

HISTORIA Y TRAUMA COLECTIVO: LÍMITES, USOS Y ABUSOS

Rafael Pérez Baquero

Universidad de Murcia

rafaelperbaq@gmail.com

Resumen:

En las siguientes páginas realizaré un análisis sobre las condiciones de la aplicación del concepto de trauma a la evolución de los grupos humanos. Empezaré una lectura crítica de las teorías contemporáneas del trauma colectivo de Cathy Caruth, Frank Ankersmitt, Wulf Kansteiner y Dominick Lacrapa para dar cuenta de los límites del trasvase de esta categoría del ámbito clínico al social. Surgirán, consecuentemente, tanto problemas epistémicos como ético-políticos. Estos últimos serán especialmente reseñados en la medida en que su estudio crítico nos permite explicar y deslegitimar los usos y abusos políticos del contenido simbólico derivado de las experiencias traumáticas.

Palabras clave:

Trauma colectivo, compulsión a la repetición, retorno de lo reprimido, víctimas, Holocausto.

Abstract:

In the next pages I will design an analysis regarding the implications that the notion of trauma may have in relation to the evolution of the development of societies. I will offer a critical review of the contemporary theories regarding collective trauma from Cathy Caruth, Frank Ankersmitt, Wulf Kansteiner and Dominick Lacrapa, in order to give an account of the limits of the transference of this category from the clinical to the social field. Consequently, I will refer to both epistemological and ethic-political issues. The last ones are especially relevant since by studying them it will be possible to explain and discredit the political use and abuse of the symbolic content that comes from traumatic experiences.

Keywords:

Collective trauma, Acting out, The return of the repressed, Victims, Holocaust.

Recibido: 16/02/2016

Aceptado: 04/05/2016

INTRODUCCIÓN

El concepto de trauma ha constituido la matriz teórica de una serie de metodologías clínicas que intentaban explicar la manifestación y reaparición de imágenes y vivencias del pasado en la evolución mental del individuo. No obstante, ni la puesta en práctica de este concepto ha carecido de dificultades ni se ha limitado al ámbito psíquico. Al contrario, la referencia al retorno de lo reprimido como forma de leer la historia del siglo pasado no resulta novedosa. La interpretación de ciertos eventos sociales y culturales como *revivals* o repeticiones, ha llamado la atención sobre la posibilidad de analizarlos a la luz de conceptos psicoanalíticos.

Partamos, en primer lugar, de la definición de trauma que aparece en el *Diccionario de psicoanálisis* de Laplanche y Pontalis: “Acontecimiento de la vida de un sujeto caracterizado por su intensidad, la incapacidad del sujeto de responder adecuadamente y los afectos patógenos duraderos que provoca en la organización psíquica”(Laplanche y Pontalis, 2004: 447). Así, análogamente, el concepto de *trauma colectivo* refiere al efecto que, para los mecanismos tradicionales de recepción histórica y de representación de la identidad de un grupo humano, tienen ciertos eventos del siglo pasado. La historia del pasado siglo está plagada de experiencias traumáticas –tanto para los individuos como para los colectivos– que han desbordado los mecanismos tradicionales de recepción. Nos referimos a eventos como el *apartheid*, las bombas atómicas de Hiroshima y Nagashaki, el genocidio armenio... que han supuesto un desafío a las técnicas de representación de la literatura, el arte y la historiografía. El acontecimiento paradigmático respecto a la crisis de representación es el Holocausto nazi, que constituirá una referencia obligada en las siguientes páginas. Al fin y al cabo, allí se ponen de manifiesto las implicaciones que caracterizan a la memoria colectiva de la época –la memoria de la postguerra– cuando la definimos como una memoria *traumatizada* o bajo el efecto de la *herida traumática*. Estas implicaciones se circunscriben a dos ámbitos. En primer lugar a la historiografía. La contraposición entre el silencio durante los años cincuenta y la obsesión por los crímenes nazis a partir de los setenta dan buena cuenta de ello. En segundo lugar, al plano ético-político. El holocausto es un fenómeno especialmente polémico debido a la recurrente utilización de su memoria como legitimación de diversas políticas del estado de Israel.¹ Tanto en el discurso

¹ Ejemplos de discursos que incluyan este tipo de conexiones históricas hay muchos. Voy a limitarme a citar brevemente uno de los más representativos por pertenecer al ámbito fílmico ampliamente explotado: el polémico final de la obra de Spielberg *La lista de Schindler* y el mensaje que el mismo ofrece. Una vez que los judíos que trabajaban en la empresa de Schindler se han salvado definitivamente y llegan las tropas aliadas, se revela la compleja situación del pueblo judío en la postguerra. No tienen lugar ni hogar posible en una Europa destrozada por el conflicto bélico. A continuación, empiezan a intercalarse tomas en las que los supervivientes aparecen caminando de la mano por una colina mientras suena de fondo “Jerusalén de oro”. Finalmente, se nos presenta una escena en la que los actores que han encarnado a los supervivientes depositan una piedra sobre la tumba de Schindler en Israel. La conexión que proyecta la película es evidente: la destrucción que ha provocado el Holocausto tiene su cierre narrativo en una renovación redentora que solo puede tener lugar en el naciente estado judío.

político como en la representación histórica o artística, el recuerdo de aquel trauma ha aparecido vinculado a la defensa del sionismo. De esta forma, la reflexión sobre los límites y condiciones del concepto *trauma colectivo* es tarea obligada para aquel que quiera comprender el papel que juegan las imágenes y recuerdos de los eventos del pasado en la política, la historia y la cultura contemporánea.

LAS FASES DE LA NEUROSIS TRAUMÁTICA

El trauma es un suceso que se deposita en la memoria colectiva de un grupo, desgarrando su identidad y frustrando sus necesidades de coherencia interna. El concepto de trauma tiene su génesis en el contexto psicoanalítico y buena parte de su desarrollo en la obra de Sigmund Freud. El establecimiento de analogías entre el campo de la psicología y el de la recepción histórica es especialmente complejo, pues parece que nos situamos en dos ámbitos epistémicos con principios radicalmente diferentes. En primer lugar, si usamos esta noción de *neurosis traumática* para explicar los silencios en la sociedad alemana de la postguerra respecto al Holocausto, se plantea el problema de ¿Quién es el sujeto de ese trauma? Si respondiéramos que el sujeto es la sociedad alemana en su conjunto o incluso la *memoria histórica* de la época, debemos plantear cuáles serían los mecanismos a través de los cuales se produce la inhibición en la memoria de cada uno de los individuos. Pero no parece justificada la extensión de esta condición que aplique las consecuencias patológicas de la neurosis a todos los miembros de una colectividad.

