

Conferencia: “Políticas de la Memoria en la era del neoliberalismo”

Enzo Traverso*

Es un gran honor para mí recibir este reconocimiento por parte de la Universidad Nacional de La Plata. Le agradezco mucho al decano por este particular, porque fue en esta universidad, hace 15 años, en el 2001, que di mis primeras clases en castellano -e imagino los comentarios-, en 15 años no mejoró mucho mi castellano.

Hace 15 años empezó en esta Universidad y en esta Facultad un nuevo ciclo de mi trayectoria intelectual y también esencial, porque es en la Universidad Nacional de La Plata que encontré por primera vez Latinoamérica y que descubrí Argentina, su cultura. Entonces fue el momento en el cual se estableció un contacto que fue para mí extremadamente enriquecedor y todos los colegas, investigadores, historiadores, que conocí a lo largo de estos años en esta Universidad, fue para mí una fuente permanente de diálogo y de reflexión. Quiero recordar especialmente a José Panetieri, al que debo haber conocido esta Universidad, pero también a todos los otros colegas, investigadores y amigos que he conocido acá, Ana Barletta, por supuesto. Alberto Pérez, a Roberto Pittaluga, Hernán Sorgentini, Emmanuel Kahan y todos con los cuales he podido trabajar. Y en particular a Patricia Flier que para mí, durante todos esos años, fue de las más importantes interlocutoras intelectuales y una gran amiga. Entonces, en esta Universidad se estableció para mí un puente entre Europa y Latinoamérica, y ahora entre Estados Unidos y Latinoamérica. Es una Universidad que porto en mi corazón y con la cual tengo un contacto muy particular. Estas son las razones por las cuales acepto con un inmenso placer este reconocimiento.

El tema de mi conferencia, como fue anunciado por el Decano, es el de las políticas de la memoria en la era del neoliberalismo. Y quisiera comenzar por Walter Benjamin, una figura que siempre está presente como referencia fundamental en todos los trabajos sobre la memoria, uno de los pensadores de la memoria en el siglo XX. Quiero empezar por Benjamin porque me parece una figura que puede ayudarnos en una reflexión sobre la relación entre agente de memoria y neoliberalismo. Y quisiera comenzar por Portbou, el pueblo en la frontera entre Francia y España en el cual Benjamin murió en 1940, donde se mató. Porque Portbou es un lugar de memoria que condensa un cruce de memorias y es la razón por la cual quisiera partir desde este lugar. Ese pequeño pueblo al que Benjamin llegó allá agosto de 1940 escapando de Francia con un pequeño grupo de exiliados alemanes y judíos alemanes, que escapaban de Francia luego de que se produjeran su derrota y la ocupación alemana. La guardia civil sorprendió a este grupo durante la noche. Benjamin, muy cansado espiritualmente y físicamente no tenía más fuerza de seguir su viaje y se mató. Y hoy el pueblo de Portbou se convirtió en un lugar de memoria porque desde su

muerte, sus amigos, fueron a Portbou buscando la tumba de Benjamin. Una tumba que no existe, nunca hubo una tumba de Benjamin en Portbou. Al principio fue enterrado en una tumba, años después esa tumba fue desplazada y los restos de Walter Benjamin fueron puestos en una fosa común. Entonces nunca hubo una tumba de Benjamin y pocas semanas después de su muerte Hannah Arendt pasa por Portbou, ella también escapando de Francia hacia Lisboa, donde pudo embarcarse para Estados Unidos, llega a Nueva York. Y busca la tumba de Benjamin y la busca en el cementerio de Portbou y no la encuentra, por supuesto, y escribe a Gershom Scholem, un amigo común de Hannah Arendt y Walter Benjamin, una carta en la cual describe el cementerio de Portbou. Escribe: “el cementerio da hacia la pequeña bahía, directamente sobre el Mediterráneo, está ubicado sobre la tierra bajo la forma de una terraza, dentro de sus muros de piedra se deslizan los ataúdes, ciertamente uno de los lugares más fantásticos y más bellos que he visto en mi vida”. Esto era Portbou en la década de los 30’ cuando pasó Benjamin y ese era el cementerio.

