

# La ética de la historia: Una imposible memoria de lo que olvida

FRANCISCO A. ORTEGA

*El desastre no da tregua.*

Eslogan de la Cruz Roja

## I. RECUERDO COLECTIVO, OLVIDO Y PODER

En este ensayo me ocuparé de dos de los cuatro términos que nos convocan: el recuerdo y el olvido. Para mí, los dos términos son de especial importancia, pues como historiador de la cultura gran parte de mi trabajo consiste en descifrar qué y cómo una sociedad recuerda, qué y cómo olvida. Sin embargo, más allá de las preocupaciones particulares de cada historiador, estos dos conceptos ocupan un lugar fundamental en el encuentro profesional con el pasado, pues el mismo ejercicio de la historia constituye un cierto modo colectivo de recordar y olvidar, modo que en tanto hace parte de las convenciones y protocolos académicos, se ejecuta desde el poder. Esos procesos de rememoración y olvido –propios tanto de la sociedad como de la profesión– siempre tienen un carácter político, carácter que se intensifica cuando los acontecimientos adquieren una dimensión traumática.

Quiero articular esa compleja relación social entre recuerdo, olvido y poder a partir de cuatro supuestos. En primer lugar, me gustaría precisar una diferencia entre memoria, recuerdo y reviviscencia. En “Nota sobre la ‘pizarra mágica’” (1924) Freud explora la aparentemente ilimitada capacidad de la mente humana para acumular percepciones en sistemas mnemónicos permanentes, de tal manera que el olvido es sólo una ocurrencia aparente<sup>1</sup>. Me quiero adherir a ese presupuesto y reservo, por lo tanto, el término de memoria, y en especial el de “memoria de lo que olvida”, para aquello que toca lo real y designa lo eficaz del olvido, “lo desconocido temible”, que insiste y se mantiene “más allá de la raya...”, en suma, el inconsciente<sup>2</sup>. Por otra parte, reservo el término recuerdo para designar el proceso por medio del cual el evento que quedó “registrado en la cadena significativa y dependiente de su existencia” es actualizado en el presente<sup>3</sup>. La presencia de la memoria en el recuerdo jamás es plena y siempre está

<sup>1</sup> Sigmund Freud, “Nota sobre la ‘pizarra mágica’”, en *Obras completas*, ed. James Strachey, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1990.

<sup>2</sup> Jacques Lacan, *Seminario VII. La ética del psicoanálisis, 1959-60*, ed. Jacques-Alain Miller, trad. Diana Rabinovich, Buenos Aires: Ediciones Paidós, 1995, pág. 279.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pág. 257. Por cadena significativa o de significación, Lacan se refiere a la estructura simbólica que acoge e inscribe al sujeto “even before his birth and after his death, and which influences his destiny unconsciously”, en Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, trad. Alan Sheridan, Nueva York: W.W. Norton, 1977, pág. 468.

atravesada por el velo fantasmal. Desde ese punto de vista, el olvido no es ni ausencia ni negación de memoria, sino una elisión en la cadena significativa que resulta en el recuerdo. La elisión da cuenta de la dificultad que tiene el sujeto de elaborar el recuerdo en cuestión y en todos los casos nos remite a una insistencia<sup>4</sup>. Esa insistencia, resistencia y síntoma a su vez, produce reviviscencias, es decir memorias parciales, ancladas en las redes emotivas del imaginario social.

La diferenciación entre tres términos que generalmente se aceptan como sinónimos me lleva al segundo punto que quiero formular: así como el olvido está lleno de memoria, el recuerdo está constituido por el olvido. En efecto, la cadena significativa, constitutiva y constituyente del recuerdo, sólo es posible por la inevitable, diríamos sistemática separación del pasado en función de un presente que vive<sup>5</sup>. El recuerdo, por lo tanto, es siempre también y en alguna medida una reviviscencia. En tercer lugar, el recuerdo –y en especial el recuerdo traumático– está siempre vinculado a un infructuoso esfuerzo por olvidar. Allí donde se necesita olvidar más vehementemente y donde el poder o la complacencia demanda de manera más insistente el olvido, allí donde el sujeto, fracturado, traumatizado, quiere encontrar un alivio en el olvido, allí acaece de manera más patente la memoria, aun cuando sea de manera disimulada. Barnor Hese, crítico afro-norteamericano especialista en el legado de la esclavitud en las Américas, escribe que “[...] el recuerdo ocurre más insidiosamente en aquellos lugares en que es intensamente disputado e ineludiblemente traumático, y donde un tremendo deseo de olvidar se enfrenta a la imposibilidad de hacerlo”<sup>6</sup>. En contraposición, en donde se rememora con más certeza y en donde la intensidad afectiva es más evidente y la narrativa social se acerca al estatuto de verdad irrefutable, allí es donde la representación del pasado resulta altamente sospechosa.

En cuarto lugar, la insistencia de lo olvidado no proviene de una exterioridad que habla objetivamente, lugar desde donde se capta el evento y se le enuncia más allá del recuerdo o las resistencias personales. Al contrario, como ya lo señalé en un trabajo anterior, las memorias definen, inscriben y re-inscriben la experiencia del pasado<sup>7</sup>. Lo definen porque no sólo son vehículos para la experiencia sino que de hecho la constituyen; lo inscriben al establecer protocolos para los procedimientos mnemónicos; y lo re-inscriben al actualizar el significado de los eventos de acuerdo con las necesidades del presente. En el caso específico de pasados desastrosos, las memorias además de señalar el lugar de los eventos, adelantan el trabajo de duelo y/o actúan (*act-out*) su propia incapacidad para enfrentar las demandas de la catástrofe. De ambas formas, son determinantes en el proceso de re-estructuración simbólica y de construcción de una memoria histórica.

<sup>4</sup> Ver el seminario sobre “La carta robada” en Jacques Lacan, *Seminario II. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, trad. Irene Agoff, Barcelona: Ediciones Paidós, 1984, págs. 287–307. En otro lado, Lacan escribe “¿Qué es lo que escapa del campo en este olvido? ¿A qué se llama olvido? Desde los primeros pasos, ustedes ven bien que aquello a lo cual debe siempre prestarse atención es a la significación, pues seguramente, eso no es un olvido. El olvido freudiano es una forma de la memoria, su forma misma, la más precisa. El mejor desconfiará de palabras como olvido. Esto es un agujero”. “Seminario XII: Problemas cruciales para el psicoanálisis”, inédito, Clase 4 (6 de enero de 1965). Traducción de A. M. Gómez. Versión electrónica disponible en <http://www.con-versiones.com/nota0279.htm>

<sup>5</sup> Paul Ricoeur desarrolla la idea del olvido como parte dialéctica del recuerdo en *La memoria, la historia, el olvido*, trad. Agustín Neira, Madrid: Editorial Trotta, 2003. En especial, véase la parte 3, “El olvido” de la sección titulada “La condición histórica”.

<sup>6</sup> Mi traducción de: “Remembering occurs most profoundly where it is intensely contested and inescapably traumatic, and where a compelling desire to forget confronts the impossibility of doing so”. Barnor Hesse, “Forgotten Like a Bad Dream: Atlantic Slavery and the Ethics of Postcolonial Memory”, en *Relocating Postcolonialism*, ed. David Theo Goldberg y Ato Quayson, Londres: Blackwell, 2002, pág. 143. Precisamente ese es el modo en que el pasado “labora, aun cuando no lo percibimos, con un estado de eficiencia que podemos medir en la historia”. Lacan, *Ética del psicoanálisis*, ed. cit., pág. 212.

<sup>7</sup> Véase Francisco A. Ortega Martínez, “Crisis social y trauma: perspectivas desde la historiografía cultural colonial”, *Anuario colombiano de historia social y de la cultura* 30 (2003). Teresa de Lauretis cuestiona la separación tradicional que se hace de experiencia y discurso y propone que la primera es constituida por los géneros discursivos disponibles en una sociedad. “Semiotics and Experience”, en *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, Bloomington: Indiana University Press, 1984. En el caso de los procesos de memorialización, esto quiere decir que el evento no dota de significado al monumento, sino que los procesos colectivos que van dando paso al monumento proponen en primer lugar un significado del evento. Ernst van Alphen desarrolla esa relación entre dis-

Igualmente es necesario hacer algunas precisiones adicionales con relación al recuerdo colectivo. En primer lugar, aun cuando el recuerdo colectivo mantiene una relación simbiótica con la memoria privada, la primera tiene procedimientos y dinámicas diferentes a los de la segunda y no se puede entender como la simple suma de memorias individuales. La memoria colectiva ocurre en un contexto grupal (ya sea formal o informal), se elabora a través de las instituciones propias de la colectividad y responde a las necesidades propias del grupo. En todos los casos la memoria colectiva se gesta desde los mismos mecanismos que gobiernan el funcionamiento del pasado en esa sociedad, con los recursos discursivos y retóricos a su disposición, a través de las instituciones y los circuitos de comunicación establecidos, e impulsados y legitimados por aquellas figuras públicas que son especialmente respetadas.

En segundo lugar, la memoria social funciona como un espacio de doble negociación entre 1) las demandas del pasado y las exigencias del presente por medio del cual se constituye la tradición, y 2) los diversos intereses que hacen parte de una sociedad determinada y por medio de la cual se instituye la hegemonía<sup>8</sup>. En ese sentido, la memoria cultural, como ya lo remarcó Halbwachs, tiende a ser políticamente conservadora y privilegia la unidad sobre el conflicto o la disgregación<sup>9</sup>. Precisamente por eso, el tipo de memoria colectiva que va a predominar en una sociedad en un determinado momento tiene que ver con factores tan variados –y aparentemente ajenos a los eventos– como las relaciones de poder existentes en la sociedad, la disponibilidad de los recursos institucionales y de difusión, el capital simbólico y la dimensión poética del relato. Esa función mediadora nos permite entender mejor la magnitud política de la memoria colectiva.