Estas dificultades nos conducen a plantear dos *desiderata* fundamentales. Cuestionaremos las teorías sobre el trauma colectivo que iremos desarrollando en función del cumplimiento o incumplimiento de los mismos. El fin de este análisis no tiene entre sus pretensiones elaborar una teoría propia sobre el trauma que satisfaga todas estas condiciones, sino simplemente establecer ciertas *líneas rojas*, así como llevar a cabo una lectura personal de las mismas. Nuestros *desiderata* son los siguientes:

En las teorías clínicas del trauma se produce una relación entre dos eventos: la experiencia traumática y las imágenes oníricas *oflashback*, que constituyen el retorno de aquella. Entre ambas vivencias existe un parentesco, una similitud que es la que permite conceptualizar a la segunda como una repetición compulsiva de la primera. Ahora bien, los mecanismos de transmisión de tales vivencias son intrapsíquicos, condición que cambia radicalmente cuando nos situamos en el plano de la memoria colectiva. Así, surge la cuestión acerca de cómo se transmite el trauma y qué efectos provoca su transmisión en los contenidos mnémicos. Cuando hablamos de traumas históricos partimos siempre del hecho de que aquella generación que experimenta esa serie de acontecimientos ha desaparecido con el paso del tiempo, dejando alguna huella de esa herida traumática para las generaciones venideras. El acontecimiento que desencadena esa patología solo existe a través de sus trazas y de su presencia en una memoria colectiva desgarrada. Ahora bien, de qué forma los relatos, los medios de comunicación... lo transmiten diacrónicamente y cómo los propios contenidos mnémicos se modulan y modifican, debe ser un elemento imprescindible para cualquier teoría cultural sobre el trauma.

De la misma forma, no podemos evitar abordar las cuestiones normativas derivadas de los problemas del trauma. Todo trauma colectivo viene siempre desencadenado por eventos históricos particulares. Siempre es posible abordar sus causas y consecuencias y siempre podremos hablar de víctimas y de verdugos. La injusticia consumada por el evento que da lugar al trauma es contrarrestada por la exigencia de reparación que convierte ese evento en el capital simbólico que exige justicia y del que es posible agenciarse a través de diferentes métodos. En este sentido, aunque las víctimas hayan fallecido no ocurre lo mismo con esas exigencias de justicia. Son susceptibles de quedar depositadas en la memoria colectiva de sus herederos. Cómo se transmite ese legado, cómo se hereda la condición de victimario y, sobre todo, cómo establecer criterios para delimitar quiénes son las víctimas y quiénes los verdugos, es un problema que cualquier teoría que lidie con estas cuestiones no puede soslayar.

Desarrollemos ahora las diversas caracterizaciones del trauma. El trauma es un tipo de enfermedad psíquica que opera a través de la *acción diferida*. El ejemplo paradigmático de la *neurosis traumática* lo ofrece Sigmund Freud en *Más allá del principio de placer* (1974b) a través de la historia del accidente del tren. Un hombre se ve envuelto en un accidente ferroviario del que sale totalmente ileso. Ahora bien, después de un período de tiempo de varios días, empieza a tener una serie de sueños que se repiten una y otra vez, de forma que las imágenes oníricas que se le representan en aquel estado aparecen claramente ligadas a aquel accidente. El evento que ha iniciado el proceso traumático quedó en la retina de su psique y solo a través de un determinado período de tiempo llega a manifestarse de forma incontrolada y patológica. En este sentido, podemos entender que el trauma no es un evento en sí mismo, sino más bien una dialéctica entre dos eventos que rebasa los procesos psíquicos de defensa del sujeto. Lo característico del acontecimiento que desencadena el trauma es, por su carácter sorpresivo o inesperado, el desbordamiento de estos mecanismos, que desencadena un conflicto entre las diferentes partes del individuo.

En cierto sentido, la *repetición compulsiva* del evento traumático trae consigo una rearticulación de los estratos temporales del individuo. Revisemos su esquema causal en relación a la tríada pasado, presente y futuro. Lo característico del trauma es la imposibilidad de ser adaptado a la escala de recuerdos pretéritos del sujeto, es decir, a su participación en la teleología que implica la memoria biográfica del individuo en cuestión. La *neurosis traumática* tiene su origen en un hecho del pasado que niega su integración como un mero hecho pasado, quedando su recuerdo depositado fuera del ámbito de lo consciente y controlable por el sujeto. Ahora bien, cuando se desencadena la neurosis, la vivencia del recuerdo del pasado se impone con tal intensidad que se presenta con la inmediatez y actualidad del propio presente. Se revive y actúa sin mediación alguna de los procesos de defensa. Por ello, la inhibición de la respuesta y de la superación de la repetición compulsiva del pasado implica una limitación de las expectativas de futuro del sujeto. El trauma supone, consecuentemente, la oclusión del presente y el futuro en el pasado. Una identificación de todos los estratos temporales en un punto concreto del pretérito, ya que este niega su condición de pretérito al no integrarse en la cadena mnémica del sujeto y reproducirse una y otra vez. La condición paradójica del trauma se revela

cuando abordamos esta cuestión: se trata de un evento que no dejamos de recordar porque no podemos recordarlo. El evento traumático sería –realizando una analogía con las formulaciones que da Ernst Nolte(1993) acerca del peso del Holocausto en su época– *ese pasado que nunca pasa porque no deja de pasar*. No obstante la aplicación de esta noción al ámbito colectivo es muy compleja.

La propuesta de aplicar el esquema de la *neurosis traumática* a la historia de los colectivos humanos aparece en el propio marco del psicoanálisis, concretamente en la obra *Moisés y el monoteísmo* (Freud, 1974a). A lo largo de este ensayo, el padre del psicoanálisis trata de aplicar este esquema a la historia del pueblo judío. Su objetivo es explicar el carácter históricamente fundacional de la religión en las sociedades humanas.

