

El tiempo de las víctimas*

por François Hartog**

DOI-Digital Objects of Information: <http://dx.doi.org/10.7440/res44.2012.02>

En un tiempo bastante cercano aún, la simple mención del término “Historia” –con mayúscula– equivalía a una explicación: la Historia quiere, juzga, condena... Hoy en día, aunque de manera diferente, la Memoria se ha convertido en esa palabra que nos exime de tener que dar más explicaciones. La Memoria es un derecho, un deber, un arma; duelo, trauma, *catharsis*, trabajo de memoria, piedad, son su cortejo. Con la memoria se reactiva, por decirlo de algún modo, algo de la antigua *Mnēmosunē* griega: su poder de evocación del pasado en el presente. “No reconstruye el tiempo –escribe Jean-Pierre Vernant–, no lo suprime tampoco. Derribando la barrera que separa el presente del pasado, tiende un puente entre el mundo de los vivos y ese más allá al que retorna todo aquel que ha dejado de ver la luz del sol. La memoria ‘evoca’ el pasado tal como los muertos son evocados en el ritual homérico de la *ekklēsis*: la llamada de los vivos y la vuelta al día, por un breve momento, del difunto que retorna del mundo infernal” (Vernant 1965, 58).

Hoy, en un cierto número de situaciones, acudimos a ella, no como complemento de, o como suplemento a, sino más bien en reemplazo de la historia. La memoria es claramente una alternativa a una historia que, creemos, ha fallado y ha enmudecido: la historia de los vencidos y no la de las víctimas, no la de los olvidados, ni los dominados, no la de las minorías, ni los colonizados. Una historia encerrada en la nación, con historiadores a su servicio, una historia, de hecho, “oficial”. Y se habla entonces, aquí y allá, de la memoria como “alternativa terapéutica” de un discurso histórico que jamás habría dejado de ser más que una “ficción opresiva” (Fassin y Rechtman 2007; Klein 2000).

De la víctima antigua a la víctima moderna

En las religiones antiguas, la víctima aparece en el contexto del sacrificio ofrecido a una divinidad. Los rituales se esforzaban mucho para conjurar la violencia de la sangre derramada. En Grecia era necesario obtener el consentimiento del animal para ser degollado en honor del dios (Detienne y Vernant 1979). Las numerosas teorías modernas del sacrificio se han concentrado en el estatus de la víctima. A lo largo del siglo XIX se acudió a la categoría más amplia y más vaga de lo sagrado: la víctima y lo sagrado. Al mismo tiempo, lo sagrado pudo desplazarse fácilmente hacia la noción de Patria, por la cual era legítimo y glorioso sacrificarse. La retórica guerrera de la primera mitad del siglo XX lo cantó y lo proclamó (Macho 2007). La patria tiene el derecho de reclamar el sacrificio de sus hijos, a los que a cambio les concede, en las honras fúnebres, la distinción de héroes. Encontramos aquí algo del viejo contrato establecido desde la epopeya homérica: la muerte –dada y recibida– del guerrero, a cambio de la “gloria que no perece”; salvo que en la *Ilíada* la cuestión se decide entre los guerreros mismos y el aedo, de ninguna manera en el contexto de un sacrificio. Mueren bajo la mirada de sus pares y en el cara a cara del combate personal. Más tarde, cuando en el marco de la ciudad-Estado Pericles pronuncia el discurso en honor de los primeros muertos de la guerra del Peloponeso, lo que hace en realidad es un elogio de Atenas. muriendo por ella, sus ciudadanos no han hecho más que cumplir con su deber.

La guerra de 1914 será una gran consumidora de sacrificios y se operará a la vez un desplazamiento con consecuencias notables. Surgirá en efecto, en primer plano, la figura del sacrificio de sí, tal como lo ha analizado

* Texto original en francés. Traducción de Andrea Mejía. Correo electrónico: a.mejia265@uniandes.edu.co

** Director de Estudios, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia. Correo electrónico: hartog@ehess.fr

Marcel Gauchet. Los soldados-ciudadanos “dejan de ser simplemente los que se sacrifican por la patria en peligro; se convierten, tanto ante sus propios ojos como ante los de los demás, en los que se sacrifican deliberadamente por la salvación de la patria y que encuentran, en ese don de sí mismos –y éste viene a ser el punto central–, la confirmación, la realización de su existencia individual” (Gauchet 2010, 40). Se instaura de este modo una religión civil del sacrificio, que se convertirá en una “formidable escuela de servidumbre voluntaria” y en uno de los nutrientes de los totalitarismos (Gauchet 2010, 50).

