

CINCUENTA AÑOS DEL GOLPE DE ESTADO:

la memoria, el memorial y el museo como formas de darse cita con el pasado

ÁNGELA BOITANO-GRUETNER
Universidad Diego Portales, Chile 
aboitanog@gmail.com
ORCID: 0000-0001-6923-2449

REVISTA DE FILOSOFÍA

Vol. 82 (2025) pp. 257-278

Recibido: 03-03-2025 • Aceptado: 13-06-2025

DOI: 10.5354/0718-4360.2025.77945

CINCUENTA AÑOS DEL GOLPE DE ESTADO:

la memoria, el memorial y el museo como formas de darse cita con el pasado

50 YEARS SINCE THE COUP D'ÉTAT:

memory, memorials, and museums as ways of meeting the past

Ángela Boitano-Gruetner

Universidad Diego Portales, Chile

RESUMEN

El artículo aborda la memoria y la justicia a 50 años del golpe de Estado en Chile, destacando la importancia de recordar y analizar el pasado para comprender el presente y evitar la repetición de la violencia. La memoria es vista como un proceso de reconstrucción y creación que da sentido a experiencias pasadas, orientando la acción presente. Se explora la relación entre memoria e historia, cuestionando la dicotomía entre ambas y subrayando la necesidad de incluir lo excluido en la narración histórica. El artículo también señala que no hay identidad sin memoria, ya que esta asegura la permanencia en el tiempo y contribuye a la construcción de una narrativa coherente. Además, se discute el valor del testimonio en primera persona para construir una verdad oficial y evitar que el discurso de los derechos se vuelva una abstracción histórica. Finalmente, se destaca la importancia de los memoriales y museos como espacios para recordar y reflexionar sobre la violencia.

PALABRAS CLAVE: memoria, justicia, memorial, identidad, testimonio.

ABSTRACT

The article addresses memory and justice 50 years after the *coup d'état* in Chile, highlighting the importance of remembering and analyzing the past to understand the present and avoid the repetition of violence. Memory is

seen as a process of reconstruction and creation that gives meaning to past experiences, guiding present action. The relationship between memory and history is explored, questioning the dichotomy between them and emphasizing the need to include the excluded in the historical narrative. The article also points out that there is no identity without memory, as it ensures permanence over time and contributes to the construction of a coherent narrative. Additionally, the value of first-person testimony is discussed to build an official truth and prevent the discourse of rights from becoming a historical abstraction. Finally, the importance of memorials and museums as spaces to remember and reflect on past violence is highlighted.

KEYWORDS: memory, justice, memorial, identity, testimony.

1. Introducción

El pasado es siempre conflictivo

Beatriz Sarlo

R El año 2023 se conmemoraron los 50 años del golpe de Estado en Chile. Este es un hecho cuyo significado sigue en disputa y lo seguirá estando pues su interpretación supone un modo de compromiso con una “opción civilizatoria” (Echeverría, 2010), con “lo humano” en un sentido político. Por su carácter de inconcluso es necesario interrogarlo para comprender lo que somos como sociedad hoy, en que aún se mantiene una deuda con las víctimas del terror estatal que se desplegó. Se lo interrogará desde una perspectiva biográfica y filosófica, razón por la cual el texto asume en ciertos momentos la voz en primera persona, tono que el lector advertirá inmediatamente al leerlo.

Tenía diez años cuando ocurrió el golpe de Estado y fue un hecho que marcó decisivamente mi posición respecto de mi familia, de mi lugar y de mi nombre. A mis 17 años decidí que estudiar filosofía podía dar sentido a un mundo que crujía por todas partes, puse distancia para reordenar los fragmentos y forzarlos para hacer de estos algo consistente, sin éxito, por cierto. Estas decisiones parecen singulares, pero en el encuentro con otros adquieren un sentido “común”. Por eso la primera persona (yo) se torna primera persona del plural (nosotros) pues en cuanto adopto el registro biográfico me referiré ya no a mi vida sino a la vida de muchos que –como yo– pensaron que estudiar filosofía era una manera de enfrentar las preguntas acuciantes de esa época de desarraigo y ruptura, compromisos y afectos resistentes a todo evento. Desde ese lugar se aborda el tema de la memoria y se cita

al pasado, señalando que este es un concepto no solo filosófico, sino que además político y crítico.

Walter Benjamin señala que cada generación puede saldar la cuenta con el pasado, pues el pasado “tiene un derecho sobre el presente”. En un fragmento de la *Tesis II* traducida por Bolívar Echeverría nos ubica transmite el espíritu de este texto: el deber de salvar del olvido la experiencia de quienes hicieron posible este momento. Dice:

¿Acaso no nos roza, a nosotros también, una ráfaga del aire que envolvía a los de antes? ¿Acaso en las voces a las que prestamos oído no resuena el eco de otras voces que dejaron de sonar? [...] Si es así, entonces, entre las generaciones del pasado y la nuestra, está vigente una cita (*Verabredung*) secreta [un compromiso secreto de encontrarnos]. Es decir: éramos esperados sobre la tierra. También a nosotros, entonces, como a toda otra generación, nos ha sido conferida una débil fuerza mesiánica, a la cual el pasado tiene derecho a dirigir sus reclamos. (Echeverría, 2017, pp. 116-17)

Se sostendrá acá que la memoria es un proceso de reconstrucción, un espacio de creación que busca dar sentido a hechos, experiencias, fragmentos de vivencias, no siempre conscientes y casi nunca personales. En particular, la memoria acerca de un hecho como el golpe de Estado y la posterior dictadura es una oportunidad de preguntarnos cómo se articula el sentido de los hechos a la luz del presente, como se rememoran estos hechos para orientar la acción de hoy. Porque si no lo hacemos se corre el riesgo de ser cómplices de los vencedores, como dice Benjamin en la *Tesis VI*: “Solo tiene derecho a encender en el pasado *la chispa* de la esperanza *aquel* historiador traspasado por la idea de que *ni siquiera los muertos* estarán a salvo del enemigo, si este vence. Y ese enemigo no ha dejado de vencer” (2007, p. 68).

