

Sobre la relación entre memoria y política Contribuciones del pensamiento de Hannah Arendt para el campo de estudios de la memoria¹

*On relations between memory and politics,
The contributions of Hannah Arendt's work to the field of memory studies*

ISIDORA ÑIGO VALDERRAMA*

*Académica Escuela de Sociología, Universidad Católica Silva Henríquez

✉ iingo@ucsh.cl

RESUMEN

Con el propósito de contribuir al campo de reflexiones sobre las relaciones entre memoria y política, en este artículo analizamos los aportes del pensamiento de Hannah Arendt a este ámbito de preocupaciones. A partir de una revisión bibliográfica de carácter hermenéutico - interpretativo de su obra, revisamos su noción de política, identificando el lugar que allí ocupan la historia, las narraciones y la rememoración. Sus planteamientos, sostenemos, permitirían afirmar la existencia de un lazo constitutivo entre memoria y política, en función del rol que aquella juega en el establecimiento y permanencia de un *nosotros*, del espacio de lo común que, para Arendt, es condición de posibilidad del ejercicio político.

PALABRAS CLAVE: memoria, estudios de la memoria, política, Hannah Arendt.

ABSTRACT

With the aim of contributing towards the theoretical discussion within the field of memory studies, in this paper I analyse the relationship between memory and politics on Hannah Arendt's thought. Using an interpretative-hermeneutic approach as a methodological perspective to study their work, I revise her notion of politics and its connection with her notions of history, storytelling and remembrance. Her work, I sustain, allow us to affirm

¹ Becaria Becas Doctorado Nacional CONICYT y tesista doctoral del Centro Núcleo Milenio "El ejercicio de la autoridad en la sociedad chilena. Rearticulaciones de la gestión de las asimetrías de poder en las relaciones sociales/Milennium Nucleus The Exercise of Authority in Chilean society. Rearticulations of the Social Handling of Power Asymmetries in Social Relationships".

the existence of a constitutive bond between memory and politics, because of the essential role that memory plays in the establishment and maintenance of the public realm, which is necessary for the deployment of the political action.

KEY WORDS: memory, memory studies, politics, Hannah Arendt

INTRODUCCIÓN

Con miras a contribuir a la reflexión y abordaje teórico de las relaciones entre memoria y política, en este artículo analizamos los aportes Hannah Arendt a esta discusión. Sin ser una pensadora de la memoria, o tener un trabajo sistemático sobre ella, afirmamos que es posible encontrar en su obra una serie de planteamientos que, articulados, son capaces de ofrecer aproximación teórica a dicha relación, particularmente sugerente e innovadora en términos teóricos. A modo de hipótesis, sostenemos que sus planteamientos permitirían afirmar la existencia de un lazo constitutivo entre memoria y política, en función del rol que aquella juega en el establecimiento y mantención en el tiempo de un *nosotros*, del espacio de lo común que, para Arendt, es condición de posibilidad del ejercicio político. La memoria, de esta perspectiva, formaría parte de la política o, al menos, contribuiría directamente a su emergencia y despliegue.

Desarrollamos este argumento en tres etapas. Primero, delineamos el área de preocupaciones sobre memoria y política para la cual este artículo busca ser un aporte. Luego, en segundo lugar, revisamos las reflexiones de Arendt sobre la política, tratando con especial detención las tensiones que existen entre sus diferentes planteamientos al respecto. En tercer lugar, analizamos la relación entre política e historia, identificando el rol que allí juegan las narraciones y la memoria. En términos de reflexiones finales, el artículo concluye delimitando una perspectiva que conecta, desde los planteamientos de Arendt, política y memoria.

El campo de estudios de la memoria y la preocupación por la política

Una de las maneras privilegiadas en que el pasado adquiere actualidad en la vida individual de las personas y en la vida colectiva de las sociedades es través de las memorias sociales. Éstas, en tanto prácticas sociales, intersubjetivas y mediadas lingüísticamente (Halbwachs, 2004; Osorio, 2004), son formas a partir de las que nos representamos en el tiempo, nos insertamos en la historia. Es por ello que las construcciones de memoria participarían en un proceso más amplio: la confirmación del tiempo social (Lechner & Güell, 2002)

En el marco de las sociedades contemporáneas, el rescate del pasado se ha vuelto central, situación que ha llevado a hablar incluso de una “obsesión memorialista” (Huyssen, 2002). Pareciera ser que la fragilidad e incertidumbre como cualidades específicas de la experiencia social de hoy, han provocado este volcamiento al pasado en la búsqueda del

sentido perdido. En el contexto de los procesos de globalización y la velocidad del cambio social, de las ambigüedades y heterogeneidad de la experiencia vital, se produce un retorno al pasado y su indagación, tanto al nivel de la reflexión y formas de pensamiento como también en el ámbito de lo social, de los individuos y colectivos sociales. En términos de una “nostalgia por el presente” (Jameson, 1991), marcada por una ansiedad y gran incertidumbre, las sociedades se volcarán al pasado con el propósito de encontrar allí las certezas perdidas, los elementos familiares que permitan reconstruir la propia identidad, con miras a establecer un nuevo lazo entre las historias individuales y narrativas colectivas de pertenencia. Sin embargo, este retorno al pasado tendrá sus particularidades. Haciendo eco de la crítica a las metateorías para la comprensión de lo social, además de la preocupación por el actor, se instalará la memoria por sobre la historia como clave de entrada privilegiada para comprender las relaciones que a nivel de individuos y grupos sociales se producen entre pasado, presente y futuro.

Si bien ha existido un interés de larga data por la memoria en la filosofía, en el psicoanálisis y la antropología, durante la década de los ochenta asistimos a un verdadero “boom” de la memoria en la disciplina histórica y en el emergente campo de los estudios culturales. En el marco de la sociedades europea y norteamericana, surge el proyecto de hacer un nuevo tipo de historia orientada a buscar los nexos entre memoria e historia, incorporando al análisis del tiempo pasado el carácter subjetivo e intersubjetivo, selectivo y frágil, propio de las elaboraciones de memoria en contraposición a la historia (Waldman, 2006). Las experiencias límites de violencia y muerte del siglo XX, cristalizadas en las reflexiones sobre el Holocausto, pusieron en tensión a la historia y su epistemología de construcción de conocimiento sobre el pasado. ¿Cuáles son las posibilidades de representar esas atrocidades? ¿Qué lugar ocupan en esta operación las víctimas y sobrevivientes? ¿Quién está autorizado para narrar esta historia?

