos certezas no hay espacio para la generación del conocimiento. Es la incertidumbre la que moviliza a generar nuevos conocimientos. Ahora bien, la necesidad de generación de conocimiento y los mecanismos que una sociedad tiene para ello, son distintos a los que tenemos los sujetos, los actores sociales. Nosotros necesitamos ciertas certezas y si las encontramos en el conocimiento disponible o producido las adoptamos y, si no, las construimos. Creo que son necesidades distintas. El funcionamiento y los recursos de la memoria nos permiten convivir con una mayor confianza respecto a lo provisoria que es nuestra certidumbre. Tenemos la posibilidad de estar resignificando permanentemente nuestro pasado, en función de las necesidades del presente y nuestras proyecciones de futuro. Entonces, creo que efectivamente allí se plantea una relación que es compleja entre los grados de incertidumbre entre quienes intentamos producir conocimiento, y tratar de que ese conocimiento sea “lo más objetivo posible” en relación con las necesarias certidumbres que subjetivamente necesitamos para poder funcionar en este mundo. Necesitamos certidumbres afectivas, como también certidumbres racionales. En fin, creo que efectivamente existe una relación compleja entre subjetividad y objetividad, y entre certidumbre e incertidumbre.

Creo que una cosa son los recuerdos, otra son los testimonios y una tercera es la memoria, y estoy especulando un poco al decir eso. Todos tenemos recuerdos; no hay persona ni grupo social que no tenga recuerdos. Y somos selectivos y tenemos silencios. Y tal vez cada noche al llegar a casa y antes de dormirnos nos recordamos sobre lo que nos ha pasado en el día, o de cosas anteriores que han tenido significado a partir de las vivencias que hemos experimentado. Hay momentos en los que se nos movilizan recuerdos. Pienso que el recuerdo y el potencial de memoria que tiene un recuerdo es uno de los recursos más democráticos que existe; nadie nos puede expropiar nuestros recuerdos.

Otra cosa son los testimonios, que son aquellos recuerdos que se hacen públicos, ya sea por iniciativa propia o a solicitud de un investigador. Se debe poner atención, sobre todo por parte de quienes hacen investigación, en si los testimonios que se recogen expresan los recuerdos predominantes en un grupo. Sobre todo porque, inevitablemente, cada recuerdo tiene un sesgo, una particularidad, pero muchas veces se trabaja con testimonios y no necesariamente se está trabajando con recuerdos como tales. Considero que la memoria es otra cosa y por eso, técnicamente, no sé si los investigadores siempre trabajamos con la memoria. Trabajamos con testimonios, con recuerdos. Considero que la memoria es una construcción social de sentidos que hace un grupo y que le permite anclar sus recuerdos en una red de significados, y que lo que yo no estoy recordando –siguiendo a Hallwachs– son los marcos sociales, dado que en el fondo mis recuerdos tienen un lugar dentro de una memoria colectiva. Cuando se hace una investigación sobre un acontecimiento a partir de testimonios se está trabajando, en algún sentido, con la memoria colectiva; se le está conociendo, se le está explorando. Creo, como he dicho, que una cosa es el recuerdo, otra el testimonio y otra la memoria. Y estas distinciones obedecen a una práctica social. Por eso, y tal vez soy un poco apasionado, reivindico para la memoria sus propios códigos, dado que ésta cumple otra función: es una práctica social, es una necesidad de los grupos sociales y no podemos juzgarla con categorías que provienen de otras prácticas y que tienen otras finalidades.

