

Memoria histórica: Relato desde las víctimas

Mauricio Gaborit

Universidad Centroamericana José Simeon Cañas (El Salvador)

*Si X es un aspecto interesante o socialmente significativo de la memoria, entonces
difícilmente los psicólogos han estudiado X.*

(Ulric Neisser, 1978, p. 4.)

Los muertos están cada día más indóciles...

Hoy se ponen irónicos

Preguntan.

(Roque Dalton, «El descanso del guerrero»)

Recibido: 12/01/06 Aceptado: 12/03/06

Resumen

La salud mental de las sociedades, donde se ha dado, permitido y amparado la violencia, pasa por la recuperación de la memoria histórica. Los intentos de todas aquellas personas o instituciones que no desean que las desapariciones, las masacres y las torturas queden relegadas al olvido, lejos de caldear ánimos y reabrir heridas ya cicatrizadas, vienen a cerrar esas heridas, que han permanecido abiertas, y a reforzar la cohesión y el orden social. El recordar, es decir, la acción de hacer memoria, y las narraciones que de ella se desprenden no son una simple discusión verbal que intenta reconciliar versiones distintas de eventos acaecidos en el pasado, es la acción que empodera a las mayorías populares, a las víctimas y a sus familiares, de decir y decirse justicia y que va moldeando un conjunto de actitudes prácticas, cognitivas y afectivas, que posibilitan una verdadera reconciliación social. La recuperación de la memoria histórica es, por lo menos para el caso de El Salvador, indispensable para construir una historia que responda a las experiencias y vivencias de las mayorías, que no sea elitista ni, en definitiva, ignorante ni enajenante.

Palabras claves: Memoria histórica, víctimas.

Abstract

The mental health of societies in which violence has occurred, been permitted and been supported results in the recuperation of historical memory. The efforts of all those persons or institutions who do not want disappearances, massacres and torture to be forgotten, far from provoking ill-feeling and reopening wounds that have healed, come to heal those open wounds, and strengthen cohesion and social order. Remembering, in other words, the act of using memory and the accounts that this produces are not a simple verbal discussion whose intention is to reconcile different versions of events occurring in the past. It is the action that empowers the popular majority, the victims and their families, to talk about and convince themselves of justice and that will form a set of practical, cognitive and affective attitudes that will lead to a real social reconciliation. The recuperation of historical memory is, at least in the case of El Salvador, essential to build a history that responds to the experiences of the majority, which will not be elitist, nor in any way, ignorant, or alienating.

Key words: Historical memory, victims.

Cognición social

Las últimas dos décadas han acusado un re-centramiento de la Psicología Social, de tal manera que algunos psicólogos importantes (Zajonc, Markus, Nisbett, Wyer, Bargh) consideran que el área más prolífica y dinámica de la misma es la cognición social. Las temáticas que hasta entonces habían dominado en la Psicología Social — actitudes, atribución, percepción, procesos grupales, el *self*, para sólo nombrar algunas— comienzan a entenderse, re-conceptualizarse y reubicarse dentro de esta perspectiva, que en los años ochenta se presenta como novedosa y transdisciplinar. Tal es la pujanza de esta perspectiva que la revista especializada en Psicología Social de mayor prestigio de habla inglesa, el *Journal of Personality and Social Psychology*, renombra en 1980 una de sus tres secciones «Actitudes y cognición social». Con la aparición del primer manual de cognición social, en 1984, se llega hasta afirmar la preeminencia de este enfoque, que debe su metodología de estudio y fuerza a los avances que, por su lado, forjaban especialmente las ciencias de la información y las neurociencias. El estudio de los procesos de memoria cobra nuevo auge sobre todo por la influencia de esas ciencias. Como señala Ostrom

(1984), una de las consecuencias de la efervescencia con la que vino a dotar el abordaje de la cognición social a la Psicología Social fue la de tratar de elucidar la interdependencia entre cognición social y acción. Si bien desde sus inicios la Psicología Social estuvo preocupada por entender e investigar esa interdependencia, el punto de vista de la cognición social aportó nuevas formas de entenderla y proveyó puntos de vista particularmente productivos.

Claridad dentro de la confusión

Hasta aquí lo que todo estudioso de la Psicología Social puede reconocer como claro. Una vez que abandonamos esta observación general, nos adentramos en el ámbito de la confusión, debido a la plétora de «definiciones» que los distintos investigadores y teóricos daban al concepto de cognición social, más allá del de diferenciarla de la cognición no social. Para darnos una idea de lo escabroso de ese terreno intelectual, consideremos algunas «definiciones» de los investigadores más representativos de esta perspectiva. Hamilton (1981) considera que el campo de la cognición social debe incluir tanto la consideración de todos aquellos factores determinan-

tes en la adquisición, representación y recuperación de la información relativa a las personas, como la relación que estos procesos tienen con los juicios emitidos por el perceptor. Isen y Hastorf (1982), al manifestar preferencia por el término Psicología Social Cognitiva, consideran que ésta conlleva un abordaje que enfatiza entender los procesos cognitivos que están a la base de toda conducta compleja e intencional, es decir, la acción. Por su lado, Forgas (1981) estima que esta perspectiva no sólo conlleva el análisis de aquellos procesos implicados en el procesamiento de la información, en distintos ámbitos sociales, sino que debe estar centrada en el estudio del conocimiento cotidiano. Aun cuando introduce la noción de lo cotidiano en el ámbito de la cognición social, esta noción no acaba de ser central en muchos programas de investigación.

Damon (1981), al tratar de dar cuenta de la temática de la cognición social, se centra en dos aspectos interdependientes: (a) el organizacional, que se refiere a las principales categorías y procesos que estructuran el conocimiento de las personas sobre su mundo social y condicionan y moldean su entendimiento de la realidad social, y (b) el procesual, que alude ya sea a la comunicación y el cambio efectuado a través de la interacción social, o a las formas en las que la persona intercambia, recibe y procesa información sobre otros. Kosslyn y Kagan (1981) anotan que el término se refiere a dos formas de cogniciones: aquellas relacionadas con otras personas, grupos y eventos sociales, y las impregnadas de sentimientos, motivos, actitudes y valoraciones. Los procesos de la representación del conocimiento sobre las personas y sus interrelaciones son recalcados por Nelson (1981). Este autor muestra una cercanía conceptual con Sherrod y Lamb (1981), quienes entienden la cognición social como la forma en que las personas perciben y entienden a los demás. Por último, Shantz (1982) señala que el término cognición social se refiere a las concepciones y razonamientos que se ofrecen sobre las personas, el self, las relaciones entre las personas, los grupos sociales y roles, y la relación que esto tiene con el actuar social.