Sin embargo, después de 1945 deben desaparecer tanto la economía de la gloria como la religión civil del sacrificio. La figura de la víctima, bajo los rasgos de aquel o de aquella que se sacrificaba, es decir, de aquel o de aquella que hasta cierto punto “elegía” morir, simplemente ya no se sostiene frente a las decenas de millones de muertos y desaparecidos, de desplazados y de sobrevivientes aterrados y extraviados a los que nadie jamás pidió su opinión. Se trata más exactamente de un resquicio que se abre en la vieja asociación entre la víctima y el héroe (incluso bajo los rasgos anónimos del “soldado desaparecido”) que hasta entonces habían sido –oficialmente– inseparables, y que había instaurado un culto cívico de los muertos. Siguen sin duda existiendo víctimas heroicas (aún necesarias y por lo tanto celebradas), pero están las otras, las víctimas innumerables, a las que compadecemos, las que han padecido, que no han podido más que padecer, que no han *hecho* sino padecer. En pocas palabras, hasta este momento activa y positiva, la noción de víctima se carga de una connotación pasiva y, hasta cierto punto, negativa. Preferimos hablar lo menos posible de las víctimas. La fórmula entonces tan corriente de los judíos que eran conducidos a los campos de concentración, “como ovejas al matadero”, es de por sí la expresión a la vez más acertada y más cruda.¹

Las condiciones de un desplazamiento

Si la víctima tendía también a desvanecerse en los silencios de la posguerra, varios elementos nuevos hicieron posible, a la larga, una mutación de su condición. Primero tuvieron lugar los juicios: empezando por el de Núremberg, con el establecimiento –por supuesto– del

crimen de lesa humanidad, pero también con la presencia de algunos testigos. Así, por ejemplo, Marie-Claude Vaillant Couturier, que había sido deportada a Ravensbrück, y que al rendir testimonio quiso obligar a los acusados a mirarla. Instaurando una serie de reparaciones morales y materiales, la Alemania del canciller Adenauer reconoce por primera vez el principio de reparación individual y no solamente de Estado a Estado, del vencido al vencedor (Hazan 2007).

Desde la Carta del Tribunal de Núremberg, la acción pública, como se sabe, se vuelve imprescriptible en caso de crímenes de lesa humanidad. Inscrito finalmente en el Código Penal francés en 1994, a partir de la inauguración de la Corte Penal Internacional en 2003 este régimen de imprescriptibilidad es reconocido por una gran mayoría de Estados. Imprescriptible quiere decir que el tiempo prescrito determinado normalmente por la justicia no vale; como tampoco es válido el principio de no retroactividad de la ley. Como lo notó el añorado Yan Thomas, “el contrario de lo imprescriptible no es el tiempo que pasa, sino el tiempo prescrito” (Thomas 2011, 269): tanto el uno como el otro se construyen igualmente. Imprescriptible quiere decir que el criminal sigue siendo contemporáneo de su crimen hasta su muerte, del mismo modo que permanecemos o nos hacemos contemporáneos de los hechos juzgados por crímenes de lesa humanidad. Pensemos por ejemplo en el proceso de Maurice Papon, el antiguo secretario general de la Prefectura de Gironde, en el que ninguno de los llamados a declarar había conocido la guerra directamente. “La pregunta no es: ¿cuáles son los efectos del tiempo? Es más bien: ¿qué efectos decidimos atribuir al tiempo?”. Lo que está en juego no es otra cosa que una “operación político-jurídica sobre el tiempo” (Thomas 2011, 269). La imprescriptibilidad “natural” del crimen contra la humanidad instaura una “atemporalidad jurídica”, en virtud de la cual el criminal fue, es y será contemporáneo de su crimen hasta su último aliento. Si el historiador entra a participar de esta atemporalidad en el marco de un juicio, el único lugar que le asigna el derecho penal francés es el de un testigo al que se le solicita oralmente, como lo estipula el Código, rendir testimonio. Pero más allá de la estricta esfera del derecho, hay desplazamientos que han tenido lugar entre el tiempo del derecho y el tiempo social, incluso intercambios entre los dos tiempos, en nombre de la responsabilidad y a título del deber y del arrepentimiento. El desplazamiento del régimen de temporalidad de lo imprescriptible hacia el espacio público puede, en efecto, ser visto como una de las

1 Saul Friedlander (1978) cuenta en su autobiografía, *Quand vient le souvenir* [Cuando llega el recuerdo], que esta frase pronunciada por un monitor en 1946, cuando participaba en un campo de verano, le hizo tomar la decisión de hacerse sionista.

marcas de la *juridificación* de este espacio, uno de los rasgos del mundo actual, con las dificultades que de ello se derivan. Basta evocar las controversias que se abrieron recientemente alrededor de la memoria de la esclavitud y de su reparación, uno de los puntos ciegos de la conferencia de Durban en 2001. En 2004, la Unesco declaró este año como el “año internacional de la conmemoración de la lucha contra la esclavitud y su abolición”. Conmemorar es una cosa, exigir una reparación es otra.