Mario Ruz

Entiendo lo del sesgo, lo comparto. (El ponente hace referencia al sesgo/tendencia en los sistematizadores del taller al realzar las problemáticas en relación a la historia/memoria de la guerra). Me parece que, además, es pertinente. Pero me parece que hay que hacer una llamada de atención cuando se nos pregunta qué parte de la reconstrucción de la memoria se puede integrar al proyecto educativo. Sobre todo, si esa pregunta se refiere a qué parte de esta memoria de violencia hay que integrar. Yo creo que uno puede integrar en un proyecto educativo todas aquellas memorias que sirvan para el crecimiento del ser humano. Es decir, no sólo se trata de incorporar las memorias desgraciadas; aún cuando no se haya despertado de la pesadilla. Pero creo que hay diversas maneras de enfrentarse con las pesadillas. Presento un ejemplo de una vivencia personal. Trabajé, como médico, cuatro meses y medio dirigiendo los campamentos de refugiados guatemaltecos en Comalapa (México), y cinco meses después del levantamiento zapatista en la zona de las Cañadas. Y la gente que llegaba allí se encontraba en tales condiciones que uno se ponía a llorar. Ver a niños que habían sido cruelmente torturados con aceite hirviendo, que habían sido colgados de los genitales y se les habían deformado, para que los padres confesaran tal o cual cosa; ver todo ese horror que ustedes conocen mejor que yo. Pero, lo que más me impresionó no fue el dolor de la gente, sino lo que ellos hablaban. ¿Cuál era su memoria? Su memoria siempre privilegiaba la solidaridad. Es decir que dentro de esa memoria del horror hay memorias que también es importante rescatar. Me parece que no podemos educar a las generaciones que vienen después de nosotros, solo en el horror de la pesadilla. Hay que abrir otros campos. Incluso, arriesgarnos metodológicamente a no caer en una visión de una historia de corta duración, de un mero presentismo. Hay otras historias que contar; hay otras memorias que enseñar y que investigar. Las memorias ambientales, las memorias textiles, las memorias rituales. Creo que es una responsabilidad el que al educar, al formar recursos humanos, hay que enseñarles a recordar este horror sin que les haga tanto daño, pero, al mismo tiempo, hay que enseñarles que el recuerdo también

puede ser un placer. Porque el recuerdo, rememorar, es también una acción placentera. Creo que existen otras memorias, no solamente las memorias violentadas.

Sobre los autores

Doctora Josefina Cuesta

Española. Profesora en la Universidad de Salamanca desde 1970. También ha sido profesora invitada en los programas de doctorado de varias universidades francesas.

Ha dirigido varias memorias de licenciatura y tesis doctorales.

Ha participado en congresos profesionales, internacionales gran parte de ellos y ha impartido una docena de seminarios especializados. También ha sido organizadora y coordinadora de varios de estos eventos a nivel internacional.

Ha publicado medio centenar de trabajos profesionales, de ellos más de una decena de libros, en su mayoría sobre historia social española del siglo XX, sobre la historia de los derechos de los trabajadores y sobre las relaciones entre memoria e historia.

Su última publicación tiene como título: *Las sirenas de la memoria. Historia de la memoria en las transiciones y democracias de España, Argentina, Chile y Uruguay.*

Ha realizado varias investigaciones sobre la Guerra Civil Española.

Maestro Edgar Esquit

Kaqchikel/Guatemalteco. Licenciado en Historia por la Escuela de Historia de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Maestro en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Guadalajara-México.

Actualmente es investigador en el Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

Doctora Ludmila da Silva Catela

Argentina. Tiene una Maestría en Sociología y una licenciatura de Antropología Social. Es Doctora en Ciencias Humanas. Orientación

Antropología Cultural. En la actualidad se desempeña como Investigadora Asistente de la Carrera de Investigador Científico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET) de Argentina.

Es igualmente, Profesora en la Maestría en Antropología de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba; en la Maestría en Historia y Memoria de la Universidad Nacional de La Plata; así como profesora del Doctorado en Ciencias Sociales-IDES/UNGS

Es integrante del Programa de Estudios sobre la Memoria. CEA/CIFFYH en la Universidad Nacional de Córdoba

Es creadora y coordinadora del Núcleo de Estudios sobre Memoria- IDES. 2002-2004. También es Directora de tesis de maestría y doctorado.

Entre los temas abordados en sus publicaciones se pueden señalar los relacionados con los familiares de desaparecidos en Argentina, sobre memoria, olvido y silencio, sobre los archivos de la represión, sobre miedo y memoria,

Su último libro se titula: *No habrá flores en la tumba del pasado. La experiencia de reconstrucción del mundo de familiares de desaparecidos.*

Maestra Marcie Mersky

Estadounidense. Tiene un Bachelor en Ciencias obtenido en la Universidad de Michigan, y una Maestría por la Universidad de Harvard.