Con toda la confusión, esta variedad de definiciones ha dejado algo relativamente claro, pero que, lamentablemente, ha sido ignorado de manera sistemática y notable en la Psicología Social por eminentes psicólogos sociales de la altura de Wyer, Bandura, Carlston, Cantor, Mischel, Petty y Wegener. Excluido ha quedado el concepto de acción y las consecuencias de la interacción social. Como observa Vázquez (2001), al comentar sobre la memoria, lo claro es que ha quedado desterrado lo significativamente social, de tal manera, que, se ha reducido a lo que el investigador, y no los participantes de los estudios, ha definido como «social». Lo social se antoja como un pretexto para apuntalar las orientaciones y conclusiones eminentemente individualistas de planteamientos teóricos que se presentan como «objetivos y rigurosos».

El contexto social, en la mayoría de los casos, suele ser artificial o responde a los intereses del investigador o a una conveniencia metodológica. Tomar en cuenta de una manera real el contexto es percatarse de que la acción humana tiene una intencionalidad. Como bien notan Isen y Hastorf (1982), el contexto es importante, puesto que influye en las interpretaciones que el sujeto da a la situación y a las metas que trata de obtener o considera deseables. La persona —o quizá, mejor dicho, las personas— contextualizada socialmente se concibe como tratando de pensar el problema que tiene a la mano con la intención de resolverlo y actuar sobre él. Ausente el contexto, lo social y, por lo tanto, la acción quedan relegados a una conveniencia experimental pobremente lograda. Esta dificultad ha persistido, a pesar de que desde los inicios, la Psicología Social consideró la acción como tema central de la disciplina y que las concepciones más ilustradas sobre la temática de la cognición social consideraban la acción como esencial (Cano y Huici, 1992; Clark y Stephenson, 1995; Garzón, 1993; Neisser, 1982).

Al menos tres razones, señaladas ya por Martín-Baró (1986), explican por qué ha quedado separada la temática de la acción de la cognición social: la pretensión que el método era más importante que la realidad social a la cual éste

se aplicaba, el positivismo lógico que pandémicamente había impregnado los abordajes en Psicología Social con su pretensión de conocimiento desinteresado y objetivo, y el hecho que los estudios de la cognición social surgen dentro del contexto del primer mundo, respondiendo a la agenda que los centros de poder trazaban a los académicos — sobretodo norteamericanos. Como señala Martín-Baró, «bien sabido que los problemas actuales tratados por los textos de Psicología Social son fundamentalmente los problemas que los centros de poder de la sociedad norteamericana han planteado a sus académicos, y las respuestas que los psicólogos sociales han proporcionado a estos problemas para afirmarse al interior del mundo científico de los Estados Unidos» (Martín-Baró, 1986, p. 3).

Pero, y siguiendo la postura teórica de Martín-Baró, la acción que deseamos re-introducir en el estudio de la cognición social tiene unas características particulares. Nos referimos a la acción de las personas y de los grupos, en tanto está referida a otros, con las y los cuales se sostienen relaciones interpersonales e intergrupales, centradas en intereses propios que, con frecuencia, están encontrados y son conflictivos; es decir, la acción en cuanto ideológica. En palabras del mismo Martín-Baró, «Al decir ideológica, estamos expresando la misma idea de influjo o relación interpersonal, de juego de lo personal y social; pero estamos afirmando también que la acción es una síntesis de objetividad y subjetividad, de conocimiento y de valoración, no necesariamente consciente, es decir, que la acción está signada por unos contenidos valorados y referidos históricamente a una estructura social» (Martín-Baró, 1986, p. 17).

Por otro lado, esa acción, en cuanto ideológica, tiene que tener una referencia obligada a la realidad cotidiana de las personas. Es la vida cotidiana la que debe brindar la temática y el contexto para entender el tipo de acción que es de interés para las personas y, por lo tanto, para la Psicología. En este sentido, mi contención es que la Psicología Social debe re-centrarse, re-reposicionarse, desde otra óptica y desde otros intereses. Esa óptica es la de las mayorías popula-

res: sus intereses, sus aspiraciones, sus vidas, sus metas; es decir, su contexto socio-histórico. Esta perspectiva brindará correcciones necesarias para que sea la vida cotidiana la que interese, que sea la acción (y no las conductas) de las personas lo que demande la atención de los psicólogos y se exponga el papel encubridor de un discurso oficial que, a fuerza de trillar sobre lo baladí e insignificante, asegura la descontextualización de las personas y los colectivos. Es en este contexto que deseamos colocar la temática de la memoria, que, como Barclay y Smith (1992) sugieren, implica, entre otras cosas, tanto reconstruir el pasado en el presente con intencionalidad, es decir, con un propósito psicológico y social, como un reconstruir el pasado a través del recuerdo colectivo, que se centra en acontecimientos personales y colectivos históricos.

Memoria histórica y cognición social

Las grandes mayorías de las sociedades latinoamericanas, que poseen una historia larga de represión y guerra, tienen necesidad de acceder a esa memoria como paso indispensable para obtener siquiera un módico de salud mental e ir configurando su identidad personal y colectiva. En esa historia personal y colectiva se han experimentado grandes pérdidas y, por lo tanto, la recuperación de la memoria histórica debe tener la intención de reparar el tejido social rasgado por la mentira oficial, el discurso encubridor y el cinismo político. Queda claro que esta memoria no consiste principalmente en procesos de almacenamiento y recuperación de información o de imágenes del pasado, sino que implica de forma directa la re-significación de las mismas y la integración de esos recuerdos a la vida cotidiana personal y colectiva (Leone, 2000). Esto necesariamente conlleva la reformulación e interpretación de los legados históricos con vistas a tener lo que algunos denominan memoria responsable (Jedloswki, 2000; Vázquez, 2001). Para poder situar, pues, hay que tener claro que la memoria «es sobre todo un acto social más que un contenido mental individual» (Middleton y Edwards, 1990).