Una nueva figura

Desde el proceso de Adolf Eichmann en Jerusalén, en 1961, testigos y víctimas –el testigo como víctima– ocuparon la escena y salieron a luz. La autoridad del primero se vio reforzada por la condición de la segunda. Durante las declaraciones, el acusado se encontró ante algunas de sus víctimas. Por primera vez, en efecto, testigos –es decir, víctimas– eran llamados a dar testimonio, no acerca de Eichmann, al que evidentemente no habían visto jamás, sino acerca de lo que habían soportado (Wieviorka 1998). Un testigo se convertía así en la voz y en el rostro de una víctima, de un sobreviviente al que se le escucha, al que se le da la palabra, al que se graba y se filma. En este sentido, la acción reciente más considerable fue la que emprendió la Fundación Spielberg, para recolectar *todos* los testimonios de *todos* los sobrevivientes de los campos nazis, y poder así tener acceso “en directo” (*online*) a la verdadera historia de la deportación, a través de las voces de las víctimas. Notemos que en tal dispositivo, la mediación del historiador se vuelve no sólo inútil sino nociva; porque lo ideal es que nada venga a “parasitar” el cara a cara entre el testigo y el espectador, un espectador que a su vez es llamado para convertirse en testigo del testigo, un testigo delegado (*a vicarious witness*).

En Francia, el reconocimiento público de este nuevo interés por las víctimas se tradujo, en 1985, en una ley que introdujo la mención “Muerte en deportación”. Hasta entonces, sólo se trataba de la “Francia combatiente”, conmemorada desde 1945 en el Monte Valérien, al cual cada 18 de junio acudía el general De Gaulle para celebrar una sobria ceremonia. En los años noventa, el acrecentamiento del poder y de la visibilidad de la figura de la víctima se apoyó sobre la extensión de la categoría de trauma. Formada a partir de la noción médica de herida corporal, se convierte al final del siglo XIX en una categoría psicológica, y hacia finales del siglo XX, en una categoría de la nosografía psiquiátrica. A partir

de entonces, el trauma se considera un hecho social de orden general, y, como tal, instituye “una nueva condición de la víctima” (Fassin y Rechtman 2007). Para cerciorarse basta prestar atención a los discursos pronunciados, a los gestos realizados y a los dispositivos de apoyo psicológico puestos en marcha después de la tragedia. Ahora bien, también este desplazamiento es reciente. “Hace apenas un cuarto de siglo –escriben Didier Fassin y Richard Rechtman– la noción de trauma no circulaba en absoluto fuera de los círculos cerrados de la psiquiatría y de la psicología” (Fassin y Rechtman 2007, 15). Más bien reinaba la desconfianza: se sospechaba, por ejemplo, que la “neurosis” del soldado era fingida. Con todo, al cabo de algunos años, pasamos de la duda al reconocimiento: se “reivindica” el trauma y la víctima es “reconocida”.

Con el trauma se abre un “nuevo lenguaje del acontecimiento”, en la medida en que permite nombrar (tanto bien como mal) “una nueva relación con el tiempo, con la memoria, con el duelo y la deuda, con el sufrimiento y con los que sufren” (Fassin y Rechtman 2007, 405). En las prácticas conmemorativas, se pasa de los “muertos por” a los “muertos a causa de”; no se muere ya por Francia sino a causa de ella (Barcellini 2001). Se ha llegado incluso a la decisión reciente, anunciada por algunas de las familias de soldados franceses caídos en Afganistán, de emprender una acción judicial en contra de la Armada.² Designar un acontecimiento como traumático instaura una relación de empatía con aquellos y aquellas que son víctimas de éste. Esta designación establece también los “derechos y deberes” que se derivan de ella: hay que asumir el rol de “víctima”. El despliegue instantáneo de redes de apoyo psicológico, y la organización de rituales, en algunos casos en nombre de la nación entera, deben permitir a las víctimas enfrentar, lo más rápido posible, la “tragedia” acontecida e iniciar de inmediato un “trabajo de duelo”. Se estima por ejemplo que nueve mil especialistas de la salud mental intervinieron en Nueva York en los días que siguieron a los atentados del 11 de septiembre (Fassin y Rechtman 2007). La tragedia, con su mediatización extrema, reforzó aún más la visibilidad y la credibilidad de la víctima.

