

Sobre la categoría de “trauma histórico” para pensar la memoria social. La perspectiva de Dominick LaCapra

Garbarino, Maximiliano Alberto

Universidad Nacional de La Plata

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales

Resumen

En este trabajo nos interesa ver la potencia y las limitaciones de la idea de “pasado traumático” cuando se la entiende en su vínculo con las ideas psicoanalíticas de duelo y melancolía (o de modo más general: de elaboración y pasaje al acto). Para ello primero vamos a ver qué condensa la expresión “pasado traumático” para despejar una idea más precisa que es la que analizaremos. Entendemos que la obra de LaCapra es central al respecto y que una de las críticas más interesante hacia esta perspectiva psicoanalítica puede registrarse en la mirada de Régine Robin al respecto. En definitiva vamos a ver que la propuesta de LaCapra es interesante cuando se la piensa a nivel colectivo (de grupos de familiares, víctimas, etc.) pero que pierde potencia a nivel social, cosa que se deduce de la propia postura del mismo LaCapra.

La utilización del sintagma “pasado traumático” está a la orden del día. Su uso habitual suele indicar ciertos pasados recientes y sobre todo muy presentes que implican catástrofes humanitarias, dictaduras asesinas, genocidios, fascismos, guerras civiles. En general, aunque no siempre, estas memorias sociales reconocen víctimas y victimarios de ese pasado traumático; en todo caso reconocen el carácter extremo de las experiencias de parte de sus contemporáneos. De hecho, cuando hablamos de “pasado traumático” solemos creer entender lo que se dice y lo que decimos.

Una de las cosas que se registra fácilmente y que explica en parte la utili-

zación habitual de la expresión y su aparente “trasparencia” (*es claro* a qué nos referimos con la expresión) es que el adjetivo “traumático” condensa varios sentidos. Por un lado, el hecho de que las víctimas –u otros implicados más o menos directamente- se encontraran ante una situación traumática que, en términos de economía libidinal, se define como “... un aflujo de excitaciones excesivo en relación con la tolerancia del sujeto y su capacidad de controlar y elaborar psíquicamente dichas excitaciones” (Laplanche y Pontalis, 2013); situación que luego deriva en la “imposibilidad” de comunicar la experiencia –exceso e imposibilidad extremada en el caso del llamado “musulmán” (Agamben, 2005). A esto se suma la cuestión social más amplia que necesita explicación y, como suele decirse, no la termina de tener: ¿cómo fue esto posible?. Así, la imposibilidad de comprender la experiencia de la víctima y la del victimario (ese estado moral y ético excepcional), el rechazo visceral de lo que pasó, la imposibilidad de una explicación coherente y sencilla, y la manifiesta imposibilidad de un marco común para el recuerdo (es decir: conflictividad abierta del “pasado”), coinciden en la expresión “traumático”. No es un pasado como cualquier otro, tiene algo de singular.

Ahora bien, más allá de esta utilización del adjetivo para diferenciarlo de otros pasados en su excepcionalidad y horror, cabe preguntarse sobre sus usos más específicos. Algunos historiadores utilizan el término manifiestamente de modo metafórico (es decir, para sintetizar todo o parte de lo que decíamos anteriormente). Tal es el caso por ejemplo de Henry Rousso, quien en su famoso libro “El síndrome de Vichy” (Rousso, 1987), utiliza no sólo el término sino también una periodización de la historia francesa posterior a la segunda guerra en términos psicoanalítico, replicando las etapas que suelen sucederse en un individuo sometido a una situación traumática: un período de duelo incompleto (obturado por el “recuerdo pantalla” de la felicidad de la liberación), una fase de represión (bajo el mito de la Francia resistente), un retorno de lo inhibido que se traduce en discensos sobre el pasado (cifrado entre otras cosas en la aparición del film *Le chagrin et la pitié*), y finalmente una fase de “obsesión” con la situación –antes pasado por alto- de los judíos en Francia y del comportamiento de los ciudadanos frente a la ocupación.

Como decíamos, explícitamente Rousso indica que su utilización de categorías psicoanalíticas tiene un valor metafórico (Rousso, 1987: 19). Por tanto su uso se legitima o deslegitima en su potencia heurística. La utilización

metafórica, siempre y cuando sea productiva, no debe ser desdeñada. Sin embargo hay un riesgo que se corre que es el construir una visión del pasado traumático en términos de normalidad y patología. Esto es lo que pasó, según LaCapra, en los libros de Rousso (y Conan) sobre el caso escritos posteriormente. (LaCapra, 2008: 26).