Como señaló hace poco Amalio Blanco (2002):

«Frente a los silencios ominosos, frente al sistemático intento de ocultar la realidad y de defender a sus responsables, está la lucha incansable por la recuperación de la memoria. Una lucha presidida por su probado valor terapéutico individual y por su incuestionable papel preventivo, desde el punto de vista social. La memoria sirve para dismantelar los mecanismos que hicieron y siguen haciendo posible la barbarie, para luchar contra la impunidad, para recuperar una cierta noción de verdad, a la que tan remisa se muestra la postmodernidad, para asumirla y defenderla a pecho descubierto frente a posiciones preñadas de contaminantes interesados, es decir, para desvelar las estrategias que han servido para justificar lo injustificable, para desenmascarar el discurso ideológico que se esgrime como soporte de lo insoportable, para recuperar la dignidad mancillada, para ahuyentar las sombras que aherrojan el futuro, para fijar sobre cimientos sólidos las bases de la concordia, de la reconciliación y de la paz. La memoria se convierte, entonces, en un deber moral ya que por su cauce principal y por sus afluentes secundarios discurre con mucha frecuencia la defensa de los más elementales derechos de la persona: el de la vida, el de la integridad, el del bienestar físico, social y psicológico, el de pensar de manera diferente, el de ser mujer en un mundo marcado por el dominio de los varones, el de ser laico en contextos sometidos a teocracias machistas, el de ser un niño indefenso en un mundo dominado por la encarnizada lucha por el poder que mantienen los adultos».

Verdad y mentira

Por otro lado, la recuperación de la memoria histórica, como estrategia de salud mental para aquellos que han sufrido los efectos de la violencia, tiene como consecuencia la institucionalización de la verdad frente a lo que Martín-Baró (1990b) llamó la institucionalización de la

mentira. Retomemos, brevemente, a este autor, quien estudió los efectos de la guerra en El Salvador.

Apuntaba Martín-Baró que la polarización política como estrategia de la guerra psicológica liderada por el sistema social imperante, durante el conflicto armado salvadoreño, tenía consecuencias negativas no sólo sobre la vida cotidiana de la población, sino de modo especial sobre la identidad y la autoestima de todas aquellas personas hacia las que estaba dirigida esta campaña ideológica. A estas personas que se les impedía afirmar su propia opción o se las forzaba a identificarse rígidamente con su grupo de referencia. Se las coaccionaba a afirmar, por la mera necesidad de la supervivencia, una forma de vida contraria a sus convicciones, rompiendo así la unión lógica que debe existir entre vivencia subjetiva y realidad social. Para muchos, la mentira se volvía la forma más expedita para poder sobrevivir y, aunque, en una primera instancia, la mentira era rechazada, pronto se incorporaba en el lenguaje cotidiano, que daba cuenta de la vida personal y colectiva. El peligro aquí es que la aceptación de la mentira impuesta termina por crear fuertes presiones para que los individuos (o las mismas comunidades) acepten esta identidad impuesta y, por consiguiente, acaben «interiorizando» la violencia que la mentira conlleva, de la cual se nutre y en la que está basada. Si a esto añadimos la situación de no pocos que tuvieron que asumir una identidad clandestina, haciendo de la mentira una «necesidad», no es difícil imaginar el impacto negativo que se traducía en un estado de confusión y unos sentimientos profundos de culpa y autoevaluaciones. Como escribe Martín-Baró (1990a): «Cuando la mentira tiene que ser asumida como forma de vida y las personas se ven forzadas a llevar una doble existencia —el caso de todos los que trabajan en la clandestinidad—, el problema se agrava, no tanto porque no se encuentre manera de formalizar y validar la propia experiencia, cuanto porque la necesidad de actuar en dos planos termina por ocasionar una confusión ética y vivencial» (p. 81).

Por el contrario, la recuperación de la memoria histórica facilita poder vivir en verdad y desde la verdad y, en consecuencia, posibilita la salud mental de los individuos, en especial, de aquellos que se encuentran en etapas críticas, en la formación de sus identidades (ver Martín-Baró, 1988). El acceso a las historias individuales y sobre todo a las colectivas, desde el ámbito de la verdad, hace perder a la mentira institucionalizada su carácter represivo, obsesivo y enajenante. La memoria colectiva es la de los miembros de un grupo, que reconstruyen el pasado, a partir de sus intereses y su marco de referencia actual (Rosa, Bellelli y Backhurst, 2000a). La memoria de lo acontecido, además de tener un valor terapéutico colectivo, sienta las bases para un respeto sostenido a los derechos humanos, desarma la impunidad y su sistema de privilegios continuados para los verdugos y la prolongada descalificación de las víctimas, y, en definitiva, posibilita la institucionalización —por así decirlo— de la verdad. Como señala Martín-Beristain (1999), «para las poblaciones afectadas por la violencia, la memoria histórica tiene el valor de reconocimiento social y de justicia, por lo que puede tener un papel preventivo» (p. 253); de secuelas psicológicas negativas y de prevención de atrocidades, en el futuro (véase también Jodelet, 1992). De allí, por ejemplo, que el informe de cuatro tomos de Recuperación de la Memoria Histórica (REHMI) de la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, que ocasionó el asesinato de Mons. Juan Gerardi, obispo auxiliar de Guatemala, se titule «Guatemala nunca más». Desde otras coordenadas históricas y geográficas, el Premio Nobel Eli Weisel y Víctor Frankl nos recuerdan lo mismo, al reflexionar sobre el holocausto del pueblo judío. La acción de recordar tiene el efecto de impedir que vuelvan a suceder los hechos horrendos que se recuerdan, ya sea porque dicha acción empodera a los que recuerdan y, o porque los verdugos encuentran más difícil actuar y justificar la violencia que ellos generan.