Finalmente, la transformación del estatus de la víctima trae consigo, como es natural, relecturas de ciertos episodios de la historia. Tal es el caso de la trayectoria reciente de la figura del capitán Dreyfus. En 1994, tras

2 Estos soldados son soldados profesionales. Ya no hay servicio militar.

cien años del caso, hubo muy pocas manifestaciones en torno al acontecimiento. De hecho, la Delegación de Conmemoraciones Nacionales no lo había incluido en su programa (Duclert 2007). En 2006, en cambio, cuando se cumplieron los cien años de la rehabilitación de Dreyfus por el Parlamento, todo cambió. La República empezó entonces a hablar copiosamente de memoria, se atribuyó el deber de la memoria, se arrepintió, dio lugar a las víctimas y reconoció, en julio de 1995, por boca del presidente de la República, haber cometido lo “irreparable” en la redada de Vel’d’Hiv. En esta coyuntura se dio lugar para que el historiador pudiera volver a los viejos archivos y encontrar nuevos, para volver a abrir el pasado del caso. Así, por ejemplo, la lectura de la correspondencia intercambiada entre Dreyfus y su mujer, durante los cinco años en los que se le obligó a “retirarse del mundo de los vivos”, lo hizo aparecer como un actor plenamente activo en su caso y como un hombre que jamás cedió en lo referente a su honor: una víctima, sin duda, con seguridad a su pesar, pero que supo movilizar, desde el aislamiento y la angustia, un obstinado heroísmo cotidiano (Dreyfus *et al.* 2005). Víctima y héroe. A esto apunta la campaña entonces lanzada por algunos para solicitar al presidente de la República que sus restos fueran trasladados al Panteón, a título de “héroe común y corriente”, para que encarnara a todos aquellos y aquellas que, en las condiciones más terribles, han luchado para preservar lo que constituye la dignidad y la humanidad del ser humano (Duclert 2007). “Héroe común y corriente”, es verdad, pero héroe verdadero y pleno. Otros, en cambio, se opusieron, negándose a llevar hasta el final esta conversión de la víctima en héroe. Para ellos, el Panteón debía seguir siendo el “lugar de los héroes de la República”. De hecho –añadían–, Zola, el “héroe” del caso Dreyfus, se encuentra ya en el Panteón. La solicitud no prosperó.

Víctima y justicia: un único presente

De manera más general, el surgimiento de la víctima está unido al peso del presente en nuestro tiempo. Para una víctima, el único tiempo disponible puede bien ser el presente: el presente del drama que acaba de irrumpir o que irrumpió tiempo atrás pero que sigue siendo para la víctima su único presente. Puede ser un presente fijo o un presente que no pasa. Esta temporalidad propia de la víctima se inscribe muy bien en la configuración presentista en la que nos movemos hoy en día, o mejor, trabaja esta estructura y la refuerza (Hartog 2012).

¿Qué acción tiene sobre el tiempo la justicia transicional? Se entiende por justicia transicional una respuesta jurídica (que puede adoptar diferentes formas) a los daños ocurridos durante un régimen concluido. Régimen jurídico de transición, la justicia transicional se despliega entre un antes y un después, creando así un tiempo intermedio que ella misma, a través de su acción, intenta acortar. Según los términos del reporte final de la Comisión de Verdad y Reconciliación de Sudáfrica, esta justicia se define como “restauradora” y debe permitir “construir un puente” entre el pasado y el futuro. La justicia transicional es esa esclusa en la que, en el presente del cara a cara entre víctima y victimario, pueden elaborarse las condiciones para que el tiempo pueda ponerse nuevamente en marcha.