Transitando desde la pretensión de verdad hacia el interés por comprender los modos de significar el pasado, la memoria se instaló como perspectiva y concepto matriz para abordar las elaboraciones mnemónicas que realizan los diferentes individuos y grupos. Así, la cultura oral y el testimonio se instalan como fuentes válidas de producción de conocimiento, poniendo en tensión la definición hegemónica del documento histórico. En términos de una práctica social anclada en el presente, la reflexión e investigación de las memorias excede el campo intelectual buscando incidir en la definición de cuestiones éticas y políticas. En el marco de sociedades marcadas por la pérdida, el sufrimiento y la humillación, los estudios de la memoria buscaron inicialmente poner en valor estas experiencias, en el marco de la reconstrucción cultural e identitaria de estas sociedades. De alguna manera, la posibilidad de un futuro exigía la consideración y reflexión sobre estas experiencias, particularmente desde la perspectiva subjetiva de sus víctimas.

Desde sus inicios, este campo de estudio ha sido bastante diverso y plural, instalando a la memoria como matriz desde la cual pensar la experiencia contemporánea. Así, se han

abordado las relaciones entre memorias e identidad (ej. Candau, 2001), entre memorias y sus soportes de vehiculización - como canciones, monumentos, representación - (Nora, 1985). Pero, por sobre ello, y particularmente en el contexto de la región, todas estas reflexiones han estado trazadas por la articulación entre memoria y política, intentando dar cuenta cómo las construcciones de memoria tienen rendimientos para la configuración sociopolítica del presente. O, en otras palabras, trabajan bajo el supuesto de que las elaboraciones del pasado están ancladas en el presente y pueden jugar roles tanto de resistencia y transformación del orden, como también de reproducción y perpetuación del mismo.

Así, para autores como Lechner y Güell (2002) la elaboración de memorias aparece como un proceso anclado socialmente, como prácticas sociales del presente que implican un proceso de selección y elaboración del pasado, determinados por los contextos sociales, políticos y culturales en los que estos tienen lugar. De ahí entonces que las memorias sociales aparecen como una “narración que media los sistemas heredados, prácticas y tradiciones, que van dando forma a un marco de interpretación que permite comprender la acción colectiva y el estado de la cultura política de un grupo social” (Reyes *et al.* 2016, p. 97).

De este modo, existen toda una serie de trabajos que se focalizan en las dinámicas de la construcción de memorias en el espacio público y su dinámica inherentemente político-conflictiva, puesto que en función de la heterogeneidad de experiencias e intereses sociales, existirían visiones del pasado divergentes que entran en conflicto y disputa por volverse hegemónicas (Jelin, 2002; Mitre, 2003). En el marco de las sociedades post dictatoriales en el cono sur latinoamericano, la memoria-olvido, las conmemoraciones y las prácticas del recuerdo aparecen como un instrumento de lucha política, a través de las cuales diversos sectores sociales pugnan por el establecimiento de un orden social basado en el respeto de los derechos humanos y en los ideales democráticos. De esta manera, la demanda por honrar y recordar a las víctimas de la tortura y la desaparición, no son sólo luchas del pasado sino, sobre todo, luchas del presente y de los proyectos de futuro. Las rememoraciones colectivas aparecen como dispositivos que permiten legitimar discursos, además de justificar el accionar de movimientos sociales orientados por diferentes modelos de futuro (Jelin, 2001).

Ahora bien, en la medida en que los procesos de elaboración de memorias sociales ocurren en marcos políticos, culturales y sociales determinados, existe no sólo una diferencia de intereses y visiones con respecto a cómo y qué se recuerda, sino que también existe una desigualdad con respecto a la legitimidad social y los recursos con los que se cuenta para instalar socialmente cada una de estas memorias. De esta manera, existe toda una veta de estudios se ha desarrollado en torno a la preocupación de cómo la memoria y el olvido son utilizados políticamente (Huysen, 2002) desde el Estado y las posiciones de poder. En este marco, trabajos como los de Anderson (1993) y Hobsbawm (2002) destacan la centralidad de los ritos y las conmemoraciones como experiencias que vinculan el presente y el pasado generando sentido de pertenencia necesario para el establecimiento de comunidades e

identidades nacionales. De este modo, sus investigaciones dan cuenta que ha existido una utilización de la memoria por parte de los Estado Nación, en función de sus rendimientos para los procesos de integración y cohesión social. Para Garretón (2003), la memoria aparece como una de las vertientes de constitución de sujetos que, junto con la subjetividad, la racionalidad y lo que él llama la dimensión de proyecto, es decir, aquella relacionada con la definición y dominación del entorno, de la historia y del destino de la sociedad, son todas vertientes de la constitución de sujetos. En este sentido, él señala que no es posible pensar en el futuro de una sociedad si no existe un proceso de re-elaboración colectiva del pasado, porque “proyectarnos hacia el futuro como país, darnos un sentido de pertenencia al mismo país, supone una memoria compartida” (p. 228)

Precisamente por estos rendimientos es los Estados intentarían instalar memorias oficiales, que buscan el “establecimiento de un relato transmisible, único, impermeable en su lógica interna” (Vinyes, 2009, p. 55), impermeable al presente y posibles críticas que buscan desestabilizarlo. Aparece, así, como un dispositivo de poder que “busca fijar la historia nacional como un referente común atando a la memoria” (Rubio, 2013, p. 27). Sin embargo, pese a la posición privilegiada del Estado, su pretensión encuentra límites sociales infranqueables, debido a las disputas políticas que se producen en el espacio social con respecto a las formas de interpretar el pasado. En ese sentido, el pasado no está cerrado, sino que más bien está totalmente abierto a su elaboración y usos. Como señala Le Goff, “la memoria colectiva ha constituido un hito importante en la lucha por el poder conducida por las fuerzas sociales. Apoderarse de la memoria y del olvido es una de las máximas preocupaciones de las clases, de los grupos, de los individuos que han dominado y dominan las sociedades históricas” (1991, p. 187).