Por último, el relato público cristaliza la memoria social, pero en los resquicios de estos relatos se hallan otros tipos de recuerdos –recuerdos alternos, muchas veces recuerdos disidentes– que aun cuando no logran el estatuto de memoria explícita, permanecen inscritos en leyendas, chismes, hábitos, rituales, instituciones, y en el mismo cuerpo humano<sup>10</sup>. Una comprensión crítica de la memoria colectiva nos obliga a tomar en cuenta tanto los relatos socialmente aceptados del pasado como estos fragmentos que permanecen y operan desde el mismo seno de la sociedad, a veces sin que ella misma lo sepa.

## II. TRAUMA CULTURAL

Como ya lo dijimos, esa dinámica del recuerdo y el olvido cobra especial importancia durante períodos de crisis social. Para facilitar la discusión me enfocaré en el contexto de un tipo de crisis social aguda, la cual designaré con el término de traumática. El concepto de trauma cultural o social designa la dimensión colectiva de vivencias par-

curso y experiencia en el contexto de experiencias límite en "Symptoms of Discursivity: Experience, Memory, and Trauma", en *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*, eds. Mieke Bal, Jonathan Crewe y Leo Spitzer, Hanover, NH: University Press of New England, 1999.

<sup>8</sup> Uso el concepto de hegemonía en el sentido gramsciano de negociación. Hegemonía, por lo tanto, no se refiere a un proceso por medio del cual un grupo social poderoso impone de manera unilateral y forzada su voluntad sobre el resto de la sociedad. Al contrario, tal y como nos recuerda William Roseberry, "el valor del concepto [de hegemonía] residía en que iluminaba las líneas de debilidad y división, de las alianzas amorfas y de las fracciones de clases incapaces de hacer que sus intereses particulares se presentaran como los intereses de una colectividad más amplia". "Hegemonía y lenguaje contencioso", en *Aspectos cotidianos de la formación del Estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*, ed. Gilbert Joseph y Daniel Nugent, Colección Problemas de México, México: Ediciones Era, 1995, pág. 225. En resumen, se refiere no al proceso habilitador de una imposición sino al proceso deshabilitador por medio del cual ciertas formas mentales aparecen carentes de legitimidad.

<sup>9</sup> Véase Maurice Halbwachs, *The Collective Memory*, Nueva York: Harper and Row, 1980, capítulos 2 "Individual and Collective Memory", y 3 "Collective Memory and Historical Memory".

<sup>10</sup> Véase Paul Connerton, *How Societies Remember*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, en particular el capítulo 3, "Bodily Practices" (72-104).

ticamente amenazantes, intensas y desconcertantes<sup>11</sup>. Aunque parecería fácil reconocer eventos traumáticos –por dar un ejemplo, los campos de concentración nazis (Auschwitz, Dachau, Treblinka, nombres que designan el lugar de donde no se regresa<sup>12</sup>)–, la historiografía cultural y las ciencias sociales carecen de conceptos claros, sistemáticos y unificados sobre la naturaleza y los criterios mínimos que identifican una experiencia traumática social. Por eso, aunque el tipo de destrucción que se llevó a cabo en los campos de concentración, la indeleble marca que quedó en las víctimas, el legado que aún perturba a sus protagonistas y a los descendientes de éstos, y la centralidad que lugares como Auschwitz ocupan en el imaginario contemporáneo constituyen índices importantes de su dimensión traumática, la ausencia de una noción clara de trauma social da pie a una gran confusión y al uso indiscriminado del término para designar multitud de convulsiones sociales<sup>13</sup>. Por eso es absolutamente necesario precisar con mayor rigor qué quiero decir cuando hablo del recuerdo y el olvido en el contexto del trauma social.

Para comenzar, ningún evento, *en sí y por sí*, es traumático. Lo que determina si un grupo desarrolla síntomas de trauma social no es la estructura de los eventos –la violencia sísmica, las estrategias usadas por el agresor, los daños materiales de la infraestructura–, sino la estructura de la *experiencia* social de ciertos eventos, eventos que se viven de cierto modo y en cierto momento. El sociólogo Neil Smelser resume este requisito al afirmar que el concepto de trauma supone el de sistema<sup>14</sup>. El siguiente ejemplo nos puede ayudar a entender mejor lo que quiero decir. Estudios recientes sugieren que las tasas de PTSD (trastorno de estrés post-traumático, por sus siglas en inglés) son muy bajas para las catástrofes naturales (terremotos, huracanes, etc.), una

labor crítica historiográfica. Véase Francisco A. Ortega Martínez, "The Anxieties of Trauma: Representations of Disaster in Colonial and Contemporary Latin America. An Essay in Catastrophic Readings", Ph.D Dissertation, The University of Chicago, 2001 y el ya citado "Crisis social y trauma".

<sup>12</sup> Véase Primo Levi, *Se questo è un uomo*, Turín, Einaudi, 1947; y Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz: el testigo y el archivo*, trad. Antonio Gimeno Cuspina, Col. Ensayo Pre-textos, 430, Barcelona: Editorial Pre-Textos, 2002.

<sup>13</sup> Escojo un ejemplo, entre muchos posibles, de ese uso metafórico: Frances Berdan, "Trauma and Transition in Sixteenth Century Central Mexico", en *The Meeting of Two Worlds: Europe and the Americas 1492-1650*, ed. Warwick Bray, New York: Oxford University Press, 1993. No pongo en duda que la conquista española de México en el siglo XVI haya tenido –y aún tenga– consecuencias traumáticas para las comunidades indígenas que la sufrieron. Lo que quiero destacar es que el uso intuitivo del concepto de trauma para designar de manera genérica las múltiples y diversas crisis sociales desatadas a partir de la llegada de los europeos nos remite obligatoriamente a un nivel metafórico y no a uno analítico. Para un uso más riguroso del concepto de "trauma social" en el contexto de la conquista americana, véase el trabajo de Nathan Wachtel, *La vision des vaincus: Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole 1530-1570*, París: Gallimard, 1971. Ya el libro de George Kubler, *Mexican Architecture of the Sixteenth Century*, 2 vols., New Haven: Yale Historical Publications, 1948, había anticipado un uso sistemático del concepto.

<sup>14</sup> La frase exacta es "Trauma entails some conception of system" (35). En la misma página, Smelser aclara que "No discrete historical event or situation automatically or necessarily qualifies in itself as a cultural trauma, and the range of events or situations that may become cultural traumas is enormous". "Psychological and Cultural Trauma", en *Cultural Trauma and Collective Identity*, ed. Jeffrey C. Alexander, et al., Berkeley, Ca: University of California Press, 2004. Jeffrey Alexander llama "falacia naturalista" a la confusión que domina la literatura médica y de las ciencias sociales por medio de la cual los eventos –su magnitud, impacto, etc.– se conciben inherentemente traumáticos, sin consideración del contexto social en el que ocurren. Véase "Toward a Theory of Cultural Trauma", en Alexander et al., *Cultural Trauma*, 1-30; en especial, págs. 8-10.

<sup>11</sup> Una bibliografía inicial del tema debe incluir los siguientes textos: Freud, *Moisés y la religión monoteísta*; Alexander Mitscherlich y Margarete Mitscherlich, *Fundamentos del comportamiento colectivo: La incapacidad del sentir duelo*, Madrid: Alianza Editorial, 1973; Robert Jay Lifton, *The Broken Connection: On Death and the Continuity of Life*, New York: Basic Books, 1979; Nicolas Abraham y Maria Torok, *The Wolf Man's Magic Word: A Cryptonymy*, trad. Nicholas Rand, Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1986; Felman y Laub, *Testimony*; Kai Erikson, "Notes on Trauma and Community", en *Trauma: Explorations in Memory*, ed. Cathy Caruth, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995; Cathy Caruth, ed., *Trauma: Explorations in Memory*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995; Isabelle Sommier, *La violence politique et son deuil: L'après 68 en France et en Italie*, Rennes: Presses

Universitaires de Rennes, 1998; Jean Allouch, *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*, trad. Silvio Mattoni, México: Editorial Edelp, 1998; Arthur G. Neal, *National Trauma and Collective Memory: Major Events in the American Century*, Armonk, NY: M.E. Sharpe, 1998; Jay Winter, *Sites of Memory, Sites of Mourning: the Great War in European Cultural History*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998; Dominick LaCapra, *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2001; Deborah Jensen, *Trauma and Its Representations: The Social Life of Mimesis in Post-Revolutionary France*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001; y Jeffrey C. Alexander et al., *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley, Ca: University of California Press, 2004. Mi propio trabajo trata de hacer pensable la noción de trauma cultural como herramienta analítica para re-fundar una

<sup>15</sup> Beverley Raphael, *When Disaster Strikes. How Individuals and Communities Cope with Catastrophe*, Nueva York: Basic Books, 1986, págs. 70-98.

<sup>16</sup> Véase Stephen O'Brien, *Traumatic Events and Mental Health*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, págs. 83-117. "An earthquake was followed by a sevenfold rise [of PTSD symptoms] in one city [in Chile] while in another city [in California] a similar event did not produce any significant excess of PTSD" (75). La evidencia sugiere que la principal diferencia está asociada al reconocimiento y legitimidad que el gobierno de la ciudad californiana disfrutaba, y la disponibilidad de servicios sociales y el apoyo institucional prestados a sus habitantes, condiciones todas que no se dieron en la ciudad chilena. Estos estudios sugieren que las comunidades que perciben una falta de protección y asistencia por parte de las instituciones establecidas para tales propósitos, son más dadas a manifestar su inconformidad a través de patologías mentales (214).