En 1990 un artista y arquitecto israelí, Dani Karavan, construyó un memorial a Walter Benjamín, que es muy lindo, que baja hacia el Mediterráneo. Y la ciudad de Portbou se convirtió en un lugar de memoria, en el sentido más amplio de la palabra. Es decir, es una pequeña ciudad toda marcada por paneles... todo recuerda a Walter Benjamin... es omnipresente. Entonces es un lugar de memoria de Walter Benjamin y del exilio alemán, del exilio antifascista alemán, del exilio judío alemán. Pero Portbou también es un lugar de memoria de la Guerra Civil Española, porque Portbou es la ciudad por la cual pasaron miles, decenas de miles de republicanos españoles escapando de Cataluña, después de la caída de Barcelona. Entonces, años antes que Benjamin el camino fue hecho en la otra dirección por los republicanos españoles que se refugiaron en Francia. Hoy en Portbou hay también muchos paneles que recuerdan el asilo republicano español. Y Portbou se ha convertido en un lugar de memoria también en el sentido neoliberal, es decir, es un lugar turístico. Walter Benjamin se volvió una atracción turística y todos los visitantes pueden ver, buscar, los lugares donde pasó Benjamin ese día... Y este cementerio que mira hacia el mar hoy tiene otra dimensión simbólica muy fuerte. Hoy no es posible ir a Portbou, mirar todos los paneles que recuerdan el exilio de Benjamin, el salón de la memoria y el exilio republicano, sin pensar en los exiliados, a los migrantes, a las migraciones forzadas de este comienzo del siglo XXI. Porque son decenas y decenas de miles los exiliados, los migrantes, que murieron en el Mediterráneo intentando llegar a las orillas de Italia, de España, de Grecia... Entonces, Portbou es un lugar de memoria, más que un *lieu de mémoire*, es un nodo que condensa memorias diferentes y esa es una de las razones por las cuales me pareció sugerente empezar por Portbou. El fantasma de Benjamin es omnipresente en Portbou y cruza, se encuentra, con otras figuras del exilio, del pasado y del presente. Esta es una buena introducción, me parece, al tema de la conferencia que es la relación entre las políticas de la memoria y el neoliberalismo.

Y creo que es importante precisar algunos elementos. Hay una importante literatura sobre neoliberalismo, un fenómeno interpretado no solo por economistas, sino por politólogos, etc. Es un tema fundamental de debate de las humanidades. Y hay una literatura inmensa sobre la memoria. En esta universidad es un tema que se trabaja profundamente desde hace años. Pero estos dos ámbitos de investigación, el neoliberalismo y la memoria, hasta ahora siempre fueron campos separados, no hay muchas conexiones entre ellos, son abordados como dos continentes separados. Y eso me parece una paradoja, porque el *homo oeconomicu* del neoliberalismo y el *homo memoricus* de las políticas de la memoria, coexisten en el mismo espacio social. Y también porque el neoliberalismo afecta todos los campos de las sociedades. Es decir, que afecta la relación que nuestras sociedades establecen con el pasado y la manera de pensar la historia y, creo también, la manera de escribir la historia. Sugiero, entonces, pensar el neoliberalismo como régimen de historicidad de principio del siglo XXI, que afecta las formas y los procesos de elaboración de la memoria colectiva. Casi diría, volviendo a Benjamin, que ni siquiera los muertos están seguros si el neoliberalismo gana. Y lamentablemente el neoliberalismo no deja de ganar.

Es decir, este nuevo régimen de historicidad triunfó, se estableció a finales del siglo XX, en 1989 con la caída del muro de Berlín, el fin del comunismo, el fin del siglo XX, que fue interpretado como el fin del siglo de las guerras, de las violencias y de los totalitarismos. Fue interpretado, sobre todo, como un fin positivo y como una especie de teodicea secular, es decir, el bien que sale del mal. Si el siglo XX es el siglo de los totalitarismos, la democracia liberal conectada a la economía de mercado y al capitalismo sería lo mejor de los mundos. Entonces fue una buena salida de las pesadillas del siglo XX y, en ese sentido, una teodicea liberal, una teodicea secularizada y estableció esa nueva visión del mundo que se impuso como una hegemonía global.