Ahora bien, todos estos trabajos han generado importantes e interesantes reflexiones que dan cuenta de cómo operan, en la experiencia social y política misma, las formas particulares en que el pasado es elaborado. En este sentido, todos ellos trabajan bajo el supuesto de que existe una relación entre elaboración de memorias y la dimensión política de lo social, evidenciando de forma muy clara la efectividad de ella por medio del análisis de la experiencia histórica y social. Sin embargo, existe en ellos una falta de reflexiones y perspectivas teóricas consistentes capaces de entregar claves teórico analíticas que permitan comprender las formas en las que los procesos de elaboración de memorias y la dimensión política se articulan. ¿Qué cualidades de la práctica de elaboración social de memorias las hacen prácticas políticas o la relacionan con ella? ¿Las memorias pueden ser *usadas* políticamente o, en realidad, las memorias *son* políticas? O, invirtiendo la relación, ¿puede la acción política configurarse como una acción de memoria? ¿Las prácticas políticas son, en alguna dimensión, prácticas de memoria social? ¿Hacer política es hacer memoria? Es precisamente en este campo de inquietudes y reflexiones donde los planteamientos de Hannah Arendt pueden iluminarnos. Y es su propuesta la que revisamos a continuación.

La noción de política en Arendt y el problema de la permanencia

Para Ricoeur (1983), más allá de la crítica a la modernidad, que es uno de los legados más universalmente destacados por los lectores de Arendt, el autor pretende rescatar y poner el acento en lo que, a su juicio, es la filosofía antropológica que subyace a los planteamientos expuestos en *La condición humana*. En efecto, bajo el análisis que Arendt desarrolla de la *vita activa*, se encontraría un ejercicio por identificar las formas durables más importantes de la condición temporal del hombre, aquellas que presentan la menor vulnerabilidad a las vicisitudes del paso del tiempo. Son durables, puesto que se configuran, desde que el hombre pisa la tierra hasta nuestros días, como las formas privilegiadas en las que los humanos habitan el mundo. Así, labor, trabajo y acción son estructuras temporales que lidian, cada una de ellas, con específicas preguntas, otorgando a ellas específicas respuestas, enraizadas en la condición temporal de los seres mortales.

Más específicamente, para Ricoeur entonces, cada uno de estos estadios de la *vita activa* tienen directa relación con la mortalidad del hombre. En sus palabras, la pregunta por el tiempo está elevada, o más bien el tiempo está elevado como pregunta “porque el hombre es el único ser que sabe que es mortal, porque el hombre sólo piensa y piensa en lo que eterno, o en la eternidad” (Ricoeur, 1983, p. 62). Tenemos la posibilidad pensar la eternidad gracias a nuestra condición de mortales.

La brecha entre la condición mortal del hombre y el pensamiento de la eternidad, esta mediada por las diversas formas de la *vita activa* que están dirigidas, cada una en su propia manera, a conferir algún grado de inmortalidad. Y, la inmortalidad, es lo que intentamos conferirnos a nosotros mismos, con el propósito de hacer perdurar nuestra condición de mortales. Bajo el criterio de la perdurabilidad, la jerarquía dentro de los trazos de la *vita activa*, en orden ascendente, corresponde a: labor, trabajo y acción.

Desde el punto de vista de su temporalidad, la labor es fútil. Como señala Arendt (2005):

“[la] labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la misma vida” (p. 35).

Su tiempo es el del consumo de los productos para la subsistencia: la labor se realiza en el consumo de los mismos. De ahí que sea transitoria, perecible, se realiza en el agotamiento.

Al trabajo, por su parte, lo caracteriza la durabilidad. Por medio de él, los seres humanos crean un artificial mundo de cosas, claramente distintas a la naturaleza: es la producción de objetos. A diferencia del consumo de la labor, aquí prima el uso. Por medio de las cosas que producimos, generamos un mundo que sobrevive y logra trascender a

todas estas cosas. De ahí que “la condición humana del trabajo es la mundanidad” (Arendt, 2005, p. 35). Así, a diferencia de los productos de la naturaleza, los objetos producidos por el hombre logran permanecer en el mundo. En este sentido que la remembranza es una de las actividades del trabajo en la medida que, por medio de las obras de arte, el ser humano adquiere cierta permanencia.

Finalmente, se encuentra la acción, en tanto trazo más elevado en las formas que tiene el hombre de habitar el mundo. En primer lugar, tiene relación con el comenzar, con tomar la iniciativa; de ahí que corresponda a la condición humana de la natalidad: “el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar” (Arendt, 2005, p.36). La acción, por tanto, tendría esta condición contingente, impulso creativo incesante de nuevos comienzos.

En segundo lugar, la acción exige un *espacio de aparición* que corresponde al espacio público: la acción se hace posible por medio del encuentro con otros en un espacio de publicidad, en el que podamos vernos y escucharnos los unos con los otros. Si bien cada una de las acciones adquiere significado por sí misma, estas ocurren en el marco de una red de relaciones humanas, que corresponde a lo que Arendt llamara la esfera de los asuntos humanos.

Esta esfera está dada por la condición de la pluralidad. En la medida que no genera o no se relaciona con una objetividad, y que sólo existe mediante la presencia de los seres humanos en pluralidad, su condición temporal es la de la fragilidad. Este estar con otros, este *entre*, es la condición de posibilidad de la acción. Es la única actividad que se da entre los seres humanos y que no está mediada por materia o por cosas: sólo se da en la medida que vivan en la tierra y habiten el mundo como mundo en común. No deja nada tras su paso.

Ahora bien, en función de estas condiciones de pluralidad, de aparición en lo público y de la condición de natalidad, es que la acción se constituye como la actividad política por excelencia (Arendt, 2005, p. 36).

En primer término, la política no es sólo acción sino también diálogo. La acción no puede existir sin el diálogo, sin el lenguaje. Si la acción es entendida como comienzo, que corresponde al hecho de nacer en tanto realización humana de la natalidad, el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales. En palabras de Arendt: “acción y discurso están tan estrechamente relacionados debido a que el acto primordial y específicamente humano debe contener al mismo tiempo la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado, “¿quién eres tú?” [es] a través de la palabra hablada en la que [el sujeto] se identifica como actor, anunciando lo que hace, lo que ha hecho y lo que intenta hacer.” (Arendt, 2005, p. 208, los corchetes son nuestros). Esta dimensión de la revelación del *quién*, es una cuestión que abordaremos posteriormente.

La política aparece en el momento en que los seres humanos actúan y dialogan en el espacio público, en condiciones de pluralidad, libertad e igualdad. El hombre no es

esencialmente político, el plural sí lo es. La política surge en el *entre* y, por tanto, se establece como relación. Desaparece ese *entre*, desaparece la política.