¿Se ha hecho justicia para los crímenes perpetrados en dictadura? A medias o en la medida de lo posible en algunos casos, tardía e incluso nula en otros. Y en los casos en que sí se hizo justicia, ¿habrá justicia posible para lo irreparable?, ¿acaso para esto último no nos queda más que la memoria? El olvido, la memoria, la reparación o la negación son alternativas que dan cuenta de compromisos históricos de muy larga duración (Echeverría, 2010, p. 121). Nos hacemos estas preguntas en un congreso de filosofía¹ pues nos cabe a todos la responsabilidad de promover una

¹ La Asociación Chilena de Filosofía organiza cada dos años, desde el año 2009, un Congreso Nacional de Filosofía. El VIII Congreso Nacional de Filosofía, que se realizó entre los días 7 y 10 de noviembre de 2023 coincidió con el año de la conmemoración de los 50 años del golpe de Estado en Chile. Razón por la cual su convocatoria fue “Filosofía y memoria”. Se sostuvo en esa convocatoria que la filosofía podía y debía jugar un rol en la reflexión acerca de la memoria histórica. Y se marcó esa fecha como un momento de inflexión en que se debía reflexionar en torno a la justicia de lo reparable y la memoria

sociedad justa en un contexto en el que emerge peligrosamente una forma peculiar de revisionismo: el negacionismo.

Butler señala que los esfuerzos por preservar la memoria son la piedra angular de hacer justicia sobre todo cuando acechan “autoritarismos de nuevo cuño” (2020, p. 131). A la injusticia y a la violencia debe oponerse un ejercicio de memoria que forme parte de una cultura democrática, pues, de lo contrario, la negación de la violencia de entonces no deja ver la que se ejerce hoy bajo otros ropajes. Löwy (2021) advierte en su texto *Walter Benjamin, aviso de incendio* la necesidad de estar atentos a la catástrofe, pues es coqueta y suele vestir siempre con ropajes nuevos. Butler insiste en que la tarea de las humanidades debe ser la crítica y la imaginación de mundos posibles. Y es verdad que el nicho privilegiado en el que se desarrollan las humanidades implica a veces una cierta ceguera respecto de la vida exterior a ella. De ahí el valor que supone encontrarse cada dos años una comunidad filosófica cuya pretensión es hacer de la filosofía un sitio con “paredes porosas” (Butler, 2020, p. 104). Porque las humanidades no debieran ser un lujo, sino una necesidad en un mundo que requiere la crítica, la imaginación, la reformulación de viejas categorías y que, por lo mismo, a veces se les ha atribuido ser potencialmente riesgosas, cuando promueven “imaginar de otro modo” (p. 126) el pasado y el futuro.

La pregunta por el pasado implica interrogarse acerca de lo que somos, acerca de los significados que se producen y consumen en el compromiso de humanización al que se adscribe cada comunidad quiéralo o no. Así el rol que se puede atribuir a la filosofía es el tramitar una cierta crítica de la memoria histórica, examinar las preguntas de ¿por qué, para qué, en nombre de quiénes?; preguntas que no dejan de ser urgentes aún a 50 años del golpe de Estado, pues este hecho modificó profundamente nuestros estilos de vida, nuestra relación con la otredad, la percepción del miedo y los modos de construir verdades.

En este artículo se abordan los usos políticos de la memoria, cuestión que obliga a atender a cuatro temas que parecen relacionados: (I) el rol de la memoria, (II) la relación entre memoria e historia; (III) el vínculo entre memoria e identidad; y, finalmente, (IV) el valor del memorial (una de cuyas formas es el museo) y el testimonio, formas de saldar la deuda.

de lo irreparable. El golpe de Estado es un hecho histórico cuyo significado sigue en disputa, por eso se propuso la tarea de hacer a la comunidad filosófica en Chile preguntas acerca del tipo de acontecimiento que implicó para los cuerpos, la institucionalidad, los discursos y las prácticas. Se plantearon preguntas: ¿cómo nos hacemos cargo de nuestra memoria reciente?, ¿qué somos o qué hemos devenido en estos años? o ¿cuáles son nuestros actuales compromisos teóricos y prácticos con la filosofía y su enseñanza?, entre otras.

II. El rol de la memoria

¿Qué formas adopta la memoria? o ¿cómo es discernible? Parecen preguntas necesarias para comenzar a construir un terreno común sobre el que desarrollar estas reflexiones que pretenden interrogar filosóficamente un proceso de elaboración de memoria de un pasado que nos define. Bergson (2006) reflexiona sobre el vínculo entre memoria, percepción y acción, y señala el error de preguntar dónde se anida el recuerdo. Diremos entonces que el recuerdo no está en un reservorio de imágenes almacenados pues tampoco sería correcto suponer que deben ser contenidos. Propone en cambio que:

Vuestra percepción, por instantánea que sea, consiste pues en una incalculable multitud de elementos rememorados y a decir verdad toda percepción es ya memoria. Nosotros no percibimos prácticamente más que el pasado, siendo el presente puro el imperceptible progreso del pasado carcomiendo el porvenir. (p. 163)

De ahí que podamos afirmar que el pasado subsiste en nosotros como una condición para la acción y que su naturaleza le asemeja más a un proceso de imaginación-construcción que de almacenamiento. Por lo mismo, no es un proceso automático inevitable, sino que, por el contrario, la voluntad juega un papel crucial en la elaboración del pasado en la acción presente y esta lógica se remite a la posibilidad humana de experimentar la falta y señalarla en la forma de la ausencia. De hecho, en diversas experiencias de la vida social y personal la memoria suele parecer más una invocación que una invasión de recuerdos, sobre todo, cuando atañe a la identidad.

En efecto, solo le falta a un ser que puede recordar o puede prometer². Feierstein menciona a propósito: “es la memoria la que permite la posibilidad de

² La falta alude al hecho de que el sujeto construye su identidad en un mundo simbólico, es decir, deviene una identidad producto de las mediaciones con otro. Es este rasgo lo que confiere a la identidad el carácter inestable e incompleto, pues estaría sujeta a constantes redefiniciones, identificaciones y desidentificaciones. Para comprender el concepto de falta hay que remontarse a la teoría de la constitución del aparato psíquico de los individuos que, según Lacan, siempre ocurre de forma relacional. Este proceso estaría marcado por la relación con tres registros mediante los cuales el individuo deviene sujeto –aunque nunca de manera completa–: lo imaginario (en que predomina en la relación la imagen del otro o yo especular), lo simbólico (la entrada del sujeto a esta esfera de normas y valores sociales que lo preexisten mediante el lenguaje) y lo real que lleva a los individuos a hacer diversas identificaciones. En estas tres esferas en que se constituye el sujeto siempre está presente la falta de completud pues depende del otro imaginario (la madre), del otro simbólico (el lenguaje) y el otro real, con todas las mediaciones que eso implica. Este tema también se ha conceptualizado como “los límites del discurso”, “la incompletud de la identidad” o “la falta en el otro” (Stavrakakis, 2010, p. 92), lo que

la ausencia: la ausencia de un haber-sido, de un ya-no-presente (en la forma del duelo, melancolía o herencia), pero incluso también de aún-no-presente (en la forma de esperanza o expectativa)” (2012, p. 94). Este rasgo explica lo porfiada que puede ser la memoria cuando pretende reponer la existencia de lo que ha sido destruido, hacer presente en su ausencia, marcar una huella en que lo destruido persiste. Tampoco es lineal ni razonable, por lo que en ocasiones nos propone contar el tiempo con otras medidas, es así como pensamos en *¿cuánto dura un día en la cárcel?* o *¿cuántas vidas (generaciones) puede traspasar la tortura?*