Pero lo que nos interesa a nosotros es la pretensión del uso de categorías psicoanalíticas no de modo metafórico sino sustancial. Este es el caso de LaCapra, quien sostiene que las categorías psicoanalíticas no son sólo para la clínica sino que traspasan la dicotomía individuo-colectivo (LaCapra, 2008: 59)¹. El problema entonces no será aplicar unas categorías en principio pensadas para el individuo, sino, entender que desde siempre estuvieron más allá de la mencionada dicotomía y entonces ver cómo pueden ser utilizadas. Al respecto, primero vamos a decir que este autor tiene dos líneas temáticas donde desarrolla esta pretensión: por un lado su idea de que el historiador es una especie de psicoanalista (y aquí la categoría central es la de “trasferencia”) y por otro –vinculado obviamente- la idea de que se puede pensar los problemas de la memoria social con un aparataje conceptual psicoanalítico (y aquí las categorías son la de elaboración y pasaje al acto). Si bien los temas están entrelazados el último puede ser aislado del primero (y no al revés); y éste es el que nos interesa.²

Dado el carácter ensayístico y de idas y vueltas que tiene su escritura vamos a tratar de trazar dos ejes para su análisis. Primer eje: hay sucesos traumáticos históricos que necesitan de elaboración (y el duelo es un caso particular de este trabajo de elaboración) para que no recaigan en un pasaje al acto recurrente, esto es, que no se pase a revivir el trauma como en su momento original (y la melancolía aquí es vista como un caso particular de pasaje al acto).³ Visto

¹ Ricoeur (2000) también sostiene esta pretensión. Sin embargo su justificación es pobre: estas categorías para análisis sociales son válidas dado que Freud las utilizó. Al respecto Freud (1992) mismo dice que “La oposición entre la psicología individual y la psicología de masas no es buena: en la vida anímica del individuo el otro cuenta, con toda regularidad, como modelo, como objeto, auxiliar, enemigo... siempre la psicología individual es social”. Por tanto Freud parece apuntar a lo que sostiene LaCapra: disolver la dicotomía individuo-colectivo.

² También se vale de categorías psicoanalíticas para analizar artefactos culturales concretos (v.g. el film Shoah, la historieta Maus).

³ El hecho de que LaCapra use los conceptos más generales de “elaboración” y “pasaje al acto” entendiendo al duelo y a la melancolía como casos particulares de cada uno, resalta que hay una “actividad” de él o de los sujetos.

así, en principio estas categorías son útiles para pensar a las víctimas directas o indirectas de sucesos traumáticos (sobrevivientes, familiares, amigos, testigos directos, quizás perpetradores y/o sus hijos...). Es una interesante contribución de LaCapra el hecho de que entienda que en los traumas el pasaje al acto (“revivir”) puede llegar a ser una condición de posibilidad de la elaboración (LaCapra, 2008: 61). Es decir: no piensa a estas categorías en una oposición tajante e irreductible.

Así, cierta ritualización –medida-, cierto espacio público de duelo (donde en principio el dolor se hace público y se legitima socialmente) pueden ser la clave para no ocultar u obliterar el trauma (para no dejar el duelo suspendido). Entendámonos bien: sólo es una condición de posibilidad, siempre se puede recaer en la ritualización mistificante del pasado, en la melancolía pura. LaCapra está pensando más bien en una situación social que legitime el duelo, que le de lugar; por tanto aquí el “pasaje al acto” se daría como en una especie de “reproducción ampliada”, iría permitiendo de a poco el duelo desplazándolo del lugar de la pura repetición.⁴

Si se nos permite una pequeña digresión –motivada por la coyuntura argentina actual donde hay toda un cuestionamiento a los juicios a los perpetradores-, en función de la idea de “dar lugar” al duelo, LaCapra agrega la necesidad de canalizar socialmente la demanda de justicia así como su concreción. Esto sería para el autor también una parte de la posibilidad del duelo para los directa o indirectamente afectados por el trauma (LaCapra, 2008: 224-225), y por tanto, en la discusión sobre la “utilidad” o incluso “justicia” de los procesos judiciales reabiertos en Argentina, no se debe dejar de lado –como se hace muy habitualmente desde sectores autodenominados “progresistas” que intervienen actualmente en el espacio público con cierta idea de, digamos, “cuidado” y preocupación por los perpetradores- la posición de los directa o indirectamente afectados.