La libertad, por su parte, es libertad de movimiento. Derivada de la natalidad, es la posibilidad de ejercer la libertad y comenzar algo nuevo. Es el contenido auténtico y el sentido de lo político mismo. De ahí entonces que “política y libertad son idénticas y donde no hay esta última tampoco hay espacio propiamente político” (Arendt, 1997: 79). Así, para su realización, la política requiere de un espacio fuera del ámbito de la necesidad, del constreñimiento propio de la labor y el trabajo.

La igualdad, finalmente, no es una condición esencial de los seres humanos, sino que tiene un carácter artificial, aparece en la medida que la política acontece: “la esfera pública, siempre indesligable de los conceptos de libertad y de distinción, se caracteriza por la igualdad: por naturaleza los hombres no son iguales, necesitan de una institución política para llegar a serlo: las leyes. Sólo el acto político puede generar igualdad, sin embargo, las leyes no cumplen aquí la función de reducir lo diverso a lo idéntico e invariable, sino que autorizan la posibilidad de las palabras y las acciones” (Arendt, 1997, p. 22). Igualdad, de este modo, no dice relación con lo idéntico o con la similaridad, sino más bien se refiere al carácter de la relación entre los seres humanos. Todos, diferentes y son plurales, se encuentran en diálogo y acción en el espacio público de la polis. Y es ella, la que artificialmente crea este espacio, en el que todos son *tratados* como iguales. Todos son respetados y tienen la misma posibilidad de actuar.

Como señalamos más arriba, la política se trata de un espacio de aparición, es el espacio de aparición de la acción y el discurso. Ambos crean un espacio entre sus participantes en el que pueden encontrar su propia ubicación, en todo tiempo y en todo espacio. Sin embargo, esto no implica que este asegurado, debido a que la política sólo se despliega en contadas ocasiones. Ello, debido a que

“(...) sólo la existencia de una esfera pública y la consiguiente transformación del mundo en una comunidad de cosas que agrupa y relaciona a los hombres entre sí, depende por entero de la permanencia. Si el mundo ha de incluir un espacio público, no se puede establecerlo para una generación y planearlo sólo ‘para los vivos, sino que debe superar el tiempo vital de los hombres mortales” (Arendt, 2005, pp. 74-5).

Es en este punto, en el marco de *La Condición Humana*, que Hannah Arendt nos ofrece un segundo concepto de política, a partir de una definición de la polis como comunidad de “recuerdo organizado” (Arendt, 2005, op.cit.). Tomando nuevamente como referencia a la Antigüedad, la polis, al igual que la *res pública* para los romanos, antes que un espacio de diálogo y encuentro entre diferentes e iguales, se constituyó como la garantía contra la futilidad de la vida individual, espacio reservado para la relativa permanencia, si es que no inmortalidad de los mortales.

En este marco, las palabras pronunciadas por Pericles en la Oración Fúnebre, al finalizar el primer año de la Guerra de Peloponeso, resultan claves. En efecto, nos dice Arendt, si confiamos en las palabras que Tucídides nos tramiten de Pericles, la *polis*

“(...) garantizaba a quienes obligaran a cualquier mar y tierra a convertirse en escenario de su bravura que ésta no quedaría sin testimonio, y que no necesitarían ningún Homero ni cualquier otro que supiera hacer su elogio con palabras; sin ayuda de otros, quienes actuaran podrían asentar el imperecedero recuerdo de sus buenas o malas acciones, inspirar admiración en el presente y en el futuro” (Arendt, 2005, p. 224).

Lo que logró hacer Homero fue inmortalizar las gestas humanas, pero la *polis* podía prescindir de otros poetas, porque le entregaba a cada uno de sus ciudadanos el espacio público y político que se suponía podía conceder inmortalidad a sus actos. Dicho en otros términos, la vida en común de los seres humanos en el espacio de la *polis* parecía asegurar que la más frágil de las vidas humanas. La acción y el discurso, los menos tangibles y menos duraderos de los “productos” constituidos por el hombre, solo podían volverse imperecederos en la *polis* entendida como “recuerdo organizado”. Como señala Arendt:

“(...) La organización de la polis, físicamente asegurada por la muralla que la rodeaba y fisonómicamente garantizada por sus leyes- para que las siguientes generaciones no cambiaran su identidad más allá del reconocimiento -, es una especie de recuerdo organizado. Asegura al actor mortal que su pasajera existencia y fugaz grandeza nunca carecerá de la realidad que procede que a uno lo vean, le oigan y, en general, aparezca ante un público de hombres, realidad que fuera de la polis duraría el breve momento de la ejecución y necesitaría de Homero y de “otros de su oficio” para que la presentaran a quienes no se encontraban allí”. (Arendt, 2005, p. 224).

Ahora bien, llegados a este punto de la argumentación, es clara la imposibilidad de generar una articulación lisa y llana entre ambas definiciones de política. Esta condición es quizá la que explica la ausencia de un trabajo sistemático de la autora por articular estas dos conceptualizaciones (Gómez Ramos, 2007). Si la política es este encuentro ocasional, de unos con otros, de diálogo entre iguales en pluralidad y es, además, esencialmente fragilidad, producto de la condición humana de la natalidad que la constituye, ¿cómo logra cierta permanencia, como logra asegurar la dignidad de sus ciudadanos generando este recuerdo organizado del que nos habla Arendt? Si, en definitiva, es la política la que sostiene al mundo de los seres humanos ¿Cómo mantiene cierta estabilidad en el tiempo? ¿Cómo es que, entonces, la política es el intento humano más alto por la inmortalidad, cuándo la característica definitoria de los asuntos humanos, en términos temporales, es su fragilidad?

Aun cuando existen diversos intentos por asegurar algún nivel de permanencia de la existencia de los hombres en el mundo, lo cierto es que ninguno de ellos logra garantizarla por completo. De esta forma, Arendt nos propone, al menos, tres mecanismos que buscan lograr cierta estabilización del mundo común. El primero de ellos es el poder, el cual mantendría la existencia de la esfera pública, en tanto *potencial* espacio de aparición entre los seres humanos que actúan y hablan. Según Arendt, “el poder es siempre un poder potencial, y no una intercambiable, mensurable y confiable entidad como la fuerza...el poder comparte en todas las potencialidades que pueden realizarse, pero jamás materializarse plenamente.” (Arendt, 2005, p. 26). En contraste con la fuerza que perdura, el poder permanece siempre potencial. O, dicho en otros términos, su permanencia en estado de potencia asegura cierta estabilidad en el tiempo de este mundo común. Permanencia parcial debido a que, en tanto “producto” de la política, el poder sólo existe cuando las personas actúan en conjunto, y desaparece cuando ese actuar conjunto desaparece. Como dirá Arendt:

“Lo que mantiene al pueblo unido después que haya pasado el fugaz momento de la acción (lo que hoy día llamamos “organización”) y lo que, al mismo tiempo, el pueblo mantiene vivo al permanecer unido, es el poder. Y quienquiera que, por las razones que sean, se aísla y no participa en ese estar unidos, sufre la pérdida de poder” (Arendt, 2005, p. 227).