Un análisis filosófico de la memoria supone la pregunta por el tipo de humanidad que se recupera o se repudia en la interpretación acerca del pasado. ¿Cómo leer el presente a partir de ciertas ausencias? Preguntarnos ¿qué es aquello que no logró ser? ¿Qué sigue siendo aquello imposible de arribar? ¿Cuánto contribuimos cotidianamente a ese fracaso? La conferencia que dio lugar a este artículo se leyó en el Museo de la Memoria y los Derechos Humanos; este es un lugar cuya pretensión consiste en reparar simbólicamente lo destruido o lo que se hizo desaparecer. Lo que se borró en algún momento se restituye en ese lugar. Este hilo de reflexión nos llevará al tema del museo al final de este texto.

Por ahora se dirá que no hay nada parecido a una recuperación de la verdad de un hecho, esto no es posible. Tampoco el recuerdo es una cuestión que atañe a un sujeto particular, sino un proceso que ocurre dentro de ciertos “marcos sociales” (Halbwachs, 1968), por lo que la memoria es más bien siempre colectiva. Los marcos sociales son los lugares espaciales y temporales en los que transcurre nuestra vida, delimitan, dan sentido, permiten articular los recuerdos y hacerlos consistentes, sirven de estructura a los recuerdos personales. Sin estos, nuestros recuerdos no tendrían sentido, pues no serían inteligibles para una conciencia. Ahora bien, vivimos un momento en que ciertos marcos sociales de transmisión de la memoria, cierta manera de transmitir la experiencia entre las generaciones está tocando a su fin. La familia ya no es la depositaria de una memoria emocional, pues hay una diversidad de familias que se componen, recomponen, se trasladan y se desarman a una velocidad que no sigue el ritmo del relato tradicional. Cuestión parecida ocurre con las comunidades de pertenencia, caducan antes de producir cierta herencia. Ciertamente, hoy los circuitos tradicionales de la transmisión han mutado y los recuerdos –si es que se heredan– transitan por otros carriles, por los medios de comunicación o las redes sociales que se han transformado en las nuevas formas de reificación del pasado por medio de la industria cultural.

En efecto, la memoria literal no existe, pero eso no constituye un problema pues las distorsiones o el razonamiento que agrega elementos que no estuvieron presentes “no afecta el contenido del relato o la situación a recordar” (Feierstein,

apunta a la idea de que las construcciones humanas nunca pueden devenir cerradas y autosuficientes.

2012, p. 100). De ahí la importancia de los modelos narrativos a los que se hacía referencia anteriormente. Y en particular en lo que atañe a las políticas de la memoria cuestión que quedará mencionada al final a modo de conclusión. Por ahora se dirá que el valor filosófico de la noción de memoria se refiere a su capacidad de construir un tipo de humanidad. En particular, nos referiremos al deber con las víctimas, sobre todo si a estas no se les hizo justicia. Diremos que a falta de justicia lo que queda –al menos– es mantener viva su memoria, o en no darla por prescrita mientras no sea saldada la deuda. Si no la injusticia cometida seguirá eternamente causando daño.

¿Cómo saldar la deuda? Una respuesta es reponer el mesianismo benjaminiano, que tiene pretensiones muy modestas, pero nos plantea preguntas muy significativas: ¿cómo se dice lo indecible?, ¿cómo se da voz a lo que no tiene voz? Porque finalmente el gran testigo es la víctima que no habla; esta habita el silencio. ¿Cómo interpretar ese silencio? Si en el silencio habita la verdad, ¿entonces el habla siempre miente? O ¿habrá que renunciar a aprehender la verdad de esa experiencia? Benjamin nos insta a rescatar las ausencias, en la más pura tradición de la filosofía pobre, pues lo suyo era dar voz a lo que no tiene voz.

O en la más pura tradición de la teoría crítica, Habermas diría que la política de la memoria operaría una especie de “reparación anamnésica de una injusticia que ciertamente no se puede deshacer pero que al menos puede reconciliarse virtualmente mediante el recuerdo que liga la actualidad a la trama comunicativa de una solidaridad histórica universal” (2010, p. 26). En efecto, lo filosófico de la pregunta es que la enmarca en una pretensión de universalidad, para impedir que se cuele todo relativismo.

III. La memoria y la historia

Volvamos a Benjamin, dice en la *Tesis III*: “de todo lo que sucedió alguna vez, nada debe considerarse perdido para la Historia. Es cierto: solo a la humanidad redimida pertenece plenamente su pasado”. Solo una humanidad salvada puede asumir su pasado, en otras palabras, la salvación exige que todo el pasado sea rememorado, los acontecimientos grandes o pequeños, los detalles. Se debe incluir lo excluido, lo que no calza, el “indicio” (Ginzburg, 1992). Reyes Mate dice algo similar respecto de lo que pasa inadvertido o aquello considerado como marginal:

Lo amputado no sana con una interpretación en la que el hecho concreto, traumático, quede subsumido en la lógica del todo. Una vez producida la expulsión, la explicación del todo hay que hacerla desde la particularidad de la expulsión. En vez de subsumir lo particular en el todo, hay que juzgar el todo desde lo particular.