<sup>17</sup> Neil Smelser propone una distinción polémica entre trauma social y trauma cultural. Según Smelser, el trauma social designa la destrucción de los sistemas económicos, políticos, administrativos y/o legales. Smelser, "Psychological and Cultural Trauma", págs. 37-38. Si seguimos la lógica que guía la diferencia, es posible pensar en un trauma social que no implique trauma cultural y viceversa. Ese sería el caso de una acción bélica que destruyera la infraestructura social del enemigo sin afectar su integridad cultural (en el caso de que esto fuera posible). Sin embargo, esta distinción lleva a Smelser a caer en la "falacia naturalista" que tanto denunció al presuponer que la fractura de la infraestructura y no la crisis de significación es la que constituye el trauma. No, como él proclama, que "The most important defining characteristics of social trauma is that the affected arenas are society's social structures" (37). El trauma privado sólo deviene trauma grupal en el momento en que las estructuras simbólicas que sustentan las estructuras sociales se resquebrajan, es decir, en el momento en que los grandes relatos que gobiernan la vida colectiva entran en crisis radical de significación. De esta manera, trauma social y trauma cultural sólo pueden ser términos equivalentes.

<sup>18</sup> Llamo meta-relatos al sentido de orden social fundamental que surge en función de las cadenas significantes y que se expresan a través de jerarquías como las expresadas por el régimen de la Ley (y no por la autoridad de un padre, de un dios, de un rey o del mando

vez que las víctimas aceptan la dimensión arbitraria propia de estos eventos<sup>15</sup>. No obstante, los mismos estudios señalan que la elaboración del duelo se hace más difícil si las víctimas descubren que las autoridades o instituciones políticas no cumplen con las expectativas colectivas. Igualmente ocurre si se encuentra evidencia de que las penurias sufridas tienen como causa un error o negligencia humana (la corrupción, explotación, etc.) y, por consiguiente, se considera que el sufrimiento hubiera sido evitable; o si se cree que terceros han sacado provecho de la destrucción. En todos estos casos, la percepción de una responsabilidad moral es el factor determinante que predispone al PTSD y, podríamos decir, que en la medida en que esa percepción se generaliza de manera dramática, es el factor saliente en el desarrollo de un trauma social<sup>16</sup>. Así, pues, podemos empezar por caracterizar la experiencia colectiva del trauma como el reconocimiento, en medio del sufrimiento social, de una profunda disonancia moral entre los discursos colectivos que actualizan y legitiman el ordenamiento social y aquellos que inscriben y recuerdan los eventos asociados al sufrimiento social. En este contexto es preciso notar una vez más que el recuerdo no precede al trauma sino que lo constituye.

Precisamente debido a que los recuerdos constituyen el trauma social y a que existe una variedad de recuerdos posibles, según la perspectiva con que se vive el evento, no sólo los eventos similares son vividos de manera diferente en lugares diversos, sino que también los protagonistas de una misma experiencia traumática la viven de manera disímil; en algunos casos, de manera radicalmente incomparable. En efecto, lo que algunas personas viven como un *desastre* –por ejemplo la explosión de la bomba atómica en Hiroshima– para otros es una victoria militar, mientras que un tercero lo percibe como una retribución justa por las infracciones cometidas. Es decir, la noción de trauma nos remite a un orden simbólico mientras que conceptos como desastre, victoria o retribución nos remiten al orden de lo imaginario. La discusión de estos términos, por lo tanto, necesita llevarse a cabo por aparte.

En primer lugar, tratemos de acercarnos un poco más al concepto de trauma cultural<sup>17</sup>. Dijimos que éste está ligado a una profunda disonancia moral entre la legitimidad social y el sufrimiento social, disonancia que también cobra dimensiones cognitivas, ideológicas y emocionales y que propongo resumir como una profunda crisis de significación. Agregó ahora que el concepto de trauma cultural, con todas las imprecisiones que pueda tener, designa de manera efectiva el quiebre o la repentina fragilización que ocurre en uno o varios de los meta-relatos que hacen posible y le dan sentido al ordenamiento social<sup>18</sup>. No es extraño, entonces, que los miembros de comunidades que padecen un alto grado de sufrimiento social sin que logren encontrarle una justificación moral, articulen la vivencia del conflicto como la debacle de

las jerarquías sociales, visión que resumen con la conocida frase de que “el mundo está al revés”<sup>19</sup>. En la fórmula elegante de Lacan, el trauma corresponde a la irrupción de lo real en el orden de lo simbólico<sup>20</sup>.

Había ya anotado que la experiencia aterradora se manifiesta más notablemente a través de la insistencia, la cual produce una vivencia pasiva y retroactiva que es revivida y elaborada continua y parcialmente<sup>21</sup>. En efecto, la estructura traumática exhibe una temporalidad particular en la que el pasado coexiste e incluso agobia efectivamente al presente de tal manera que su inscripción en el registro de la memoria y la historia es a la vez solicitado y frustrado. El trauma se presenta

... como algo que ha de ser taponado por la homeostasis subjetivante que orienta todo el funcionamiento definido por el principio del placer. Nuestra experiencia nos plantea entonces un problema, y es que, en el seno mismo de los procesos primarios, se conserva la insistencia del trauma en no dejarse olvidar por nosotros. El trauma reaparece en ellos, en efecto, y muchas veces a cara descubierta<sup>22</sup>.

Reaparece, sí, pero el acontecimiento no se ubica en un pasado original y ya vivido, sino que emerge nuevamente en cada recuerdo y determinado por las condiciones del presente. Tal como Cathy Caruth escribe, “la estructura histórica del trauma no es solamente que una experiencia se repite luego de su olvido, sino que es sólo en y a través del olvido inherente que se experimenta por primera vez”<sup>23</sup>. De esta manera, la veracidad y el valor del recuerdo no residen en el conocimiento evidenciable, sino en su dimensión enigmática. Según Dori Laub, el sujeto narrativo da fe de “algo más radical, más crucial: la realidad de una ocurrencia inimaginable”<sup>24</sup>.

La fractura de los meta-relatos se manifiesta en la vida colectiva de tal manera que nos permite precisar la noción de trauma social como “ethos —o cultura grupal— que es diferente a la suma de las heridas [traumas] personales que lo constituyen, y es más que éstas”<sup>25</sup>. De ese modo, mientras la experiencia traumática deja en el individuo “... acusados indicios de padecimiento subjetivo... así como la evidencia de un debilitamiento y una destrucción generales mucho más vastos de las operaciones anímicas”<sup>26</sup>, la vivencia colectiva del evento traumático trastorna las redes simbólicas (especialmen-

civil), del Otro (y no por las diferencias de género, de raza o de clase), del Grupo (y no por la pertenencia a colectivos étnicos o sociales, a una nación, ciudad, etc.), del placer (y no por la normatividad propia de un régimen social determinado). En ese sentido, mi uso del concepto difiere marcadamente del de Lyotard, para quien las metanarrativas son los relatos

totalizantes de la historia y los fines de la humanidad que autorizan y legitiman el saber y las prácticas culturales. Véase Jean François Lyotard, *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, Madrid: Planeta, 1992.

<sup>19</sup> La figura del “mundo al revés” registra un mundo desarticulado. Por ello, ésta sintetiza la economía moral del relato social al

inscribir, por negación, el orden del mundo. Ernst Curtius rastrea la historia de este tropo poético hasta la antigüedad tardía. Sostiene que ella estaba originalmente conectada con los ciclos de renovación, pero que gradualmente se convirtió en otra cosa. Según él, ésta se encontraba asociada a la crítica social durante el Medioevo y con la tradición cómica durante el Renacimiento. Véase Ernst Robert Curtius, *European Literatures and the Middle Ages*, trad. Willard R. Trask, Nueva York: Pantheon Books, 1976, págs. 94-98. A comienzos del siglo XVI, Erasmo utiliza el *topos* en su *Elogio de la locura* (1509) para describir la crisis del mundo cristiano.

<sup>20</sup> Para Jacques Lacan el trauma es la forma privilegiada del *tyche*. En el *Seminario XI* escribe que el *tyche*, en tanto forma “de lo real como encuentro —el encuentro en tanto que puede ser fallido, en tanto que es, esencialmente, el encuentro fallido— se presentó primero en la historia del psicoanálisis bajo una forma que ya basta por sí sola para despertar la atención —la del trauma”. Jacques Lacan, *Seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, ed. Jacques-Alain Miller, trad. Juan Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre, Barcelona: Editorial Paidós, 1987, pág. 63.

<sup>21</sup> Sigmund Freud, “Más allá del principio del placer”, en *Obras completas*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1984, págs. 21-23.

<sup>22</sup> Lacan, *Los cuatro conceptos*, ed. cit., pág. 64.

<sup>23</sup> Traducción de “the historical structure of trauma is not just that the experience is repeated after its forgetting, but that it is only in and through its inherent forgetting that it is first experienced”. En Cathy Caruth, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1996, págs. 14-15. Véase también, Sigmund Freud, *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, trad. Ramón Rey Ardid, Madrid: Alianza Editorial, 1984, págs. 180-198.

<sup>24</sup> Traducción de “to something else more radical, more crucial: the reality of an unimaginable occurrence”. En Shoshana Felman y Dori Laub, *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, Nueva York: Routledge, 1992, pág. 60.

<sup>25</sup> Erikson, “Notes on Trauma and Community”, ed. cit., pág. 185.

<sup>26</sup> Freud, “Más allá del principio del placer”, ed. cit., pág. 12.