El segundo mecanismo hace énfasis no sólo en fragilidad de los asuntos humanos sino, por sobre ello, pone el acento en la debilidad intrínseca de los “remedios” que disponemos para controlarla. En este marco, la referencia a Nietzsche se vuelve clave. Por un lado, lo que está hecho no puede deshacerse. Por otro lado, lo que viene no puede ser previsto. Nos referimos a la irreversibilidad y la imprevisibilidad, respectivamente. Para la primera, “el remedio” es el “perdón”:

“(...) el remedio contra la irreversibilidad y carácter no conjeturable del proceso iniciado por el actuar no surge de otra facultad posiblemente más elevada, sino que es una de las potencialidades de la misma acción. La posible redención del predicamento de la irreversibilidad - de ser incapaz de deshacer lo hecho, aunque no se supiera ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo - es la facultad de perdonar”. (Arendt, 2005, p. 256).

Si no pudiéramos perdonar, toda la capacidad de acción que tenemos quedaría reducida a un solo acto; por lo tanto, seríamos para siempre sólo una víctima de sus consecuencias.

Para la segunda - la imposibilidad de predecir lo que va a suceder - aparece la “promesa”. Para Nietzsche es esta “memoria de la voluntad” la cualidad más elevada que diferencia la vida humana de la vida animal. En la medida en que hacemos y mantenemos promesas, incidimos en la caótica inseguridad con respecto al futuro. En este punto vuelve a emerger

la pluralidad: la obligatoriedad, la probabilidad de cumplimiento de ambas facultades, está dada porque el perdón y la promesa, las que son establecidas en relación con otro. Sin la presencia y actuación de los otros, estas facultades no podrían cumplir su tarea, en la medida que nadie puede perdonarse ni tampoco sentirse ligado por una promesa hecha únicamente a sí mismo.

De este modo, tanto la facultad de perdonar como la de prometer, cumplirían un rol central en la permanencia de un mundo común necesario para el despliegue de la acción y el discurso. Sin ellas, la continuidad, o cualquier tipo de permanencia de las relaciones entre seres humanos sería imposible. Y, su despliegue, se desprende como necesidad interna de la acción, “surgen directamente de la voluntad de vivir junto a otros la manera de actuar y de hablar, y son así como mecanismos de control contruidos por la propia facultad para comenzar nuevos e interminables procesos” (Arendt, 2005, p. 265)

Ahora bien, el tercer mecanismo o “remedio” para enfrentar la fragilidad de los asuntos humanos, que se configura como el más potente de todos ellos y que, además, se encuentra en íntima relación con el ejercicio político, proviene de la concepción arendtiana de historia como elaboración de narraciones y de prácticas de elaboración de memorias. Es esta concepción la que pasamos a revisar a continuación.

Sobre las relaciones entre política e Historia. Sobre las narraciones y la elaboración de memorias

Al igual que su doble noción de política, Arendt define la historia con fundamentos provenientes del mundo antiguo, el mundo de la *polis*. Su propuesta, parte de una fuerte crítica a las filosofías de la historia de la época moderna, las cuales conciben a la historia como *la escena de los acontecimientos* (Forti, 2001) a cuyo acontecer concurren las acciones de los hombres. Así, apartándose de la absoluta coherencia y explicación de cada acontecimiento singular por un significado universal inmanente – propio, por ejemplo, de los planteamientos hegelianos al respecto –, la historia para Arendt estaría compuesta por acontecimientos y gestas, que no se constituyen como los eslabones de una misma cadena, sino por el contrario, aparecen como episodios singulares que quiebran el desenvolvimiento regular de la vida cotidiana. Apunta a las fracturas, a lo extraordinario, a la discontinuidad, producidas por la infinita apertura de lo nuevo, de la condición de natalidad de la acción. La historia, entonces, “aparece como un resultado de la acción, por lo que comienza y se establece tan pronto como pasa el fugaz momento del acto” (Arendt, 2005, p.219).

La historia emerge del encuentro entre los eventos realizados por un hombre, como agente de dicha acción, con la interacción que tiene aquella con la red de relaciones humanas. De esta forma, rara vez el resultado de la acción se corresponde con lo planificado por el actor, ya que las acciones se van encadenando entre sí en su despliegue, lo que produce una serie de efectos nuevos e inesperados, en función de las particulares relaciones que establece. En palabras de Arendt:

“Aun cuando toda persona comienza su vida integrándose al mundo humano mediante la acción y el discurso, nadie es el autor o productos de su propia vida. Dicho en otras palabras, las historias, resultados de la acción y el discurso, revelan un agente, pero este agente no es el autor o productor. Alguien comenzó y es su protagonista en el doble sentido de la palabra, o sea, su actor y paciente, pero nadie es su autor”. (Arendt, 2005, p. 213).

Así, en las narraciones históricas, todos son actores y *pacientes* - receptores - de la acción, pero ninguno es su autor. Esto expresa la dependencia que la actividad individual mantiene con respecto a la esfera de los asuntos humanos.

Esta fragilidad de los asuntos humanos, en definitiva, del desenvolvimiento de la acción, es aquello que se expresa en la narración. En la medida que el principio de la natalidad domina la acción humana, generando nuevos comienzos, articulaciones y por tanto concatenaciones de acciones que no pueden ser previstas, puesto que no responden a ningún significado interno a ellas mismas, su significado o sentido solo se revela cuando la acción ha finalizado totalmente. Precisamente por esta condición, el significado no puede revelarlo el actor, el que comenzó la acción, en la medida que ella misma fue cambiando y adquiriendo un *nuevo* sentido a través de su despliegue y articulación con otras acciones. De esta manera, “a pesar de que la narración [story] tiene un comienzo y un fin, ésta se realiza en un marco más amplio, la historia [history] misma.” (Arendt, 1995^a, p. 42).