Lo marginal se convierte en un observatorio privilegiado del proceso en su conjunto. Para señalar esa nueva situación de un hecho cargado de imprevistas responsabilidades universalistas. (2006, p. 266)

Así quien escribe la historia debe contar lo que pasó y recortarlo desde el telón de fondo de lo que no pudo ser. Pero eso solo lo puede hacer el “historiador materialista”, como denomina Echeverría (2017) al historiador que rechaza la posibilidad de una empatía con el hecho del pasado, que permitiría aprehenderlo desde adentro y narrarlo así con mayor verosimilitud. Esta postura de empatía e interioridad sería la del historiador historicista o conformista, quien sostiene una complicidad con los dominadores y victoriosos. Solo el historiador materialista, en cambio, puede aspirar a citar un hecho del pasado captando desde los conflictos del presente la oportunidad de hacerlo. En la *Tesis VI* Benjamin señala que:

articular históricamente el pasado no significa conocerlo “tal como fue en concreto”, sino más bien adueñarse de un recuerdo semejante al que brilla en un instante de peligro. Corresponde al materialismo histórico retener con firmeza una imagen del pasado tal como esta se impone, de improviso, al sujeto histórico en el momento del peligro. El peligro amenaza tanto la existencia de la tradición como a quienes la reciben. Para una y para otros consiste en entregarlos como instrumentos a la clase dominante. En cada época es preciso intentar arrancar nuevamente la tradición al conformismo que quiere apoderarse de ella.

Ya hemos mencionado que la memoria es una reconstrucción de hechos que implicaría una elección de lo humano, que se hace con otros, escenario en que se puede dar sentido a los hechos. De ahí la crítica al historicismo que formula Benjamin, en tanto que registro de una verdad oficial que se construye en oposición a la experiencia de los oprimidos. Desde esa perspectiva historicista, la memoria se opone a una manera de concebir la historia, lo que coincide con la tesis de Carlo Ginzburg, quien acuña la noción de paradigma indiciario (1994). El indicio alude a buscar lo que fue borrado; el valor del indicio se basa en la idea de que en la historia de las pequeñas cosas se escondería la verdad histórica y que esta suele ser opacada por la narración de los grandes hechos. Así para construir la microhistoria, Ginzburg busca el indicio, pues este ayuda a sacar a la luz aquello que no es legible, lo que ha sido sacado de la escena o que fue borrado y que no consta como determinante para el acontecer histórico. Incluso la historia a secas, dice Ginzburg, la escribe “un historiador que no se mueve vagando al azar por el pasado, como un trapero en busca de trastos viejos, sino que sale con un plan preciso in mente, un problema que resolver, una hipótesis que verificar” (1992, p. 39).

Razones de más para poner en cuestión la dicotomía entre historia y memoria que se ha sostenido durante casi todo el siglo XX. Esta oposición se

ha basado en la idea de que la historia la escriben los vencedores. Es verdad, así ha sido. Pero desde la Segunda Guerra Mundial, tras el holocausto nazi, luego de las experiencias de las dictaduras latinoamericanas, entre muchos fenómenos históricos, la historia escrita desde abajo ha proliferado y los límites entre historia y memoria se han hecho más porosos. Historia y memoria serían así dos formas de relacionarse con el pasado. Nunca la división de campos ha sido clara pero una mirada positivista las ha ubicado a la historia como discurso crítico sobre el pasado fundado científicamente y a la memoria como una relación sentimental y privada con el pasado, conjunto de recuerdos personales o colectivos subjetivos, volátiles, que pertenecen a una sensibilidad efímera y que frecuentemente escapan a todo criterio de verificación objetiva.

Conviene entonces aceptar la fuerte interferencia entre historia y memoria, cuestión que Ricoeur (2010) zanjó con la idea de que la memoria es la matriz de la historia. En efecto, la historia es discurso crítico sobre el pasado, usa criterios científicos tales como la verificación de las fuentes, entre otros. No obstante, en este discurso se cuele la subjetividad, la experiencia vivida, los recuerdos que orientan una mirada. De ahí la necesidad de interrogar acerca de la parte de subjetividad involucrada en la narración de la historia.

IV. Identidad y memoria

La memoria es identidad, no individual, sino una trama de sentido compartida con otros. Por eso la identidad común es posible cuando se comparten los recuerdos, se llora a los mismos muertos y se añora lo mismo perdido. Lo decíamos al comienzo, conmemorar los 50 años del golpe de Estado es un acto que busca hacer un espacio, detener el presente para recordar-con otros. Como diría Benjamin, es una cita con el pasado. Cita en el amplio sentido de la palabra, se cita al pasado cuando se hace referencia a él como cuando se cita un texto y se pretende respetar la autoría. Se cita uno con otro también cuando se acuerda un encuentro. Y se cita al pasado cuando lo invocamos para sacarlo de la oscuridad.

¿Qué pasado se trae a la mano? ¿que se decide conmemorar?, ¿a quién se le dejan flores en su tumba? Estas decisiones acerca de la memoria cruzan la reflexión acerca de la identidad, precisamente en aquel aspecto problemático de la identidad, a saber: esa esfera que depende de la voluntad porque es elegida y que, por lo mismo, es ambigua pero que se hace coherente en un relato. Este relato sería lo que asegura esa permanencia en el tiempo, rasgo característico de la identidad y la coherencia propia de una narración comprensible para hablantes de una misma comunidad lingüística (Ricoeur, 2010).

La identidad, de esta manera, se concibe como una categoría de la práctica, esta supone la respuesta a la pregunta “¿Quién ha hecho tal acción?, ¿quién fue el autor?”, pregunta para la cual la respuesta solo puede ser narrativa, en el sentido fuerte que le otorgara Hannah Arendt, parafraseándola diremos que responder ‘quién’ supone contar la historia de una vida. Además, este pensar está íntimamente vinculado con la escritura, por ende, con la centralidad que tiene el relato en la humanización de las experiencias. En efecto, como señala Hannah Arendt el mundo se hace humano cuando se ha convertido en objeto de discurso (Arendt 2005) y esa es la tarea que una comunidad le encomienda a sus intelectuales: que piensen la alteridad y la subalternidad para recrear el mundo, para acercarlo o alejarlo, para reflexionar acerca de las operaciones de alejamiento que a veces preceden la violencia hacia otros. Said ya nos ofreció la noción de “intelectual situado” (1996) al definir a ese sujeto que suele ser un factor de catarsis, un crítico, un miembro especial de la comunidad que se permite pensar con independencia, autonomía y libertad, al mismo tiempo que no renuncia a su situación. Nos referimos a un sujeto comprometido que no puede pensar desde afuera, porque no hay tal lugar, no hay un afuera de la problemática que se analiza. En efecto, se alude entonces a un lugar de reflexión que no puede ser impoluto.