<sup>27</sup> Sobra decir que este trastorno se hace visible en el entorpecimiento del funcionamiento de las estructuras sociales e institucionales. Por otra parte, varios estudios revelan que individuos de comunidades traumatizadas exhiben la preponderancia de algunas de las siguientes conductas y actitudes: confusión, perplejidad, desorientación; acoso de memorias –a veces visuales– que llevan a una intensa revivificación de los eventos; estado general de apatía, cinismo ante el futuro, escepticismo ante las autoridades; sentimientos de furia, culpa, rechazo o vergüenza. Sin duda, el estudio clásico al respecto es el de Kai Erikson, *Everything in its Path. Destruction of Community in the Buffalo Creek Flood*, Nueva York: Simon and Schuster, 1976.

<sup>28</sup> Mientras que el meta-relato se refiere a las estructuras de significantes fundamentales para ordenar el espacio social, por hegemonía me refiero a aquellas narrativas sociales, prácticas y saberes que legitiman y naturalizan una disposición concreta de ese ordenamiento social. Si la primera provee el guión simbólico para nuestras acciones, la segunda provee resoluciones imaginarias a los conflictos sociales.

<sup>29</sup> Antonio Gramsci ya había notado la relación entre trauma, narrativa y política: “Studies of [utopian] writings neglect the deep marks that must have been left, often for generations, by the great famines and plagues that decimated and exhausted generations of the popular masses. These elementary disasters... also aroused ‘elementary’ critical feelings and hence pressures toward a certain activity, pressures which were expressed precisely in this utopian literature, even several generations after the disaster occurred”. En Antonio Gramsci, *Selections from Cultural Writings*, ed. David Forgacs y Geoffrey Nowell-Smith, trad. Lawrence y Wishart, Cambridge (MA): Harvard University Press, 1991, pág. 237.

<sup>30</sup> “Sólo podemos concebir lo que ocurre en los sueños de neurosis traumática a nivel del funcionamiento más primario –el funcionamiento en el cual lo que está en juego es la obtención de la ligazón de la energía”. Lacan, *Los cuatro conceptos*, ed. cit., pág. 59.

<sup>31</sup> Jacques Lacan, *Seminario I. Los escritos técnicos de Freud, 1953-1954*, ed. Jacques-Alain Miller, trad. Rithee Cevasco y Vicente Mira Pascual, Buenos Aires: Ediciones Paidós, 1996, pág. 34.

<sup>32</sup> Homi Bhabha, “La otra pregunta. El estereotipo, la discriminación y el discurso del colonialismo”, en *El lugar de la cultura*, trad. César Aira, Buenos Aires: Manantial, 2002, pág. 101.

te aquellas asociadas con la ley, el colectivo y la espiritualidad) e imaginarias (autoridad, nación, religión) que le dan sustento a la vida social<sup>27</sup>.

### III. CRISIS Y RELATO: LA ECONOMÍA MORAL DEL RECUERDO

La crisis de significación se manifiesta en el imaginario social al perturbar la anhelada normalidad de la hegemonía y sus formas políticas, y al enervar el sentido personal y colectivo de pertenencia e identidad<sup>28</sup>. Recordar un evento traumático es responder a esa amenazante perturbación y enervación; desastre, victoria, escarnio son los nombres que reservamos para aquellos recuerdos que responden rápida y decisivamente. Precisamente por eso el recuerdo será simultáneamente el lugar discursivo donde la crisis se vive con mayor profundidad y donde se reafirma de manera energética la ley, en donde –gracias al efecto de la ansiedad, el deseo, el temor y la compasión– el poder se enfrenta a sus peores pesadillas y a sus fantasías favoritas<sup>29</sup>. Su función social fundamental no es la de inscribir objetivamente el evento sino la de responder a la disgregación vivenciada y producir un re-agenciamiento en el sufriente<sup>30</sup>. Por eso, precisamente, aunque la crisis de significación se da en relación con un acontecimiento conflictivo, los relatos jamás son reducibles a una objetivación de los hechos. El trauma es una ocurrencia en la que el aspecto fantasmal es infinitamente más importante que su aspecto fáctico<sup>31</sup>.

Sobra decir que estos relatos se convierten en receptores de una tremenda inversión emocional, espacios en los que el discurso hegemónico subsiste en estado de sobre-excitación continua o donde se le obliga a reconstituirse repetidamente. Son narrativas agobiadas por la ansiedad de los espectros colectivos. En el afán de inteligibilidad –por medio de la cual busca reimponer el sujeto de la ley– la narración convierte la crisis en espectáculo. Una parte del tal espectáculo consiste en que este sujeto insistentemente se represente ante sí mismo y ante los otros –mediante el lenguaje político, el sentimiento religioso, la devoción a la ley y a la nación, etc.– para regresar al dominio colectivo de la ley y la moralidad. Por eso, en su rápida acción restauradora, estos recuerdos nos permiten observar de manera privilegiada la naturaleza ideológica de las formaciones sociales, es decir, de los modos mediante los cuales estas diversas prácticas y discursos hegemónicos se afirman como fenómenos naturales. Siguiendo el provocativo argumento de Homi Bhabha, podríamos decir que el recuerdo traumático nos remite “... a la vez al sitio de la fantasía y el deseo, y a la vista de la subjetivación y el poder”<sup>32</sup>.

La experiencia traumática social requiere ser colectivizada, generalmente a través de un relato verbal (aunque hoy en día cobran importancia los modos visuales), de modo que el sufrimiento social se vuelva culturalmente relevante, tanto en el sentido

de que responde oportunamente a la crisis de significación como en el sentido de que encuentra los canales de difusión que le garantizan un papel en la definición de memorias colectivas<sup>33</sup>. El tipo de narrativa social que surge, es decir el tipo de recuerdo que va a predominar en una sociedad y en un determinado momento, depende de cinco factores diferentes: 1) el consenso hegemónico que configura las relaciones de poder propias de una sociedad (y que inciden en, por ejemplo, la relación de las autoridades constituidas y del público más amplio con las víctimas, el tipo de versiones de los eventos que logran algún tipo de resonancia social, etc.); 2) el acceso de los agentes portadores de memorias a los recursos institucionales (entidades del Estado o del sector privado) y de difusión públicos (medios de comunicación, de representación, etc.); 3) el acceso que éstos tienen a los recursos simbólicos (géneros discursivos, tipos de lenguajes, etc.); 4) las potencialidades y resonancias mito-poéticas de la versión en cuestión; y 5) la economía moral del recuerdo. Según la relación entre estas variables surgen narrativas de los eventos tan diversas como las que hemos mencionado: derrotas, escarnios, victorias, castigos providenciales o catástrofes.

En lo que sigue me enfocaré exclusivamente en la economía moral del recuerdo por ser éste un campo prácticamente inexplorado y absolutamente esencial para entender las razones que determinan que un tipo de recuerdo emerja y se consolide en un momento particular<sup>34</sup>. Aún más, la comprensión de esta economía moral nos permite intervenir –en tanto críticos e historiadores– el recuerdo para restituirle su potencialidad utópica, es decir su capacidad de hablar desde el no-lugar de la memoria, desde la exclusión, allí donde reside lo abyecto.

Ya hemos afirmado cómo la victoria, el castigo providencial, la derrota y el desastre son respuestas a un universo moral resquebrajado. Señalamos también cómo la disonancia moral ligada a la experiencia traumática exige una compensación y cómo el relato social apacigua y restablece el equilibrio moral de la *polis*. A menudo estos relatos sociales señalan un culpable –pecadores, chusma, terroristas– de quebrantar el inviolable mandato que rige la existencia social. El recuerdo, desde esta perspectiva, prepara el terreno para el arrepentimiento de los pecados, castigar a los culpables, reconstituirse como sujeto activo y reordenar el espacio social de acuerdo al tipo de autoridad establecida. Las filiaciones sociales e ideológicas del recuerdo se hacen evidentes en el momento que señala un culpable y prescribe el procedimiento a través del cual el mundo “volverá a estar al derecho”.

<sup>33</sup> En caso contrario la experiencia permanece latente, sus trazas inquietantes tras los pliegues de narrativas que restauran el orden moral a través de la represión, la denegación o el chivo expiatorio. Estas narrativas logran el aislamiento y proscriben la

memoria al terreno de lo privado, donde –como dice Michael Taussig– se alimenta del miedo y paraliza. Michael Taussig, *The Nervous System*, Nueva York: Routledge, 1992, pág. 48.

<sup>34</sup> El historiador inglés E. P. Thompson y el antropólogo norteamericano James Scott usan y desarrollan el concepto de economía moral en sus respectivas obras, particularmente para designar los arreglos sociales de sociedades pre-capitalista o pre-industriales y no occidentales. En estas sociedades –la inglesa rural del siglo XVIII y las pequeñas aldeas en Malasia– las relaciones sociales entre diferentes grupos están guiadas por consideraciones más amplias que las inicialmente contempladas por la economía política. Véase Edward Palmer Thompson, “The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century”, en *The Essential E. P. Thompson*, ed. Dorothy Thompson, Londres: Merlin Press, 2001; y James Scott, *Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in South East Asia*, New Haven: Yale University Press, 1976. Mi uso del concepto parte del reconocimiento que hacen Thompson y Scott de la preeminencia de la dimensión moral en la vida social, pero tiene una pertinencia más localizada en tanto designa el modo en que el recuerdo o relato social actualiza y responde a las relaciones sociales –reales e imaginadas– a través del modo en que interpela y responde a su receptor. De esa manera, el concepto de economía moral nos permite examinar los relatos sociales como modelos de intercambio que son moralmente aceptables, relatos que en tanto acción tipifican una respuesta moral a un orden moral. El concepto de economía moral comprende –además de los principios éticos conscientes y/o explícitos que gobiernan la focalización del mundo socializado (es decir, narrativizado)– los presupuestos implícitos y a menudo inconscientes acerca del orden apropiado de ese mundo; la actualización discursiva de esos principios y presupuestos en el momento de dar cuenta de ese mundo; los aspectos *performativos* que producen y proyectan esa visión de mundo de manera normativa; y las dinámicas de compensación y restauración que se ponen en marcha para “voltear” el “mundo al revés” de nuevo al derecho. Por último, una consideración completa de la economía moral de un relato social debe incluir también elementos extra discursivos, tales como su materialidad (aun cuando sea de carácter oral, compuesta por imágenes, o esté apoyada en la escritura), el proceso de composición que ha vivido, la infraestructura institucional que lo sustenta, sus circuitos de recepción, etc. La mutua y simultánea relación de estos elementos en un todo que dé cuenta del universo de sociabilidad que el relato construye y habita constituye la economía moral de un relato.