Creada en 1995 y presidida por monseñor Desmond Tutu, la Comisión buscó una verdad sin amnesia (Cassin, Cayla y Salazar 2004; Tutu 2004). “Atendía a las graves violaciones de los derechos humanos”; estaba habilitada para conceder amnistías, siempre y cuando el victimario reconociera plenamente sus crímenes (*full disclosure*); no tenía poder coactivo. A lo largo de las audiencias, se vio obligada a validar varios tipos de verdad: entre ellas, la verdad que cura (*healing truth*), la que resulta de que para la víctima sea posible expresar públicamente lo que padeció, y algunas veces, no siempre, en presencia de su verdugo. “El trabajo de recuperación de la autoestima de la víctima y el trabajo de aceptación de responsabilidad por parte del verdugo son paralelos y coextensivos” (Garapon 2002, 248). Veinte mil víctimas rindieron testimonio. ¿La “cura” fue siempre imposible? No necesariamente, según algunos estudios realizados entre quienes dieron testimonio para –al ofrecer públicamente sus sufrimientos– contribuir a sanar las “heridas del cuerpo social”. Tal como lo indica el Preámbulo de la nueva Constitución, la Comisión fue concebida como el primer instrumento para “curar las divisiones del pasado”, y por ende, como medio para posibilitar una nueva apertura del tiempo, más allá del *apartheid*; ya que, según la profunda convicción de Desmond Tutu (2000), “No hay futuro sin perdón”.³

Las comisiones de *verdad* se han multiplicado con mandatos y competencias que varían de acuerdo con los países. Pueden contarse alrededor de cuarenta, entre las cuales algunas se encuentran en proceso de constitución. La

³ *There Is No Future without Forgiveness* es el título del libro que publicó entonces.

comisión más reciente es la de Brasil, creada a finales de 2011, y que debe ocuparse de las violaciones a los derechos humanos que ocurrieron entre 1946 y 1975. No tiene competencia penal y debe contribuir a la “reconciliación nacional”. Se suelen asociar estas comisiones con la justicia transicional; sin embargo, a primera vista, no es el caso de Brasil. A menos que deba deducirse que el período de la dictadura, por no haber sido rectificado, no ha concluido aún.

En la serie de juicios por crímenes de lesa humanidad que tuvieron lugar en Francia entre 1987 y 1998 (Barbie, Touvier, Papon), lo que estaba en juego, sin duda, era también el tiempo. Pueden considerarse, en efecto, como manifestaciones tardías o desfasadas de una justicia transicional que sellaba un tiempo intermedio (o así percibido) que se había prolongado hasta ese momento. Concebidos como momentos de memoria, los juicios debían permitir, una vez más, o finalmente, la expresión y la escucha de las quejas de las víctimas, y apuntaban a que estas últimas pudieran recibir alguna forma de reparación. Pero tenían también que operar como “instrumentos de la historia” y, sobre todo, tenían que perdurar como tales. Los debates fueron entonces filmados previendo una futura difusión.⁴ Nos situamos así en el registro de la historia como lección para el futuro.

Esos juicios plantearon además la pregunta específica –que fue debatida– de la presencia del historiador como testigo, testigo por su condición de experto, sin duda; pero formalmente “testigo”, en el sentido del Código Penal francés. Participando en la manifestación de la verdad, presta juramento y se involucra no solamente en el presente del juicio (debe testificar sin notas), sino también en la “atemporalidad jurídica” del crimen de lesa humanidad.

Personaje principal del proceso, el acusado queda “encerrado en lo imprescriptible: ese tiempo detenido, petrificado; un tiempo que no puede pasar. Lograr ocultarse o escapar de él debe ser para el acusado su deseo más querido. Pero también para las víctimas, el tiempo, de un modo u otro, ha quedado detenido, aun cuando les haya tomado un tiempo llegar a poder decir lo que tenían para decir y para ser escuchadas. Entre tantos otros, el testimonio de Jean Améry no deja ninguna duda al respecto: “el resentimiento bloquea el acceso a la dimensión humana por excelencia: el futuro” (Améry

1995, 120). Al finalizar el proceso Papon, Touzet, el abogado de las partes civiles, apuntaba en la misma dirección: “No estamos en medio de debates históricos. Las víctimas sufren. Sólo después vendrá la historia”, queriendo decir con esto que sólo después el tiempo podría volver a ponerse en marcha, y el pasado hacerse por fin pasado. Porque “el sufrimiento –agrega Antoine Garapon– pasma el tiempo: se sumerge no en el pasado sino en un eterno presente, del cual es imposible desprenderse” (Garapon 2002, 169).