En efecto, la memoria se construye en presente. En cualquier caso, el pasado se resignifica con los desafíos y vacíos del presente. Por lo que es frecuente que hechos pasados sean simbolizados en el tejido de la memoria histórica sobre una ilusa idea de tiempo idílico, armónico y completo, solo fracturado por la interrupción de un otro. El boom de la memoria ha cargado la balanza hacia unos años ochenta heroicos y nostálgicos, que se recortan sobre este presente carente de utopías. Eso oscurece la experiencia de la dictadura como un tiempo siniestro y peligroso, en que se hizo visible “un orden en el cual la violencia no puede considerarse una excepción, un brote de irracionalidad, sino un régimen que toma cuerpo en lo cotidiano” (Rojas, 2023, p. 230).

Por eso es necesario pensar en lo que se rememora, porque la construcción de la memoria está alimentada por testimonios, textos culturales y también por “fantasmas sociales”, noción que Stavrakakis (2010) usa para hacer alusión a una insistente necesidad de recuperar una supuesta completud perdida. De ahí la relevancia de la pregunta que se formulaba al comienzo: acerca de quién, qué, para qué citar al pasado. Porque acordarse no es acoger o recibir una imagen del pasado, sino fundamentalmente “buscarla, hacer algo” (Ricoeur, 2010, p. 81). O sea, la rememoración es una búsqueda, es un acto que inscribe la memoria en el registro del “yo puedo” (p. 82) por lo tanto, da cuenta del humano capaz de algo y que lo define como “quién”.

Ricoeur (2006a) sostiene que un ser humano tiene tres capacidades constitutivas. En primer lugar, la autoaserción que resulta de una “primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto” (2006b: XI), esta capacidad aparece en la forma del reconocimiento social que todo individuo recibe incluso desde antes de nacer, en el seno de la comunidad humana que lo espera, que lo nombra y le asigna un lugar en el grupo, todo eso antes incluso de que el individuo mismo haya podido autodesignarse. Una segunda capacidad es la de obrar, de hacer que ocurran acontecimientos y de la cual surge el ‘alguien’ de la acción, supera al ‘algo’ recién mencionado. Y, finalmente, la capacidad de decir o de poder-narrar, que designa el ‘quién’ de la acción (2006a, p. 316) en una trama en que se entretajan personajes y acontecimientos, cuya estructura temporal estará garantizada por la capacidad de recordar y de prometer. No obstante, el par memoria-promesa es vecino del par olvido-perjurio, pues no hay reconocimiento sin la posibilidad del desconocimiento, tanto de uno mismo como del otro.

La memoria se construye en el presente y, desde ahí, ilumina el pasado o se apodera de este a través de un retazo que se torna relevante, porque en el presente se está en un instante de peligro. Parafraseando la Tesis VII de Benjamin, Bolívar Echeverría sostiene que:

El historiador que es capaz de citar el pasado y de cumplir la cita con él, el historiador materialista, que se resiste a la complicidad a la que le invita el discurso de los dominadores, pasa su mano por sobre la piel impecable de la narración histórica que ofrece ese discurso, pero lo hace necesariamente “a contrapelo”. Al hacerlo encuentra sin falta, bajo esa superficie reluciente, un buen número de cicatrices e incluso algunos muñones escondidos: indicios de que todo aquello que aparece en él como un documento o una prueba de cultura debe ser también, al mismo tiempo, un documento o una prueba de barbarie. (2017, p. 118)

Durante muchos años, no recuerdo cuántos, al entrar por la Alameda Bernardo O’Higgins casi frente al edificio Diego Portales que por entonces era sede de gobierno porque el Palacio de la Moneda estaba destruido y quemado, había un gran cartel que decía “Vamos bien, mañana mejor”. Ese eje terminaba frente a la Moneda, edificio que demoró 8 años en ser restaurado. Y justo enfrente de la Moneda se instaló el monumento denominado la Llama de la Libertad. Una controvertida representación de la historia triunfal de ‘la destrucción del comunismo en Chile’ que pervivió nada menos hasta el año 2004. Feierstein señala que en los casos de genocidio no solo se intenta la destrucción de un grupo humano, hacerlo desaparecer, sino que además se suele instalar otra cosa en su lugar. Y no otra cosa se pretendió con la Llama de la Libertad instalada frente a la Moneda desde el año 1975 hasta el 2004. ¿No fue acaso

el intento de borrar el rastro de un crimen ocupando el lugar mismo en que este ocurrió, blanqueándolo tal vez? La historia oficial y sus monumentos, su propaganda, entretanto en esos años se desarrollaba un drama que tiene consecuencias intergeneracionales (Cornejo, Rojas, Buzonni, Mendoza, Concha y Cabach, 2007; Lira, 2011).

Solo algunas cifras para no olvidar. Se ha documentado que un total de 40 mil personas han sido reconocidas por el Estado chileno como víctimas de la dictadura, incluyendo ejecutados políticos, detenidos desaparecidos y víctimas de prisión política y tortura³. Ese número habla solo de quienes voluntariamente declararon ante las comisiones de prisión política y tortura, y cuyas declaraciones fueron posteriormente calificadas, lo que permite pensar que las víctimas son aún más. El año 1973 concentró el mayor número de personas ejecutadas y detenidas. Entre los años 1974 y 1976 se produjo la mayor cantidad de personas detenidas y luego desaparecidas. Nunca cesó la represión, cambió el grupo objetivo, se reorientaron las estrategias, pero hasta el final de la dictadura hubo asesinatos. Estos marcan un alza desde agosto de 1983: en esa fecha hubo 30 ejecutados y coincide con un período de protestas nacionales contra la dictadura. Durante todo ese tiempo flameaba la Llama de la Libertad.

El recuerdo de las víctimas se torna en esos años un asunto privado, peligroso, estigmatizante en medio de una comunidad atemorizada, casi un delito. La represión operó en la sociedad de esa época un miedo incluso a recordar a sus muertos y desaparecidos. Lo que constituyó otro mecanismo o forma más social de hacer desaparecer, al menos del espacio de lo público, a las víctimas. A muchas personas se les privatiza su experiencia de duelo y se les priva del reconocimiento que solo otros proveen. De ahí que la política del memorial surta un efecto compensatorio. Lo público, concebido así, es lo que se puede exhibir y lo privado aquello que debe ser oculto. Dice Hannah Arendt al respecto:

Puesto que nuestra sensación de la realidad depende por entero de la apariencia y, por lo tanto, de la existencia de una esfera pública en la que las cosas surjan de la oscura y cobijada existencia, incluso el crepúsculo que ilumina nuestras vidas privadas e íntimas deriva de la luz mucho más dura de la esfera pública. Sin embargo, hay muchas cosas que no pueden soportar la implacable, brillante luz de la constante presencia de los otros en la escena pública; allí, únicamente se tolera lo que es considerado apropiado, digno de verse u oírse, de manera que lo inapropiado se convierte automáticamente en asunto privado. (2005, p. 72)