<sup>35</sup> Arthur C. Danto, *Narration and Knowledge*, Nueva York: Columbia University Press, 1985, págs. xiii; 143-181. También, véanse Louis Mink, "Narrative Form as a Cognitive Instrument", en *The Writing of History: Literary Form and Historical Understanding*, ed. Robert Canary y Henry Kozicki, Madison: The University of Wisconsin Press, 1978; y David Carr, *Time, Narrative and History*, Bloomington: Indiana University Press, 1986.

<sup>36</sup> Desde los principios del psicoanálisis la experiencia del trauma ha girado en torno a un relato subjetivo que busca captar la vivencia de una experiencia originalmente intensa. Véase, por ejemplo, "La comunicación preliminar" de Josef Breuer y Sigmund Freud (1893), en James Strachey, ed., *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 24 vols., Londres: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1952-1974, vol. II, pág. 6. El gremio médico contemporáneo sólo reconoce la condición traumática después de que ésta haya sido exitosamente incorporada en una narración personal que haga evidente el cuadro clínico previamente establecido. Véase American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM-IV-TR*, 4 ed., Washington, DC: American Psychiatric Association, 2000; y O'Brien, *Traumatic Events and Mental Health*, pág. 100. Lo cierto es que las narrativas que responden a eventos traumáticos tienen una función social muy específica. La médica antropóloga Gay Becker escribe que "narrative is the primary expressive form for the mediation of disruption [because through it] we gain access to embodied distress". Gay Becker, *Disrupted Lives. How People Create Meaning in a Chaotic World*, Berkeley: University of California Press, 1998, pág. 14. La narrativa sobrelleva el proceso de duelo, "... a process of elaborating and interpreting the reality of loss or traumatic shock by remembering and repeating it in symbolically and dialogically mediated doses; it is a process of translating, troping, and figuring loss [...] and [it] encompasses a relation between language and silence that is in some sense ritualized". Eric Santner, "History Beyond the Pleasure Principle: Some Thoughts on the Representation of Trauma", en *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"*, ed. Saul Friedlander, Cambridge: Harvard University Press, 1992, pág. 144 (para fines de concordancia modifiqué ligeramente los tiempos verbales de la cita). Esta dimensión ritual explica la necesidad de dar testimonio que experimentan los sobrevivientes. En tanto respuesta, las narrativas "... may have the task of poesis, that is, of remaking the cultural sense

La variedad de recuerdos posibles hace evidente una de las tensiones básicas de todo relato social que dé cuenta de la experiencia traumática. Esta tensión la podemos entender mejor si examinamos la relación del modo narrativo con el acontecimiento traumático. El filósofo Arthur Danto sugiere que la narratividad es uno de los modos fundamentales para aprehender y darle sentido a nuestro entorno<sup>35</sup>. En tanto forma discursiva, el modo narrativo integra diversos elementos de la trama, potencia su capacidad significativa, produce coherencia social, y conduce o sugiere una resolución de los conflictos elaborados. En breve, la narrativa es la forma discursiva primordial con la cual moralizamos la realidad, lo que explica por qué frecuentemente se le atribuyen facultades terapéuticas<sup>36</sup>. Si aceptamos esta facultad moralizante e integradora, entonces las narrativas que responden a la crisis traumática constituyen el paradójico intento por hacer inteligible un evento que, tal como señala Kristeva, elude la representación, desestabiliza la estructura de significación y amenaza con hacer estallar la forma narrativa<sup>37</sup>. En ese caso, la experiencia que anuncia el comienzo del discurso (es decir, el trauma) es realmente su fin, pues no es factible ninguna declaración del sujeto y sobre el sujeto. Lyotard sintetizó esta impresión al decir que todo testimonio posible siempre es falso<sup>38</sup>. No estaríamos muy lejos de la verdad si concluyéramos que toda narración post-traumática fracasa tanto como relato como memoria<sup>39</sup>.

Con todo, esa tensión (o paradoja) se puede plantear de otro modo: En vez de pensar que todo recuerdo es irrevocablemente falso –por vivir apresado en las redes del imaginario social, por la inevitable formalización ejercida a través de sus modos de producción– propongo pensar que todo relato social que responde a la experiencia traumática se constituye sobre la tensa dinámica de dos polos posibles: la disgregación

... that can no longer redress our ... 'dramas of living'" (87). Victor Turner, "Social Dramas and Stories About Them", en *From Ritual to Theater*, Nueva York: PAJ Publications, 1992, págs. 61-88, para una elaboración del tema de las discontinuidades biográficas y la narración. Sin embargo, la práctica analítica contemporánea parte del presupuesto de que tanto la recuperación del suceso original como la sanación –entendiendo esta última como la re-integración total del ser a la sociedad– no es posible.

<sup>37</sup> Kristeva escribe "For when narrated identity is unbearable, when the boundary between subject and object is shaken, and when even the limit between inside and outside becomes uncertain, the narrative is what is challenged first". *Powers of Horror. An Essay on Abjection*, trad. Leon S. Roudiez, Nueva York: Columbia University Press, 1982, págs. 140-141. Para Bersani

y Dutoit esta tensión del modo narrativo lo vuelve inadecuado y peligroso. Por un lado, crea la ilusión de poder manejar psíquicamente una situación imposible y, por otra, convierte la violencia en espectáculo, situación que nos acerca al disfrute sadomasoquista. Véase *The Forms of Violence: Narrative in Assyrian Art and Modern Culture*, Nueva York: Schocken Books, 1985.

<sup>38</sup> Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, trad. Georges Van Den Abbeele, Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1988, págs. 3-5.

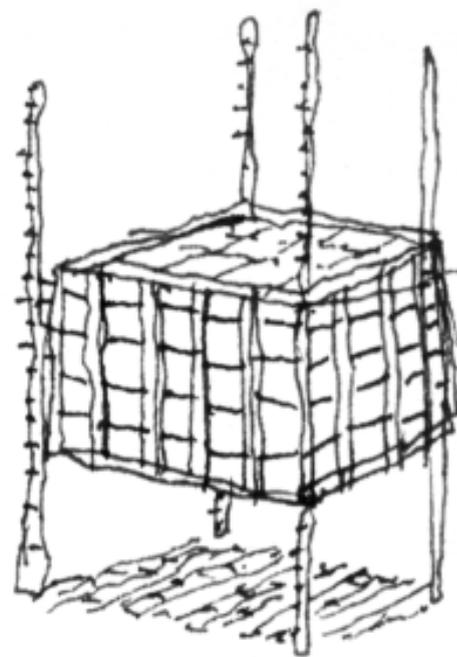
<sup>39</sup> Véase Arthur Kleinman, *The Illness Narratives. Suffering, Healing, and the Human Condition*, Nueva York: Basic Books, 1988, especialmente los capítulos "The Pain of Living" e "Illness unto Death".

y sus melancólicas inscripciones y la reconstitución y el duelo por las pérdidas sufridas. Estos dos polos, diferenciados pero profundamente vinculados, nos remiten a dos modos narrativos importantes: uno improductivo (marcado por la pulsión de muerte) y el otro productivo (marcado por la inversión narcisista en el ego para reparar la imagen especular)<sup>40</sup>. Si el primero atestigua, impugna y retrae una y otra vez a la memoria histórica la sin-razón del sufrimiento social, el segundo adelanta el proceso de re-constitución del sentido colectivo de pertenencia. El estudio de la dimensión moral del recuerdo traumático necesita tomar en cuenta esta doble dimensión para entender su exacta función social. Por un lado, es una reminiscencia de las violencias, abusos y arbitrariedades sufridas; por otro, es un intento por adaptarse a las nuevas condiciones de supervivencia.

#### IV. EL RECUERDO ES UNA VICTORIA, UN ESCARNIO O UN DESASTRE

Todo recuerdo está atravesado por los polos productivo e improductivo. Ambos son absolutamente necesarios, pero cada uno propone un tipo de narrativa diferente. Si el primero tiende a producir relatos teleológicos, el segundo tiende a fomentar relatos no-teleológicos. En los primeros, la percibida razón de los hechos se incorpora y contribuye al fortalecimiento de un mundo moral organizado (el terremoto que es resultado de los pecados colectivos, el genocidio que resulta de la naturaleza criminal del opositor, etc.). En los segundos, la naturaleza de los hechos se vuelve misteriosa y no se vislumbra una manera de dotarlos de sentido. Los primeros se vierten en relatos varios –escarnios y gestas épicas, especialmente– mientras que los segundos tienden a aglutinarse en torno al tipo de relato que llamaré desastre.