Si bien Francia tiene una manera particular de concebirlas y llevarlas a cabo, las políticas de memoria sobrepasan ampliamente los marcos nacionales. Desde la institución de la Corte Penal Internacional en 2003, se tratan en los niveles europeo y mundial. La memoria se convierte entonces en un nuevo campo de acción pública internacional, en el que la *Shoah* ocupa un lugar central (Gensburger 2008; Rousso 2007 y 2009). Occidente lo descubrió tarde, pero hoy en día es en Europa del Este donde se anudan los más acuciantes conflictos de memoria, los más inextricables; allí donde se afrontan con más dureza, en un mismo pueblo, incluso en una misma familia, memorias incompatibles; allí donde las políticas de memoria suelen decidirse y determinarse en íntima relación con reivindicaciones de identidad y con afirmaciones nacionales, quedando atadas con ello a profundas incertidumbres acerca del futuro. Es lo que ha sucedido con el *Holodomor* en Ucrania, con las hambrunas de 1931 a 1933. Literalmente, *Holodomor* significa “dejar morir de hambre”. El Parlamento ucraniano votó en 2006 una ley que reconocía el *Holodomor* como un genocidio contra el pueblo ucraniano, perpetrado por la Unión Soviética. La ley condenó asimismo la negación pública de dicho genocidio. La acción parlamentaria suscitó inmediatamente controversias que ponían sobre la mesa el pasado comunista y los objetivos de Stalin. ¿Se trataba acaso, como lo afirmó el presidente Iouchtchenko, de “aniquilar la memoria nacional”, minando los fundamentos de “la espiritualidad ucraniana (la familia, la fe en Dios y el amor por la tierra)”? Finalmente, la penalización de la negación no fue aprobada y no se reconoció el carácter específico del crimen contra el pueblo ucraniano. El *Holodomor*, con todo, se transmutó en un lugar central de la identidad ucraniana, con exposiciones, conmemoraciones, monumentos, etc. La tragedia se transfiguró así en un patrimonio alrededor del cual tendría que poder reconstruirse una identidad colectiva. Su inserción en el marco de la ley le permitía a un ucraniano reconocerse, en cuanto tal, como víctima.

4 El canal History Channel transmitió por televisión, en otoño de 2000, una parte de las grabaciones del proceso de Klaus Barbie, y en 2005, las del proceso de Maurice Papon.

De manera más general, y más allá de los procesos-faro por crímenes de lesa humanidad, se ha producido desde 1990 un desplazamiento del centro de gravedad de las acciones jurídicas: del acusado a la víctima. “La historia se lee a partir de entonces a través de los ojos de la víctima”, escribe una vez más Garapon, atento observador de este desplazamiento del que traza los contornos, cuyo significado despeja y cuyas condiciones de posibilidad pone de manifiesto (Garapon 2008, 61). Este fenómeno, si hace parte de un movimiento general de extensión de la judicialización, marca un pasaje del derecho penal al derecho civil, es decir, de la sanción a la reparación o a la indemnización. “Al reclamar reparación de su perjuicio [...], los demandantes postulan que la historia no concluirá mientras que no se la haya purgado de sus crímenes impunes y sus deudas impagadas. Estas demandas judiciales –aunque no lleguen a término– inauguran una nueva relación con el tiempo” (Garapon 2008, 62). Todo perjuicio es convertible en deuda, susceptible de ser evaluado; al saldar la deuda se “liquida la historia”; se pone fin al resentimiento y se puede volver a empezar de cero.

Pero esta justicia, de inspiración tan liberal, que no conoce el presente, ignora la historia y prescinde de la política, desemboca en una situación paradójica. A diferencia del régimen de lo imprescriptible que se limita a la vida del acusado, el tiempo de esta justicia civil está ligado a la vida de las “víctimas potenciales” que pueden manifestarse a los largo de varias generaciones. Si bien es verdad que una de las piedras de toque fundamentales es “la actualidad del sufrimiento”, la pregunta que surge es cómo determinar hasta qué punto puede remontarse el tiempo a partir del trauma inicial. Al pretender ajustar las cuentas y hacer una economía de la historia, ¿no se corre acaso el riesgo, con esta justicia, de pasar de lo imprescriptible a lo interminable, transmutándose ella, sin siquiera haberlo realmente querido, en un instrumento presentista? (Garapon 2008). Si el tiempo de lo imprescriptible es un tiempo configurado por el derecho, una “ficción jurídica” necesaria, hemos tendido a “neutralizarlo”, haciendo de él un tiempo social, un equivalente justamente de lo interminable, de un tiempo inasignable, destemporalizado, que en todo momento puede reactivarse en el presente de la queja y de la deuda.