Esta obligación de ocultar el duelo o la represión de su manifestación, la necesidad de promover un tipo de ser humano olvidadizo funcional a una sociedad

³ Información en Ministerio de Justicia, Subsecretaría de Derechos Humanos, Programa de Derechos Humanos, <<https://pdh.minjusticia.gob.cl/memoria/>>.

de la impunidad explica tal vez las formas sutiles que adopta la memoria. Hemos señalado que esta memoria no es literal, sino que se emparenta con la fidelidad, es fiel a algo, lo que supone el ejercicio del derecho a prometer, rasgo propio de lo humano según Nietzsche en *Genealogía de la moral*. Esta facultad de prometer supone entonces un compromiso con el futuro, en este caso una promesa de no olvidar.

V. Testimonio, museo y memorial

La pregunta por el estatuto del testimonio (Sarlo, 2005) nos advierte de la tensión entre el acento en lo subjetivo –cuyo énfasis amenaza con despolitizarlo todo– y el incuestionable valor de la voz en primera persona cuando no hay otro recurso para construir una verdad. En las historias recientes de las dictaduras en América Latina y en la estela de horror e impunidad que dejaron sus políticas de exterminio y la ruptura del tejido social, se ha descubierto el valor del testimonio para construir una verdad oficial. Es inevitable reflexionar acerca de lo conflictivo que supone anudar recuerdos personales y memorias públicas. De ahí el valor de la pregunta por el uso público, no jurídico o moral, del testimonio, la pregunta por el rol de la voz en primera persona en la constitución de un espacio colectivo de memoria. Sarlo sostiene que es necesario, en algunos momentos, pensar la historia desde los detalles conjugando lo teórico y lo personal, atendiendo a los registros de lo experimentado, lo escrito, lo sentido. ¿Qué pensó la pasajera de la micro que luego iba a ser detenida para no volver jamás a ver a sus seres queridos, no les dejé ningún mensaje, debí haberles dicho que les quería, creo estar embarazada y no lo comenté, justo hoy era la graduación de mi hijo, ¿alguien lo irá a buscar a la escuela?

La filósofa se pregunta ¿cómo recuerdan las sociedades? ¿Cuál es el género del testimonio a la luz de lo que sabemos acerca de las imprecisiones de la memoria y de las complicidades de la historia? También destaca la potencialidad de las memorias individuales para evitar que el discurso de los derechos caiga muy pronto en una abstracción histórica. Es relevante destacar de esta lectura la precaución que, sin embargo, debemos tener cuando se hace uso público de la memoria. Pues la verdad debiera independizarse de la experiencia, no debiera ser una historia personal la que se hace pública, sino una estructura de poder en la cual sucede tal experiencia. De lo contrario, suele explotarse una condición de víctima. No se sostendrá acá que no hay víctimas, las hubo, las hay aún, por cierto. Pero esa mirada reduce a los sujetos vencidos a una sola condición: derrotados. Y esa denominación marca con la misma categoría al proyecto por el que lucharon, lo tiñe de la misma impotencia que se advierte en el modo en que se los representa. Esa manera de recordar reduciendo a

la categoría de víctima oscurece una dimensión política, práctica y vigente, donde se bosqueja solo un proyecto de sociedad truncado y no uno posible.

Nos preguntamos, por lo tanto, ya no solo cómo sacar del olvido, sino cómo cumplir los objetivos por los que lucharon y no pudieron ser alcanzados. De ahí que sea sumamente relevante el modelo narrativo que cuenta el pasado. Porque el relato que vincula el pasado con el presente “puede ser resistente o funcional al poder” (Calveiro, 2006, p. 378). ¿Qué significa la escena del tormento?, ¿qué nos da a pensar?, ¿contribuye a transformar el presente y de esa manera organizar el pesimismo? Se pregunta Pilar Calveiro si acaso relegar el testimonio a otra fuente de archivo es ignorar la potencia de la denuncia:

¿Llegará el momento de relegar los testimonios de la dictadura argentina al archivo, acallar las voces, contar solamente desde afuera? Quizá. Si tuviera que hablar por mí, diría que todavía se necesitan las voces en primera persona, los relatos que aún 41 años después del golpe militar revelan nuevamente lo inconcebible. (2006, p. 380)

Decíamos al comienzo que la memoria, no es literal, sino que es fiel. Esta cualidad no es una falla de la memoria, sino, precisamente, su virtud. De ahí el problema y, al mismo tiempo, el valor del testimonio en primera persona: si la memoria no es literal ¿cómo puede ser testimonio que conduzca a la producción de una verdad? Calveiro dice que en la fidelidad de la memoria hay lealtad a una doble exigencia “recuperar el sentido que el pasado tuvo para sus protagonistas y, al mismo tiempo, descubrir los sentidos que esa memoria puede tener para el presente” (2006, p. 379). ¿Cómo, entonces, reivindicar el valor del testimonio, de la voz en primera persona, la personalización del daño?, ¿cómo dar estatus al testimonio en la narración del pasado reciente? Creemos que ahí puede descansar la posibilidad ética y política de la búsqueda de la verdad, en el particularismo que no renuncia a la pretensión de universalidad. Veamos este debate a propósito de Huyssen y su examen de la pulsión memorialista que surge en los años ochenta.

Huyssen (2002) señala que la batalla contra el museo fue un tópico de la cultura modernista que con el transcurso del tiempo lo terminó transformando en su “hijo predilecto”:

en el tránsito de la modernidad a la posmodernidad el propio museo ha sufrido una transformación sorprendente: acaso por primera vez en la historia de las vanguardias, el museo en su sentido más amplio ha pasado, dentro de la familia de las instituciones culturales, de ser el que se lleva las bofetadas a ser el hijo predilecto. Ni que decir tiene que donde esa transformación se ha hecho más visible es en la feliz simbiosis entre la arquitectura posmoderna y los nuevos edificios

de museos. El éxito del museo podría ser uno de los síntomas sobresalientes de la cultura occidental en la década de 1980: se proyectaron y construyeron cada vez más museos, como corolario práctico del discurso del “fin de todo”. La obsolescencia programada de la sociedad de consumo halló su contrapunto en una museomanía implacable. (p. 42)

La figura del museo encarna la necesidad de articular una relación con el pasado que “es también, siempre, una relación con lo transitorio y con la muerte, la nuestra incluida” (p. 46), tomando en cuenta, o asumiendo, mejor dicho, el peligro de desvitalizar el pasado.