Empecemos por aquellos recuerdos que tienden a privilegiar el polo teleológico, los escarnios y las gestas épicas. Uno de los relatos más típicos de este modo narrativo es el que surge en torno a los desastres naturales, en particular durante los períodos previos a la modernidad secular contemporánea (es decir, hasta mediados del siglo XVIII). En estos casos, el evento era inscrito como una advertencia de la divina providencia para que la comunidad creyente se arrepintiera y modificara su conducta. El recuerdo social del evento se consolidaba en torno a procesiones, sermones y prácticas penitentes que se llevaban a cabo con la participación de todos los estamentos sociales y de manera colectiva en los días inmediatos al terremoto. Estos relatos se gestaban generalmente durante estos ritos en el mismo centro de la ciudad, a veces en catedrales derruidas, y con la firme esperanza de que la nueva fe exhibida bastara para prevenir futuros castigos. En términos estrictamente contemporáneos esos eventos no eran entendidos como desastres, sino como escarnios de la divina providencia.



<sup>40</sup> Lacan define la pulsión de muerte como la tendencia fundamental de lo simbólico para producir repetición, las máscaras del registro simbólico. Véase *Seminario II. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1984.

Tomemos ahora el caso de un gran levantamiento social por parte de un grupo subalterno que culmina con una represión masiva de las autoridades. Si la perspectiva de la narración participa del consenso hegemónico establecido con anterioridad a la crisis (y se distancia así de la del grupo subalterno), es posible –sólo posible, nada de esto es mecánico– que el recuerdo social intente explicar las acciones del subalterno como transgresiones injustificadas del pacto colectivo y legitimar como moralmente correctas las acciones represivas, en tanto constituían el único modo de restaurar la viabilidad del colectivo. Aún más, con bastante frecuencia el relato se empecinará en restarle capacidad deliberativa (y por lo tanto agencial) al subalterno, al explicar sus acciones como influidas por agentes exógenos (extranjeros, comunistas, etc.) o debido a su carácter degenerado (intrínsecamente viciosos, poco civilizados, etc.). En consecuencia, estos relatos tienden a articular la exigencia de un mayor control sobre el grupo subalterno y sobre aquellos otros grupos asociados al grupo subalterno. En casos extremos, se llega a articular la necesidad de expulsarlos o incluso eliminarlos de manera tajante.

Si, por el contrario, la perspectiva de la narración se genera desde el lugar de los subalternos insurrectos y luego reprimidos (*aunque no reducidos*), la perspectiva narrativa tenderá a representar el levantamiento como la única respuesta posible a una situación moralmente injustificable (concebible sólo después de haber agotado cualquier otro camino para la resolución de las diferencias), y denuncia las acciones represivas de la autoridad como la última en una cadena interminable de transgresiones al pacto social. Una manera efectiva, y por lo tanto muy frecuente, en que esto se logra es a través de la relación detallada de numerosas escenas dolorosas que metonímica y metafóricamente producen lazos de identificación con la víctima. En la medida en que este recuerdo invoca un orden pre-hegemónico, una resistencia continua y un eventual futuro en el que se logre derrotar al enemigo, el relato incorpora y asimila el sufrimiento social a una narrativa redentora. Lo que me interesa recalcar en este momento es que tanto en el caso del grupo social hegemónico como en el de los grupos subalternos insubordinados, el relato social, en tanto práctica discursiva, corrige el desorden moral que dio pie a los hechos e incorpora el sufrimiento a una narrativa social pre-existente.

Un relato como *La Araucana* (1569-1589), narración épica de Alonso de Ercilla acerca de la conquista de Chile, en el que los araucanos que experimentan el ataque español son textualmente contruados como el adversario militar del lector ideal, es precisamente lo opuesto a la narración del desastre araucano. La ambivalencia que caracteriza esta épica, como bien lo anotó David Quint, puede resultar de la naturaleza catastrófica de los eventos, pero el uso de la forma poética heroica garantiza que la narrativa se ocupe de las fortunas e infortunios del imperio español<sup>41</sup>. Podemos apreciar la nobleza y el valor del líder araucano Caupolicán, pero en últimas nuestra apreciación



<sup>41</sup> Véase David Quint, *Epic and Empire*, Princeton: Princeton University Press, 1993, págs. 131-209. Dos tipos de desastre, algo diferenciados, están en juego en este texto. En primer lugar, el colapso final del ya para entonces obsoleto código heroico de hidalguía feudal a manos de una nueva ética conquistatoria guiada por un imperio cada vez más centralizado y burocratizado. Alonso de Ercilla, cortesano, viejo hidalgo guerrero y poeta, encuentra la guerra de Arauco profundamente anti-heroica. El segundo desastre corresponde a lo que el narrador ve como la oportunidad perdida de grabar por siempre el nombre de España en el panteón de las glorias heroicas, pues la ambición desmesurada y el comportamiento poco virtuoso de sus soldados mancilla y condena la conquista de Arauco.

del sufrimiento araucano está mediada por la ideología de la voz narrativa y su lealtad hacia el imperio, la nación y el rey<sup>42</sup>. De hecho, Roberto Castillo Sandoval habla de las “maniobras de destitución moral que Ercilla realiza con respecto a los araucanos de su poema”<sup>43</sup>. Dichas maniobras fracturan el lazo social que se gesta en otros momentos entre el sufrimiento araucano y el lector. Como resultado, el narrador de *La Araucana* construye a los araucanos como “blancos apropiados para la externalización” una vez que se encuentran en la posición ideológica perfecta para satisfacer lo que Vamik Volkan ha llamado “nuestra necesidad psicológica de tener enemigos”<sup>44</sup>.

Ya hemos examinado brevemente el escarnio en el caso de un terremoto y la gesta épica (tanto de los represores como de los subalternos) en un levantamiento social. Me interesa ahora explorar otro de los posibles relatos que puede emerger en torno a la experiencia traumática: el desastre. Si trauma se refiere a una crisis de significación, el desastre es la atrevida y deliberada poetización de la crisis en tanto ensaya una trama narrativa que se resiste a la resolución<sup>45</sup>.

Imaginemos, ahora sí, un recuerdo desastrado de la conquista europea. El doctante cántico podría fácilmente enunciar las siguientes líneas:

¿Qué arco iris es este negro arco iris  
que se alza?  
Para el enemigo del Cuzco horrible flecha  
que amanece.  
Por doquier granizada siniestra  
golpea.  
[...]  
La tierra se niega a sepultar  
a su Señor,  
Como si se avergonzara del cadáver  
de quien la amó,  
Como si temiera su adalid  
devorar.  
[...]  
Gime, sufre, camina, vuela enloquecida  
tu alma, paloma amada;  
delirante, delirante, llora, padece  
tu corazón amado.  
Con el martirio de la separación infinita  
el corazón se rompe.  
[...]

<sup>42</sup> Véase Francisco Javier Cevallos, “Don Alonso de Ercilla and the American Indian: History and Myth”, *Revista de Estudios Hispánicos* 23, no. 3 (1989).

<sup>43</sup> Roberto Castillo Sandoval, “¿Una misma cosa con la vuestra?: Ercilla, Pedro de Ona y la apropiación post-colonial de la patria araucana”, *Revista Iberoamericana* 61, no. 170-71 (1995), pág. 238.

<sup>44</sup> Vamik D. Volkan, *The Need to Have Enemies and Allies. From Clinical Practice to International Relationships*, Northvale (NJ): Jason Aronson Inc., 1988, págs. 219-225.

<sup>45</sup> Los términos catástrofe y desastre se confunden en el uso contemporáneo. Sin embargo, estos términos tienen una historia ligeramente diferenciada que en algunas instancias repercute en el uso contemporáneo. Desastre, por ejemplo, designa más directamente un fenómeno que no está adscrito a una agencia humana. (Por ello, frecuentemente está asociado a fenómenos naturales.) Su etimología (*astrum*) nos remite al reino de lo astral, más allá de los poderes humanos. Véase Joan Corominas, *Diccionario crítico etimológico* (1983). Sebastián de Covarrubias, el lexicógrafo español del siglo diecisiete, definió “desastre” como una “desgracia lamentable atribuida a los astros”. Catástrofe, por otra parte, tiende a designar de manera más consistente la textura de los conflictos humanos. Así, Covarrubias escribe de la ‘catástrofe’ que “en la comedia, tragedia o maraña, es aquella última parte della, donde vienen a estar en su punto todos los enredos y la suspensión en que nos ha tenido hasta allí, dando fin y remate”. Véase Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua Castellana o Española*, ed. Martín de Riquer, Barcelona: Alta Fulla, 1998.

Tus ojos que como flechas de ventura herían,  
ábrelos;  
tus magnánimas manos  
extiéndelas;  
y con esa visión fortalecidos  
despídenos<sup>46</sup>.

Este recuerdo nos permite, desde una perspectiva narratológica, destacar cinco aspectos importantes en el desastre. Primero, la crisis de significación es potenciada de tal manera que la perspectiva narrativa es interna a la experiencia traumática. Aun en caso de observadores externos al conflicto, la perspectiva narrativa se conmueve de tal manera que resulta imposible establecer distancias cognitivas, emocionales, morales o ideológicas entre el sujeto y los eventos. En el relato, dar cuenta de la experiencia equivale a perder agencia, a ser poseído por los eventos. En segundo lugar, en tanto el desastre es el relato de un colapso la perspectiva tiende a ser disfórica (en oposición a eufórica) y distópica (en oposición a utópica): “Gime, sufre, camina, vuela enloquecida, tu alma, paloma amada; delirante, delirante, llora, padece tu corazón amado”. Esto quiere decir que aquellos relatos del conflicto que celebran la caída del sujeto hegemónico no participan de la economía moral del desastre. Estas otras narrativas podrán ser revolucionarias (en caso de que visualicen el colapso de ese sujeto como un momento de redención social) o apocalípticas (en caso de que asuman el derrumbe de ese sujeto como la consecuencia natural del devenir histórico), pero no comparten el *ethos* de la catástrofe<sup>47</sup>.