Ha trabajado en varias iniciativas en Guatemala vinculadas a los derechos humanos, memoria histórica, y construcción de la paz, tanto en organizaciones nacionales como en el Sistema de Naciones Unidas. Trabajó con la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH), comisión establecida por los Acuerdos de Paz, donde encabezó el equipo que elaboró el volumen sobre consecuencias de la violencia, y fungió como Coordinadora del Informe Final. Anteriormente había formado parte del equipo que inició

y organizó el proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI), esfuerzo nacional de la Iglesia Católica para documentar y analizar la violencia política desde la perspectiva de las víctimas. Ha participado en numerosos eventos internacionales sobre temas de verdad y justicia en la post-guerra.

Doctor Stéphane Michonneau

Francés. Historiador. Profesor asociado en la Facultad de Historia de la Universidad de Poitiers (Francia).

Su tesis doctoral trata sobre “Las políticas de memoria en Barcelona, 1860-1931”, la cual fue publicada en 2002 en Barcelona con el título: *Barcelona, memoria i identitat*.

En la actualidad está trabajando sobre la memoria y los mitos de las guerras napoleónicas en España. Está igualmente interesado en la problemática de la memoria de la represión franquista, a través de los relatos hechos por ex -presos políticos.

Conduce un Seminario sobre historia contemporánea española en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (París), así como en el Colegio de España, en París. También es profesor asociado en el Instituto de Ciencias Políticas de París, Francia.

Doctor Pedro Milos

Chileno. Obtuvo su licenciatura en Historia en la Universidad Católica de Chile.

Realizó sus estudios de doctorado en Ciencias Históricas en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica).

Actualmente, es director del Centro de Investigación y Desarrollo (CIDE), así como Director de Docencia en la Universidad Alberto Hurtado, y también Director del Diplomado en Didáctica de la Historia, en la misma universidad.

Entre los años 1980 y 1990 participó en un programa de educación popular en base a talleres de recuperación de memoria en Chile.

A partir de esta experiencia ha continuado trabajando sobre la relación entre identidad, memoria e historia.

Maestra Ana Silvia Monzón

Guatemalteca. Socióloga, Maestra en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Sede Guatemala). Co-fundadora y coordinadora del programa radiofónico feminista *Voces de Mujeres* que surgió en 1993.

Doctora Verena Radkau García

Alemana. Estudió Historia y Letras Alemanas en la Universidad de Hamburgo y obtuvo el grado de Maestría en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México. De 1978 hacia 1992 trabajó como investigadora en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en la Ciudad de México. Desde 1995 es investigadora del Instituto Georg Eckert para la Investigación Internacional sobre Manuales Escolares. Durante los últimos años se ha ocupado, entre otras cosas, sobre el papel de los libros de texto en sociedades en transición después de guerras civiles y dictaduras. Otros temas de su interés son el trato del Holocausto y otros genocidios en el ámbito escolar y la presentación de la multiculturalidad en manuales escolares. Ha cooperado también con editoriales como lectora y autora de libros escolares.

Doctora Simone Remijnse

Holandesa. Antropóloga Cultural/ Investigadora. Realizó estudios de licenciatura en Antropología Cultural en la Universidad de Utrecht (Holanda), como también estudios de enseñanza superior preparatoria vocacional y enseñanza secundaria preuniversitaria. Se ha desempeñado como encargada de proyectos de la región Latinoamérica, en Pax Christi Holanda, una ONG holandesa que trabaja en el área de paz y reconciliación. Fue encargada de proyectos en la organización ICCO, en el departamento regional

América Central en el tema de Democratización y Construcción de Paz.

Ha sido profesora auxiliar, para la carrera de Antropología Cultural en la Universidad de Utrecht (Holanda). Da tutoría a estudiantes en la elaboración de sus tesis de licenciatura y participa en la coordinación y/o el impartir clases a grupos de trabajo sobre temas como: Conflictos, Cultura, violencia, traumas y reconciliación; Dictaduras y democracia en América Latina

Su tesis doctoral trata sobre el tema: *Memorias de Violencia. Patrullas de Autodefensa Civil y la herencia del conflictos en Joyabaj, Quiché*. (publicada por AVANCSO en 2005)

Doctor Mario Humberto Ruz Sosa

Mexicano. Médico cirujano (UNAM, México), maestro en Antropología Social (Universidad Iberoamericana, México), diplomado en Ciencias Sociales y doctor en Etnología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales, París.