El talante de la memoria

Hemos hablado sobre la necesidad de rescatar la memoria histórica como medio para introducir algunos dinamismos, que aseguren la salud mental, tanto de las personas que han sufrido la brutalidad de la violencia organizada, como de las comunidades a las cuales éstas pertenecieron o pertenecen. Pero, ¿qué talante debería tener esa memoria? Hay pretensiones claras que intentan o bien no el esclarecimiento de los hechos, sino todo lo contrario, su olvido aun antes de conocerlos siquiera someramente, o bien la distorsión de la memoria. Ejemplo del primero es la Ley de Amnistía General, aprobada en El Salvador de manera casi inmediata a los Acuerdos de Paz de 1992, y los tan insistentes como cínicos reclamos actuales de perdón y olvido. Queda la interrogante, ¿qué es lo que se pide, perdonar? ¿Quién ha pedido perdón? El perdón es posible si se conoce tanto la ofensa como el ofensor, y si éste da muestras fidedignas de arrepentimiento. El perdón necesariamente transita por la memoria y, por ende, por la justicia.

Ejemplos del segundo tipo de pretensiones que atentan contra la salud mental, tal como la hemos conceptualizado aquí, son el silencio y los intentos por reconstruir la memoria de una manera distorsionada. El discurso oficial pide pasar la página de la historia para reconstruir la sociedad. De esta manera, se trata de reconstruir sobre el olvido forzado. Los responsables plantean su propia versión de los hechos, donde predomina la evitación del recuerdo o su recuerdo convencionalizado. Entre las estrategias utilizadas para la distorsión de la memoria colectiva y para convencionalizar el recuerdo podemos identificar: la omisión selectiva de acontecimientos importantes, la manipulación de las vinculaciones entre los hechos, la exageración y el autoembellecimiento, la culpabilización de las víctimas, responsabilizar a las circunstancias y no a políticas adoptadas por las cúpulas del poder, y el etiquetaje social (Baumeister y Hastings, 1997; Rosa y otros, 2000a). Pero, como el caso de Chile y los acontecimientos que culminaron en el re-

ciente desafuero del dictador Pinochet lo demuestran con claridad, la distorsión de la memoria, basada en el silenciamiento, tiene que enfrentarse también a la voluntad del recuerdo de las víctimas (ver Jedlowski, 2000).

El talante de la memoria colectiva, que suscita una salud mental, pasa de forma necesaria por el reconocimiento social de los hechos. De esta manera, los supervivientes no se ven forzados a privatizar el daño, se dignifica a las víctimas y se provee de un apoyo social a las personas más afectadas, quienes se encuentran sin marco social para darle significado positivo a su experiencia. Las memorias colectivas son poderosas herramientas de construcción de significado, tanto para la comunidad como para los individuos que la componen. Los individuos se definen a sí mismos, en parte por sus propios rasgos, pero también por los grupos a los que pertenecen, así como por sus circunstancias históricas. Las memorias colectivas proporcionan un telón de fondo o un contexto para la identidad de mucha gente (Baumeister, 1986). La historia nos define, al igual que nosotros definimos la historia (Rosa y otros, 2000a; Rosa, Blanco, Travieso y Huertas, 2000b). A medida que nuestras identidades y culturas evolucionan con el tiempo, nosotros reconstruimos de manera táctica nuestras historias. Por la misma razón, estas nuevas memorias históricas, definidas de manera colectiva, ayudan a proporcionar identidades para las generaciones sucesivas (Pennebaker y Banasick, 1997; Pennebaker y Crow, 2000).

Memoria y olvido

Como cualquier persona, medianamente atenta a los procesos de la memoria, puede constatar, la contraparte de la memoria es el olvido. Pero el olvido no es mera falta de memoria, es decir, no es su contrario, sino que, entendido desde la perspectiva de los procesos de liberación, tiene una dinámica propia, en la cual aparecen los intereses encontrados de las víctimas con los de los verdugos. No es como si al recuerdo le pertenezcan procesos mentales acti-

vos y al olvido los pasivos. El olvido es una nueva representación mental, tal como lo es el recuerdo. En definitiva, se olvida o se quiere olvidar o se pide olvidar o se impone olvidar algo. Desde nuestra manera de pensar, por lo tanto, el olvido es una acción tal como lo es el recordar.

Hay dos intencionalidades y, por lo tanto, por lo menos dos maneras de entender y significar los hechos históricos. A los familiares de las víctimas les interesa saber qué sucedió, cómo, cuándo, dónde, quiénes y, finalmente, por qué. Les urge conocer aquellos eventos que cambiaron dramáticamente y para siempre sus propias vidas, porque sólo así podrán re-orientarlas. Recuerdo, en este sentido, la exhumación de restos de víctimas masacradas por el Ejército salvadoreño, hace veinte años, en El Mozote. Después de exhumar los restos se les dio sepultura decorosa, el 8 de noviembre de 2001, al lado de la Iglesia, cerca del sitio donde fueron masacrados. Una anciana de 80 años sepultó, entonces, a sus familiares después de esperar veinte años, y afirmaba con la convicción que sólo da la memoria dolorida: «Ahora podemos descansar. Ellos. Yo». A los verdugos les interesa, como hemos señalado ya, el olvido de lo ocurrido, la desmemorización de lo acontecido, por tres razones fundamentales: la primera tiene que ver con el ejercicio del poder; la segunda con la apropiación del imaginario colectivo, que permita y tolere la impunidad; y la tercera con los esfuerzos para reducir la salud mental a la propia y, por lo tanto, retener sólo para sí espacios de sanidad. De esta manera, el olvido es una acción propiamente ideológica, que tiene propósitos específicos y no es una sencilla inatención.