Con el propósito de escapar de la contingencia de la trama de asuntos humanos, junto con la incertidumbre y desolación que genera, la humanidad ha generado una serie de propuestas para otorgar cierto nivel de seguridad al mundo. Entre ellas, el cristianismo y las modernas filosofías de la historia son aquellas más denostadas por Arendt. El primero, a través de su principio de no-mundanía y la consecuente obtención de una inmortalidad a través de la salvación de las almas, hace que el mundo real pierda sentido y dignidad. Bajo estos preceptos, el cristianismo anula la posibilidad de la política, ya que ella acontece en el marco de lo común, de ese nosotros que otorga cierta permanencia al tiempo vital de los hombres mortales. En contraste, lo propio del mundo moderno y su concepción del tiempo, dirá Arendt, es que ofrece ofrece la posibilidad de una “inmortalidad terrena” (Arendt, 2005; 1995) - con un pasado y un futuro infinitos - que vuelven a ubicar a la política como una de las escenas más importantes en la vida del hombre. Queda en claro entonces, su deslinde de aquellas posturas que plantean una continuidad entre el cristianismo y la modernidad en cuanto a su concepción del tiempo (Forti, 2001).

Sin embargo, aun cuando en las modernas filosofías de la historia existiría un enaltecimiento de lo político, este sería más bien aparente, pues finalmente ellas lo que hacen es terminar casi anulándolo por medio de la sumisión de la historia a la filosofía, situación que deja a aquella en los bordes de la *vita activa*. Estas teorías, señala Arendt, equiparan el *fin y significado* (1995b), y ubican en el centro de su concepción de historia a la noción

teleológica de *proceso*. Aquí, los acontecimientos no tienen significado en sí mismos sino que su sentido está situado en el “conjunto”, en universal que, en el caso de Kant por ejemplo, corresponde a la idea de “progreso”. En este marco, cada uno de los acontecimientos obtiene su sentido en virtud del proceso del que son parte y que, al mismo tiempo, los trasciende. Esta visión tendría su punto culmine en Marx, el cual, frente a este temor por la inestabilidad e imprevisibilidad, promovería la ilusión de que existe un “autor” en la historia, trasladando el modelo de la labor (making) al terreno de los asuntos humanos. Así, nos dirá Arendt, lo que hace Marx es identificar y, bajo su perspectiva, reducir la acción a la *fabricación*.

Al contrario de estas posturas, la noción de historia como narración que promueve Arendt no desprecia el carácter contingente de la acción. Aun cuando esta historia también está orientada a generar condiciones para la permanencia, esto lo haría sin escapar o negar la fragilidad propia de la acción. En efecto, la narración histórica

“(…) imita la imprevisibilidad de la condición humana, reproduce poéticamente la contingencia sin cancelarla. Así, Arendt insiste en el carácter unificador de la narración: en el relato damos sentido a lo heterogéneo - acciones, pasiones, circunstancias, golpes de fortuna - pero sin anularlo o definirlo” (Birulés, 2007, p. 179).

Si bien el mundo deviene en ruinas, al mismo tiempo se generan cristalizaciones. Una de ellas, quizá la más importante, es precisamente la narración. En ella, los sucesos particulares pierden su aspecto contingente para asumir, al menos parcialmente, un significado comprensible (Arendt, 2005). Así, al igual que en las modernas filosofías de la historia, la historia se constituye como un espacio de sentido. Sin embargo, a diferencia de ellas, esta no traiciona la condición de su contenido. Frente a los sucesos sin relación, aparece la historia y su transformación en *storytelling* para darle a la profunda discontinuidad de lo social un significado a través del entretrejimiento de la trama en un relato. No se agota en una descripción de los hechos, ni tampoco ofrece una “explicación” de la racionalidad que subyacería al proceso histórico - al modo de las filosofías de la historia -, sino que, por el contrario, provee de un espacio de significación centrado en los personajes y sus hazañas que en los procesos. La narración histórica es la que permite develar la relación entre el *quién* - el agente de la acción -, el acontecimiento y la trama de asuntos humanos con la que se relaciona y que es, finalmente, la que encierra el significado de la acción. En palabras de Arendt:

“La acción sólo se rebela plenamente al narrador, es decir, a la mirada del historiador, que siempre conoce mejor de lo que se trataba que los propios participantes... lo que el narrador cuenta ha de estar necesariamente oculto para el propio actor, al menos mientras realiza el acto o se halla atrapado en sus consecuencias, ya que para él la significación de su acto no está en la historia que sigue. Aunque las historias son los

resultados inevitables de la acción, no es el actor, sino el narrador, quien capta y 'hace' la historia". (Arendt, 2005, p. 219).

Llegados a este punto, una cuestión que queda bastante clara es la aseveración de Arendt según la cual la historia se debe a los seres humanos, pero no está hecha por ellos. Esto implica, en primer término, que la historia emerge en el espacio temporal existente entre el acontecimiento y la narración. Para develar el sentido, para poder comprender, es necesaria una distancia. Y, esta última, estaría posibilitada por la facultad de la imaginación, pues solo ella nos permitiría

"(...) ver las cosas con su verdadero aspecto, poner aquello que está demasiado cerca a una determinada distancia, de tal forma que podamos verlo y comprenderlo sin parcialidad ni prejuicio, colmar el abismo que nos separa de aquello que está demasiado lejos y verlo como si nos fuera familiar". (Arendt, 1995b, p. 45).

Es necesario comprender con todas sus implicancias el uso que se hace del concepto de imaginación. Como vemos, esta "segunda mirada" que le damos a los acontecimientos, por medio de la elaboración de narraciones, tiene indudablemente pretensiones de objetividad. Sin embargo, volviendo nuevamente al mundo antiguo, y alejándose de los criterios de verdad propios de la Época Moderna, Arendt toma el concepto de imparcialidad como principal referente. Rescatando la figura de Tucídides, la imparcialidad se lograría a través del encuentro y diálogo incesante de unos con otros. A través de esta práctica,

(...) los griegos descubrieron que nuestro mundo común se ve siempre desde un número infinito de posiciones diferentes, a las que corresponden lo más diversos puntos de vista. En un flujo de argumentos totalmente inagotable, como los que presentaban los sofistas a los atenienses, el ciudadano griego aprendió a intercambiar sus propios puntos de vista, su propia "opinión" - la forma en que el mundo se le aparecía y mostraba... con los de sus conciudadanos". (Arendt, 1996a, p. 60).

En consecuencia, la objetividad del relato del narrador estaría garantizada por la consideración de la multiplicidad de perspectivas, del conocimiento de todas las posiciones y de la contrastación entre ellas. Y, al utilizar la facultad de la imaginación, lo que buscamos es replicar este diálogo, lo que nos permite desechar nuestros prejuicios por medio del posicionamiento de nuestra mirada a la escena en otro lugar o perspectiva.