Volviendo: está claro entonces cómo es que las categorías psicoanalíticas puestas en juego funcionan de un modo no reduccionista; implican tanto la

⁴ Una idea semejante, pero en otro registro, tiene Edward Said cuando reclama que “... en la economía política de la memoria colectiva y el recuerdo de la cultura pública occidental no hay cabida para la experiencia de pérdida palestina...” (Said, 2001: 91). No hay “espacio” público legítimo de duelo y eso obtura la posibilidad de una narrativa palestina que no sea un puro pasaje al acto. Es claro aquí que la elaboración es entonces un problema político.

dimensión individual como la colectiva: posibilidad de no obliterar el trauma de los afectados directa o indirectamente a través de “lugares” (simbólicos) públicos de duelo que posibiliten la elaboración (con la pretensión de justicia –en sentido amplio– como un elemento importante también en la posibilidad de realizar la elaboración).

Pero también podemos ver en la obra de LaCapra un segundo eje de reflexión que se pregunta por lo que pasa cuando salimos de lo colectivo, entendiéndolo como restringido a los individuos más estrechamente vinculados con el suceso traumático, y pasamos a “comunidades imaginadas” (LaCapra, 2008: 60) como el Estado nación.⁵ Aquí LaCapra es mucho más cuidadoso y plantea más preguntas que respuestas. En principio, desde nuestra perspectiva, podemos decir que desplazarnos desde colectivos estrechos vinculados de cierta manera a un hecho traumático, hacia “la sociedad” o “comunidad” entera conlleva la tentación de caer en la ilusión del “sentido compartido”. De otra manera: hay que evitar el riesgo de caer en el imaginario del “sentido compartido” que acecha tras expresiones como “la nación”, la “sociedad”, la “comunidad”, etc.. Pero LaCapra tiene ese recaudo cuando afirma, hablando de la unidad de la nación –o equivalente–, que “se puede recalcar que semejante unidad, comunidad o consenso están ausentes, y que el problema sociopolítico consiste en cómo habérselas con esa ausencia y con las diferencias y conflictos que la acompañan... (y que) es posible no reconocer este problema y abrigar una ideología del consenso en la cual las diferencias y los conflictos no son reconocidos, de modo que grupos o individuos... queden excluidos” (LaCapra, 2005: 81)

Aquí, en esta pretensión de salirse de los “afectados directa o indirectamente”, aparecen dos planos más que interesantes para pensar: la “necesidad” de construir a un suceso traumático como traumático, de que se reconozca como tal, y, además, las diversas formas de hacerlo. Sabemos muy bien que un suceso traumático histórico puede ser obliterado, es decir, podemos ver muy bien que el “pasado traumático” no tiene un peso específico propio sino

⁵ La referencia a Benedict Anderson (2011) es significativa: La comunidad es “imaginada” porque los miembros de esa “comunidad” no se conocen entre sí pero pretenden tener la imagen de la comunión con cada uno de ellos, pretenden tener algo “común” que comparten instaurando así fronteras supuestamente claras, entre otras cosas (2011: 23-25). Todo esto es “imaginado”, aunque sus efectos son muy reales.

en relación con la posibilidad de ciertos vectores de memoria de “construirlo como trauma”, de hacerlo presente y conciente como problema. Es evidente la lucha que se da en algunos países, por ejemplo Chile y España, en función de des-normalizar un pasado dictatorial y re-construirlo, a nivel de los significados sociales, como un pasado traumático⁶. Por eso LaCapra sostiene que el trauma histórico es una “memoria secundaria” que desde el inicio presupone cierta mínima elaboración: percibirlo como trauma (LaCapra, 2008: 35).⁷ Pero esa elaboración mínima ya contiene una dimensión ético-política. Por ejemplo, luego de la segunda guerra mundial, Alemania pasó por alto la situación traumática, pero la pregunta que se hace LaCapra es si el trauma, en principio obliterado, era por las víctimas judías o por la grandeza de Alemania frustrada. Es decir, a la pretensión de considerar a un pasado como traumático –que se debe construir como tal- se le superpone el “sentido” del trauma: ¿en qué entramado simbólico es constituido?. Por tanto, y como bien insiste LaCapra, en la construcción del trauma se juega toda una dimensión ética y política que le es inherente. Un ejemplo más: en los sucesos ligados a las fosas Ardeatinas (Portelli, 2003): ¿cuál es el trauma? ¿Es el de los familiares que perdieron a alguien por la actitud temeraria e irresponsable de los resistentes; o es el de los familiares que perdieron a alguien por la ocupación criminal de una potencia extranjera; o es el de los ciudadanos que se acomodaron primero al fascismo y luego a la ocupación sin la más mínima resistencia permitiendo deportaciones y asesinatos en masa?.