De allí el reclamo de los verdugos de que se olvide el pasado como condición indispensable para la reconciliación, ya que el recuerdo de eventos cada vez más relegados a un pasado oscuro y muy difíciles de esclarecer sólo sirve, alegan, para que permanezcan abiertas fístulas sociales, que no tienen otra finalidad que la de impedir el progreso. La negación del pasado, es decir, su olvido, es condición indispensable para construir un futuro desarraigado de lo que lo

pretérito le ha legado y lo que el presente le exige. Más aún, el olvido hace que el futuro que se imagina y se construye sea inconsecuente para las mayorías, pues no está arraigado en las vidas de las víctimas, sino en los intereses de encubrimiento de los verdugos y en el deseo de esa minoría por permanecer en la impunidad. Ya no existirían significados compartidos, sino impuestos y, por lo tanto, narrativas accesibles y tejidas con el imaginario controlado por los verdugos. La intencionalidad de este olvido forzado, pues, es la de mantener una cuota importante de poder, desde donde se persiga una agenda que consolide los beneficios obtenidos, en el ejercicio de la violencia; beneficios arrancados, las más de las veces, a precio de vidas humanas.¹

El olvido permite al verdugo, por otro lado, desarrollar un lenguaje que nombre los acontecimientos olvidados y a sus actores con epítetos descalificantes para las víctimas y auto-embellecedores para sí mismos. Así, a las víctimas se las denomina agitadoras, comunistas, desadaptadas sociales, agentes perturbadores de potencias u organizaciones extranjeras, etc.². Los verdugos retienen para sí los calificativos de defensores de la libertad y la democracia, es decir, los protectores de todos aquellos valores culturales que han quedado plasmados en la conciencia colectiva. Esto justifica el uso de medidas extremas que cruzan lo socialmente aceptado y con frecuencia violentan, de forma objetiva, el or-

den jurídico establecido y los más elementales derechos humanos.

Es claro. El reclamo y la insistencia de ritualizar la memoria o de olvidar, por parte de los verdugos, niega a las víctimas la capacidad para ser escuchadas y, sobre todo, para hablar, utilizando el lenguaje que se acerca a la experiencia vivida, con sus propios términos, reflejando sus intereses e idiosincrasias, y muestra el ejercicio del poder de aquellos que dictan los términos con los cuales se sale al encuentro de las realidades psicológicas y sociales. Dicho de otra manera, el discurso entre y sobre personas y el lenguaje que esto produce, son recursos importantes en el ejercicio del poder. Por eso, alguien ha definido el lenguaje como un sistema simbólico, utilizado por los poderosos para rotular, definir y jerarquizar. Los verdugos buscan controlar la información que se puede diseminar y a la cual tienen acceso los que consumen este producto tan característicamente humano: tejen las parábolas y metáforas con las cuales se entiende la realidad social y fabrican los mitos que cautivan y dinamizan la conciencia. Ya Halbwachs (1925) señalaba esta vinculación entre el control y el ejercicio del lenguaje y el poder, al observar que la imagen del pasado, «en cada época se acopla con los pensamientos dominantes».

En este sentido, conviene recordar —valga la redundancia— que cuando hacemos memoria no sólo hacemos referencia a unos hechos objetivos, acontecidos en un pasado próximo o lejano, sino que rescatamos, en el presente, la significación de estos hechos y la importancia que tienen, en nuestro discurso, en la actualidad. Al recordar, trenzamos una narrativa donde quedan re-significados aquellos eventos que han ido bruñendo su carácter proléptico, a lo largo del tiempo, y que ahora aparecen revelados en su verdadero significado, es decir, interpretamos a los que fueron desde la perspectiva de los que somos. Como observa Leone (2000), «cuando el sujeto no recuerda solamente para sí mismo, sino también quiere imprimir a la acción social un signo distinto que se origina en un pasado que, a su juicio, no debe desaparecer, la orientación temporal de los procesos se orienta tam-

¹ Refiriéndose al esclarecimiento de crímenes cometidos durante la guerra, el entonces presidente salvadoreño Alfredo Cristiani (1989-1994), del partido Alianza Republicana Nacionalista (Arena), declaraba a un medio de televisión, el día 19 de mayo de 1993, que «no vale la pena gastar esfuerzos en cosas del pasado» (citado en Martínez, Ortiz y Ramírez, 1999, p. 7). Igualmente, el presidente que le sucedería luego, Armando Calderón Sol (1994-1999), le dijo a un medio de prensa, el día 15 de marzo de 1993, «Yo digo que debemos mirar hacia el futuro, no pongamos sal en las heridas» (ídem, p. 8). Así como sus predecesores, el tercer presidente de Arena, Francisco Flores (1999-2004), presentó una actitud similar cuando se intentó reabrir el caso del asesinato de seis sacerdotes jesuitas y dos de sus colaboradoras en las instalaciones de la Universidad Centroamericana en 1989. Flores manifestó al respecto que «reabrir los casos de la guerra es idéntico a reabrir heridas. Estas sangran si nosotros abrimos las heridas de la guerra. El país va a volver a sangrar» (El Diario de Hoy, 2000).

² Lira y Castillo (1991) mencionan que en Chile, por ejemplo, durante la dictadura se les llamó despectivamente «humanoides» a los opositores, no seres humanos ni sujetos.

bién hacia el futuro». Así, cuando tomamos en cuenta el hacer memoria como acción social y no sólo como un acto de introspección individual y solipsista, queda evidenciado el nexo inexorable temporal de la rememoración, de tal manera que querer cercenar esos vínculos, acarrea falsedad e irresponsabilidad. Las víctimas reconocen que su narración, entendida de esta manera, augura el apareamiento de la verdad y la responsabilidad personal y colectiva. Por el contrario, el verdugo busca la mentira, vela el pasado, coquetea con la irresponsabilidad y secuestra la palabra. De esa manera, «La memoria entendida como acto de responsabilidad hacia el pasado introduce, de hecho, la dinámica de la relación entre las generaciones, y evidencia, la responsabilidad subjetiva de deber ejercitar una transmisión de contenidos a los sujetos que vengan detrás, con todo el peso de la incertidumbre y el riesgo que tal proceso, por su naturaleza selectiva, conlleva» (Leone, 2000, p. 152).

La perspectiva, pues, de víctima o verdugo es crucial cuando abordamos la memoria dolorida, ya que, desde ella y por ella, echamos atrás la mirada de una manera colectiva. Como afirma Vázquez (2001), «lo verdadero y lo falso no serán una constante ni una dimensión invariable, ya que están afectados por las posiciones y la ideología, de modo que la verdad sostenida por unos grupos será la falsedad sostenida por los otros». De allí, por ejemplo, que durante el conflicto armado en El Salvador, hacer memoria de la masacre de El Mozote, donde fueron asesinadas más de 800 personas, entre los que se encontraban un buen número de niños y niñas menores de doce años, es fundamental para la identidad personal y colectiva de los familiares de estas víctimas, pero no es más que una exageración o una falsedad para el verdugo — impermeable, en apariencia, a la evidencia forense, acumulada a lo largo de veinte años. El verdugo lee los hechos desde su ideología.