Esta consideración de otra mirada, esta necesidad de distancia, es lo que posibilita la emergencia de una narración con sentido. Una de las más importantes consecuencias que podemos extraer de este planteamiento que es aun cuando el acceso al pasado que propone Arendt es a través del *bios individual* (Birulés, 2007), dicha construcción requiere de la

mirada de los otros. En este sentido podemos plantear que en Arendt existe una construcción intersubjetiva en la construcción de la historia, en la medida que las narraciones siempre son un relato elaborado por un narrador, el cual le añade algo pero que no sería su visión personal, sino que este les añade imparcialidad, dada por la imaginación. Ella, está directamente relacionada con esta idea de “mentalidad ampliada” a la cual Arendt hace referencia en otros pasajes de su obra. Por ejemplo, cuando habla de la empatía, de esa capacidad de ponerse en el lugar otros. En el caso de la elaboración histórica, esta toma la forma de considerar las perspectivas de los demás en relación a la construcción de significado sobre el acontecimiento.

Asimismo, en la medida que la historia es una construcción de significado, es entonces, al mismo tiempo, un ejercicio de comprensión. Como lo señala en el escrito *Comprensión y Política* (Arendt, 1995b):

“(...) si la esencia de toda acción y, en particular de la acción política, es engendrar un nuevo inicio, entonces la comprensión es la otra cara de la acción, esto es, de aquella forma de cognición, distinta de muchas otras, por la que los hombres que actúan (y no los hombres que están empeñados en contemplar algún curso progresivo o apocalíptico de la historia) pueden finalmente aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido y reconciliarse con lo que inevitablemente existe” (p. 44).

La historia, y su transformación en narraciones (storytelling), es el marco de sentido de la acción, es aquel espacio que le provee de significado. De ahí entonces que podamos considerarlo como la otra cara de la acción a que aquí alude Arendt. En otras palabras, hacer historia no sólo es un ejercicio por recuperar cierto pasado, sino que es la instancia por medio de la cual el mundo adquiere sentido para el ser humanos. Ese mirar hacia atrás, es precisamente aquella distancia a la que alude Arendt que requerimos para comprender. Lejos de una asimilación y aceptación del estado de cosas, el hacer historia es una reconciliación con nuestra realidad, la cual sólo es posible en la medida en que podamos entenderla.

En este sentido es que el construir historia está puesto al servicio del presente. Desde la perspectiva que hemos intentado defender, la preocupación central de Arendt es la permanencia, entendida como el interés por la creación y duración de espacios de aparecer de ese *entre* de los seres humanos. Si la historia está dirigida a proveer estabilidad a ese espacio de aparición entre hombres, y ese espacio por excelencia es la *polis*, en Arendt entonces, hacer historia, en términos de narraciones, es siempre hacer política. La vincula con la producción del mundo, articulándola entonces con la conformación del ordenamiento sociopolítico de la vida.

Ahora bien, ¿por qué la memoria ocuparía un rol central en la producción de narraciones y, de ahí, en el despliegue de la acción política? ¿Bajo qué supuestos es posible articular la concepción de memoria, propia de los estudios de la memoria, con la concepción de historia como narraciones de Arendt?

Por una parte, los estudios de la memoria partieron del interés por abordar la construcción de conocimiento y comprensión del pasado desde la perspectiva de los actores. De algún modo, se trata de un retorno al actor en palabras de Touraine, (1987). Alejándose de la perspectiva institucional y de expertos más cercana al concepto de historia, buscaban dar cuenta de las maneras en que tanto individuos como colectividades construyen relatos sobre el pasado. En este sentido, como hemos revisado, en Arendt existe una noción de historia que busca abordar los procesos de construcción histórica desde la perspectiva *de los ciudadanos de la polis*, noción que pone en valor las experiencias individuales por sobre los grandes procesos. En palabras de Arendt, “la narración es en sustancia un artificio lingüístico que reconstruye aquello que ha sucedido en la historia a través de una trama que privilegia los agentes humanos más que los procesos impersonales y que ya no hace derivar el significado de lo particular de lo general” (Arendt, 2005, pp. 276-7).

Del mismo modo, uno de los principios analíticos centrales de los estudios de la memoria consiste en la comprensión de la memoria colectiva como un proceso intersubjetivo, mediado lingüísticamente, en un contexto de pluralidad. Es decir, sólo podemos construir relatos del pasado en el marco de relaciones sociales. En Arendt es precisamente este *entre* los seres humanos lo que posibilita la construcción de historia, y el discurso como acompañante de la acción es central, en la medida que es el que permite que ese *quién* se revele, se presente, y hable de sí. Así mismo, la importancia de la imparcialidad en la construcción de historia alude a esta necesidad de consideración de las perspectivas de otros.

En este mismo marco, otra cuestión central tiene que ver el conflicto/disenso. La pluralidad en Arendt, está dada por la condición de los de los seres humanos en diversidad, de diferencia de unos con otros. Esta condición es asumida en su radicalidad por los estudios de la memoria. Precisamente por esa diferencia, es que existen diversas construcciones del pasado que entran en conflicto. Además, las memorias que se elaboran sobre el pasado están enraizadas en el presente. Por tanto, lo que se busca con ellas es *iluminar* tanto la actualidad como el futuro; se recuerda en cierto contexto, o red de relaciones. De esta forma, no se trata de asimilar el pasado, o reproducirlo para no perderlo, sino que hay ciertos acontecimientos que se rescatan y otros no, en virtud de los intereses anclados en el presente. Esta es también una cualidad central de la comprensión de la historia Arendtiana.

CONCLUSIONES

Bajo la lectura que hemos expuesto, la centralidad de las producciones narrativas en la concepción de historia de Arendt permitiría ubicar a las prácticas de memoria al centro de la comprensión de la política y su ejercicio, en la medida que ellas jugarían un rol central en la generación y reproducción de un mundo común, necesario para que la política pueda

acontecer. Al mismo tiempo, la política contribuye a la generación de una comunidad de humanos, en la medida que son estos encuentros, de acto y palabra con los demás en el espacio público, aquello que permite que la elaboración colectiva del recuerdo.