Cabe subrayar nuevamente que LaCapra no usa los términos psicoanalíticos en función de “patologías” de la historia, sino que los articula con una serie de pretensiones éticas y políticas (que se pueden compartir o no). Por tanto, admite que una de las cuestiones ético políticas más importante es “... definir cuál es en verdad una pérdida genuina digna de duelo y aquello que no debe lamentarse sino que debe ser fuertemente criticado, dándole la respuesta emocional que se merece. En el caso de Hitler... y sus glorias perdidas, el duelo no sería algo apropiado... pero la elaboración podría incluir una críti-

⁶ Para LaCapra (2008: 64-69) el llamado “debate de los historiadores” en Alemania pasaba precisamente por eso: por normalizar o “traumatizar” (y por tanto construir el trauma) el pasado nazi.

⁷ LaCapra distingue entre trauma estructural –condición para la constitución de todo sujeto- del trauma histórico –que le acaece a los sujetos-.

ca que tratara de desalojar la inversión afectiva y su fantasía...” (LaCapra, 2008: 87). Es decir, cuáles son las pérdidas dignas de duelos y cuáles son las que merecen una reflexión crítica son cuestiones que implica elaboración y pasaje al acto (como condición de la elaboración) pero insertas en una dirección ética y política. Llegados a este punto entonces, admitiendo el trauma, la discusión se torna política en sentido amplio: qué es lo digno de duelo, qué es lo criticable del pasado. LaCapra también lo reafirma de este modo: al concepto de elaboración “hay que sacarlo de la terapéutica y relacionarlo con la ética y la política” (LaCapra, 2008: 224). Al respecto, Judith Butler afirma en un trabajo reciente que hay que pensar que “... una vida concreta no puede aprehenderse como dañada o perdida —es decir, digna de duelo- si antes no es aprehendida como viva.” (Butler, 2010: 9). Por eso la cuestión es pensar los marcos desde donde se aprehenden —o no- las vidas ya que de por sí estos marcos son fundamentalmente políticos —en sentido amplio. Acaso ¿alguien duela y elabora las torturas y muertes de Guantánamo? ¿Quién aprehende esas vidas como vidas dignas de duelo?. Hay que pensar, además, que una de las condiciones de posibilidad de una “práctica genocida”, por ejemplo, una de las “etapas” para su realización, es construir a un enemigo *radicalmente otro* que amenaza mi identidad y obtura la posibilidad de una sociedad plena (Feierstein, 2007). Es decir, para un genocidio o matanza extensa se debe construir un enemigo a ser aniquilado, un enemigo cuya vida en definitiva, no es una vida digna de duelo.⁸

En definitiva, vemos en LaCapra un uso interesante de nociones psicoanalíticas para pensar sobre la relación entre individuos más o menos directamente afectados, su relación con colectivos (por ejemplo lugares de duelo, asociaciones de familiares, etc.) y su necesaria articulación social más extensa (la legitimidad de las víctimas, la búsqueda de justicia). Pero cuando pasamos a una dimensión social más amplia (y pensamos en los distintos sectores sociales, grupos, identidades, trayectorias, que confluyen en la “misma” sociedad) cobra centralidad la dimensión ético-política. Queremos decir: un suceso traumático puede ser ocluido bajo relatos normalizadores.

⁸ La diferenciación —siempre en el marco de la elaboración- que hace LaCapra de lo que debe ser una pérdida digna de duelo y otra criticable se vuelve interesante para pensar las discusiones que cíclicamente retornan en nuestro país no ya sobre la idea de “memoria completa” sino de lo que generalmente se llama “otras víctimas” (por ejemplo Vezzetti, 2009).