El neoliberalismo no fue solamente un conjunto de políticas económicas, de limitación del papel del Estado en la sociedad y en la economía. El neoliberalismo es un modelo antropológico, es una conducta de vida, hablando con las categorías weberianas. En decir, un modelo de vida, un modelo antropológico que se impone en la sociedad y que se impone en los individuos. Organizar su vida como una empresa, una forma de individualismo competitivo. El mercado como modelo que moldea no solamente la economía y la sociedad, sino también las mentalidades, las pautas de pensamiento.

Entonces, ese modelo antropológico se impuso después de la caída del comunismo, después de las derrotas de las revoluciones del siglo XX y el neoliberalismo intentó naturalizar al capitalismo, como si el capitalismo fuese una manera natural de organizar la sociedad y como si todas las alternativas al capitalismo fueran una patología, fueran algo anómalo. Un modelo antropológico que no tiene nada que ver con la ética protestante idealizada por Weber hace casi un siglo. Y ese nuevo modelo antropológico tiene implicaciones en la manera de relacionarse con el pasado. No hay una historiografía neoliberal, fuera de pocas excepciones. Hay algunos historiadores que

escribieron historias apologéticas del capitalismo, como Niall Ferguson y algunos otros. Sí, hay. Pero no es cierto que exista una corriente dominante en el campo historiográfico y es muy difícil concebir una historiografía neoliberal. En otras palabras, es difícil interpretar la revolución francesa o la invasión nazi a la Unión Soviética en 1941 a través de un prisma neoliberal, a partir de categorías como *rational Choice* o ideas similares. El neoliberalismo hasta ahora afectó la investigación de las universidades, prioritariamente, por recortes en los presupuestos, pero el impacto del neoliberalismo en la manera de escribir la historia y pensar el pasado, no es 1984 de George Orwell que la historia reinventaba, no es eso. Es algo mucho más sutil y subterráneo.

Y otra paradoja es que el neoliberalismo triunfa –no definitivamente, pero triunfó–, en el momento en el cual el mundo occidental y, luego, el mundo global fue dominado por las políticas de la memoria, por el deber de la memoria, por una obsesión memorial, una visión del pasado y casi un compromiso respecto a la herencia del pasado que nos deja obligaciones, deberes, tareas, a las cuales no podemos sustraernos.

Entonces, el régimen neoliberal de historicidad y de memoria podría ser definido por la correlación de tres tendencias. La primera diría que es el fin de las utopías. El pasado no anuncia más el futuro, el pasado no contiene ninguna promesa de redención. El pasado y el futuro están encapsulados en el presente.

La segunda tendencia es la despolitización del pasado. Las nuevas formas de la organización de la vida social y la nueva forma de producción, las nuevas formas del capitalismo, progresivamente, destruyen lo que Halbwachs llamaba los marcos sociales de la memoria, *les cadres sociaux de la mémoire*, los marcos dentro de los cuales se construye una memoria colectiva, se elabora una representación del pasado. Y el neoliberalismo tiende a destruir esos marcos sociales de la memoria y a transformarlos en recuerdos individuales, en memorias individuales, en un conjunto de emociones y de imágenes que destruyen toda reflexión crítica y excluyen toda idea de acción colectiva, de *agency*, en un sentido colectivo.

La tercera tendencia es una tendencia a la reificación del pasado. El fin del pasado como experiencia transmisible, lo que Walter Benjamin precisamente llamaba como *erfahrung*, una experiencia que se puede transmitir, en un ensayo famoso sobre el narrador. El fin de la experiencia transmisible genera los lugares de memoria como un conjunto de sitios, de objetos, de imágenes, de símbolos, que organizan el pasado como un patrimonio, como una propiedad heredada, que se puede exhibir en un museo, por ejemplo, en una muestra, y que es reificada en el sentido mercantil de la palabra, que se transforma en bien de consumo, en mercancía, por medio de la industria cultural. La industria cultural es la mediación fundamental, en el mundo de hoy, que nos permite relacionarnos con el pasado. En consecuencia, el pasado ya no inspira más

una imaginación utópica, su percepción está casi exclusivamente dominada, orientada, al consumo global.