En efecto, para Arendt, los seres humanos se constituyen como tales por medio de la acción en el espacio público, creándose a sí mismos y construyendo su identidad. Para ello, requieren tanto de la presencia de otros, de encuentro y acción en conjunto, como también, posteriormente, de la producción de narraciones y elaboraciones memoriales de esas acciones y palabras. Esta aparición y acción en lo público es la condición necesaria para alcanzar su identidad, y ello sólo puede ocurrir en un contexto de pluralidad y, además, exige de ese mundo común en tanto “recuerdo organizado” sobre la existencia humana y su acontecer. Ahora bien, la capacidad de narración se encuentra en el historiador, aquel que cuenta la historia, y no en el actor: su vida será recordada y adquirirá sentido a partir de la mirada de los otros, los espectadores que, con distancia, imaginación e imparcialidad, elaboran y transmiten ese recuerdo.

A la luz de los planteamientos de Arendt, la política aparece en una doble dimensionalidad. Por una parte, es pura acción en tanto encuentro de los seres humanos en diálogo como iguales y libres. Pero, desde su otra cara, es un ejercicio de comprensión y de reconciliación con el mundo a través de la participación en la elaboración, reproducción y transmisión de narraciones, de transmisión de memorias. La política es la que permite la generación de este espacio de comunalidad y es considerada, al mismo tiempo, como el intento de inmortalización más elevado del hombre. Pero, ¿cómo puede ser contingencia y comprensión? Es la historia entendida como memoria. Recuerdo organizado que ofrece la política a todos los que participamos en ella; un espacio de visibilización pública en la que exponemos, por medio del diálogo, quienes somos, qué hacemos. Es esa misma comunidad, la que posteriormente asegura no sólo nuestra permanencia, sino también la permanencia de ese espacio común.

Es la brecha que la modernidad abre entre pasado y futuro la que genera las condiciones y la necesidad de la política y, por tanto, también genera las condiciones y la necesidad de la elaboración de memorias. La fragilidad e incertidumbre que caracterizan la experiencia social contemporánea, la percepción de un presente vacío y de pérdida de lo común, es que aparece la importancia sustantiva de la generación y promoción de construcciones de memoria colectivas. Así, las prácticas sociales de memoria, que han caracterizado a nuestras sociedades, las luchas por los desaparecidos y las víctimas del holocausto en Europa, y de las dictaduras en América Latina, aparecen bajo la mirada de Arendt no son sólo la lucha por la inscripción de estas experiencias en la historia y la sociedad. Son al mismo tiempo, bajo esta lectura, prácticas políticas. Y ello, no sólo se explica por los usos que puedan hacer de ellas determinados sujetos políticos, o por la dinámica propiamente conflictiva que caracteriza los procesos de elaboración social de memorias. Son políticas, en primer término, porque ellas buscan la instalación y permanencia en el tiempo de una comunidad, de esa esfera compartida de los asuntos humanos. Son políticas porque están orientadas por el desafío de generar un mundo común y de mantenerlo a través del tiempo.

REFERENCIAS

- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F.: Editorial FCE.
- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Editorial Paidós Ibérica.
- Arendt, H. (1996a). El concepto de historia: antiguo y moderno. En H. Arendt (Ed.), *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre reflexión política*. Barcelona: Editorial Península.
- Arendt, H. (1996b). Prefacio. En H. Arendt (Ed.), *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre reflexión política*. Barcelona: Editorial Península.
- Arendt, H. (1995a). Historia e Inmortalidad. En H. Arendt (Ed.), *De la historia a la acción*. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica.
- Arendt, H. (1995b). Comprensión y política. En H. Arendt (Ed.), *De la historia a la acción*. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica.
- Birulés, F. (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Editorial Herder.
- Candau Joel (2001). *Memoria e Identidad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Forti, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Editorial Cátedra-Universidad de Valencia.
- Garretón, M. A. (2003). Memoria y Proyecto de País. *Revista de Ciencia Política*, 23(2), 215-230.
- Gómez Ramos, A. (2007). El trabajo público de los conceptos. *Isegoría*, 3,185-196.
- Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Madrid: Editorial Anthropos.
- Huyssen, A. (2002). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México D.F.: Editorial FCE.
- Hobsbawm, E. (2002). Introducción. La invención de la tradición. En E. Hobsbawm & T. Ranger (Eds.), *La invención de la tradición*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Jameson, F. (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Jelin E. (2001). Exclusión, memorias y luchas políticas. En D. Mato (Comp.), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: Clacso.
- Jelin E. (2002). *Los trabajos de la Memoria*. Madrid: Editorial Siglo XXI.
- Lechner, N., & Güell, P. (2002). La construcción social de las memorias colectivas. En N. Lechner (Ed.), *Las sombras del mañana, la dimensión subjetiva de la política*. Santiago de Chile: Editorial LOM.
- Le Goff, J. (1991). *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Mitre, A. (2003). Historia: memoria y olvido. En A. Mitre (Ed.), *El dilema del Centauro*. Santiago de Chile: Ediciones UMSA-CIRB.
- Nora, P. (1985). Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux. En P. Nora (Ed.), *Les lieux de mémoire I. La République*. Paris: Editorial Gallimard.

- Osorio, P. (2004). La memoria como identidad. *INGURUAK: Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política*, 39, 27-45.
- Reyes, M. J., Cruz, M. A., & Aguirre, F. J. (2016). Los lugares de la memoria y las nuevas generaciones: algunos efectos políticos de la transmisión de las memorias del pasado reciente de Chile. *Revista española de Ciencia Política*, 41, 93-114.
- Richard, N. (1998). *Residuos y metáforas. Ensayo de crítica cultural sobre el Chile de la Transición*. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio.
- Rubio, G. (2013). *Memoria, política y pedagogía. Los caminos hacia la enseñanza del pasado reciente en Chile*. Santiago de Chile: Editorial LOM.
- Ricoeur, P. (1983). Action, Story and History: On Reading The Human Condition. *Salmagundi*, 60, 61-72.
- Soto, G. (2013). *Memoria, política y pedagogía. Los caminos hacia la enseñanza del pasado reciente en Chile*. Santiago de Chile: Editorial LOM.
- Touraine, A. (1987). *El regreso del actor*. Buenos Aires: Editorial EUDEBA.
- Vinyes, R. (2009). La memoria del Estado. En R. Vinyes (Ed.), *El Estado y la memoria. Gobiernos y ciudadanos frente a los traumas de la historia*. Barcelona: Editorial RBA.
- Waldman, G. (2006). La "cultura de la memoria": problemas y reflexiones. *Revista Política y Cultura*, 26, 11-34.