La historia que Freud intenta narrar se puede sintetizar de la siguiente manera. Moisés fue un egipcio que se convirtió en líder y guía del pueblo judío en su liberación y peregrinación errante por el desierto, en busca de la tierra prometida. A lo largo de este proceso, los judíos asesinarían a Moisés, convirtiéndose este hecho en un recuerdo traumático que, tras un período de tiempo, daría lugar a la conversión del pueblo judío al monoteísmo. El recuerdo y el sentimiento de culpa ante la muerte del padre se convierten en un hecho fundacional de la civilización y religión hebrea. El fenómeno religioso adquiere la forma del *retorno de lo reprimido*. No obstante, esta presentación deja una serie de problemas sin respuestas y resulta insuficiente para nuestro propósito.

En primer lugar, toda la construcción de Freud parte de una hipótesis que ni él ni la historiografía de su época es capaz de confirmar: que Moisés fuera judío. Su texto es una tentativa de mostrar la posibilidad de aplicar algunos principios del psicoanálisis a la evolución cultural, social y política de algunos colectivos humanos. Ahora bien, si toda interpretación histórica susceptible de convertirse en una narración que pivote en torno a tres elementos básicos –“trauma precoz”, “período de latencia” y “desencadenamiento de la neurosis”– tiene su apoyo sobre un hecho meramente hipotético cuya verificación está fuera de nuestro alcance, la defensa de la aplicabilidad de estas nociones pierde fuerza. Solo sería un ejemplo de la plasticidad de estos conceptos. No obstante, lo que consideramos más denunciante de su texto es que la base de nuestro problema –la fundamentación de la aplicación del concepto de trauma al ámbito de los colectivos humanos– se presenta para Freud como una premisa. Así queda reflejado en esta cita:

aceptando que en la vida de la especie humana acaeció algo similar a los sucesos de la existencia individual, es decir, que también en aquella ocurrieron conflictos de contenido sexual agresivo que dejaron efectos permanentes, pero que en su mayor parte fueron rechazados, olvidados, llegando a actuar sólo más tarde, después de una prolongada latencia, y produciendo entonces fenómenos análogos a los síntomas por su tendencia y su estructura (Freud, 1974 a: 113).

Esta premisa tendría su fundamentación en las analogías entre el individuo y los colectivos humanos, tal y como las desarrolla en *Totem y tabú* (Freud, 2011). La ambivalente relación con el padre que tiene el infante tendría su correspondencia con el estado inicial en que se encuentra la horda respecto al líder. El trauma infantil

no sería sino el crimen originario. Sus repeticiones compulsivas tras un período de latencia se asemejan a los fenómenos religiosos ligados a la fundación de la sociedad y de la exogamia como principal ley moral. En definitiva, su justificación del paralelismo entre la respuesta ante el trauma de la estructura psíquica del individuo y de la estructura vital del pueblo judío, no deja de basarse en una descripción de un proceso que intenta adecuarlo a un esquema preconcebido, procedente de otra área. La aparente semejanza entre el desarrollo psicológico del individuo y la evolución de la horda no es suficiente para justificar un uso de la categoría de trauma que no sea simplemente metafórico. Algo que contrasta con la idea freudiana según la cual la vivencia del evento traumático –del crimen primigenio– se repite de forma literal en cada uno de los miembros de la colectividad. Reconocemos que estas críticas no son especialmente innovadoras ni pueden afectar al estado actual de la cuestión. No obstante, debemos tenerlas en consideración, pues nos ofrecerán perspectivas para evaluar algunas propuestas que son herederas de aquella que presenta Freud.

Otra cuestión que se debe abordar cuando se trata el carácter colectivo del trauma es el problema de su transmisión entre individuos y generaciones. Esta transmisión de la memoria del trauma constituye para Freud un legado de tipo filogenético. En el desarrollo diacrónico de los colectivos humanos se mantiene una imagen del pasado en las trazas inconscientes de la memoria compartida. Estas trazas se transmiten a través de la herencia filogenética cuya manifestación externa se concreta en los rituales totémicos y se reproduce en la psique de todos los miembros del grupo. Como vemos, la postulación de un mecanismo de transmisión diacrónico se sostiene sobre las tesis lamarckianas. Presuposición que, en vista del actual estatuto científico de dicha teoría, invalida las ideas freudianas. Como indica Ruth Leys “Este es el famoso momento en *Moisés y el Monoteísmo* en el que Freud se asoció con las ideas de Lamarck, a pesar de su reconocimiento de que la moderna biología había rechazado tales teorías”² (Leys, 2000: 286).

CATHY CARUTH: TRAUMA LITERAL COMO PARTIDA Y RETORNO

Pese a las críticas anteriormente citadas, *Moisés y el monoteísmo* se ha convertido en una obra clásica en el campo de la aplicación de los conceptos del psicoanálisis a los fenómenos de recepción historiográfica. En este contexto, su relevancia se justifica por el hecho de que la propia escritura de la historia hebrea en una de estas etapas cumple una función de distorsión del recuerdo traumático –como mecanismo colectivo de defensa– que pertenece al período de incubación o latencia, dentro del esquema general de la *neurosis traumática* propuesto por Freud. De esta manera, resulta muy significativa la obra *Unclaimed experiences* de Cathy Caruth (1996). En ella se realiza una revisión y reinterpretación de este texto de Freud, al que le concede un valor ejemplar a la hora de resituar la historia en nuestro entendimiento a la luz de la noción de trauma.

² Tanto la traducción de este texto como la del resto de párrafos citados de obras en inglés son mías.

En primer lugar, consideremos cómo interpreta la escritora esta categoría. Ella misma hace referencia al uso ilustrativo y ejemplar que la leyenda de Tancredo tiene en relación a estas cuestiones. Según la leyenda, Tancredo asesina involuntariamente a su amada Clorinda en un duelo cuando ella portaba la armadura de un guerrero enemigo. Tras el funeral de aquella, Tancredo se adentra en un bosque mágico y oscuro que aterrorizaba a los cruzados y clava su espada en un árbol. Posteriormente oye la voz dolorida de su amada y descubre que su alma había estado aprisionada al mismo. Es decir, había cometido el mismo asesinato nuevamente y otra vez de forma involuntaria. Detrás de esta metáfora se encuentra un debate exegético. El propio Freud hace uso de esta historia en la tercera parte de *Más allá del principio de placer* (1974b). Desde la óptica de Caruth, Freud intentaba con aquello dar cuenta de los mecanismos a través de los cuales opera el trauma. Sin embargo, defendemos con Ruth Leys (2000: 293) que aquello que trata de ejemplificar Freud aludiendo a esta leyenda, no es el trauma en sí mismo sino la compulsión a la repetición que este podría desencadenar. La compulsión a la repetición, defenderemos, es una consecuencia posible, pero no necesaria, del trauma. Este tipo de interpretación de Caruth resulta sintomática, pues nos permite conceptualizar cómo, desde su óptica, se produce una identificación entre los mecanismos de producción de la compulsión a la repetición y la neurosis traumática, por lo que niega la posibilidad de cualquier elaboración legítima y operativa de ese peso hiperbólico del pasado. Es decir, las consecuencias del trauma se agotarían en un proceso cíclico en el que la vivencia se presenta a la psique de forma recurrente.