En tercer lugar, el sufrimiento de estos relatos se define por su capacidad arbitraria para abrumar y doblegar completamente a sus víctimas (“por doquier granizada siniestra golpea”). Tal como George Steiner define al personaje de la tragedia absoluta, la víctima del desastre “es quebrantada por fuerzas que no pueden ser completamente comprendidas, ni superadas por la prudencia racional”<sup>48</sup>. Y, al igual que la tragedia, el desastre se vive como algo irreparable, deja una marca tan profunda que difícilmente puede ser asimilada. Sin embargo, a pesar de compartir la “metafísica de la desesperación” que pulsa en la tragedia absoluta, la perspectiva del desastre no participa del último valor redentor que Steiner le asigna al género dramático<sup>49</sup>. El desastre se presenta siempre como un sufrimiento sin posible valor moral.

Por su parte, en el desastre las razones de los eventos resultan inesperadas y enigmáticas (¿Qué arco iris es este negro arco iris que se alza?) y, por tanto, se resisten a ser integradas en una narrativa que dé cuenta de los hechos. En ese sentido el desastre potencia la crisis de significación con que definí el trauma social. Según Shoshana Felman, la perspectiva trastocada por el trauma constituye

<sup>46</sup> Poema anónimo “Apu Inca Atawallpaman”, traducción de José María Arguedas. Reproducido en Miguel León-Portilla, *El reverso de la conquista: relaciones aztecas, mayas e incas*, México: Editorial Joaquín Mortiz, 1993, págs. 179-184.

<sup>47</sup> Aunque en la práctica el héroe tiene un lugar en los relatos de catástrofes, en el sentido estricto de la palabra, la historia del desastre jamás es heroica, porque el heroísmo siempre habla desde el poder y la auto-posesión. La imposibilidad del heroísmo está inscrita en la experiencia del trauma. Desde el comienzo, los investigadores notaron que la ‘neurosis de guerra’ se manifiesta como un lenguaje corporal de impotencia. Se trata de un “escape a la enfermedad” (*a flight onto illness*, como decían los oficiales frustrados al ver cómo sus soldados más capaces caían presos del “shell shock”). En consecuencia, la misma posibilidad del heroísmo es cuestionada una vez que la neurosis traumática hace evidente que el comportamiento heroico está más allá de la conciencia humana.

<sup>48</sup> Traducción de: “... personage is broken by forces which can neither be fully understood nor overcome by rational prudence”. George Steiner, *The Death of Tragedy*, Nueva York: Oxford University Press, 1980, pág. 8.

<sup>49</sup> Steiner escribe que la tragedia constituye “a terrible, stark insight into human life. Yet in the very excess of the suffering lies man’s claim to dignity. Powerless and broken, a blind beggar hounded out of the city, he assumes a new grandeur”. *Ibid.*, págs. 9-10. No obstante, en las postrimerías del desastre ninguna nueva grandeza puede otorgar dignidad.

... un *prisma conceptual* no habitual y enrarecido, mediante el cual intentamos aprehender (y hacer tangible a la imaginación) las maneras en que nuestros marcos de referencia culturales y las categorías pre-existentes que delimitan y determinan nuestra percepción de la realidad han fracasado, para contener y dar cuenta de la magnitud de lo sucedido<sup>50</sup>.

En cuarto lugar, una de las maneras en que la crisis de significación se manifiesta en el recuerdo es en la dislocación que se vive entre la percepción (focalización) y la enunciación (voz), brecha que se expresa en términos cognitivos, emocionales y morales. Mientras que en el enunciado no traumatizado la focalización remite al lector hacia el objeto del discurso y la voz hacia el sujeto del mismo, el desastre despliega francamente la brecha existente entre la experiencia del evento y sus posibles significados<sup>51</sup>.

En quinto y último lugar, el desastre es siempre y ante todo la historia de un sujeto colectivo en desintegración, aun cuando el protagonista del recuerdo sea un individuo particular: “Tus ojos... ábrelos; y con esa visión fortalecidos despídenos”. La experiencia del evento sólo tiene importancia para la víctima en tanto ésta significa de manera metonímica el sufrimiento comunal, es decir que el evento funciona simultáneamente “en el tiempo... y como metáfora que produce significado fuera del marco temporal”<sup>52</sup>.

## V. LA HISTORIA: ENTRE LA MELANCOLÍA Y EL DUELO

A pesar de la obvia simpatía que despierta este último recuerdo, es forzoso reconocer que tanto los relatos teleológicos como los no teleológicos sobreviven atrapados en las redes imaginarias de la reminiscencia. Por eso y de manera radical la vivencia traumática reafirma y cuestiona simultáneamente la idea de verdad. La historia, en tanto discurso unificado de lo que tuvo lugar, se hace imposible. En su lugar emergen historias polémicas y sujetos cuestionables y cuestionantes. En efecto, el terreno que surge en la interioridad del trauma social es el de una lucha de posiciones –en el sentido gramsciano– que busca darle sentido concreto y particular a la crisis social. ¿Qué hacer –en tanto historiador, académico, intelectual– ante este problema político? ¿Existe un terreno que vaya más allá de lo político sin que lo abandone, un terreno como, por ejemplo, lo ético, que pueda fundar y orientar una posible intervención desde la práctica académica?

Mi propuesta es que sí lo hay, aunque éste ha sido apenas pensado y hoy en día es apenas pensable. El dilema es grave y se presenta como una doble exigencia. Por un lado, existe la demanda ética que nos obliga a reconocer en el testimonio del sufriente la verdad que lo habita. Por otro, el historiador reconoce en el recuerdo las identifica-

<sup>50</sup> Traducción de: “... a non-habitual, estranged *conceptual prism* through which we attempt to apprehend –and to make tangible to the imagination– the ways in which our cultural frames of reference and our preexisting categories which delimit and determine our perception of reality have failed, essentially, both to contain, and to account for, the scale of what has happened...”. Felman y Laub, *Testimony*.

<sup>51</sup> Es importante recalcar que esta brecha existe en muchos otros recuerdos que surgen en torno al sufrimiento social. Lo que quiero señalar en este momento es que el desastre –en tanto un cierto tipo de relato social– la exhibe franca y abiertamente, hace de ella su mayor virtud retórica.

<sup>52</sup> Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922-1992*, Berkeley: University of California Press, 1995, pág. 3.

ciones propias del imaginario y advierte que –si bien el recuerdo también inscribe la memoria simbólica– el relato del ausente y la comprensión crítica del pasado demandan una labor reconstructiva, no una simple reminiscencia (la evocación mediada por las emociones asociadas con el pasado); el énfasis recae “menos [en] recordar que [en] reconstruir”<sup>53</sup>.

Por otra parte, la historia, en tanto ejerce un cierto tipo de memoria social, ocupa un lugar y cumple con un papel en la producción del relato colectivo en torno al trauma. Su propio ejercicio está atravesado por los dos polos –productivo e improductivo– que trazan la ruta del recuerdo. En el siglo XVI la historia se proclama como el modo de memoria colectiva propio de la modernidad científica y por lo tanto su labor privilegia decisivamente el polo productivo. En efecto, como nos recuerda Michel de Certeau, la historia nace como aparato escriturario que *produce* homogeneidad, *produce* exclusión y *produce* diferencia social<sup>54</sup>. En esa misma condición la historia ha servido en infinidad de ocasiones como obsequioso cómplice de las ansiedades sociales.

Sin embargo, siempre cabe imaginarse otro ejercicio del saber: uno que sepa apreciar la singularidad que se instala en la repetición a la vez que indaga dolorosamente la imposible memoria de lo que olvida; un ejercicio que apoye, propicie y adelante el duelo e intervenga como “rival... de las satisfacciones que [la compulsión a la repetición] está encargada de asegurar”<sup>55</sup>, una práctica del saber heterológica que rescate el potencial utópico de la ruina del recuerdo, mientras propicia la perturbadora irrupción de lo Otro en el dominio de lo mismo; una práctica que fije en la memoria colectiva el *Nunca más* sin que re-instale la promesa historicista de las narrativas teleológicas. Es, en breve, un ejercicio que conciba lo político en los dominios del horror, lo asertivo dentro de lo deconstructivo.

De ese modo, duelo y melancolía, los modos dialécticos a través de los cuales reconocemos la pérdida constitutiva de todo sujeto, se erigen hoy en día en los pilares de una nueva práctica del saber. En yunta, permiten una parcial contemplación del objeto perdido y un re-arreglo de la energía libidinal para encontrarle nuevos rumbos al deseo. Más importante aún, la melancolía y el duelo, considerados simultáneamente, proponen una nueva relación con lo que se pierde, “generan [de esa manera] una política del duelo que puede ser activa en vez de nostálgica, abundante en vez de carente, social en vez de solipsista, militante en vez de reaccionaria”<sup>56</sup>. El duelo y la melancolía, en tanto modo operacional del recuerdo histórico, nos envían a una balbuceante utopía que renace en el modo de escuchar de otra forma, bajo los murmullos de las víctimas, las palabras que anuncian otro tipo de verdad.

Una tarea urgente porque, como dice el eslogan de la Cruz Roja, el desastre no da tregua.

<sup>53</sup> Lacan, *Seminario I. Los escritos técnicos de Freud, 1953-1954*, ed. cit., págs. 27-29.

<sup>54</sup> Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, trad. Jorge López Moctezuma, 2 ed. rev., México: Universidad Iberoamericana, 1993, “Escrituras e historias”, págs. 15-28.

<sup>55</sup> Lacan, *Ética del psicoanálisis*, ed. cit., pág. 269.