Puede también aparecer para convertirse en una sacralización del “apego” a las víctimas quedándonos así atados a ese pasado doloroso, es decir, sin elaboración.⁹ Pero también puede –sería lo deseable para LaCapra - salir a la luz de distintos modos y estas modalidades tienen que ver con esa dimensión ética y política: cuáles son las pérdidas dignas de duelo. Y aquí aparece la disputa política. En LaCapra, aunque se admita el trauma, esto no conlleva de ninguna manera cierta “normalización” de la memoria. En todo caso, aún admitiendo el trauma, lo “normal” de la memoria social, sería la constante disputa, reelaboración y reacomodamiento, ya que implican una dimensión inherente ética y política.¹⁰

Pasemos ahora a ciertos cuestionamientos interesantes a la perspectiva que señalamos. Una objetora de plano de la conceptualización psicoanalítica de la memoria social es Régine Robin (2012): desde su perspectiva la memoria social debe ser encarada como un discurso social. Esta autora pertenece al círculo de investigadores nucleados en torno a Marc Angenot y que por tanto entiende que “Hablar de discurso social es abordar los discursos como hechos sociales y... también es ver, en aquello que se escribe y se dice en una sociedad, hechos que “funcionan independientemente” de los usos que cada individuo les atribuye, que existen “fuera de las conciencias individuales” y que tienen una “potencia” en virtud de la cual se imponen” (Angenot, 2010: 24).

Esta autora rechaza el marco psicoanalítico porque más que latencias, represiones y melancolías en una sociedad encuentra “desplazamientos, deslizamientos, sustituciones, e invención de nuevos mitos” en función de cambios de coyunturas sociales (Robin, 2012: 34); y nunca, agrega, vio “morir a un pueblo de melancolía”. Además sostiene que la “justa memoria” es inhallable: siempre hay demasiada o demasiado poca memoria y esta es una dialéctica que se extiende sin fin. Como dice Ricoeur: “narrar un drama es

⁹ También existe siempre el peligro convertir ese pasado traumático en lo “sublime negativo”, constituyéndolo así en ocasión extraordinaria de fundación o sustento de una identidad cerrada (LaCapra, 2005: 46-47)

¹⁰ El trauma así, socialmente, no aparece con peso propio fijo sino relativo a las construcciones discursivas que de hecho le dan lugar (o no lugar). Claro que como LaCapra pretende cierta substancialidad en la aplicación de las categorías, no podemos desdibujarlo completamente, hablar de trauma supone que si lo dejamos de lado retornará como algo incompleto, como fractura, como bache. Pero siempre teniendo en cuenta que estas fracturas pueden ser invisibilizadas.

olvidar otro” (Ricoeur, 2000: 576). Ahora bien, entendemos que su rechazo a las categorías psicoanalíticas pasa por entender que quienes la aplican hacen un paralelo absoluto entre un sujeto individual y un sujeto colectivo. Esto sí es rechazable porque cae en la homogeneización absoluta de una sociedad, es decir, es una ilusión –funcional-, en la fantasía -ideológica por excelencia- del sentido compartido (Laclau, 2006). Nunca va a ver un pueblo melancólico porque a su interior los grupos y sectores fueron y son afectados de modos heterogéneos; y esas “afectaciones” además cambian con el tiempo, son una cuestión de disputa ética y política. Entiende además que la idea de “justa memoria” está atada a ver una sociedad relacionándose con su pasado de manera o bien patológica o bien sana. Y que la utilización de los conceptos psicoanalíticos implican procesos “totalmente inconcientes” (Robin, 20212: 34). También coincidimos con ella en este punto: hay que rechazar la idea de patologizar ciertas relaciones –en el plano social- con el pasado. En síntesis: rechaza la idea de una sociedad homogénea (derivada de la asimilación sociedad-sujeto) y por tanto la de un pasado homogéneo; rechaza la idea de contraponer normalidad/patología (vinculada a la idea de “justa memoria”); y por tanto reivindica el carácter político (de acción política) de la memoria (contraponiéndose aquí también a un inconciente normalizado o patológico).

Pero precisamente LaCapra denuncia constantemente la posibilidad de caer en la idea de “patologizar” ciertos procesos o estados sociales en relación con su pasado; y sobre todo tiende a evitar la idea de aplicación de las categorías psicoanalíticas a sujetos colectivos o sociales sin más; más bien lo que hace es ver como ciertas categorías psicoanalíticas atraviesan la dicotomía individual/colectivo (por ejemplo como el duelo requiere de instancias sociales para elaborarse); pero además: la dimensión ético-política inherente a la elaboración del pasado a nivel social implica la disputa constante por el pasado –y no un proceso inconciente-, o en otros términos, la imposibilidad de hallar la “justa memoria”.¹¹ Respecto de la justa memoria cabe una aclaración. Robin juega con la ambigüedad de la idea de “justa”. Por un lado el sentido de “justo medio”, es decir, ni de más ni de menos, lo justo. Así, Robin indica que siempre hay o demasiada memoria o demasiado poca y que en