Por otro lado, desde el punto de vista de Caruth, existe una similitud insoslayable entre la experiencia histórica del pueblo hebreo y la del superviviente de un acontecimiento particular. Ambos se ven sometidos al impacto de una experiencia inconmensurable desde sus esquemas de asimilación, cuya intensidad positiva tiene su contraparte en la negatividad de la ausencia que la experiencia traumática implica. En este sentido, Caruth define la historia del pueblo judío como traumática, pues bascula entre la cautividad y el regreso, lo que la convierte en una confrontación sin fin con la violencia retornadora del pasado. Debido a la incapacidad a la hora de superar la herida traumática a través de los procesos de elaboración, la condición traumática estará detrás de toda la historia cíclica del pueblo judío.

El cautiverio y el regreso, en el inicio de la historia de los judíos, está su disposición solo a través de la experiencia del trauma [...] Centrando su historia en la naturaleza de la partida y el retorno, constituida por el trauma, Freud resitúa la posibilidad de la historia en la naturaleza de la partida traumática (Caruth, 1996: 15).

Por otro lado, una de las características básicas del trauma para Caruth es la literalidad con la que se vive. En el trauma no hay mediación, consiste en una experiencia que sufre un sujeto que no es totalmente suya. El trauma no es tematizable ni criticable, pues ambos requieren de cierta distancia, precisamente aquello de lo que se carece ante la presencia del mismo. De ahí su resistencia a la hora de ser reintegrado en una narrativa redentora que distorsione e implique una disminución de su fuerza. Ahora bien, estas características dan lugar a un legado de

incomprensibilidad de la experiencia traumática que se reproduce literalmente en la mente de sus individuos, por lo que deberemos tratar sus mecanismos de transmisión a lo largo del espacio del tiempo.

Según Caruth, el mecanismo de herencia de esa experiencia reside en la naturaleza performativa de los textos que dan cuenta de la misma. Aquí es preciso hacer una aclaración ante la aparente contradicción que surge entre dos tesis de Caruth. Por un lado, defiende que lo característico del trauma es su desbordamiento de los mecanismos del sujeto y su presentación carente de mediación alguna. No obstante, también llega a afirmar que el trauma se transmite a través del carácter performativo de aquellos textos que se circunscriben en un contexto condicionado por el peso del trauma. ¿Cómo puede aludir al carácter trasmisor de los textos cuando ha rechazado la posibilidad de mediación alguna ante la realidad traumática? La única forma de salvar dicha contradicción es afirmar que estos textos se limiten a significar la incomprensibilidad de la realidad traumática, a ser pruebas de la presencia de una realidad que se caracteriza a través de su indecibilidad, a ser testimonios de una realidad intestimoniable. Resulta significativo que podamos hallar un ejemplo de este tipo de textos en la famosa obra *Shoah* de Claude Lanzmann, tal y como aparece caracterizada por Shoshana Felman (1991).

Lo más significativo del análisis de Caruth en relación a nuestro estudio del trauma, continuando aquí algunos de los errores de Freud, es su defensa de la literalidad del peso del recuerdo traumático y su universalización de los efectos del mismo en la historia. Podemos localizar en Caruth, y como ya vimos en el propio Freud, un tratamiento generalizado del trauma que se extiende desmesuradamente a la totalidad de un grupo humano, tesis que consideramos susceptible de crítica.

FRAN ANKERSMIT: EL TRAUMA COMO MOTOR DE LA HISTORIZACIÓN EN OCCIDENTE

Una primera limitación de esta universalización de la condición traumática en la historia la encontramos en las tesis de Frank Ankersmit. Principalmente, en sus reflexiones acerca de las peculiaridades de la historiografía occidental frente al resto. Lo que nos ofrecen los estudios de Frank Ankersmit es tanto una caracterización del efecto traumático en la conciencia colectiva como una justificación de la limitación espacio-temporal del mismo, al situarlo en el marco de la conciencia histórica occidental. El tratamiento de Ankersmit es especialmente abstracto, condición que no deja de suponer un problema en relación al cumplimiento de nuestra principal exigencia.

En primera instancia, el elemento definitorio de la realidad traumática es la producción de una separación entre el sujeto histórico y su experiencia de la realidad. La definición del trauma nos lleva a una caracterización específica acerca de la relación entre la ontología y la experiencia traumática. El trauma constituiría nuestra única forma de acceso –pasivo– a la realidad, en la medida en que la experiencia cotidiana, histórica del pasado, estaría condicionada y distorsionada por las formas receptoras del sujeto. Serían domesticadas a través de las mediaciones que, adquiriendo la función de a priori kantiano, permiten que estas experiencias se hagan nuestras y formen parte de nuestra identidad. Como indica en “Trauma and suffering”:

La realidad de la experiencia no-traumática es una realidad que ya ha sido procesada por nosotros de la misma manera en que las categorías kantianas del entendimiento “procesan” los datos brutos de la experiencia en lo que Kant definió como realidad “fenoménica”. Aquí la realidad ha sido apropiada por nosotros, es familiar a nosotros y se le ha despojado de todas las connotaciones amenazantes de lo traumático (Ankersmit, 2002: 129).