Entonces, esas son las tendencias, pero, por supuesto, hay contratendencias. Hay formas de resistencias que son -a veces- poderosas, y que transforman las memorias colectivas heredadas del pasado en memorias “marranas”, es decir, en memorias escondidas, ocultas, prohibidas en algún momento, y que pueden transmitirse y ser conservadas por un trabajo subterráneo. Y cuando emergen en la superficie chocan violentamente en contra del *habitus* mental del *homo oeconomicu* neoliberal. Ponen en cuestión la organización del mundo, la organización de la razón neoliberal. Y los ejemplos son múltiples. Todos los movimientos colectivos de estos últimos años, no hablo de décadas, sino de los últimos años: *occupy Wall Street* en Estados Unidos, los indignados en España, el movimiento en Turquía de la ocupación de Parque Gezi. Este año la *nuît debout* en Francia. También podríamos hablar de las revoluciones árabes, con todas sus especificidades. Son movimientos que tuvieron en el centro de sus reivindicaciones el principio de la igualdad, en rechazo de las desigualdades producidas por nuestro sistema económico. El principio de igualdad, que es el principio antinómico por excelencia de la visión de mundo y la razón neoliberal.

Es decir, este modelo antropológico está arraigado en el individualismo, la privatización, la competición y, las memorias colectivas están estructuradas alrededor de actores colectivos que pueden ser las naciones, las plazas, las razas, los géneros, las generaciones. Las memorias colectivas heredadas, son ontológicamente contradictorias con la razón neoliberal y esos choques son inevitables y son recurrentes. Los estratos tectónicos de la memoria se enfrentan a esta nueva razón neoliberal, que implica una relación nueva y diferente con el pasado. Y esos movimientos tienen potencialidades enormes porque pueden inventar, y tienen una gran libertad creadora, precisamente porque sus vínculos con el pasado son mucho más frágiles, más volátiles de lo que fueron, por ejemplo, las memorias fuertes del siglo XX, las memorias transmitidas por el movimiento obrero con sus grandes organizaciones e ideologías, culturas, etc, que eran marcos muy vinculantes, muy constrictivos. Pero, al mismo tiempo, estos movimientos tienen una gran debilidad, porque no pueden inscribirse en la historia, en un pasado, no pueden filiarse ni inspirarse en una continuidad histórica. Es uno de los problemas fundamentales, porque están privados de la experiencia histórica como fuente de conocimiento político.

Bueno. Algunas palabras sobre esas tres tendencias de las cuales hablé: el fin de las utopías, la despolitización del pasado y la reificación del pasado. El fin de las utopías, algo se produjo a fines del siglo XX que es bastante extraño, que es bastante nuevo y sorprendente. Es decir, el siglo XXI nació en un mundo sin utopías, porque todas las utopías del siglo XX habían caído y eso es algo nuevo, que distingue al siglo XXI respecto a los dos siglos anteriores. El siglo XIX empezó con la Revolución Francesa que fue un enorme salto adelante de las sociedades y que se proyectó en el

futuro. El nacimiento de la idea de progreso, que nació bajo la Ilustración y que se volvió el paradigma dominante de la cultura del siglo XIX. La idea de socialismo, primero utópico y después científico. Pero esa es la cultura del siglo XIX. Y el siglo XX que nació con la Revolución Rusa y que nació con la Gran Guerra. La caída del orden liberal clásico del siglo XIX y con la Revolución Rusa. Y ésta fue otra proyección utópica hacia el futuro extraordinaria, fue la raíz de las revoluciones del siglo XX, en el mundo occidental, en el tercer mundo, en Asia, en América Latina... Digamos, la idea de comunismo portó las utopías del siglo XX.