Si se interroga lo que ha significado en Chile la instalación del Museo de la Memoria, parece ser un triunfo de la tesis del ‘téngase presente’. Parece ser un modo de traer el pasado, de invocarlo y darse cita con él. Desde esa perspectiva, es esta una institución más vitalizadora que momificante, si se piensa en nuestra época empeñada en mostrar la superficie de las cosas, en ganar *rating* y sumar puntos. El museo aparece en toda su solemnidad como espacio para la emoción (la indignación, la culpa, la compasión, etc.) y el pensamiento acerca de la temporalidad, acerca de lo que somos y de lo que hemos suprimido. Y desde esa perspectiva, parece responder legítimamente a la demanda de reexaminar las decisiones acerca de lo humano que se desea preservar y con lo que se compromete en esa decisión.

La obra de teatro del dramaturgo chileno Guillermo Calderón *Villa* (2011) es una ocasión de asistir al debate respecto del lugar que se debe dar a la memoria: una postura defiende que se la debe transformar en museo y domesticarla; otra sostendrá que lo apropiado es reconstruir el lugar tal como este fue en el momento del crimen y provocar en la audiencia el mismo horror. El problema entonces lo constituye el hecho de que el recuerdo pueda terminar solidificado en un museo. Esa discusión nos advierte de que del modo en que se representa un pasado traumático se deriva una política de memoria. En efecto, cada época y sociedad debe definir cada cierto tiempo qué recordar y cómo. Es posible también resolver este dilema mediante hacer desaparecer un espacio que evoca un pasado traumático para que nadie lo recuerde y ni siquiera lo encuentre; es la experiencia de quien visita la ciudad de Berlín y no encuentra el bunker en que se suicidó Hitler. Nos recuerda también un panfleto que circulaba en Chile en los años ochenta que decía “ninguna calle llevará tu nombre”, un mensaje que sencillamente señala “te haremos desaparecer” de nuestra memoria social o “te haremos existir como un borrón”.

Otras decisiones acerca de cómo recordar pueden implicar la recuperación del lugar en que se deshumanizó a un grupo y mostrarlo sin adornos. En la obra *Villa* así se describe:

Y crearía un falso antiguo. Pintaría las paredes con agua con tierra, otra paleta de colores en el fondo. Tonos como sepia. Y compraría la parafernalia. Compraría una cama metálica, compraría cables y enchufes, compraría uniformes, compraría ropa con solapa, compraría olor a caca. Para crear una especie de disneylandia de realidad realista. Para que la gente se sintiera como sintiendo esto tiene que haber sentido la gente que sentía. Y al público los haría sentir como presos. Los haría esperar, les pediría sus nombres, separaría a las mujeres de las mujeres. En fin, los haría sufrir. Y me conseguiría unos sobrevivientes de la villa original para que fueran como unos guías al infierno. Unos Virgilio. Y a esos guías les pediría que en los lugares en donde estuvieron encerrados o en los lugares donde más gritaron hicieran una pausa. Como que no pudieran seguir hablando y se aguantaran el sollozo. Y que dijeran despacio: aquí fue la última vez que vi a la mujer. Esa mujer me dijo: si sales vivo dile a mi mamá que los pescaditos naranjos de la pileta tienen sabor a plátano.

En efecto, esta operación de acercamiento puede ser tan estrecha que termine integrándose en lo cotidiano haciéndolo comprensible o, en el peor de los casos, un punto de circuito turístico. Ambas opciones encierran un problema. Se puede terminar ubicando al museo como un espacio en que no solo se hace recordar, sino que, al mismo tiempo, se ubica al recuerdo en un preciso espacio de rememoración que puede hacer que la experiencia de la maldad quede perdida en sus paredes dejando a salvo a quienes el horror no tocó. La experiencia entonces se deja ahí, sola, visitable, descartable, como una etapa ya superada. Aquí está el núcleo de la crítica al museo o la museofobia de la vanguardia (Huyssen, 2002, p. 49); también en la controvertida política de algunos fascismos cuya noción de progreso incluía cierta dictadura del futuro. La pregunta es cómo no transformar lo tremendo en un espectáculo, como representar la violencia para que esta sea pensada.

Para Benjamin es necesario seguir las huellas, pues estas están vivas. Esa sería la manera de dar voz al pasado, cuando este se hace presente para un sujeto que capta esa insinuación. Es el chispazo que se produce cuando alguien puede conectar con su significado. Por esa razón la memoria es un problema hermenéutico, porque consiste en dar significado a algo que siempre ha estado ahí, pero en lo que nadie reparaba. De ahí, creo, la importancia del memorial, ese que se encuentra uno en la calle mientras pasea, desprevenido, de repente una placa que evita pisarse, o unos árboles, tres, bajo los cuales se leen los apellidos de tres personas asesinadas el año 1985 casi al final de la dictadura, uno se dice a sí mismo: “pudo haber sido mi profesor o mi padre”, “tenía la edad de mi hermano”, otros se dirán: “sí, pero pasó hace mucho tiempo”, “ah... pero eran comunistas”.

La pregunta es ¿cómo recordar a los derrotados, a los torturados, a los ejecutados, a los desaparecidos? ¿Cómo representar la violencia? Podemos remitirnos a Sergio Rojas quien ha pensado en cómo el arte ha sido un vehículo privilegiado para “dar a pensar lo que en ella (la violencia) hay de *tremendo* más allá de los recursos que

enmudecen al espectador” (Rojas, 2023, p. 222). Se pueden también pensar en las acciones de arte que se hicieron en dictadura por el Colectivo de Acciones de Arte (CADA), la obra de Diamela Eltit, la poesía de Verónica Zondek y Zurita, entre muchísimas otras referencias que de mencionarlas todas nos desviarían de nuestro propósito. Antes de seguir es necesario detenerse en la noción de dar a pensar (Rojas, 2023), en tanto en esta se alude a nombrar la violencia –no señalarla, ni informar de ella–, sino a constituirse en la necesaria mediación que opera la obra de arte para pensar la violencia. En este sentido, el museo no haría de la violencia un tema o un objeto, sino que permitiría que un espectador pueda pensar en el orden de la violencia desde una experiencia artística. Así el espectador puede responsabilizarse éticamente por la escena que se expone, no como espectáculo, sino como vehículo de pensamiento.