Por lo tanto, el trauma implica la disociación entre el sujeto con lo real. La relación de incompatibilidad a la que hemos aludido en diferentes ocasiones, entre las narrativas históricas y la realidad traumática, se pueden explicar desde estas categorías. La ordenación que implica la narración elimina la intensidad hiperbólica y el carácter disruptivo de este tipo de experiencias, pues precisamente lo que hace es instituir la reconciliación de lo subjetivo –las capacidades perceptivas– con lo objetivo. De hecho, desde la óptica de Ankersmit, es precisamente el hiato que surge entre el sujeto y su pasado lo que permite que el sujeto pueda llegar a verse a sí mismo desde el exterior, cuestionar su identidad y, a través de la historización, reconstruirla. El problema de la discontinuidad y la identidad da pie a una ausencia que conforma la función práctica de los procesos de historización. Las experiencias traumáticas constituyen los móviles que motivan el surgimiento de la conciencia histórica, generada a partir de la discrepancia entre la perspectiva del pasado y la del presente. Sin experiencias traumáticas no habría historia. No habría desacoplamiento entre pasado y presente y, consecuentemente, necesidad de volver a reconciliarlos. En este sentido, el propio Ankersmit no deja de citar la máxima hegeliana según la cual “los días felices de la humanidad son *eo ipso* las páginas en blanco de los libros de historia” (2005: 332).

No obstante, lo peculiar de esta caracterización del trauma y su relación con la relectura del pasado es su restricción a la historiografía occidental. Más allá de este ámbito no pueden darse este tipo de experiencias. Esta tesis no deja de resultar especialmente polémica. Analizaremos su justificación.

Como vimos, nos encontramos con varias paradojas cuando abordamos la cuestión del trauma. Por un lado, una vez que hemos establecido que la escritura de la historia implica siempre un doble proceso a la hora de recordar unos eventos y olvidar otros, el trauma es aquello que olvidamos y recordamos al mismo tiempo. O, en otros términos, es aquello que no podemos recordar porque no dejamos compulsivamente de recordarlo. Por otro lado, si bien es cierto que el trauma se nos presenta como nuestro acceso a lo otro, a la realidad al margen del sujeto, no se constituye como tal en sí mismo. Es una experiencia y solo surge a través de sus relaciones con las facultades receptoras del sujeto. Es decir, gracias a su desbordamiento de las mismas. Lo real del trauma se define en base a su relación negativa con aquello que habitualmente lo domestica y lo niega. Esta caracterización, según la cual el trauma no es un evento en sí mismo, sino que se conforma dentro de la dinámica *evento-mecanismos de recepción*, es condición del mantenimiento de su exclusividad respecto a la cultura occidental. Así lo plantea:

Aunque la historia no-occidental había tenido ya más que suficiente guerra, asesinato y devastación; aunque 1494 y 1789 pueden ser considerados meras ondas en la superficie de la historia si las

comparamos con la suerte de los aztecas, los indios o los horrores que el dominio mongol infringió en Asia Central, parece que solo el hombre occidental es el único capaz de tener experiencias traumáticas de la historia. Curiosamente, parece no existir proporción entre la cantidad de sufrimiento que ha tenido que atravesar una civilización y su propensión a la experiencia traumática de estos horrores. Por lo que parece, la experiencia también tiene sus variedades, al igual que la interpretación (Ankersmit, 2002: 143).

¿De dónde deriva esta diferencia? Del surgimiento de una preocupación específicamente occidental por la presencia de estas heridas en la memoria y por las consecuencias que pueden tener. Actitud que está a la base de la configuración de la historiografía como esfuerzo por curar estas heridas y alcanzar una reconciliación sujeto-experiencia. La característica de Occidente –el sujeto de la experiencia traumática– no es la presencia de eventos trágicos, sino de la preocupación histórica específica ante los mismos.

En resumen, la propuesta de Ankersmit desarrolla las profundas imbricaciones entre los efectos del trauma en la memoria colectiva occidental y la historiografía. Y en este sentido, prefigura la definición de la escritura de la historia como proceso de duelo que defenderemos posteriormente. No obstante, como desarrollaremos, su definición de la experiencia traumática con implicaciones ontológicas, aunque limitada al contexto occidental, es susceptible de crítica.

WULF KANSTEINER: SOBREALORIZACIÓN Y ESTETIZACIÓN DEL TRAUMA

En las aproximaciones al problema histórico del trauma que hemos abordado existen algunas tendencias que es preciso analizar. En los textos a los que aludimos se produce una propensión a la generalización y universalización del potencial hiriente del desgarramiento traumático en el que dicha categoría tiende a convertirse en el punto desde el cual pivota la evolución histórica de cualquier colectivo. Dentro de la terminología que estamos tratando, deberíamos hablar de modelos que consideran que la condición traumática constituye un elemento inherente a la memoria, ya sea individual o colectiva, por lo que termina adquiriendo el carácter de una categoría metanarrativa. Ahora bien, sobre sus consecuencias epistémicas y ético-políticas es preciso ponernos sobre aviso. Podemos rastrear algunas de estas críticas en la obra de Wulf Kansteiner.

Es precisamente la aplicación ilegítima de categorías del ámbito individual al colectivo la que está en la base del recurso desmesurado a conceptos psicoanalíticos que trata de denunciar Kansteiner (2002: 180). La aplicación exagerada de los categorías psicoanalíticas a las colectividades históricas se traduce en la utilización de la noción del trauma como condición ontológica o antropológica básica, que da lugar a un *shock* fundacional de la propia subjetividad y que explica el nacimiento de la escritura de la historia como respuesta ante la inconmensurabilidad de aquella. Toda filosofía de la historia estaría orientada bajo el esfuerzo de olvidar la negatividad inherente del trauma. Estas teorías, que sitúan al trauma en el corazón de Occidente, tienden a la estetización y sobrevaloración de este tipo de experiencias.

Aunque son varios autores los que defienden planteamientos que podemos enmarcar bajo el epíteto *ontología postestructuralista del trauma*, vamos a centrarnos en las tesis que critican las ideas concretas de los autores tratados. El análisis de Cathy Caruth o Frank Ankersmitter convierte al trauma en una metanarrativa en la medida en que aquella experiencia fundacional afecta a toda la civilización sin atender a las diferentes formas en las que esta vivencia podría modularse. La especulación ontológica que rodea a esta noción nos lleva a perder la distinción entre los cambios psicológicos que puedan ocurrir a través de los procesos de maduración de cualquier individuo y los que ocurren en casos concretos de enfrentamiento con situaciones extremas por parte de víctimas.