El siglo XXI nace en un mundo sin utopías, en un mundo aplastado en el presente incapaz de proyectarse en el futuro. 1989 son las "revoluciones de terciopelo" que son muy particulares. Todas las revoluciones en el pasado han sido fábricas de utopías, las revoluciones son momento en los cuales hay una efervescencia colectiva y el mundo se proyecta adelante e inventa nuevas utopías. Las "revoluciones de terciopelo" no inventaron ninguna. Fueron revoluciones que se proyectaron hacia el pasado, que mostraron un enorme deseo de reapropiarse del pasado, sin proyectarse en el futuro en tanto algo nuevo. Y lo que es extraordinario, también, es que esas revoluciones produjeron lo que podríamos llamar una parálisis cultural. Si tomamos en cuenta países como Alemania de Este, Polonia, Checoslovaquia, la República Checa, fueron desde un punto de vista cultural mucho más creativos. Por ejemplo, la literatura de la República Democrática Alemana elaboró ese arte extraordinario, una literatura muy creativa, las novelas alegóricas, bajo el dominio burocrático sofocante del socialismo real. Y después de la reunificación, bueno, los escritores no produjeron nada comparable.

Esa falta de utopías afectó a las revoluciones en el mundo árabe en el 2011 y 2012. Revoluciones que, otra vez, expresaron potencialidades enormes que pudieron destruir dictaduras militares, pero que no sabían cómo reemplazarlas, no había un proyecto, no tenían la capacidad de proyectarse en el futuro, no tenían modelos. ¿Por qué? Porque el socialismo no era más un modelo. Tampoco el islamismo. El islamismo recuperó el reflujo de las revoluciones, no es el islamismo o el fundamentalismo islámico el que hizo las revoluciones en Egipto, en Túnez o en Siria. Entonces, esa falta de utopías creo que es la piedra que nos aplasta y va a ser seguro desplazada, pero hasta ahora estamos así. Y no es por casualidad que los apologistas del liberalismo clásico, por ejemplo, François Furet, escribieron luego de la caída del socialismo real libros de autosatisfacción diciendo 'en el mundo en el cual vivimos no hay posibilidad de imaginarnos alternativas y tenemos que resignarnos al mundo en el cual vivimos'.

Lo que pasó fue una ruptura de una dialéctica histórica que el historiador alemán, Reinhart Koselleck, el fundador de la historia de los conceptos, en los años sesenta definió muy bien. Una dialéctica histórica es una relación simbiótica entre el pasado y el futuro, entre pasado como campo de experiencia y el futuro como horizonte de expectativa, y ambos se conectan y tienen una relación simbiótica. Pero esa relación se rompió y la dialéctica histórica se acabó en lo que algunos

historiadores llaman un régimen de historicidad presentista. El presentismo es el régimen de historicidad neoliberal. El presentismo es un mundo en el cual la percepción, la representación del pasado está encerrada en un horizonte, que es el horizonte del presente. Es decir, el régimen de historicidad presentista se caracteriza por una aceleración permanente, espasmódica, todo anda muy rápido y tenemos la ilusión de que todo cambia permanentemente pero para que nada cambie. Es decir, es una aceleración permanente sin estructura pronóstica, utilizando las palabras de Koselleck. Sin estructura pronóstica, no hay capacidad de pensar otro mundo, pensar utópicamente una alternativa. Y entonces, la temporalidad del presentismo no es más que la temporalidad de los relojes, hay muy lindos ensayos de grandes historiadores, como Norbert Elías a E.P. Thompson, sobre los relojes y la visión del mundo y del tiempo que se materializa en los relojes. La temporalidad neoliberal y presentista, es la temporalidad del *stock stream*, de la bolsa. Esa aceleración espasmódica, en algunos segundos se desplazan capitales enormes, pero todo eso está hecho para que el orden del mundo no cambie.