Investigador del Centro de Estudios Mayas (Instituto de Investigaciones Filológicas) de la UNAM desde 1978. Ha llevado a cabo investigaciones etnológicas con etnias mesoamericanas contemporáneas (tojolabales, chontales, nahuas, jacaltecos, etc.), así como etnohistóricas y de lingüística histórica en archivos de México, Guatemala, España, Italia, Francia, Ciudad del Vaticano y Estados Unidos, acerca de grupos mayenses, zoques y chiapanecas (México y Guatemala), xicaques y matagalpas de Honduras y Nicaragua y talamanca de Costa Rica.

Autor y/o editor de una treintena de libros y un centenar de artículos y capítulos de libro en español, francés, tojolab'al, italiano, ruso e inglés sobre sus áreas de especialización (etnología, lingüística histórica, etnohistoria del período colonial y antropología médica).

Ha sido Director del Centro de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas (1985-86), Coordinador de Investigación

y Docencia del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) (1990-1992), miembro de las Comisiones Dictaminadoras del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM y del CIESAS, del Consejo Académico Internacional del Centro de Estudios de la Cultura Maya (Guatemala), del Consejo Académico de la Maestría en Lingüística Indoamericana (INI-CIESAS) y de las carteras de evaluadores del CONACyT (1990-2003) y el CNCA. Coordinador del Centro de Estudios Mayas de la UNAM del 2002 a enero de 2005, y director de la Unidad Académica de Ciencias Sociales y Humanidades de la misma UNAM a partir de junio del 2005.

Doctor Arturo Taracena Arriola

Guatemalteco. Historiador. Graduado en la Universidad de San Carlos de Guatemala, y Doctor en Historia por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris.

Actualmente es investigador titular en la Unidad Académica en Ciencias Sociales de la UNAM, en Mérida, Yucatán.

Miembro del Equipo de Investigación Histórica de la Comisión de Esclarecimiento Histórico de Guatemala –CEH–, de la ONU.

Principales libros: (Coordinador) *Etnicidad, Estado y Nación en Guatemala, 1808-1944, y 1944-1985* (vols I y II) Guatemala, CIRMA, 2002 y 2004. Con Julio Pinto y Arely Mendoza: *El placer de corresponder. Correspondencia entre Cardoza y Aragón, Muñoz Meany y Arriola (1945-1951)*. Guatemala, Editorial Universitaria 2004. Con Gustavo Palma y Eduardo Baumeister: *Cambios en la tenencia de la tierra: tendencias históricas*. Guatemala, PNUD 2004. Compilador junto con el Dr. Jean Piel: *Estado Moderno e identidades nacionales en Centroamérica*. San José, Editorial Universitaria, CEMCA, DRCST, FLACSO, 1995. Así como: *Invencción criolla, sueño ladino, pesadilla indígena. Los Altos de Guatemala: de región a Estado, 1750-1871*. Guatemala, Editorial Magna Terra / CIRMA, 2000.

Doctora Marta Zambrano

Colombiana. Tiene un Doctorado en Antropología, por la Universidad de Illinois en Urbana-Champaign. También obtuvo un Master en Antropología, en la misma universidad. Se graduó como Antropóloga, en el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Sus principales campos de trabajo son: la antropología histórica; teoría y metodología; historia colonial de América Latina; colonialismo y postcolonialismo; antropología urbana; memoria, historia y escritura; género; identidades, espacios y lugares en Colombia y México.

Imparte Docencia en educación superior en el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, donde es Profesora Asociada.

Entre los temas abordados en sus múltiples publicaciones se pueden mencionar los relacionados con la memoria y el olvido de la población indígena en la Colombia colonial; sobre la confrontación entre memorias hegemónicas y memorias disidentes en Colombia; sobre los discursos y la discursividad en la Colombia colonial; sobre el pasado como política de la historia; sobre prácticas conflictivas y consensos en el discurso colonial; sobre los encadenamientos globales y política del narcotráfico.



Para Guatemala es de suma importancia reconocer la trascendencia de la Memoria y la Historia; así como problematizar, a partir de experiencias en otros países, la diversidad de prácticas y mecanismos a través de los cuales el pasado es recordado, evidenciando su papel en la reproducción de las memorias dominantes, al igual que sus potencialidades para establecer una relación crítica y liberadora con el pasado.



AVANCSO

**Asociación para el Avance de las Ciencias
Sociales en Guatemala**