Como señala Rosa y sus colegas (2000b), no es que la ideología «se invente falsos hechos o acontecimientos, sino que al evocar en el lenguaje hechos o acontecimientos reales del pasado (vividos o reportados), en el mismo acto del

recuerdo en que éstos se constituyen, ellos mismos aparecen ya con una evaluación incorporada, alcanzando su significación a través del lenguaje en que se expresan, del tipo de discurso social en que se inscriben» (p. 381). Las víctimas, por su lado, rechazan el olvido y hacen memoria. Ese «hacer» tiene como consecuencia la democratización del poder, el desenmascaramiento de la complicidad de las estructuras políticas y jurídicas en desvincular a los colectivos de sus raíces socio-históricas y, como hemos ya señalado, tiene la consecuencia de posibilitar la construcción de un futuro, basado en los derechos fundamentales de todas las personas.

Reparando el tejido social

El hecho de que un número no pequeño de personas presenta en su memoria colectiva un duelo crónico o postergado, nos lleva a hacer dos consideraciones que tienen particular relevancia para las pérdidas que se dan, en un contexto de violencia socio-política y para los consiguientes esfuerzos para propiciar una salud mental. Estas consideraciones están basadas en el hecho de que las circunstancias de éstas pérdidas afectan el tejido social, en el cual se encuentran las víctimas y los sobrevivientes. Por lo tanto, creemos que el concepto de memoria y las narraciones asociadas a ésta tienen que comprender procesos comunitarios y sociales por una doble razón: porque el sobreviviente mantiene sus relaciones sociales y de allí espera su apoyo social, y porque los violentados no sólo son los individuos mismos, sino la comunidad a la cual éstos pertenecen, las relaciones entre sus miembros y la integridad de las relaciones intergrupales.

La primera consideración es que todos los grupos humanos tienen formas colectivas para ayudar a los sobrevivientes. Entre las más importantes están las conmemoraciones colectivas y los ritos funerarios. Por medio de éstos, la comunidad ofrece su apoyo, rescata para los sobrevivientes su sentido de pertenencia y afirma la bondad de algunas relaciones sociales, que han

podido sustraerse del círculo de la violencia. La guerra, por ejemplo, o el contexto social represivo pueden impedir la realización de ceremonias, el reconocimiento público de los hechos y la dignificación de las víctimas. Las muertes brutales añaden sufrimiento a la experiencia de los supervivientes, ya que, con frecuencia, piensan en el dolor que debieron experimentar sus seres queridos y la incapacidad propia para haberlos podido asistir y consolar (Martín-Beristain, 1999, 2000).

Las muertes acaecidas en un contexto de violencia institucionalizada nos confrontan con el sin sentido y con el sentimiento de injusticia. En estos casos, no es raro que los cuerpos sufran maltrato de mano de los perpetradores, quienes lo hacen con una doble finalidad: intimidar a la comunidad y a los sobrevivientes (el llamado terror ejemplar), y despreciar, aun en la muerte, a las víctimas. El no haber podido enterrar con dignidad a sus familiares o el haber observado sus cuerpos mutilados, siendo así testigos de la brutalidad de este tipo de violencia, profundiza el trauma de los sobrevivientes. En situaciones de violencia organizada, las familias no pueden realizar las ceremonias o incluso no han podido siquiera nombrar a los familiares, hablar de lo sucedido y señalar a los culpables. Por el contrario, muchas veces, los propios familiares han sido culpabilizados por los perpetradores, mediante señalamientos y acusaciones, tratando así de justificar sus acciones. En el caso de las desapariciones forzadas, el desconocimiento del paradero de las víctimas y las circunstancias de la desaparición, el miedo que inhibe a los sobrevivientes a investigar y denunciar, y el clima de impunidad en el cual se mueven los verdugos, pueden dejar una herida abierta de manera permanente³. «La realidad de las desapariciones

coloca a las personas ante la imposibilidad de verificar lo sucedido y las condena a un silenciamiento, ya que la desaparición no es nunca oficialmente reconocida como un hecho. El lugar donde esté el desaparecido y los responsables de la misma se diluyen en la niebla del silencio» (Martín-Beristain, 1999, p. 103).

Las conmemoraciones y los rituales cumplen funciones importantes, tanto para el individuo como para el grupo. Como ha logrado documentar Martín-Beristain (1999, 2000), para los familiares, los ritos mitigan la separación y permiten a las personas presentar sus respetos a los muertos; confirman que la muerte es real; facilitan la expresión pública del dolor; y posibilitan la reintegración en la vida social. Para los miembros de la comunidad, los rituales facilitan la expresión pública del dolor, creando un sentimiento de solidaridad; permiten reconocer una pérdida y ayudan a presentar sus respetos y honrar la memoria del muerto. En general, al intensificar la emoción compartida, emerge un sentimiento de unidad con los otros y, a pesar de las circunstancias, se desarrolla un interés renovado en la vida y una confianza en la comunidad (Martín-Beristain, 1999).

Creemos que cualquier intento por restablecer la salud mental de estas víctimas de la violencia tiene que pasar, necesariamente, por el esclarecimiento de las desapariciones, el reconocimiento de responsabilidad por parte de los implicados, de manera directa e indirecta, en las desapariciones, y el ofrecimiento de actos reparativos, por parte de los perpetradores, que en el caso de las desapariciones forzadas suelen ser el Ejército y, o el Estado. Apunta de nuevo Martín-Beristain, en relación con el trabajo realizado por la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG, 1998), «...dado el carácter de los hechos y la dinámica de la represión, la realización del duelo necesita no sólo realización de ritos y ceremonias, sino información clara sobre el destino de los familiares, a saber: reconocimiento público de los hechos y de la responsabilidad institucional, así como de la restitución social y dignificación de las víctimas» (p. 110). En este sentido, es interesante

³ Martínez y otros (1999), quienes estudiaron los desaparecimientos forzados durante el conflicto salvadoreño desde la perspectiva del derecho internacional, señalan que alrededor de 9,000 personas fueron desaparecidas-en su mayoría-por el Estado salvadoreño, entre los años de 1980 y 1992.

notar que han pasado veintisiete años desde la muerte del dictador Francisco Franco, y sólo en noviembre de 2002 el Congreso de Diputados español ha reconocido la necesidad de recuperar esa memoria histórica y de reparar a las víctimas de la Guerra Civil y del franquismo.