El fin de la utopía corresponde también a la crisis de las formas de la transmisión de la memoria, los marcos sociales de transmisión de la memoria, que significan el fin del fordismo, el fin de un modelo de acumulación, que significan nuevas formas de división del trabajo, el advenimiento del trabajo precario, la fragmentación del trabajo, toda una organización social que rompe los marcos de transmisión de una memoria colectiva. Y también la crisis de las formas políticas del siglo XX, los grandes partidos de masas con sus ideologías y cultura.

El fin de las utopías es uno de los rasgos de este nuevo régimen de historicidad, que se caracteriza a su vez por un desplazamiento entre dos figuras que dominaban el pasado, el desplazamiento hacia la figura de las víctimas. Las víctimas como víctimas inocentes, como víctimas pasivas, desconectadas de sus compromisos, de sus subjetividades, de compromisos y acciones, es también otra manera de introducir una nueva relación con el pasado. Por tanto, la memoria del gulag aplasta la memoria de las revoluciones, la memoria del Holocausto sustituye a la memoria del antifascismo y la memoria de la esclavitud eclipsa la memoria de las revoluciones en contra del colonialismo. Las víctimas sustituyen a los vencidos o evacúan la figura de los vencidos. Y toda la dialéctica que hay en la historia entre víctimas y vencidos, que una dialéctica muy compleja y profunda, es completamente aplastada.

La segunda tendencia es la despolitización del pasado y precisamente la memoria del Holocausto me parece el ejemplo más contundente de ese proceso de despolitización. La memoria del Holocausto en la década del cincuenta, sesenta y principios de los setenta, una época en la cual la memoria del Holocausto no estaba institucionalizada como está hoy, no era una religión civil del mundo occidental como llegó a ser. Era una memoria que tenía muchas y variadas formas de expresión y de transmisión.

La memoria del Holocausto jugó un papel significativo en las luchas contra el colonialismo en las décadas de los cincuenta y los sesenta. Durante la Guerra de Vietnam, por ejemplo, el proceso de Nuremberg fue utilizado casi como un paradigma para el Tribunal Russell de 1967, que convocó a algunas de las grandes figuras intelectuales de la época: Jean Paul Sartre, Isaac Deutscher, Noam Chomsky y muchos otros. Durante las sesiones de esos tribunales, la guerra de Vietnam fue regularmente, sistemáticamente, asimilada a un genocidio. Y también Sartre definió las operaciones antiguerrilla realizadas en América Latina como formas de genocidio total. Gunther Anders, un filósofo judío alemán exiliado en Estados Unidos, sugería trasladar el Tribunal Russell a Auschwitz para que tomara una dimensión simbólica más fuerte.

Entonces, en aquella época la memoria del Holocausto no tenía el objetivo de organizar conmemoraciones y celebraciones. Era una memoria que tenía un uso político, es decir, era una memoria que tenía un sentido en la medida que podía inspirar una acción en el presente. Y podemos discutir sobre eso, no creo que desde el punto de vista historiográfico se pueda definir a la Guerra de Vietnam como un genocidio, que se pueda comparar al Holocausto. Sin embargo, en aquel momento así era. Auschwitz tenía un sentido de ser, de conmemorar, de recordar para luchar en contra de la Guerra de Vietnam. En aquel momento, además, hubo obras como las de Aimé Césaire y Frantz Fanon -que ahora son considerados como los padres del poscolonialismo- que definieron al nazismo como un traslado del colonialismo hacia Europa Occidental y hablaban de un efecto búmerang. El colonialismo inspiró los genocidios nazis y entonces había una continuidad entre el nazismo durante la Segunda Guerra Mundial y las guerras coloniales de los años sesenta. El mismo uso de la memoria del Holocausto se hizo en Francia durante la Guerra de Argelia. Algunos de los que firmaron el Manifiesto de los 121, que legitimaban la rebelión de los soldados que no querían combatir en Argelia, se inspiraban en la resistencia y en la lucha contra el fascismo y el Holocausto.