¹¹ Rechazar la idea de “justa memoria” no es un dato menor en el que coinciden dos propuestas supuestamente divergentes -la de LaCapra y la de Robin. Es una expresión recurrente en obras como la de Ricoeur (2000) y la de Vezzetti (2009)

todo caso esa es una dinámica política cambiante y que además depende de la perspectiva del “evaluador” de lo mucho o lo poco. Pero además aparece la cuestión de “justo” en el sentido de justicia. Aquí no hay posibilidad tampoco de una memoria justa por las mismas razones. Por su variabilidad temporal pero también de parte del evaluador. Es por esto que la idea de “justa memoria” en toda su ambigüedad se presenta como normalizada.¹²

Por tanto, para resumir e ir finalizando, el aparataje conceptual usado por LaCapra aparece como útil para pensar círculos estrechos. La idea de “trauma” –vinculada a la de elaboración y pasaje al acto– son importantes para pensar a los afectados directa e indirectamente por un suceso histórico límite. Al respecto hay que tener en cuenta que darle “lugar social” al trauma es condición necesaria –aunque no suficiente– para la elaboración (es decir, para despegarse de la repetición del pasado).

Pero estas categorías pierden potencia al trasladarlas a ámbitos más amplios que son el objeto de nuestro interés. Sobre todo porque en este ámbito la discusión ético-política, es decir, la dimensión prescriptiva, cobra un peso casi absoluto: no sólo hay que “construir el trauma” sino que además hasta lo que es digno de duelo se puede poner en discusión. Sin embargo la idea de “la memoria como discurso social” no es contraria al uso que hace LaCapra de los conceptos psicoanalíticos (es decir, siempre que no haya uso en términos de patología y siempre que se admita la dimensión ético-política inherente); los límites discursivos, las grietas, los desplazamientos, las emergencias y las incoherencias, las imágenes condensadoras, etc., son parte de la idea de “discurso social”; en todo caso, este tipo particular de lectura psicoanalítica, puede ser admitido como otro nivel de análisis con la expectativa y las limitaciones que marcábamos.

¹² Sin embargo cabe decir que la expresión admite un sentido más no evaluado por Robin: podemos decir “memoria justa” en un sentido utópico, es decir, en el sentido de una justicia (ligada a la memoria de un pasado) por venir, de un anhelo siempre abierto de justicia incompleta que conjuga tanto pasado como presente y futuro. Esta podría vincularse con la “redención” según el planteo de Walter Benjamín (Löwy, 2002), o a la ida de justicia infinita, de promesa inagotable, en un sentido derridiano.

Bibliografía:

- Agamben, Giorgio (2005), *Lo que queda de Auschwitz*, España, Pre textos.
- Anderson, Benedict (2011), *Comunidades imaginadas*, Bs. As., FCE.
- Angenot, Marc (2010), *El discurso social*, Bs. As., Siglo XXI.
- Butler, Judith (2010), *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Bs. As., Paidós.
- Feierstein D. (2007), *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*, Bs. As., FCE.
- Freud, Sigmund (1992), *Obras completas de Sigmund Freud*. Volumen XVI-II, Bs. As., Amorrurtu.
- LaCapra, Dominick (2005), *Escribir la historia, escribir el trauma*, Bs. As., Nueva Visión.
- LaCapra, Dominick (2008), *Historia y memoria después de Auschwitz*, Bs. As., Prometeo.
- Laclau, Ernesto (2006) “*Ideología y posmarxismo*”, Filosofía política del Currículum. Anales de la educación común, Tercer siglo, A. 2, N° 4
- Laplanche y Pontalis (2013), *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós.
- Löwy, M (2002), *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, Bs. As., FCE.
- Portelli, A. (2003), *La orden ya fue ejecutada, Roma, las Fosas Ardeatinas, la memoria*. Bs. As., FCE.
- Ricoeur, Paul (2000), *La memoria, la historia y el olvido*, Bs. As., FCE.
- Robin, Régine (2012), *La memoria saturada*, Bs. As., Waldhuter editores.
- Rousso, Henry (1987), *Le syndrome de vichy, de 1944 à nos jours*, Paris, Seuil.
- Said, Edward (2001), *La pluma y la espada*, Bs. As., siglo XXI.
- Vezzetti (2009), *Sobre la violencia revolucionaria*, Siglo XXI.