Conclusión

Dicho de manera sencilla, sucinta y tratando de llegar a lo fundamental de lo que queremos exponer: la salud mental de las sociedades donde se ha dado, permitido y amparado la violencia pasa por la recuperación de la memoria histórica. Los intentos de todas aquellas personas o instituciones que no desean que las desapariciones, las masacres y las torturas queden relegadas al olvido, lejos de caldear ánimos y reabrir heridas ya cicatrizadas, vienen a cerrar esas heridas, que han permanecido abiertas, y a reforzar la cohesión y el orden social. Eso ha reconocido, de forma mínima y reciente, el Congreso de Diputados español. El recordar, es decir, la acción de hacer memoria, y las narraciones que de ella se desprenden no son una simple discusión verbal que, en el mejor de los casos, intenta reconciliar versiones distintas —y en ocasiones opuestas— de eventos acaecidos en el pasado (ver Baddeley, 1992; Jodelet, 1992). No son, en este sentido, recuerdos negociables. Es la acción que empodera a las mayorías populares, a las víctimas y a sus familiares de decir y decirse justicia y que va moldeando un conjunto de actitudes prácticas, cognitivas y afectivas, que posibilitan una verdadera reconciliación social. No es de extrañar que ese empoderamiento y la subsiguiente demanda a los derechos fundamentales de los colectivos que han sido violentados, encuentren el rechazo de los verdugos.

Hemos hecho un recorrido que iniciamos con el tema central de la cognición social, tratando de unirla a la recuperación de la memoria histórica, para lo cual utilizamos la centralidad de la acción como ideológica. Proponemos que la identidad social está íntimamente vinculada con el hacer memoria de acontecimientos colectivos traumáticos, en situaciones de violencia

socio-política, y sobre los procesos de comunicación del pasado (ver también a Páez, Insúa y Vergara, 1992; Páez, Valencia, Basabé, Herranz y González, 2000). Para dignificar a las víctimas es necesario crear las condiciones para que éstas tengan acceso a la verdad y que la misma quede plasmada en las narraciones de los sucesos, según fueron experimentados por ellas. «Cuando desde el presente se evoca el pasado para dilucidar quiénes fuimos, cómo hemos llegado a ser lo que somos, y en qué queremos convertirnos, memoria, historia e identidad se funden indisociablemente en un mismo acto» (Rosa et al., 2000b, p. 382). De allí que la recuperación de la memoria histórica sea, por lo menos para el caso de El Salvador, indispensable para construir una historia que responda a las experiencias y vivencias de las mayorías, que no sea elitista ni, en definitiva, ignorante ni enajenante. Quisiera terminar con una cita de Leone (2000), que nos da algunas pistas sobre cómo abordar la memoria como cognición y acción social.

Si consideramos al mismo tiempo los aspectos por los que la memoria es permanencia del pasado entre nosotros, en cuanto conjunto de efectos y de inercias, y contemporáneamente es reformulación e interpretación del pasado en las representaciones que llamamos recuerdos, el paradigma hermenéutico se revela probablemente como el modelo más adecuado para su estudio. La paradoja de la memoria es de hecho la misma a la que se refiere el «círculo hermenéutico»: el pasado estructura el presente a través de sus legados, pero es el presente el que selecciona estos legados, reteniendo algunos y abandonando otros al olvido, y que constantemente reformula la imagen del mismo pasado, contando siempre una y otra vez la historia (p. 132).

Ese contar, una y otra y otra vez, ese relato de, por y desde las víctimas va consolidando la memoria colectiva, de tal manera que ésta asienta la base tanto para la identidad de muchas personas (Baumeister, 1986), como para su sanidad mental. Como señala Tojeira (2000), «Construir la paz sobre el olvido de la dignidad de las víctimas es la mejor manera de seguir creando víctimas en el país» (p.15). Por el contrario, compartir socialmente el esclarecimiento de hechos traumáticos repara el tejido social. Como está abundantemente constatado, cuando las personas y los colectivos no pueden hablar acerca de un suceso importante, continuarán pensando e incluso soñando en él. En El Salvador, continuaremos hablando y soñando.

Referencias

- Baddeley, A. (1992). Is memory only talk? *The Psychologist*, 5, 447-448.
- Barclay, F. C. y Smith, T.S. (1992). Autobiographical remembering: Creating personal culture. En M.A. Conway, D.C. Rubin, H. Spinler y W.A. Wagenaar (Eds.), *Theoretical perspectives on autobiographical memory* (pp. 75-97). Dordrecht: Kluwer/Academic Press.
- Baumeister, R. F. (1986). *Identity: Cultural change and the struggle for the self*. Nueva York: Oxford University Press.
- Baumeister, R. F. y Hastings, S. (1997). Distortions of collective memory. How groups flatter and deceive themselves. En J.W. Pennebaker, D. Páez y B. Rimé (Eds.), *Collective memory of political events* (pp. 277-293). Mahwah, NJ: Erlbaum.
- Blanco, A. (Noviembre, 2002). *La memoria dolorida*. Diario La Tribuna.
- Cano, J. L. y Huici, C. (1992). Cognición social: la investigación sobre procesos de memoria. En M. Clement (Ed.), *Psicología Social. Métodos y técnicas de investigación* (pp. 401-418). Madrid: Eudema.
- Clark, N. K. y Stephenson, G.M. (1995). Social remembering: Individual and collaborative memory for social information. En W. Stroebe y M. Hewstone (Eds.), *European review of social psychology*, (pp. 127-160). Chichester: Wiley.
- Damon, W. (1981). Exploring children's social cognition on two fronts. En J. Flavell y L. Ross (Eds.), *Social cognitive development: Frontiers and possible futures* (pp. 154-175). Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- El Diario de Hoy (Octubre 25, 2000). Fiscalía reabrirá caso jesuitas.
- Forgas, J. P. (1981). What is social about social cognition? En J. Forgas (Ed.), *Social cognition: Perspectives on everyday understanding* (pp. 1-26). Londres: Academic Press.
- Garzón, A. (1993). Marcos sociales de la memoria. Un enfoque ecológico. *Psicothema*, 5, 103-122.
- Halbwachs, M. (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire*. París: Alcan.
- Hamilton, D. L. (1981). Cognitive representations of persons. En E. Higgins, C. Herman y M. Zanna (Eds.), *Social cognition: The Ontario Symposium* (pp. 135-160). Hillsdale, NJ: Erlbaum
- Isen, A. M. y Hastorf, A. H. (1981). Some perspectives on cognitive social psychology. En A. Hastorf y A. Isen (Eds.), *Cognitive social psychology*. Nueva York: Elsevier/North Holland.
- Jedlowski, P. (2000). La Sociología y la memoria colectiva. En A. Rosa Rivero, G. Bellelli y D. Backhurst (Eds.), *Memoria colectiva e identidad nacional* (pp. 123-134). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Jodelet, D. (1992). Mémoire de masse: le côté moral et affectif de l'histoire. *Bulletin de Psychologie*, 45, 239-256.
- Kosslyn, S. y Kagan, J. (1981). «Concrete thinking» and the development of social cognition. En J. Flavell y L. Ross (Eds.), *Social cognitive development: Frontiers and possible futures* (pp. 99-112). Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Leone, G. (2000). ¿Qué hay de 'social' en la memoria? En A. Rosa Rivero, G. Bellelli y D. Backhurst (Eds.), *Memoria colectiva e*