Este tratamiento nos conduce inevitablemente a dejar de considerar la experiencia empírica del mismo e imposibilita el establecimiento de distinciones básicas y necesarias a la hora de lidiar con aquellos. Dicha tendencia a la especulación a la hora de abordar este tema denota también una falta de interdisciplinariedad en sus investigaciones, pues no aplican a este marco los nuevos resultados del tratamiento de la neurosis compulsiva en el ámbito de la psicología aplicada. Por ejemplo, algunos de estos teóricos defienden que, mientras el trauma es una especie de revelación que nos permite contemplar cuales son los límites de las posibilidades de nuestra cultura y, en general, de nuestra propia subjetividad, las narrativas históricas tienen el objetivo de disolver esta *herida ontológica*. Se les atribuye, en cierto sentido, un carácter negativo en la medida en que falsean o desarticulan la *autenticidad* de este tipo de experiencias. Ahora bien, las últimas investigaciones en este ámbito han demostrado la fertilidad de la narración a la hora de paliar los efectos negativos de este tipo de neurosis repetitivas. Es decir, su valor como instrumento para llevar a cabo una cura psicoanalítica.

De la misma manera, también existe un problema a la hora de determinar cómo se transmite la experiencia originaria del trauma y cuál es el carácter de la misma. Cathy Caruth, recordemos, considera que los síntomas son representaciones literales del evento destructivo originario. Ahora bien, ¿cómo se transmite intergeneracionalmente esta vivencia literal del trauma? En Freud aludíamos a la filogénesis, mientras que en Caruth esta función la cumplía el carácter performativo de los textos, que tendrían su paralelismo en el potencial transmisor de los actuales medios de comunicación. Ahora bien, el desinterés por la investigación histórica empírica en el ámbito de las causas y consecuencias concretas de los eventos traumáticos, tiene su contraparte en la falta de rigurosidad y exactitud a la hora de determinar cómo los medios de masas contribuyen a esa transmisión. Efectivamente, en la obra de Caruth no hay referencias más concretas que den cuenta de los mecanismos a través de los cuales se lleva a cabo dicho proceso. Como denuncia Kansteiner:

Los defensores del paradigma del deconstructivismo traumático afirman que los traumas culturales se producen y reproducen a través de los medios de comunicación pero no han aprovechado la vasta literatura científica sobre los efectos de los medios, que contradice sus suposiciones simplistas (Kansteiner y Welnböck, 2008: 206).

Como observamos, el estudio del trauma como categoría ontológica y antropológica se desarrolla en detrimento del análisis de sus consecuencias en el plano del conocimiento y de la ética. Frente a la generalización hiperbólica derivada de la constatación de fenómenos que dificultan la conmensurabilidad entre la realidad y la representación, debe imponerse un riguroso análisis empírico que establezca criterios para discernir tanto entre grados de afección de la experiencia traumática como entre víctimas y verdugos. Para abordar este último punto serán muy relevantes las aportaciones de Dominick LaCapra.

DOMINICK LACAPRA: TRAUMA ESTRUCTURAL Y TRAUMA HISTÓRICO

Respecto a las tendencias especulativas que subyacen a la denominada *ontología postestructuralista del trauma*, vamos a traer a colación dos distinciones que desarrolla el historiador Dominick LaCapra y que permiten dar cuenta de las consecuencias prácticas que subyacen a los diferentes marcos teóricos tratados. Esta propuesta no deja de tener de fondo una preocupación de tipo ético-político. LaCapra intenta abordar la siguiente contradicción aparente. Resulta complejo dar cuenta de cómo un evento traumático que, por definición, constituye una discontinuidad en la memoria colectiva y por tanto, problematizará la identidad social, puede convertirse –como ha ocurrido en el caso de la *Shoah* en relación al pueblo judío– en la fuente de la identidad colectiva. Es decir, en el sustrato que acumula el contenido semántico a partir del cual los miembros de una comunidad se definen a sí mismos. Este tipo de situaciones, aparezcan en la inmediatez de la conciencia colectiva o se presenten como legitimadas en un contexto teórico, derivan, desde el punto de vista de LaCapra, de la confusión entre dos formas de lidiar con el trauma: la ausencia y la pérdida.

La ausencia está ligada a un elemento ahistórico. Es decir, remite a una carencia antropológica u ontológica básica que tiene lugar tras un acontecimiento de grandes proporciones cuyo origen no somos capaces de situar retrospectivamente en el plano histórico. Es el elemento que se sitúa en la raíz de las narrativas como el mito de la caída o el edípico. Existe, por tanto, una tendencia a la universalización de las consecuencias que dicha ausencia implica y que afecta a la propia condición ontológica faltante del sujeto humano. Esta categoría está ligada a la del *trauma estructural*, en la medida en que se hace de esta experiencia un lugar central en la evolución histórica, que se releerá, a partir de ese momento, en función de las posibles formas a la hora de lidiar con aquella falta esencial. Consideramos que es posible encasillar a algunas de las teorías anteriormente expuestas como instancias de este modelo. Desde la óptica de Caruth, el trauma de partida y retorno está en la base de la subjetividad, en la medida en que conforma la herida a través de la cual es posible contemplar los límites de nuestra civilización y cultura. La definición del mismo como nuestro único acceso a lo real, que socava y reordena los mecanismos de recepción subjetiva, también contiene los atributos inherentes a esta caracterización del trauma estructural.

Ahora bien, los traumas que afectan a las memorias colectivas y que problematizan la escritura de la historia no son traumas estructurales. El Holocausto nazi, las dos guerras mundiales, el *apartheid*... son experiencias traumáticas

concretas que no aluden ni desembocan en una condición ontológica faltante. Por este motivo LaCapra propone y defiende la noción de pérdida. La pérdida alude a una experiencia concreta cuyas causas podemos situar en el contexto histórico y con cuyas consecuencias es posible lidiar. Una vez que llevamos a cabo una contextualización del fenómeno, seremos capaces de delimitar el conjunto de sujetos sobre los que recae la culpa y los derechos a exigir reparación y a hacer uso del capital simbólico derivado de esos eventos. Mientras que la intensidad de la pérdida es gradable, la de la ausencia es absoluta. Ahora bien, al quedar el sujeto que historiza aquel pretérito bajo la influencia de los elementos emocionales y afectivos derivados de su pertenencia al colectivo afectado por la transgresión moral acaecida, se pierde la conciencia de los límites de sus consecuencias. Las características del fenómeno en cuestión se convierten en *sublimes* y se produce la confusión entre ausencia y pérdida. Así expone LaCapra esta situación:

Cuando se confunden la ausencia y la pérdida, puede sobrevenir una parálisis melancólica o una agitación maniática, y la importancia o la fuerza de determinadas pérdidas históricas puede volverse ininteligible y generalizarse apresuradamente. Se encuentra uno así frente a ideas dudosas, como la de que todos son víctimas (incluso los perpetradores o los colaboradores), la de que toda la historia es traumática o la de que todos padecemos una esfera pública patológica o una "cultura de la herida". Más aún, la confusión de ausencia y pérdida podría facilitar la apropiación de traumas particulares por parte de quienes no los padecieron, especialmente en los movimientos de formación de identidad que hacen un uso censurable e ideológico de los acontecimientos traumáticos con objetivos fundacionales o como capital simbólico (LaCapra, 2005: 93).