Exponer en un museo la violencia no solo da a ver su irrupción o sus huellas en los cuerpos, sino que lleva a pensar cómo ha sido posible habitar la violencia no como un hecho excepcional, sino como una cuestión posibilitada por una estructura. Se trataría de nombrar la violencia produciendo pensamiento. Esa distancia contemplativa, que es parte de la visita al museo, se estrecha en el caso del memorial, donde se expone al espectador a una violencia, no ya lejana, sino que en su espacio cotidiano, en su calle, a su vecino, a su hermana, en la plaza de siempre. Efectivamente, el museo, el memorial, el testimonio pueden remover el cómodo lugar de espectador, a salvo por la mediación que opera el arte, lo cotidiano, el habla autorizada. Estos mediadores, precisamente, pueden hacer que el espectador acceda reflexivamente a hechos tremendos que, de lo contrario, se tornan impensables. Es una manera de contribuir a la elaboración del duelo y sus efectos en la sociedad. Según el Centro de Salud Mental y Derechos Humanos (CINTRAS) las vivencias no elaboradas o encriptadas tornan lo vivido en un indecible, para la siguiente generación el fantasma se hace innombrable y, luego, termina siendo un impensable (Feierstein, 2012, p. 169).

VI. Conclusión

En este texto se ha subrayado la relevancia de la política de la memoria acerca del golpe de Estado de 1973. Del modo en que este hecho se rememore e interprete, se desprende el tipo humanidad que se quiere preservar o repudiar. De ahí la centralidad del acto de recordar y analizar el pasado, pues es crucial para comprender el presente e imaginar un futuro en que se tenga presente la posibilidad de aniquilar al otro. La memoria, entonces, es aquí concebida como un deber de memoria, en tanto se asume la deuda pendiente hacia el otro, en el lugar singular donde se

inscribe, se lo nombra y se lo vincula con una estructura totalitaria que permitió su desaparecimiento. El texto destaca la tesis de la memoria como matriz de la historia y aboga por la relevancia de incluir las narrativas marginadas que suelen desafiar los relatos históricos oficiales. El memorial, el museo y los testimonios en primera persona, se presentan como instrumentos de mediación entre ese pasado al que citamos y nuestro presente en deuda, cuyo valor reside en haberse transformado en herramientas vitales para abordar el pasado traumático, insistir en la justicia y evitar que el discurso de los derechos se convierta en una abstracción histórica.

Finalmente, para ser fiel con el registro biográfico que se quiso imprimir en el texto, se invocará una escena del pasado a la que se quiere citar, convocar. Esta escena es un retazo sacado de un enorme lienzo en que se inscriben muchos episodios de la desproporcionada violencia de entonces y la desigual resistencia de otros.

Eran los *años* ochenta, al mediodía, en el Campus Oriente de la Universidad Católica, que parecía un apacible espacio universitario en ese entonces sin las altas rejas que hoy lo separan del transeúnte. Era el mediodía, cuando se solían reunir más estudiantes en el patio central. En ese momento un grupo de estudiantes de la carrera de teatro (que esos años aún no sabían que serían La Troppa) entraron montados en enormes zancos, vestidos con harapos y una terrorífica *máscara de chacal*. Esperaron a que todos nos reuniéramos en torno a esta siniestra figura y dijeron: “¿Malditos seamos todos los chilenos si el caníbal se muere de viejo!” y se fueron.

Tal vez esa fue una verdadera maldición, y a la luz de nuestro desangelado presente, nos preguntamos si acaso este es el castigo por no haber hecho toda la justicia posible. Una porfiada memoria registra este episodio tan peculiar. No hay historia de ese episodio, pero la memoria es el escenario en que este drama acontece una y otra vez, son los permisos que tiene la memoria. O el derecho del pasado acerca del presente.

Referencias

- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Paidós.
- Benjamin, W. (2007). *Conceptos de filosofía de la historia*. Terramar.
- Bergson, H. (1977). *Memoria y vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze*. Alianza Editorial.
- _____. (2006). *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Cactus.
- Butler, J. (2020). *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*. Taurus.
- Calderón, G. (2010). *Villa*. Obra de teatro.
- Calveiro, P- (2006). *Los usos políticos de la memoria*. CLACSO.
- Cornejo, M., Rojas, R., Buzonni, M. E., Mendoza, F., Concha, M. y Ca-bach, C. (2007). Prisión política y tortura: desde las intervenciones psicosociales a las políticas de reparación. *Persona y Sociedad*, 1, 59-81.
- Echeverría, B. (2010). *Definición de cultura*. FCE.
- _____. (2017). *Vuelta de siglo, ensayos críticos*. Monteávil.
- Feierstein, D. (2012). *Memorias y representaciones. Sobre la elaboración del genocidio*. FCE.
- Ginzburg, C. (1994). Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella. En *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. FCE.
- _____. (2000). *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*. Península.
- _____. (1992). *El juez y el historiador*. Anaya-Mario Muchnick.
- Habermas, J. (2010). *El discurso filosófico de la modernidad*. Katz.
- Halbwachs, M. (1968). *La mémoire collective*. PUF.
- Huyssen, A. (2002). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. FCE.
- Lira, E. (2011). Verdad, reparación y justicia: el pasado que sigue vivo en el presente. En Instituto Interamericano de Derechos Humanos (Ed.), *Contribución a las políticas de verdad, justicia y reparación a las democracias en América Latina* (pp. 85-127). Publicaciones del Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- López, C.; Seiz, D.; y Gurpegui, J. (2008). Para una filosofía de la memoria. Entrevista al profesor Reyes Mate. *Con-Ciencia Social*, 12, 101-120.
- Löwy, M. (2020) *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*. FCE.
- Reyes Mate, M. (2006). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*. Trotta.
- _____. (2013). Testimonio, verdad y justicia. *Digital.CSIC*. https://digital.csic.es/bitstream/10261/274549/1/Testimonio_verdad_justicia.pdf

- Ricoeur, P. (2006a). *Caminos del reconocimiento*. FCE.
- _____. (2006b). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI.
- _____. (2010). *La memoria, la historia, el olvido*. Trotta.
- Said, E. (1996). *Representaciones del intelectual*. Paidós.
- Rojas, S. (2023). *El asco y el grito. La violencia más acá de la representación*. Paidós.
- Sarlo, B. (2005). *Tiempo pasado: cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Siglo XXI.
- Stavrakakis, Y. (2010). *La izquierda lacaniana*. FCE.