En el transcurso de los años, la memoria, tomando por epicentro la víctima, se convirtió finalmente en un nuevo campo de acción pública internacional: el de las políticas de la memoria (Gensburger 2008; Rousso 2007 y 2009). Bastan algunos ejemplos. En 1998 se creó

el grupo de acción internacional para la cooperación sobre educación, memoria y estudio del Holocausto, una verdadera organización internacional. “Nos identificamos con las víctimas y con sus sufrimientos, y nos inspiramos en su lucha”, afirman en su manifiesto. La conferencia de las Naciones Unidas contra el racismo, que tuvo lugar en Durban en septiembre de 2001, se había fijado por objetivo nada menos que, confrontando la esclavitud y la trata de negros, “reparar” los crímenes de la historia y “sanar” el pasado, según las palabras de Mary Robinson, secretaria general de la conferencia. Este escenario de una justicia transicional a escala mundial que cobija varios siglos ha fracasado, debido a un cierto exceso victimario por parte de algunas ONG y a una focalización en el enemigo sionista, culpable del Holocausto de los palestinos (Hazan 2007). En noviembre de 2005 la ONU votó una resolución titulada “Memoria del Holocausto”. Para esta ocasión, se decidió que el 27 de enero sería el día internacional dedicado a la memoria de las víctimas. Finalmente, si miramos hacia el Este, ya mencioné la ley de 2006 que reconocía el *Holodomor* (las hambrunas de 1931-1933) como un genocidio contra el pueblo ucraniano.

De este modo, memoria, crimen de lesa humanidad, trauma, reparación, se convierten en elementos que participan en la fabricación de este tiempo de las víctimas que se ha convertido en nuestro tiempo, un tiempo en el que domina el presente. Esta transformación de nuestras relaciones con el tiempo ha esbozado una configuración inédita: la del presentismo. Es como si el presente, el presente del capitalismo financiero, el de la revolución de la información, el de la globalización, pero también el presente de la crisis que se inicia en 2008, absorbiera en sí las categorías de pasado y de futuro que se han hecho más o menos obsoletas. Es como si, convertido para sí mismo en su propio horizonte, se volviera un presente eterno. Con este presente se han situado estas palabras en el primer plano de nuestros espacios públicos, palabras que son también consignas, prácticas, y que se traducen en políticas: memoria, patrimonio, conmemoración, identidad, etc. Son formas de convocar el pasado en el presente, privilegiando una relación inmediata, haciendo un llamado a la empatía y a la identificación. Para cerciorarse, basta con visitar los monumentos a la memoria y los museos de historia que se han inaugurado en estos últimos años. Además de esto, este presente se rodea de todo un cortejo de nociones o conceptos, más o menos destemporalizados: modernidad, posmodernidad; pero también globalización e, incluso, crisis.

¿Qué es en efecto una crisis “sistémica”, sino una crisis que dura, delimitando una suerte de presente permanente, el presente, justamente, de la crisis?

¿Nos enfrentamos, con estos desplazamientos o esta reconfiguración, a un fenómeno durable o transitorio? No podemos aún saberlo con seguridad: hasta ahora nos estamos esforzando para intentar medir su verdadera envergadura. Para Marcel Gauchet, lo que está aquí en juego es “un cambio en la relación con la historia” que “ha adoptado la forma de una crisis del futuro, de la cual el desvanecimiento de la idea revolucionaria no es sino el síntoma más llamativo. Con la posibilidad de representarse el futuro, lo que entra en crisis es la capacidad del pensamiento histórico para hacer inteligible la naturaleza de nuestras sociedades con base en el análisis de su evolución, y la capacidad de este pensamiento para proporcionar, bajo la forma del pronóstico y el proyecto, guías para llevar a cabo acciones autotransformadoras” (Gauchet 2010, 523). Este cambio relacional es justamente lo que el concepto (moderno) de Historia no alcanza a aprehender. En el fondo futurista, no resulta ya lo suficientemente operante para captar el desenvolvimiento de sociedades que, tendiendo a absorberse por completo en un único presente, no saben ya cómo regular sus relaciones con un futuro corrientemente percibido, cada vez más, en Europa al menos, como una amenaza o incluso como una catástrofe que se avecina.