En 1965, Jean Améry, su verdadero apellido Hans Mayer, un judío austríaco, publica *Más allá de la culpa y la expiación*, que es un gran libro sobre la memoria del Holocausto en el cual habla de su experiencia como judío deportado a Auschwitz y como resistente en Bélgica antes de ser deportado. Y en este ensayo él define la tortura como la esencia del nazismo, la verdadera esencia del nacional socialismo. Dice, por supuesto, que los nazis no inventaron la tortura, que era mucho más antigua, pero que es la tortura la experiencia en la cual el Tercer Reich materializaba toda la densidad de su ser. Entonces, él fue torturado por los nazis y muchas veces su ensayo es interpretado como una meditación intemporal sobre la violencia. En realidad el ensayo de 1965, es la continuación de un libro escrito un poco antes, que dialoga directamente con el ensayo de Henri Alleg "La Question", de 1958, que es un ensayo sobre la tortura practicada por los franceses en Argelia, durante la guerra de Argelia. La cuestión es que todo el mundo leyendo hoy el ensayo de Jean Améry se enfrenta a una pregunta que es inevitable ¿cómo se puede definir la tortura como la

esencia del nacional socialismo que mató a 6 millones de judíos, que mato a millones de esclavos, etc.? La tortura es algo horrible, no hay duda sobre eso, pero hay una diferencia de calidad entre la tortura y el genocidio. Esta es una reflexión que todo el mundo puede hacer, retrospectivamente. El problema es que para Jean Améry en aquel momento la memoria tenía su significado y su utilidad para una crítica radical de las injusticias del presente. La memoria del Holocausto tenía un sentido porque podía ayudar a los contemporáneos a reaccionar contra la Guerra de Argelia y a las torturas que se practicaban durante esa guerra.

Entonces, eso era una misión de la memoria y un uso de la memoria antinómico con respecto a las conmemoraciones que eligen un punto del pasado. No elijo este ejemplo para proponer un modelo contra otro. Simplemente subrayo dos usos diferentes de la memoria, que pertenecen a dos tiempos distintos, a dos contextos históricos distintos. Y no digo que hoy habría que retomar el previo, pero simplemente quiero destacar una forma de despolitización de la memoria que caracteriza las políticas de la memoria y que se desarrollaron muchísimo después del fin del siglo XX. Hay dos políticas de la memoria que pertenecen a dos contextos históricos distintos, sobre los cuales se merecen ser comparadas y analizadas críticamente.

La contradicción, la paradoja, de este régimen de temporalidad neoliberal es que triunfa en el momento en el cual el momento memorial acaba su trayectoria. Por ejemplo, la memoria del Holocausto como existe hoy es el resultado de un proceso muy largo, de décadas de elaboración del pasado de trabajo profundo que hicieron sociedades y por supuesto no estaba empujado, dirigido u orientado por el neoliberalismo, es un proceso que inicia mucho antes, que tiene su trayectoria, que tiene su propio recorrido. Pero el orden neoliberal está enfrentado a un mundo en el cual, sin utopías, tiene una gran visibilidad y juega un papel muy importante la memoria. La memoria como herencia del siglo XX y de las violencias de ese siglo.

Entonces, ¿cuál es la relación que se establece en este nuevo orden mundial y el régimen memorial que caracteriza el cambio de siglo?. Es el de la tendencia a la despolitización. Por ejemplo, la memoria del Holocausto no puede ser aplastada ni evacuada, se la evacúa al desligarla de todo contenido político. Por tanto, el resultado son políticas de la memoria organizadas como religiones civiles que se despolitizan progresivamente. Las religiones civiles, como las define desde Rousseau, pertenecen a las épocas. Las democracias necesitan políticas de la memoria, conmemoraciones del pasado, conmemoraciones de las víctimas, eso es necesario. Las religiones civiles sacralizan algunos valores constitutivos de las sociedades o de la democracia, sacralizan y los afirman a través de prácticas ritualizadas. Pero las religiones civiles tienen como objetivo el bien común, la persistencia de colectividad. Por su naturaleza misma son contradictorias con un modelo antropológico y un orden económico y político que es estructurado alrededor del individualismo competitivo.