Es decir, cuando desaparece la distinción entre la ausencia y la pérdida y se aplican los atributos propios de la primera a una experiencia traumática concreta, se producen muchas de las distorsiones y malinterpretaciones que hemos tratado de denunciar. En primera instancia, se produce cierta descontextualización del fenómeno, que se traduce en su sacralización y en la obstaculización de la investigación histórica acerca de todas sus características. Solo así es posible explicar cómo pudo rodearse el Holocausto de una cantidad tan grande de tabús, hasta el punto de existir cierta inmoralidad a la hora de representarlo. A partir de ahí podemos derivar consecuencias ético-políticas que vulneran nuestro segundo objetivo. Al fin y al cabo, las víctimas de la ausencia se extienden a todos los sujetos, pues comparten esa carencia ontológica básica. Incluiríamos en este grupo también a los verdugos, que forman parte de aquella "cultura de la herida". Y, dado que la intensidad de la ausencia es absoluta y no gradable, resulta imposible distinguir entre su carga moral y la de las víctimas. Por tanto, se produce una confusión entre víctimas y verdugos que no es solo sincrónica, también es diacrónica. La sacralización del Holocausto ha impedido el ejercicio de una crítica a los mecanismos de herencia de la condición de víctima. De ahí que puedan apropiarse del capital simbólico del trauma aquellos que no son herederos del mismo, justificando medidas de supuesta reparación ilegítimas. Ahora bien, como consecuencia de estas acciones, se ha terminado llevando a cabo una repetición de políticas similares a aquellas que dieron lugar a las deudas con el pasado que se

intentan reparar. El elemento común entre aquellas se hace evidente: la producción de más víctimas.

Estas confusiones teóricas y prácticas, desde la óptica de LaCapra, se pueden categorizar como instancias de un mismo esquema de respuesta ante el trauma: la *compulsión a la repetición*. No obstante, es preciso matizar las características que poseen los conceptos psicoanalíticos que LaCapra aplica al ámbito colectivo:

No estoy planteando –si es que alguien puede hacerlo– demostrar que exista o no un retorno de lo reprimido en la historia. Sólo sugiero que a veces las cosas parecen ocurrir como si lo reprimido retornara bajo una forma disimulada y distorsionada, y que esa construcción hipotética puede correlacionarse con diferentes visiones de la temporalidad o del propio movimiento de la historia (LaCapra, 2008: 193).

Lo revelador de la postura de LaCapra es que, como investigador de los procesos de cura psicoanalítica, considera que las formas de dar respuesta al trauma no se agotan en la compulsión a la repetición. Un defecto –a nuestro juicio– que sí podemos rastrear en la obra de Cathy Caruth. Tanto en su utilización errónea de la metáfora de Tancredo, como en su valoración negativa de la función de la narrativa histórica como método defalseamiento de la herida constitutiva del trauma. La narrativa histórica, al contrario, adquiere un carácter terapéutico respecto al peso de ese pasado y al carácter acrítico frente a él. Esta valoración positiva del relato histórico en LaCapra deriva de su caracterización de la otra forma posible de respuesta al trauma por parte de la historiografía: *la elaboración*. Veamos el siguiente párrafo en el que se especifica la peculiaridad de la dinámica de relaciones con el pasado que este método pone en marcha:

En el *acting out*, los tiempos hacen implosión, como si uno estuviera de nuevo en el pasado viviendo otra vez la escena traumática. Cualquier dualidad (o doble inscripción) del tiempo (pasado y presente, o futuro) se derrumba en la experiencia o solo produce aporías y dobles vínculos. [...] La elaboración es un quehacer articulador: en la medida en que elaboramos el trauma (así como las relaciones transferenciales en general), nos es posible distinguir entre pasado y presente, y recordar que algo que nos ocurrió (o le ocurrió a nuestra gente) en aquel entonces, dándonos cuenta empero de que vivimos aquí y ahora, y hay puertas hacia el futuro (LaCapra, 2005: 46).

La elaboración parte, en primera instancia, del reconocimiento por parte del historiador de su dependencia afectiva y emotiva con su objeto de estudio, con el fin de llevar a cabo una reconstrucción genealógica de los factores que han conducido a la *catectización* o *sublimación* del mismo. Así, se hace posible una crítica de las relaciones con la realidad traumática, que adquiere la función terapéutica del duelo, como forma de asimilación de la pérdida. Solo el *duelo civil* que hace posible el historiador permite llevar a cabo una reducción de las consecuencias políticas, sociales... de ese retorno de lo reprimido. La historiografía crítica y autocrítica nos permite establecer qué usos del capital simbólico son legítimos, quién es el receptor de esas deudas con el pasado y, finalmente, cómo distinguir entre víctimas y verdugos. Solo el duelo permite detener la repetición compulsiva del pasado y proyectar diferentes salidas hacia el futuro.

CONCLUSIONES: LA HISTORIOGRAFÍA COMO DUELO

El seguimiento de las tesis de la LaCapra, en diálogo con nuestra propuesta que se sintetiza en los dos *desiderata* a los que aludimos, nos conduce a la siguiente conclusión. En un contexto en el que la memoria colectiva se enfrenta a recuerdos investidos de fantasías devastadoras, la historia adquiere la tarea de llevar a cabo un duelo respecto a aquella pérdida. Profundicemos en esta caracterización de la historia como duelo.