- identidad nacional* (pp.135-155). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Lira, E. y Castillo, M.I. (1991). *Psicología de la amenaza política y el miedo*. Santiago, Chile: Instituto Latinoamericano de Salud Mental y Derechos Humanos (ILAS).
- Martín-Beristain, C. (1999). *Reconstruir el tejido social*. Barcelona: Icaria.
- Martín-Beristain, C. (2000). *Al lado de la gente. Acompañamiento a comunidades en medio del conflicto armado*. Santafé de Bogotá: Cinep, Colección Papeles de Paz.
- Martín-Baró, I. (1986). *Acción e ideología. Psicología social desde Centroamérica* (Edición original, 1983). San Salvador: UCA Editores.
- Martín-Baró, I. (1988). Guerra y trauma psicosocial del niño salvadoreño. En G. Pacheco y B. Jiménez (Eds.). *Psicología de la liberación para América Latina*, pp. 153-168). Guadalajara: Iteso.
- Martín-Baró, I. (1990a). La violencia política y la guerra como causas del trauma psicosocial en El Salvador. En I. Martín-Baró (Ed.), *Psicología social de la guerra: trauma y terapia* (pp. 65-84). San Salvador: UCA Editores.
- Martín-Baró, I. (1990b). *Psicología social de la guerra: trauma y terapia*. San Salvador: UCA Editores.
- Martínez, P. C., Ortiz, G. A. y Ramírez, C. (1999). *La desaparición forzosa de personas en El Salvador como delito de lesa humanidad en el período del conflicto armado interno (1980-1992)*. Tesis de grado no publicada. Universidad de El Salvador, San Salvador, El Salvador.
- Middleton, D. y Edwards, D. (1990). *Collective remembering*. Londres: Sage.
- Neisser, U. (1978). Memory: What are the important questions? En M.M. Gruneberg, P.E. Morris y R.N. Sykes (Eds.), *Practical aspects of memory* (pp. 3-24). Nueva York: Academic Press.
- Neisser, U. (1982). *Memory observed: Remembering in natural contexts*. Nueva York: Freeman.
- Nelson, K. (1981). Social cognition in a script framework. En J. Flavell y L. Ross (Eds.), *Social cognitive development: Frontiers and possible futures* (pp. 97-118). Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Ostrom, T.M. (1984). The sovereignty of social cognition. En R.S. Wyer y T.K. Srull (Eds.), *Handbook of social cognition* (pp.1-38). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Páez, D., Insúa, P. y Vergara, A. (1992). Relation sociales, representations sociales et memoires. *Bulletin de Psychologie*, 45, 257-263.
- Páez, D., Valencia, J., Basabé, N., Herranz, K. y González, J. L. (2000). Identidad, comunicación y memoria colectiva. En A. Rosa Rivero, G. Bellelli y D. Backhurst (Eds.), *Memoria colectiva e identidad nacional* (pp. 385-412). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Pennebaker, J. W. y Banasick, B. L. (1997). On the creation and maintenance of collective memories: History as social psychology. En J. W. Pennebaker, D. Páez y B. Rimé (Eds.), *Collective memory of political events* (pp. 3-19). Mahwah, N.J.: Erlbaum.
- Pennebaker, J. W. y Crow, D. M. (2000). Memorias colectivas: La evolución y la durabilidad de la historia. En A. Rosa Rivero, G. Bellelli y D. Backhurst (Eds.), *Memoria colectiva e identidad nacional* (pp. 231-257). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Rosa, A., Bellelli, G. y Backhurst, D. (2000a). *Memoria colectiva e identidad nacional*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Rosa, A., Blanco, F., Travieso, D. y Huertas, J. A. (2000b). Imaginando historias de España en el tiempo de unas elecciones generales. En A. Rosa Rivero, G. Bellelli y D. Backhurst (Eds.), *Memoria colectiva e identidad nacional* (pp. 349-384). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Shantz, C.U. (1982). Thinking about people. *Contemporary Psychology*, 27, 376-377.
- Sherrod, L. R. y Lamb, M. E. (1981). Infant social cognition: An introduction. En M. Lamb y L. Sherrod (Eds.), *Infant social cognition:*

Empirical and theoretical considerations (pp. 1-10). Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Tojeira, J. M. (2000). Memoria en El Salvador: desafíos y problemas. *Paraninfo (Revista del Instituto de Ciencias del Hombre «Ra-*

fael Heliodoro Valle», Tegucigalpa, Honduras), 17, 9-23.

Vázquez, F. (2001). *La memoria como acción social. Relaciones, significados e imaginario*. Barcelona: Paidós.