¿Y cómo pueden coexistir esas religiones civiles y este orden del mundo, esta razón neoliberal?. Bueno, despolitizando las religiones civiles. La Unión Europea, que conozco bastante bien, plantea un problema que me parece extraño que las conmemoraciones del Holocausto sean tan consensuales y tan compartidas por todos, en el momento en el cual la Unión Europea se caracteriza por una política vergonzosa respecto a los exiliados, los inmigrantes. Que sean tan consensuales las conmemoraciones de las víctimas de los fascismos y del nazismo, y tan indiferentes con las inmigraciones, justificando políticas de xenofobia en contra de los inmigrantes y refugiados, plantea algunos problemas. Hay algo de esas políticas conmemorativas que no anda muy bien, que me parece problemático. Entonces, hay políticas de la memoria que son muy selectivas y que son muy amnésicas también. Por ejemplo, todas las conmemoraciones que son institucionalizadas por la Unión Europea, como días de recuerdo, con instituciones, se producen en el mismo tiempo en el cual la política sobre los refugiados remite casi literalmente a lo que ocurrió en la década de los treinta. Las últimas reuniones sobre la cuestión de los refugiados, remiten muy bien a la Conferencia de Evian de 1938, en la cual los grandes jefes de Estados reconocieron que no había ninguna posibilidad de solucionar el problema de los refugiados judíos que escapaban del Tercer Reich. Y los argumentos que en 1938 fueron planteados para explicar la impotencia con respecto a los refugiados judíos, me recuerda muy bien, prácticamente son los mismos que se están utilizando hoy con respecto a los refugiados. Es decir, son poblaciones que presentan una determinada otredad cultural y religiosa muy grande, hay crisis económica, no hay estructuras de acogida, hay una hostilidad generalizada de la opinión pública, etc..

Un último punto, la reificación del pasado. El pasado es reificado y transformado en lugares de memoria. Este concepto fue elaborado por Pierre Nora, historiador francés, en la década de los ochenta. Los lugares de memoria nacen, surgen, cuando los marcos de la memoria desaparecen. Y entonces cuando el pasado no está vigente en el presente, cuando no hay más un lazo directo, entonces surgen los libros, los sujetos, las imágenes, los textos, los símbolos que recristalizan y encarnan un pasado que se ha perdido, un pasado que está separado del presente. Pierre Nora construyó los *lieux de mémoire* como un monumento gigantesco historiográfico al pasado nacional francés, pero concibe los lugares de memoria como una especie de patrimonio. Una propiedad heredada que hay que conservar. Es un pasado que no es más una experiencia viviente, entonces no es más transmisible. Y ese pasado desconectado del presente y despolitizado se encuentra en un pasado reificado y manejado por la industria cultural, como bien de consumo cultural. Ejemplos muy simples: los aniversarios de la Revolución Francesa en 1989 fueron organizados como juegos olímpicos, como espectáculos, como manifestación, que tenía también una dimensión económica. Y el memorial del Holocausto en Berlín, en un lugar central de la capital alemana, que es el producto de veinte años de elaboración de la memoria del nazismo en Alemania, que involucró a muchos actores de la sociedad, que hoy se transformó, a pesar de sus intenciones originarias, en la principal atracción turística de Berlín. Y si vas a ver TripAdvisor te indica que, para los turistas

que van a Berlín la primera cosa que tienen que ver es el Memorial de Holocausto, así como la Casa de Ana Frank en Ámsterdam. Esa es una tendencia general que está afectando profundamente nuestra relación con el pasado.

Mi conclusión es que el presentismo intenta destruir el futuro, aniquilar el futuro y modificar nuestra relación con el pasado, pero hay una memoria tectónica que se inscribe en el inconsciente de los pueblos, de los sujetos colectivos, que puede re emerger. Y la re emergencia es, utilizando otra vez una fórmula de Benjamin, puede tener efectos disruptivos como la escisión del átomo que provoca una explosión. Y ese es el choque del pasado que puede resurgir en el presente y que puede destruir todos los marcos que se construyeron para congelar el presente.

* Conferencia ofrecida tras recibir el título Huésped de Honor Extraordinario de la Universidad Nacional de La Plata, otorgado por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación el 25 de noviembre de 2016.