Al título del famoso ensayo de Ernt Nolte (1993) *–El pasado que no pasa–* en el que realiza una crítica a las tendencias historiográficas de la época, subyace esta problemática. Lo que ha impedido, a su juicio, la historización distanciada del pasado nazi alemán es precisamente la presencia de ese pasado en el presente, su vivacidad en la memoria de la conciencia pública alemana de la época. Si lo propio de la compulsión a la repetición es la subordinación del presente y del futuro a la imagen del pasado, la tarea del historiador es definida como la labor de separación de estos estratos temporales. De esta manera, podemos establecer una comparación entre el proceso de escritura de la historia y un ritual conmemorativo. Victoria Fareld nos da la clave para entender esta analogía:

Incluso sin referirnos a experiencias traumáticas o utilizar un lenguaje psicoanalítico, es habitual ver la escritura de la historia como análoga al proceso de duelo en un nivel más general, puesto que la historización y el duelo son ambos intentos de afrontar la pérdida; en el trabajo del duelo, recordamos a la persona fallecida traduciendo la pérdida en palabras, rellenando la ausencia con presencia, el silencio con habla (Fareld, 2011: 238).

La historización de los fenómenos nos permite contemplar el pasado como algo percibido, que se nos presenta bajo la forma de la presencia de lo ausente, cuya objetivación crea una distancia que nos permite lidiar con él de diferentes formas. Esta caracterización de la labor del historiador como duelo civil permite enfatizar la función cultural y política de la historiografía en su contexto. Al fin y al cabo, ligamos su actividad epistémica al intento de purgar el peso abrumador del pasado sobre el presente, para dilatar el horizonte de acción en el futuro. Por lo que se requiere de la vinculación del historiador con el problema de la definición de la identidad de aquel colectivo al que pertenece. Estas dimensiones del escrito histórico, que se explicitan cuando surge la necesidad de *hacer pasar* un acontecimiento traumático, nos lleva a desdibujar algunas de las distinciones subyacentes a la historiografía. La distinción entre norma y hecho, entre valores morales y datos empíricos. Y especialmente entre la memoria viva de la cultura de un colectivo y la distanciada y objetiva narración histórica. Es decir, entre el sufrimiento humano y la historiografía. Como refleja Jorn Rusen:

Es necesaria una nueva conciencia de la importancia fundamental del sufrimiento humano en la comprensión histórica. Tiene que combinarse con la práctica cultural del duelo y del perdón, así como con los nuevos y fundamentales elementos de ambivalencia y ambigüedad en los conceptos de identidad histórica. Todos estos elementos tienen el potencial de conducirnos a una nueva forma de cultura histórica en

general y a un nuevo discurso académico en particular (Rusen, 2011: 18).

Son consecuencias que afectan al nivel estructural de la escritura de la historia, pero que solo aparecen cuando hay experiencias del pasado que destruyen la posibilidad de otorgarles significado, en tanto que producen una discontinuidad en la memoria colectiva. Como podemos observar, el rol que juega la experiencia traumática en el interior del binomio memoria-historia genera una dinámica de relaciones entre aquellas. Por un lado, las heridas de la memoria viva en la que se encuentra inmerso el historiador configuran los móviles prácticos y demarcan los límites de su labor. Por otro lado, la narrativa histórica, en base al valor simbólico que se le concede en el ámbito social, adquiere una función terapéutica para paliar las heridas de la memoria y disminuir las consecuencias prácticas que de aquellas podrían derivarse. Además, algunas tesis desarrolladas nos ponen sobre aviso respecto a una cuestión: las experiencias traumáticas son fenómenos históricos concretos y, como tales, es necesario fechar sus causas, agentes, consecuencias... Se pueden y deben delimitar a través de la investigación empírica. La especulación filosófica, así como el discurso social y político, que *sublimiza* estas experiencias históricas pierde la visibilidad de los límites epistémicos y ético-políticos que se deben trazar. Imposibilitan, de esta manera, una reapropiación crítica de estas cuestiones que nos permitan entender cuáles son las características de la experiencia del trauma, cómo opera el mismo y cuáles son los fundamentos normativos que nos permiten responder ante él.

BIBLIOGRAFÍA

- ANKERSMIT, Frank (2002). "Trauma and Suffering: A Forgotten Source of Western Historical Consciousness", en RÜSEN, Jörn (ed) *Western Historical Thinking. An Intercultural Debate*. New York: Berghahn Books.
- (2005). *Sublime historical experience*. Stanford: Stanford University Press. 2005.
- CARUTH, Cathy (1996). *Unclaimed experiences*. Baltimore: Johns Hopkin University Press.
- FARELD, Victoria (2011). "History and mourning". *Rethinking Time: Essays on Historical Consciousness, Memory, and Representation*, Söderton University, pp. 237-247.
- FELMAN, Shoshana (1991). "In an Era of Testimony: Claude Lanzmann's Shoah", *Yale French Studies*, No. 79, Literature and the Ethical Question, pp. 39-81
- FREUD, Sigmund (1974 a). "Moisés y el monoteísmo" en *Escritos sobre judaísmo y antisemitismo*. Madrid: Alianza.
- (1974 b). *Más allá del principio de placer*. Madrid: Alianza.
- (2011). *Totem y tabú*. Madrid: Alianza.

- KANSTEINER, Wulf (2004). "Genealogy of a Category Mistake: A Critical Intellectual History of the Cultural Trauma Metaphor", *Rethinking History*, Vol. 8, No. 2, June, pp. 193-221.
- (2002). "Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies" *History and Theory*, Vol. 41, No. 2, Mayo, pp., 179-197
- KANSTEINER, Wulf y WELNBÖCK, Harald (2008). "Against the Concept of Cultural Trauma" en Erll Artrid y NÜNNING, Ansgar (eds.). *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin: De Gruyter.
- LACAPRA, Dominick (2005). *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2006). *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2008). *Representar el Holocausto. Historia, teoría, trauma*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- (2000). *Historia y memoria después de Auschwitz*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean Bertrand (2004). *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós.
- LEYS, Ruth (2000). *Trauma. A genealogy*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- NOLTE, Ernst (1993). "The past that will not pass: A speech that could be written but not delivered", Knowlton, James and Cates, Truett, eds. *Forever in the shadow of Hitler?* New Jersey: Humanities Press, pp. 18-23
- RICOEUR, Paul (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.
- RÜSEN, Jörn (2011). "Using History: The Struggle over Traumatic Experiences of the Past in Historical Culture" en *Historien*, Vol 11. Kulturwissenschaftliches Institut Essen: University of Witten, pp. 14-18.