<sup>56</sup> Mi traducción de “generate a politics of mourning that might be active rather than nostalgic, abundant rather than lacking, social rather than solipsistic, militant rather than reactionary”. David L. Eng y David Kazanjian, “Mourning Remains”, en *Loss. The Politics of Mourning*, ed. David L. Eng y David Kazanjian, Berkeley: University of California Press, 2003, pág. 2. En esta misma línea sugerente se coloca la obra de Allouch, *Erótica del duelo*.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Abraham, Nicolas y Maria Torok, *The Wolf Man's Magic Word: A Cryptonymy*, traducción de Nicholas Rand, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1986.
- Agamben, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz: el testigo y el archivo*, traducción de Antonio Gimeno Cuspinera, Col. Ensayo Pre-textos, 430, Barcelona, Editorial Pre-Textos, 2002.
- Alexander, Jeffrey C., Ron Eyerman, Bernhard Giesen, Neil Smelser y Piotr Sztompka, *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley, University of California Press, 2004.
- Allouch, Jean, *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*, traducción de Silvio Mattoni, México, Editorial Edelp, 1998.
- Amin, Shahid, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922-1992*, Berkeley, University of California Press, 1995.
- Becker, Gay, *Disrupted Lives. How People Create Meaning in a Chaotic World*, Berkeley, University of California Press, 1998.
- Berdan, Frances, "Trauma and Transition in Sixteenth Century Central México", *The Meeting of Two Worlds: Europe and the Americas 1492-1650*, edición de Warwick Bray, Nueva York, Oxford University Press, 1993, págs. 163-96.
- Bhabha, Homi, *El lugar de la cultura*, traducción de César Aira, Buenos Aires, Manantial, 2002.
- Carr, David, *Time, Narrative, and History*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.
- Caruth, Cathy, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1996.
- , ed., *Trauma: Explorations in Memory*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1995.
- Castillo Sandoval, Roberto, "¿Una misma cosa con la vuestra?": Ercilla, Pedro de Oña y la apropiación post-colonial de la patria araucana", en *Revista Iberoamericana*, vol. 61, no. 170-71, 1995, págs. 231-47.
- Certeau, Michel de, *La escritura de la historia*, traducción de Jorge López Moctezuma, 2° ed. rev., México, Universidad Iberoamericana, 1993.
- Cevallos, Francisco Javier, "Don Alonso de Ercilla and the American Indian: History and Myth", en *Revista de Estudios Hispánicos*, vol. 23, no. 3, 1989, págs. 1-20.
- Connerton, Paul, *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Covarrubias, Sebastián de, *Tesoro de la lengua Castellana o Española*, edición de Martín de Riquer, Barcelona, Alta Fulla, 1998.
- Curtius, Ernst Robert, *European Literatures and the Middle Ages*, traducción de Willard R. Trask, Nueva York, Pantheon Books, 1976.
- Danto, Arthur C., *Narration and Knowledge*, Nueva York, Columbia University Press, 1985.
- Dutoit, Ulysses, y Leo Bersani, *The Forms of Violence: Narrative in Assyrian Art and Modern Culture*, Nueva York, Schocken Books, 1985.
- Eng, David L. y David Kazanjian, "Mourning Remains", *Loss. The Politics of Mourning*, edición de David L. Eng y David Kazanjian, Berkeley, University of California Press, 2003, págs. 1-25.
- Erikson, Kai, *Everything in its Path. Destruction of Community in the Buffalo Creek Flood*, Nueva York, Simon and Schuster, 1976.
- , "Notes on Trauma and Community", *Trauma: Explorations in Memory*, edición de Cathy Caruth, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1995, págs. 183-99.
- Felman, Shoshana y Dori Laub, *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, Nueva York, Routledge, 1992.
- Freud, Sigmund, "Más allá del principio del placer", *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1984, págs. 6-62.
- , *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, traducción de Ramón Rey Ardid, Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- , "Nota sobre la 'pizarra mágica'", *Obras completas*, edición de James Strachey, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1990.
- Gramsci, Antonio, *Selections from Cultural Writings*, traducción de Lawrence y Wishart, edición de David Forgacs y Geoffrey Nowell-Smith, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1991.
- Halbwachs, Maurice, *The Collective Memory*, Nueva York, Harper and Row, 1980.

- Hesse, Barnor, "Forgotten Like a Bad Dream: Atlantic Slavery and the Ethics of Postcolonial Memory", *Relocating Postcolonialism*, edición de David Theo Goldberg y Ato Quayson, Londres, Blackwell, 2002, págs. 143-73.
- Jenson, Deborah, *Trauma and its Representations: The Social Life of Mimesis in Post-Revolutionary France*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2001.
- Kleinman, Arthur, *The Illness Narratives. Suffering, Healing, and the Human Condition*, Nueva York, Basic Books, 1988.
- Kristeva, Julia, *Powers of Horror. An Essay on Abjection*, traducción de Leon S. Roudiez, Nueva York, Columbia University Press, 1982.
- Kubler, George, *Mexican Architecture of the Sixteenth Century*, 2 vols., New Haven, Yale Historical Publications, 1948.
- Lacan, Jacques, *Ecrits: A Selection*, traducción de Alan Sheridan, Nueva York, W.W. Norton, 1977.
- , *Seminario I. Los escritos técnicos de Freud, 1953-1954*, traducción de Rithee Cevasco y Vicente Mira Pascual, edición de Jacques-Alain Miller, Buenos Aires, Ediciones Paidós, 1996.
- , *Seminario II. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, traducción de Irene Agoff, Barcelona, Ediciones Paidós, 1984.
- , *Seminario VII. La ética del psicoanálisis, 1959-60*, traducción de Diana Rabinovich, edición de Jacques-Alain Miller, Buenos Aires, Ediciones Paidós, 1995.
- , *Seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, traducción de Juan Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre, edición de Jacques-Alain Miller, Barcelona, Editorial Paidós, 1987.
- LaCapra, Dominick, *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2001.
- Lauretis, Teresa de, "Semiotics and Experience", *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, Bloomington, Indiana University Press, 1984, págs. 158-86.
- León-Portilla, Miguel, *El reverso de la conquista: relaciones aztecas, mayas e incas*, México, Editorial Joaquín Mortiz, 1993.
- Levi, Primo, *Se questo è un uomo*, Turín, Einaudi, 1947.
- Leys, Ruth, *Trauma: A Genealogy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2000.
- Lifton, Robert Jay, *The Broken Connection: On Death and the Continuity of Life*, Nueva York, Basic Books, 1979.
- Lytard, Jean-François, *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, Madrid, Planeta, 1992.
- , *The Differend: Phrases in Dispute*, traducción de Georges Van Den Abbeele, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1988.
- Mink, Louis, "Narrative Form as a Cognitive Instrument", *The Writing of History: Literary Form and Historical Understanding*, edición de Robert Canary y Henry Kozicki, Madison, The University of Wisconsin Press, 1978, págs. 129-49.
- Mitscherlich, Alexander y Margarete Mitscherlich, *Fundamentos del comportamiento colectivo: La incapacidad del sentir duelo*, Madrid, Alianza Editorial, 1973.
- Neal, Arthur G., *National Trauma and Collective Memory: Major Events in the American Century*, Armonk, NY, M.E. Sharpe, 1998.
- O'Brien, Stephen, *Traumatic Events and Mental Health*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Ortega Martínez, Francisco A., "The Anxieties of Trauma: Representations of Disaster in Colonial and Contemporary Latin America. An Essay in Catastrophic Readings", Ph.D. Dissertation, The University of Chicago, 2001.
- , "Crisis social y trauma: Perspectivas desde la historiografía cultural colonial", en *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, vol. 30, 2003, págs. 45-96.
- Quint, David, *Epic and Empire*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- Raphael, Beverley, *When Disaster Strikes. How Individuals and Communities Cope with Catastrophe*, Nueva York, Basic Books, 1986.
- Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, traducción de Agustín Neira, Madrid, Editorial Trotta, 2003.
- Roseberry, William, "Hegemonía y lenguaje contencioso", *Aspectos cotidianos de la formación del Estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*, edición de Gilbert Joseph y Daniel Nugent, México, Ediciones Era, 1995, págs. 213-26.

- Santner, Eric, "History Beyond the Pleasure Principle: Some Thoughts on the Representation of Trauma", *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"*, edición de Saul Friedlander, Cambridge, Harvard University Press, 1992, págs. 143-54.
- Scott, James, *Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in South East Asia*, New Haven, Yale University Press, 1976.
- Smelser, Neil, "Psychological and Cultural Trauma", *Cultural Trauma and Collective Identity*, edición de Jeffrey C. Alexander, Ron Eyerman, Bernhard Giesen, Neil Smelser y Piotr Sztompka, Berkeley, University of California Press, 2004, págs. 31-59.
- Sommier, Isabelle, *La violence politique et son deuil: L'après 68 en France et en Italie*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1998.
- Steiner, George, *The Death of Tragedy*, Nueva York, Oxford University Press, 1980.
- Strachey, James, ed. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 24 vols. Londres: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1952-1974.
- Taussig, Michael, *The Nervous System*, Nueva York, Routledge, 1992.
- Turner, Victor, *From Ritual to Theater. The Human Seriousness of Play*, 2nd ed., Nueva York, PAJ Publications, 1992.
- Van Alphen, Ernst, "Symptoms of Discursivity: Experience, Memory, and Trauma", *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*, edición de Mieke Bal, Jonathan Crewe y Leo Spitzer, Hanover, NH, University Press of New England, 1999, págs. 24-38.
- Volkan, Vamik D., *The Need to Have Enemies and Allies. From Clinical Practice to International Relationships*, Northvale (NJ), Jason Aronson Inc., 1988.
- Wachtel, Nathan, *La vision des vaincus: Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole 1530-1570*, París, Gallimard, 1971.
- Winter, Jay, *Sites of Memory, Sites of Mourning: the Great War in European Cultural History*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1998.