Este futuro no se concibe más como un futuro indefinidamente abierto, sino, muy al contrario, cada vez más restringido, cuando no cerrado del todo, en particular por el hecho de la irreversibilidad generada por toda una serie de acciones nuestras. Pensamos inmediatamente en el cambio climático, en los desechos nucleares, en las modificaciones de lo vivo, etc. Descubrimos, de manera cada vez más rápida y precisa, que el futuro no solamente se extiende cada vez más lejos ante nosotros, sino que sobre ese futuro tan lejano, la incidencia de lo que hacemos o dejamos de hacer hoy no representa nada en la escala de una vida humana. En el otro sentido, río arriba, también hemos aprendido que el pasado viene de lejos, cada vez de más lejos (la época de la aparición de los primeros hombres no ha hecho sino retroceder). Enfrentados a estas conmociones de nuestros puntos de referencia, surge la tentación de detenerlo todo, de retroceder, de volver a los paraísos perdidos. La industria del turismo sacó inmediatamente partido de las islas paradisíacas y de otros territorios vírgenes, en los que el turista compra experiencias muy bien calibradas de desaceleración programada. A las amena-

zas y a los miedos así alimentados, puede más adelante venir a unirse una nueva forma de “terror” de la historia, para retomar la expresión acuñada por Mircea Eliade en 1944. En cuanto al pasado histórico, tendemos a tratarlo o a administrarlo en lugares precisos (los tribunales), y a través de acciones específicas (las políticas de la memoria). A tratarlo entonces en presente y por el presente. ↯

Referencias

1. Améry, Jean. 1995. *Par-delà le crime et le châtement. Essai pour surmonter l'insurmontable*. Arlés: Actes sud.
2. Barcellini, Serge. 2001. Du droit au souvenir au devoir de mémoire. *Cahiers français de la Documentation française* 303: 24-28.
3. Cassin, Barbara, Olivier Cayla y Philippe-Joseph Salazar (Dir.). 2004. *Vérité, réconciliation, réparation*. París: Seuil.
4. Detienne, Marcel y Jean-Pierre Vernant. 1979. *La cuisine du sacrifice en pays grec*. París: Gallimard.
5. Dreyfus, Alfred, Lucie Dreyfus, Vincent Duclert y Michelle Perrot. 2005. *Ecris-moi souvent, écris-moi longuement...: Correspondance de l'Île du Diable (1894-1899)*. París: Mille et une nuits.
6. Duclert, Vincent. 2007. *Dreyfus au Panthéon*. París: Galaade Éditions.
7. Fassin, Didier y Richard Rechtman. 2007. *L'empire du traumatisme, Enquête sur la condition de victime*. París: Flammarion.
8. Friedlander, Saul. 1978. *Quand vient le souvenir*. París: Seuil.
9. Garapon, Antoine. 2002. *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner*. París: Odile Jacob.
10. Garapon, Antoine. 2008. *Peut-on réparer l'histoire? Colonisation, Esclavage, Shoahk*. París: Odile Jacob.
11. Gauchet, Marcel. 2010. *À l'épreuve des totalitarismes 1914-1974*. París: Gallimard.
12. Gensburger, Sarah. 2008. L'émergence progressive d'une politique internationale de la mémoire: l'exemple des actions publiques de 'partage' de la mémoire. En *Traumatisme collectif pour patrimoine*, dirs. Vincent Auzas y Bogumil Jewisewicki, 25-41. Québec: Presses de l'Université Laval.

13. Hartog, François. 2012. *Régimes d'historicité, Présentisme et Expériences du temps*. París: Points Seuil.
14. Hazan, Pierre. 2007. *Juger la guerre, Juger l'histoire*. París: PUF.
15. Klein, Kerwin Lee. 2000. On the Emergence of Memory in Historical Discourse. *Representations* 69: 127-150.
16. Macho, Thomas. 2007. Zum Bedeutungswandel der Begriffe des Opfers und des Opfertodes im 20. Jahrhundert. En *Nachleben der Religionen, Kulturwissenschaftliche Untersuchungen zur Dialektik der Säkularisierung*, eds. Martin Trem y Daniel Weidmer, 225-235. Múnich: Weidmer Hrsg. W. Fink.
17. Rousso, Henry. 2007. Vers une mondialisation de la mémoire. *Vingtième siècle, Revue d'histoire* 94: 3-10.
18. Rousso, Henry. 2009. Les dilemmes d'une mémoire européenne. En *Historicités*, dirs. Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia, 203-221. París: La Découverte.
19. Thomas, Yan. 2011. *Les opérations du droit*. París: Seuil.
20. Tutu, Desmond. 2000. *There Is No Future without Forgiveness*. Nueva York: Doubleday.
21. Tutu, Desmond (Dir.). 2004. *Amnistier l'Apartheid, Travaux de la Commission de Vérité et Réconciliation* París: Seuil.
22. Vernant, Jean-Pierre. 1965. *Mythe et pensée chez les Grecs*. París: François Maspero.
23. Wieviorka, Annette. 1998. *L'ère du témoin*. París: Plon.